

UNIVERSIDADE GAMA FILHO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

A IDÉIA DE CULTURA
EM
VICENTE FERREIRA DA SILVA

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade Gama Filho, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Autor: ADOLPHO CRIPPA

Orientador: DR. ANTONIO PAIM

São Paulo, fevereiro de 1983

Tese de doutorado:

A IDÉIA DE CULTURA EM
VICENTE FERREIRA DA SILVA

COMISSÃO JULGADORA:

À minha mãe, cuja vida transfigurou-se em
imortalidade quando a redação desta tese
chegava ao fim

A IDÉIA DE CULTURA
EM

VICENTE FERREIRA DA SILVA

São Paulo – 1983

Í N D I C E

	<u>Página</u>
ÍNDICE	1
PRÓLOGO	2
 <u>PRIMEIRA PARTE: AS FONTES</u>	
Capítulo 1. O problema das fontes	5
Capítulo 2. O romantismo alemão	10
Capítulo 3. O pensamento de Hölderlin	18
Capítulo 4. A poética de Novalis	23
Capítulo 5. Uma nova idéia de cultura	31
Capítulo 6 Schelling e o sentido da mitologia	37
Capítulo 7 Frobenius e a Idéia de cultura	45
Capítulo 8 A ontologia de Heidegger	53
 <u>SEGUNDA PARTE: A IDÉIA DE CULTURA</u>	
Capítulo 1. O mundo do homem	68
Capítulo 2. O mitologema inicial da cultura	74
Capítulo 3 As formas e os bens culturais	79
Capítulo 4 As protoformas da cultura	84
Capítulo 5 Raça e Mito	92
Capítulo 6 A constituição do Homem	97
Capítulo 7 Cultura, Mito e Poesia	107
Capítulo 8. Humanismo e Cultura	117
 EPÍLOGO	 124
BIBLIOGRAFIA	127

P R Ó L O G O

A finalidade da presente tese é a de delimitar e esclarecer a idéia de cultura no pensamento de Vicente Ferreira da Silva (1916-1963).

Examinando-se as etapas da reflexão desse singular pensador brasileiro, nosso contemporâneo, pode-se constatar que o tema da cultura tornou-se constante e quase obsessivo em seus últimos escritos. Não no sentido de um estreitamento do seu universo sensível e intelectual, sempre aberto e disponível até o último instante de sua vida. Todos os problemas do espírito eram seus problemas.

O tema da cultura impõe-se no sentido de um indispensável aprofundamento da reflexão filosófica. A compreensão do fenômeno cultural seria a chave da inteligência não só do fenômeno humano, mas de todas as realizações intrahistóricas do espírito.

A esta primeira constatação outra seguir-se-á e, sem dúvida, surpreendente. A análise e a reflexão de Ferreira da Silva nada têm a ver com as tradicionais conceituações de cultura. Estas são ou afirmações racionais a priori ou teorias de constatação a posteriori. Sem dúvida, a história, a antropologia, a sociologia, a psicologia e outras ciências positivas necessitam de amparo numa teoria da cultura. A visão do mundo e os valores espirituais e morais, comprometidos em todos os atos conscientes do homem, demandam consistência e garantia numa anterioridade inacessível à ciência positiva. Em consequência, estas ciências elaboram uma teoria da cultura apta a garantir o sistema de interpretação ou a tornar plausível uma determinada compreensão dos fatos humanos. O critério usado na validação e discussão de tais definições é estabelecido apenas pela extensão: trata-se sempre de uma definição descritiva que reúne, ou seja apta a reunir, todas as manifestações do humano.

Desde os primeiros instantes, a problemática da cultura parece ter surgido por oposição à natureza. O mundo da Natureza englobaria tudo aquilo cuja realidade põe-se sem o homem. O mundo da Cultura, por sua vez, abarcaria todas as realidades dependentes de alguma forma de ação consciente e livre do homem.

As diversas concepções da Natureza, propostas desde os sofistas gregos, não alteraram o esquema fundamental. Independentemente de qualquer juízo de valor, a Natureza delimita o mundo do não-humano, ficando como cultural o universo humano.

A filosofia do espírito, particularmente em suas formulações germânicas, não só acentuou essa oposição, mas os criou grandes sistemas do desenvolvimento da vida e da ação do Espírito frente à Natureza. Esta designaria sempre o que se põe por si, o que nasce por si e determina seu

próprio desenvolvimento. A cultura designaria sempre o contrário. Ciências da Natureza, de um lado, e ciências do Espírito, de outro, explorando e elucidando mundos opostos da realidade. Partindo da realidade e natural dada, o espírito reconstitui a realidade e cria sua própria realidade: mitos, símbolos, crenças, sistemas de idéias, tipos de organização, etc. Esta a realidade cultural. Além destes bens que o espírito vai objetivando em seu esforço criador, a cultura deverá abranger esse mesmo esforço subjetivo.

Em geral, os filósofos têm procurado identificar e caracterizar tanto a atividade criadora do espírito, como os bens culturais, classificando-os, segundo as diversas ordens de manifestação do espírito: religiosos, morais, estéticos, sociais e muitos outros.

No contexto das idéias filosóficas propostas no Brasil, há uma corrente que, segundo A. Paim, dever-se-ia chamar de culturalismo. Este seria o traço de união de todos aqueles pensadores que não apenas fazem do espírito a força definitiva do humano, mas elevam a cultura, enquanto realização espiritual, à condição de manifestação privilegiada do humano (1)

Frente a todas estas posições que veem na cultura uma realização do espírito humano, singulariza-se a idéia de Ferreira da Silva. Com efeito, para ele, o homem não cria nem inventa a cultura, por mais que realize obras singulares nos múltiplos degraus em que pode ser edificada a trajetória dos valores humanos. Ao contrário, a cultura cria o homem na medida em que oferece uma possibilidade de realização do humano e os lineamentos necessários e intransponíveis de todas as manifestações do seu espírito.

No caso presente, a identificação da idéia de cultura, no filósofo estudado neste trabalho, é relativamente fácil. Ela aparece em proposições bastante claras em quase todos os seus escritos a partir de 1951.

Tais escritos, sempre breves e esporádicos, provenientes mais de uma necessidade vital de pensar e de escrever do que de um projeto teórico pre-elaborado, oferecem ao estudioso algumas dificuldades. A idéia apresenta-se nos momentos mais inesperados, iluminando todos os temas tratados.

Além disso, essa idéia apresenta-se mais como uma intuição do que como resultado de pesquisas e investigações de qualquer tipo. Segundo Ferreira da Silva, como terei oportunidade de mostrar exaustivamente, a cultura é um precedente constitutivo, a partir do qual dever-se-á entender as realizações humanas. Ou seja, põe-se por si mesma, como condição de inteligibilidade de toda história.

(1) Cf. PAIM, Antonio, História das Idéias Filosóficas no Brasil, 2a. ed. São Paulo, EDUSP – Grijalbo, 1974, pags. 406 e seg.

Partindo desse pressuposto ou indicação, poder-se-ia, aproximando e comparando textos, propor uma teoria de cultura. Não será este, porém o objetivo do presente estudo. Será mais modesto. Procurarei tão somente elucidar a idéia de cultura, em suas origens e em seu desenvolvimento, deixando para outro estudo posterior e para outros estudiosos, o esforço de elaborar uma teoria a partir das proposições de Ferreira da Silva.

Quanto à presente tese, devo observar, de início, que a primeira etapa, como não poderia deixar de ser, estará voltada para uma identificação das principais fontes. Na segunda buscar-se-á, no contexto das obras que resultaram de sua meditação, sublinhar os elementos que deveriam participar na formação de uma idéia original a respeito da cultura. Completando esta parte, tentarei indicar algumas das consequências deste pensamento na avaliação da história e do fenômeno humano.

PRIMEIRA PARTE

AS FONTES

Capítulo 1. O PROBLEMA DAS FONTES

Ferreira da Silva foi um espírito inquieto e irrequieto, permanentemente angustiado diante dos problemas cotidianos. Uma notícia de jornal, um telefonema de amigo, uma informação colhida em qualquer lugar, um acontecimento aparentemente banal desencadeavam intermináveis reflexões e complexas teorias.

Lúcido, vivaz e, a seu modo, vibrante permaneceu sempre aberto a todas as idéias, pronto para absorver e incorporar em seu modo de pensar tudo o que de importante lesse, visse ou ouvisse. Lia todos os livros que chegavam às suas mãos. Autores importantes e outros menos importantes. A importância dos autores lidos, porém, não garante nem determina o grau de influência de suas obras em seu pensamento. Como ocorreu e ocorre com muitos outros pensadores, autores e obras de menor significação na história das idéias podem provocar reflexões decisivas. Como identificá-los quando se trata de delimitar o sentido e alcance de uma idéia?

Precárias e insuficientes sempre foram as referências de Ferreira da Silva às obras e aos autores lidos e citados. Isto pode ser facilmente constatado comparando-se os artigos publicados na

revista Convivim e os reproduzidos em outros periódicos. Esses artigos, a meu pedido, acabaram enriquecidos de citações exatas dos autores e das obras.

Como todo grande pensador, lia e relia os textos de outros autores com absoluta independência. Impossível, por isso, parece-me, estabelecer a posteriori todos os autores e as obras que interferiram na elaboração do seu pensamento.

Partindo de classificações genéricas, sempre utilizáveis, fundadas quer nos grandes sistemas filosóficos, tais como vitalismo, existencialismo, culturalismo, etc., quer nas etapas da evolução do seu próprio pensamento, ou seja lógica, existência e consciência, mitologia e cultura, muitos estudiosos procuraram aproximá-lo deste ou daquele pensador, desta ou daquela escola ou tendência.

Sem negar a validade de tais generalizações, parece-me, no entanto, exagerado vincular seu pensamento a algum pensador, de maneira a torná-lo apenas discípulo: de alguém, seja mesmo Heidegger, ou de alguma escola, seja mesmo o romantismo. Não será incorreto dizer que foi romântico, schellinguiano e heideggeriano. Mas, sempre à sua maneira. Não só mantinha-se independente, mas procurava integrar os textos que lia e comentava em sua própria visão das coisas e certamente em harmonia com sua idéia de cultura.

Esta visão, por sua vez, veio sendo formada e formulada aos poucos, com leituras, debates, diálogos, reflexões e muitas meditações pessoais. Este esforço, próprio das verdadeiras vocações filosóficas, aperfeiçoou uma das capacidades intelectuais de Ferreira da Silva, a capacidade de síntese. No exame de autores e de doutrinas, conseguia sempre identificar em breves proposições, as idéias mestras, capazes de conferir sentido ao todo examinado ou de circunscrever o âmbito de uma idéia.

Por isso, não se pode dizer simplesmente que foi heideggeriano ou romântico. Deve-se acrescentar toda a riqueza de uma meditação pessoal que nada recusava daquilo que lhe parecesse indispensável no estudo e na solução de um problema. Heideggeriano à sua maneira, serviu-se das fontes do pensamento romântico muito mais por necessidade intelectual do que por fidelidade à escola romântica propriamente dita.

Não se pode esquecer que Ferreira da Silva morreu de maneira imprevista, interrompendo-se sua reflexão a meio caminho. Pelo menos, antes da elaboração final de um pensamento em formação. Provavelmente, ao lado de idéias já ultrapassadas, outras ainda não haviam provocado todas as suas consequências. Por isso, não se pode, ao meu ver, esquematizar demais as fontes do seu pensamento, fazendo-o dependente apenas desta ou daquela orientação.

Tenho para mim que isto deveria valer no estudo do pensamento de qualquer autor, mesmo daqueles que lograram o êxito de uma afirmação final. Postos de lado os homines unius libri, os

demais não podem ser lidos isoladamente. Não apenas a época é importante e sua temática singular. Mais importante ainda é o contexto formado pela evolução de uma determinada maneira de pensar, da qual autores e escolas são sempre expressões e realizações singulares.

Se esta perspectiva fôr válida, dever-se-á afirmar que o pensamento de Ferreira da Silva integra a história das idéias determinada por uma das vertentes do pensamento ocidental. A consciência desta vinculação, porém, não enclausura sua meditação dentro de esquemas preestabelecidos. Sabia ele que o pensamento ocidental constitui uma rica e ainda não inteiramente conhecida trajetória do espírito. Nenhuma de suas vertentes esgotaria a sua riqueza.

Falando em pensamento ocidental, estou me referindo ao pensamento helênico e latino ao qual, depois da cristianização, acrescentou-se a força do pensamento germânico. No contexto desse pensamento ocidental desenvolveu-se a reflexão do filósofo brasileiro. Os autores cujas obras se constituíram em fonte imediate devem ser vistos e entendidos como momentos ou etapas dessa tradição. O sentido vital deste pensamento ocidental acabará sendo, em diversas circunstâncias, muito mais importante que os textos singulares de cada autor. Em consequência, impor-se-á o estudo do contexto, no qual em vez das soluções sugeridas assumirão importância maior os temas fundamentais e as grandes linhas de uma mundividência que se explicitará a cada momento ou a cada nova tentativa de solução.

Um novo princípio de exegese e de hermenêutica das fontes do pensamento de um autor poderia ser estabelecido a partir dessa observação.

Referindo-se ao problema da originalidade da criação filosófica brasileira, A. Paim, concordando com U. de Macedo escreveu: “Vivemos todos... o clima de cultura ocidental. Essa cultura é nossa morada e a validade de uma idéia dependerá sobretudo de sua capacidade de resolver o problema que se tenha pela frente, perdendo o interesse e a identificação de quem a tenha apresentado primeiro. Diante da mesma realidade e nas circunstâncias do mesmo tempo, os pensadores ocidentais tenderão adotar soluções análogas”(1).

Sem dúvida, pode ser importante determinar, na formação e elaboração da reflexão de um autor, a influência de Heráclito, Platão, Aristóteles, S. Agostinho, Tomás de Aquino, Scotus, Kant ou Hegel. Mais importante, porém, parece-me reencontrar esses pensadores na obra de um autor, deixando de lado referências e citações. Um filósofo não é mera resultância de pensamentos anteriores, reunindo em sua obra a reflexão e a consciência firmadas no passado. Tanto a reflexão quanto a consciência esclarecem-se no presente, no momento em que são recuperadas cada uma e

(1) O estudo do pensamento filosófico brasileiro, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1979, pag. 141. Cfr. MACEDO, Ubiratan de, A Liberdade no pensamento brasileiro do Segundo Reinado, São Paulo, ed. Convívio, 1977.

todas as etapas da história anterior. Pode-se até pensar que o passado só poderá ser plenamente entendido à luz dos problemas que emergem no presente. Como não há um eterno recomeçar, não haveria uma subsequente somatória de idéias. Há uma continuidade esclarecedora e um amadurecimento natural na história das idéias, conveniente ao espírito. Se a isso acrescentarmos a identidade garantida pelo mesmo patrimônio cultural, teremos o fundamento da continuidade espiritual e moral que o estudo da história sugere.

Nesta perspectiva, Ferreira da Silva não só encontrou e identificou suas fontes, mas a elas voltou com frequência e com naturalidade. Por isso, em cada um de seus escritos, é o pensamento filosófico ocidental que se apresentará, mesmo quando as expressões e os enfoques revelam, de maneira acentuada, a influência de uma das vertentes desse pensamento. Mais que a singularidade e a novidade dos diversos autores, procurava em cada obra a expressão de uma mundividência capaz de absorver as diversas afirmações e sugestões, conferindo-lhes não apenas um sentido espiritual, mas uma significação cultural.

Esta maneira de relacionar autor e fonte, na história do pensamento ocidental, deverá prevalecer no estudo da obra de Ferreira da Silva. Mais importante do que sublinhar os pontos de sua “originalidade”, no contexto de uma possível história de filosofia, ou simplesmente no confronto com as fontes, será o compreender a inserção de suas reflexões pessoais. Não apenas numa das possíveis vertentes desse pensamento ocidental, mas no núcleo identificador desse mesmo pensamento, ou seja, em sua história vital e profunda.

Deve-se observar que este enfoque, singularizando e engrandecendo a figura do pensador, acentuará sua independência e originalidade.

Aos mesmo tempo, porém, dificultará sobremaneira o estudo das fontes do seu pensamento.

Para o intuito deste trabalho interessam tão somente as fontes que contribuíram para a elaboração de uma possível inteligência do problema da cultura e a formulação de uma correspondente idéia de cultura. Outras poderiam ser as fontes, se diverso fosse o aspecto estudado de seu pensamento.

No caso presente destacarei como fontes principais o Romantismo alemão, com destaque para Novalis e Hölderlin. Ao lado das fontes românticas propriamente ditas, sobressaem Schelling, Frobenius e Heidegger, nos quais de uma maneira ou de outra foi mantido o elo com o romantismo. Neles, Ferreira da Silva não apenas nutriu seu pensamento, mas encontrou os caminhos que o levaram àquele núcleo cultural no qual há pouco me referi.

Isto não quer dizer que apenas esses autores ofereceram inspiração e justificação para um possível entendimento do problema da cultura. Muitos outros foram lidos e estudados. Esses poderiam ser citados como fontes auxiliares ou secundárias. A título de ilustração, pode-se citar

alguns nomes: J. Böhme, Fichte, Hegel, J. Burckhardt, Nietzsche, W. Jaeger, K. Kerényi, W. Otto, J. Huizinga, M. Scheler, E. Cassirer, J. Evola, M. Eliade, E. Grassi, G. Gusdorf. Como determinar o grau de influência das obras de cada um desses autores? Sem dúvida participaram não só na sugestão de idéias, mas na elaboração de seu pensamento a respeito da cultura. Difícil permanecerá fixar o grau de influência de cada um deles, mesmo no caso de alguns autores, como Nietzsche, Otto e Eliade, terem oferecido textos importantes e decisivos e outros, como Scheler, mesmo sem serem citados, terem participado na constituição daquele universo, indispensável à compreensão do fenômeno cultural que caracterizará o pensamento do filósofo brasileiro.

A respeito do romantismo impõe-se uma observação importante. Para os historiadores das idéias, o Romantismo seria um movimento que se desenvolveu em toda a Europa dos fins do século XVIII até meados do século XIX. Enquanto tal, o romantismo constituiria uma atitude intelectual facilmente caracterizável, tanto em razão dos temas quanto em razão da análise e da linguagem empregadas. Para os filósofos da história e da cultura, o romantismo representaria a expressão da dimensão dionisiaca em oposição à apolínea. Como tal, o romantismo teria sempre existido, constituindo-se numa força permanente da cultura.

Para Ferreira da Silva, o movimento de idéias que se costuma chamar de romantismo não poderia nunca ser separado daquela tendência constante da alma.

Entre os principais filósofos românticos costuma-se citar Schleiermacher (1768-1834), Rousseau (1712-1778), D. H. Jacobi (1743-1819), Schelling (1775-1854). Da história desse movimento de idéias, além disso, fazem parte obrigatória os grandes poetas, entre os quais devem ser mencionados Goethe, Schiller, Hölderlin, F. Schlegel e Novalis.

A busca do verdadeiro sentido da vida, como uma realidade orgânica, caracterizou certamente o romantismo em sua versão germânica. Como a vida, tudo o que diz respeito ao homem deve ser encarado organicamente: o povo, a linguagem, a nação e a história.

A compreensão da vida orgânica, em suas manifestações naturais e culturais, seria alcançada mais pela via emocional ou sentimental do que pela via intelectual ou racional. Por isso mesmo, a arte e a poesia, e não a filosofia e a ciência, poderão descer às raízes das coisas.

Deve-se, por isso, reconhecer que há em todo o pensamento alemão um elo romântico profundo que, começando em J. Böhme (1575-1624) chega a Heidegger, passando obrigatoriamente por Hölderlin e Nietzsche.

Pelo menos, é o que pressupõe a meditação filosófica do nosso autor. É também o que procurarei tornar mais claro nesta primeira parte da tese, começando pelo romantismo propriamente dito.

Capítulo 2. O ROMANTISMO ALEMÃO

A fonte primeira e mais importante do pensamento de Ferreira da Silva a respeito da cultura, ao que me parece, é o romantismo alemão. Não tanto pelas idéias sugeridas e propostas pelos seus principais autores, mas pelo clima espiritual que se instaura a partir das afirmações do romantismo alemão.

Difícil afirmar como algumas das teses do romantismo, e especialmente do romantismo alemão, chegaram até o pensador paulista. Ao que se sabe, ainda jovem ginasiano, foi atraído pelas obras de Nietzsche (1), que sofreu grande influência de Hölderlin. Sem dúvida, o pensamento de Nietzsche marcou a reflexão filosófica de Ferreira da Silva em múltiplos aspectos. A crítica à moral socrática e cristã, a recusa dos valores tradicionais, e, especialmente, a afirmação da vida, como valor e norma supremos, caracterizaram seu pensamento desde jovem. O importante, porém, é que Nietzsche inseriu-o no contexto de um mundo estranho no qual os temas da mitologia e da cultura assumiam singular importância. E tais temas procediam do romantismo.

(1) Cf. VARGAS, M., O Jovem Vicente Ferreira da Silva, Convivium, (Ano XI, vol. 16, 1972), pag. 194 e segs.

Outro caminho poderia ser sugerido a partir da leitura do estudo de Heidegger sobre a poesia de Hölderlin. Como determinar, porém o momento dessa leitura? Teria lido o texto de Heidegger, de 1936 e publicado em francês por M Corbin em 1937, antes de 1944?

Restará sempre incerto o caminho por ele percorrido solitariamente. É provável que nem ele mesmo soubesse reconstituí-lo. Segundo o testemunho dos amigos mais próximos, seu pensamento voltou-se para os temas da filosofia da cultura a partir de 1944, ano do centenário de nascimento de Nietzsche. No entanto, já em 1941, publicou um estudo sobre O. Spengler (2), no qual, de um lado, mantém claramente a linguagem de um homem preocupado com a lógica matemática, mas, de outro, abre-se para a inteligência não racional, reconhecendo a importância de uma compreensão intuitiva do significado das coisas, única maneira de captar “os traços e símbolos que desvendam a alma das formas culturais” (3).

Dos Ensaio Filosóficos, publicados em 1948 (4), consta um longo estudo consagrado ao pensamento de Novalis. Parece-me claro, portanto, que, mesmo no tempo em que se dedicava ao estudo da matemática, Ferreira da Silva, desenvolvia preocupações filosóficas diversas, assumindo importância, desde então, o tema da cultura.

Dessa mesma época datam seus contatos pessoais com homens ligados à problemática da filosofia da cultura, como Guido de Ruggiero, Nicola Abbagnano, Fritz J. Von Rintelen, Luigi Bagolini, Ernesto Grassi, Francisco Romero, Delfim Santos, Gabriel Marcel, Julian Marias e muitos outros, sem esquecer a permanente convivência com Miguel Reale e Heraldo Barbuy (5).

Não se pode esquecer que, nesta época, a propaganda dos ideais da Alemanha nacional-socialista servia de veículo para a divulgação do pensamento alemão. Tais ideais deitavam raízes profundas na cultura germânica, justificativa cuja singularidade e força eram acentuadas pelos

-
- (2) Cf. Obras Completas (O.C.), II, pag. 269 e segs. Deve-se lembrar que O. Spengler, ao lado de Nietzsche e Dilthey, é um dos autores preferidos pelo jovem Ferreira da Silva.
- (3) O.C., II, pags. 272-273.
- (4) C.f. O.C., I, pags. 17 e segs.
- (5) Além de Delfim Santos, muitos outros portugueses conviveram com ele: Agostinho da Silva, Carlos Pinto Alves, George de Sena e Eudoro Souza. De todos eles pode-se dizer que foram interlocutores privilegiados, tendo contribuído, cada um à sua maneira, para a meditação de Ferreira da Silva. Difícil parece-me supor qualquer relação mais decisiva com o pensamento português. A respeito desses pensadores, cfr. CESAR, C.M. Vicente Ferreira da Silva. Trajetória intelectual e contribuição filosófica, Campinas, 1980. Agostinho da Silva (Cfr. Vicente, Filosofia e Vida, Convivim (Ano XI, nº 3, 1972), pags. 246-251), poderá ser considerado um místico conhecedor especialmente de Eckhart. Eudoro de Souza, helenista e conhecedor profundo da mitologia helênica, trouxe a contribuição de um conhecimento crítico não só dos mitos, mas dos estudiosos dos mitos. Sua influência também não foi decisiva. Como escreveu H. Barbuy: “Com Eudoro de Souza – helenista e exegeta da mitologia grega –, que durante alguns anos freqüentou nossas reuniões, debatia mestres da filosofia da Cultura ou da Mitologia, como Bachoffen Walter Otto, Schubart, Kerényi” (Subjetividade e Interioridade, Convivim (Ano XI, nº 3, 1972), pag. 206. O problema aqui apontado permanecerá aberto à curiosidade de outros estudiosos. Ao meu ver, as “fontes portuguesas”, dependentes da mesma inspiração, pouco ou nada acrescentaram à explicitação da idéia de cultura na meditação de Ferreira da Silva.

poetas e pensadores lidos e citados nessa época. Sem dúvida, a cultura germânica, ou os ideais da germanidade, encontrou nos românticos seus verdadeiros intérpretes. De Hamann e Herder até Heidegger, o romantismo tornou-se uma poderosa corrente de pensamento que ultrapassou de muito os limites geográficos dos povos germânicos, na medida em que formulou uma singular visão do mundo e do homem.

O Romantismo constituiu uma reação contra o domínio do Século das Luzes e da Enciclopédia. Acreditara-se no domínio da Razão sobre o Mundo e, em consequência, no paulatino esclarecimento de todos os mistérios. Os anseios dos pensadores do século XVIII foram completados pela ciência. Kepler, Galileu e Newton abriram o caminho para o esclarecimento definitivo do que ainda havia de obscuro e desconhecido na natureza física. A ciência não só esclarecia os mistérios que envolviam a vida do universo, mas criava a linguagem e os mecanismos adequados à sua plena dominação pelo homem.

A consciência romântica, que começou a se formar no século XVIII e rapidamente envolveu toda a Europa, criando o que então se denominou o espírito da época (Zeitgeist), recusava precisamente o mundo esclarecido e dominado pela Razão. O paradigma mecanicista do mundo e do homem devia ser recusado em nome da inesgotável riqueza dos mistérios, das realidades obscuras, da interioridade não racional do homem. As explicações científicas alcançariam tão somente a periferia e a superfície da realidade, deixando na obscuridade o núcleo radical que constitui a realidade, a vida e o movimento da história. “O demoníaco é o que não pode ser explicado pela inteligência ou pela razão” (6). Demoníaco, genial, original, singular, misterioso seria tudo aquilo que não podia ser esclarecido, nem muito menos controlado mecânicamente. O Incognoscível seria muito mais importante do que o já elucidado pela ciência (7).

Nos anos 70 Goethe condenara o mundo usina da Enciclopédia e dos Iluministas. Novalis igualmente denunciou a ciência triunfante, que implantara, com o reinado da Razão, o domínio racional e mecânico do mundo: “este ódio da religião estende-se de maneira muito natural e lógica a tudo o que pode ser objeto de entusiasmo, condenando a imaginação e o sentimento, a moral e o amor da arte, o futuro e o passado; chega-se a colocar necessariamente o homem no topo da escada dos entes e a fazer da música eterna e inesgotável do universo o tic-tac monótono de um gigantesco moinho, movido e empurrado pela torrente do acaso, um moinho em si, sem arquiteto e sem moleiro, um verdadeiro perpetuo um mobile, um moinho que se move por si mesmo” (8).

(6) Goethe em carta dirigida no fim da vida a Eckermann. Cfr. ECKERMANN, Conversations avec Goethe, 1831, trad. de Chuzeville, Jonguières, 1930, t. II, pag. 112.

(7) Cf. LOISEAU, H., L’Idée du Démonique chez Goethe, in Goethe, Études publiées pour le Centenaire de sa mort, Belles-Lettres, 1932, pag. 129.

(8) NOVALIS, La Chrétienté ou l’Europe, 1799, trad. de G. Bianquis, Petits Écrits, Aubier, 1947, p. 153.

Há uma oposição insuperável entre a perspectiva racionalista e a romântica. “A revolta romântica, como escreve Gusdorf, rejeita o primado da inteligência discursiva, que reduz a vida pessoal dos indivíduos concretos a um centro de perspectiva, um ponto de vista no todo cinzento e universal do sistema de relações entre fenômenos” (9). A oposição está entre a verdade sentida e percebida no espaço vital da intimidade pessoal e a verdade procurada no espaço calculável do mundo exterior (10). O movimento literário Sturm und Drang, surgido na Alemanha entre 1770 e 1780, já afirmara o direito da subjetividade e o valor do sentimento contra as exigências da objetividade e da razão. Deve-se observar que nos últimos anos do século XVIII já haviam surgido algumas das obras máximas de Goethe e Schiller, bem como de Kant (1724-1804) e os primeiros ensaios de Fichte e Schelling.

Recusando a lógica no conhecimento do homem, o romantismo apelou para a força das paixões, capazes de explicitar os verdadeiros reclamos da vida. A contradição não é sinal de erro, mas pressentimento e anúncio da verdade. Nem se poderá buscar uma definição do homem nos princípios universais do espírito puro, mas nos valores pessoais, realizados cada vez de maneira diversa nos indivíduos. Pode-se citar o respeito a seguinte afirmação de Novalis: “O ato de saltar sobre si mesmo é, em todo o lugar e sempre, o ato mais alto, o mais original, a gênese da vida. A chama nada mais é que um ato deste gênero. Assim, a filosofia começa onde o filósofo a si mesmo se filosofa, quer dizer ao mesmo tempo se consome, se determina e se satisfaz” (11).

Vendo no espaço vital da intimidade pessoal o universo da revelação da verdade (12), os românticos não só inverteram as prioridades estabelecidas no mundo geométrico galileano (13), mas privilegiaram como momento indispensável na aproximação da verdade o senso íntimo, ou seja aquele mundo interior no qual se daria a inexplicável identidade com a verdade e os valores.

A dúvida relativa às certezas firmadas nas aparências materiais, captadas pelos sentidos, e nas demonstrações racionais instala-se, em geral, juntamente com o esforço da razão em demonstrar a verdade. Pelo menos, é o que a história da filosofia parece provar. O que poderia constituir-se num equilíbrio, dará origem sempre a uma oposição insuperável. Razão e emoção, “esprit de geometria et esprit de finesse”, demonstração e sensibilidade interior firmaram-se sempre, ao longo da história do pensamento humano, como opostos caminhos para as indispensáveis certezas. À medida em que a física e a matemática começam a determinar os modelos e os critérios de qualquer

(9) GUSDORF, G., Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières (Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale, vol. VIII), Paris, Payot, 1976, pags. 118-119.

(10) Cf. NOVALIS, Grains de Pollen, em ob. cit., pags. 35-37.

(11) Fragmentos, publicados por Schlegel e Tieck. Cf. WAHL, Novalis et le principe de contradiction, Cahiers du Sud, 1937, pag. 196. Apud G. Gusdorf, ob. cit. pag. 151.

(12) De Novalis é a afirmação: “Em nós ou em lugar algum encontram-se a eternidade com seus mundos, o passado e o futuro. O mundo exterior é o mundo das sombras...” Grains de Pollen, em ob. cit., pag. 37.

(13) Cf. Gusdorf, G., ob. cit., pag. 285 e segs.

verdade, firmando o triunfo da ciência, crescerá a necessidade de um apelo à interioridade e ao senso íntimo.

De Böhme, Saint-Martin, Swedenborg e muitos outros procede, na tradição mais recente, essa afirmação de certezas oposta à objetividade, à clareza e à verdade científica. Do interior, do mundo obscuro das paixões, da singularidade de cada indivíduo nasce o verdadeiro sentido da realidade. A verdade inicial apresentar-se-ia ao homem em revelações antigas, conservadas em linguagem alegórica e mística. A região dos começos só poderá ser atingida pelo sentido íntimo, que alcança a intemporal verdade das origens primeiras e dos acontecimentos derradeiros. Do imenso cosmos ao eu individual, diversa a compreensão que emana dessa intimidade, região exclusiva da manifestação do mistério que pode ser revelado.

Assim como o mundo não pode ser apenas um conjunto de fenômenos, fatos e realidades constatáveis e mensuráveis, o eu não seria uma realidade abstrata e genérica. Ao contrário, será uma força viva e cheia de iniciativa. Na própria intimidade cada um encontrar-se-ia consigo mesmo, refletir-se-ia em si mesmo, fundando a própria verdade e inaugurando uma existência irreduzível à existência dos demais, garantindo certezas que em nada dependeriam das certezas propostas e garantidas pela objetividade científica.

Será sempre particularidade do romantismo a afirmação e defesa da singularidade individual contra as ameaças universalizantes da ciência e da técnica, bem como dos sistemas racionais, que tendem a descaracterizar tudo o que diz respeito à existência individual.

Jacobi (14) insistiu nesse sentido interior e profundo que vê a própria verdade, em oposição aos sentidos exteriores que garantem a verdade da realidade que se lhes propõe. Referindo-se a este pensador, Schelling fala da experiência da auto-contemplação e auto-revelação: “Possuimos todos um poder misterioso, que nos permite subtrair-nos às marcas do tempo, despojar-nos de todos os contributos exteriores, para reentrar em nós mesmos e aí contemplar o eterno em sua forma imutável. Esta contemplação institui a experiência a mais íntima, a mais autêntica, aquela da qual depende tudo o que sabemos ou cremos saber de um mundo supra-sensível. Unicamente ela nos ensina que alguma coisa é no sentido próprio da palavra, ao passo que todo o resto não é senão aparência, à qual aplicamos a palavra ser por simples extensão” (15).

Sem dúvida, o romantismo constitui-se na negação de todas as afirmações e certezas provenientes do Iluminismo. Depois de fazer o levantamento dos grandes temas que marcaram o romantismo desde o início, Gusdorf concluiu: “A revolta contra as certezas da razão e da ciência em

(14) Cfr. JACOBI, F.H., Werke, hgg. von Roth und Koppen, Leipzig, 1812, t. II.

(15) Lettres sur de dogmatisme et le criticisme (1795-1796), trad. de S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1950, pag. 109.

nome das evidências da sensibilidade, do desejo, da paixão, a experiência do mal de viver, da nostalgia, da melancolia, os temas do gênio e do sublime, a exaltação dos aspectos subterrâneos e noturnos da realidade humana, tudo isso permanece à margem do espaço mental das luzes” (16).

Não é apenas um novo sentido do mundo e do homem que se propõe a partir dos românticos. Põe-se uma nova linguagem e, com ela, uma nova maneira de encarar a problemática humana. A afirmação da imaginação contra a razão e do primado da vontade criadora do eu impõe uma nova visão da história e uma nova hierarquia de valores. Ou seja, as afirmações de valor mudam de sentido. Todos os românticos sabem que o importante não é apenas negar o primado conferido à razão na compreensão do humano e na interpretação do histórico. Importante é propor e firmar uma compreensão mais plena do mundo humano e da realidade histórica. O universo galileano não engloba toda a realidade. As paixões, o sentimento, o ininteligível e não esclarecido, a noite, a dor, a morte não só fazem parte da vida e da história, mas se aproximam muito mais da verdade na medida em que velam e encobrem os grandes momentos da vida, do amor e da vontade em suas decisões criadoras.

Parece-me importante acentuar o fato de que o clima instaurado pelo romantismo envolveu praticamente toda a obra de Ferreira da Silva. Para definir esse clima, com seus temas, símbolos, tons, graus, termos, seriam necessárias muitas páginas.

Frederic Schlegel escreveu a seu irmão Wilhelm que havia escrito duas mil páginas para definir o romantismo (17). G. Gusdorf dedicou os volumes VII e IX, ao todo 922 páginas, ao nascimento da consciência romântica e aos fundamentos do saber romântico. Certamente não será necessário repetir essa façanha para demonstrar o romantismo do pensador brasileiro.

Se enumerarmos, mesmo sem uma análise mais profunda, alguns dos sinais distintivos do romantismo e que caracterizam o clima por ele criado, veremos até que ponto Ferreira da Silva foi romântico.

Em todos os românticos encontramos o apego à imagem da árvore e do crescimento orgânico, o recurso à literatura do Eu e do diálogo interpessoal e um pacto vital com a natureza de suas manifestações físicas: além da própria árvore, a semente, a vegetação, a montanha, o mar, o rio, o jardim, etc.

Da mesma forma, em todos os românticos, encontramos a valorização da existência estética e o engrandecimento do belo e da arte, esta enquanto dimensão essencial da existência e da realidade.

(16) Ob. cit., pag. 443.

(17) GUSDORF, G., Fondements du Savoir Romantique (Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale, Vol. IX), Paris, Payot, 1982, pag. 17.

A revolta contra as certezas da razão e da ciência e contra o mundo homogêneo e igualitário do racionalismo dá-se concomitantemente com a afirmação dos valores da vida individual, da sensibilidade e do sentimento, do desejo e da paixão, das experiências vitais, da dor, do abandono, da solidão, da melancolia, e daquele indivizível sentimento de distância e afastamento.

Em suas obras acentua-se sempre a oposição entre o Eu profundo e o Eu superficial, entre a verdade e a aparência, entre a noite e o dia, entre a vontade criadora e a árida razão, entre os aspectos noturnos e os aspectos esclarecidos da realidade humana, entre o dionisíaco e o apolíneo.

Em todos eles encontramos, em tons quase iguais e num contexto mais ou menos semelhante, um protesto contra o deus dos sábios e dos filósofos, contra a estética intelectualizada do classicismo, contra o achatamento e o nivelamento das individualidades garantido pela moral racionalista.

No romantismo, em harmonia com este novo sentido da realidade e como necessidade de alcançar os seus aspectos desconhecidos, profundos e vitais, recusa-se a linguagem objetiva e bem feita da ciência em benefício da linguagem poética e mítica. Novas palavras e fórmulas mágicas surgem como busca de sentidos não revelados e como tentativas de esclarecimento das verdades postas em antigas revelações. Referindo-se a F. Schlegel, Gusdorf observa que a restauração do mito, no romantismo, é imposto pela urgência de encontrar um saber absoluto (18).

Por fim, vem do romantismo a recusa da perfectibilidade do gênero humano e do processo histórico. Procede do Século das Luzes – com Turgot, Condorcet, os Enciclopedistas, M. de Stael, V. Hugo, Leibnitz, Hegel, etc. – não só a idéia do progresso indefinido da humanidade, mas a tentativa de um equacionamento racional desse progresso.

Para todos os românticos, o orgânico é sempre mais importante que o mecânico, o vital mais que o estruturado, o pulsional mais que o pensado. O fundo mais rico do que a superfície, o interior mais do que o exterior, o oculto mais do que o aparente.

Todas essas idéias, bem como o clima e a linguagem que lhes convêm, encontram-se na obra de Ferreira da Silva, como veremos nos textos que serão citados adiante. O romantismo, é, para ele, muito mais um pressuposto radical e uma visão do mundo e do homem do que uma referência crítica ou erudita.

Além disso, para ele, em oposição ao que parece concluir Gusdorf (19) o romantismo não se constituía apenas numa etapa do desenvolvimento da consciência, mas numa constante histórica. A dimensão mítica, emocional, noturna e dionisíaca, faz parte da alma humana e se faz presente nos juízos e nas ações juntamente com a dimensão racional.

(18) Cf. *Ibidem*, pag. 416.

(19) Cfr. *Naissance...*, ob. cit., pags. 443-451.

Por isso, independentemente de qualquer demonstração textual, pode-se afirmar que o seu pensamento encontrou, nos autores românticos, a verdadeira fonte, tendo permanecido fiel à tradição romântica.

O romantismo, por sua vez, remete-nos a uma tradição antiga, com a qual as idéias do filósofo brasileiro encontraram uma profunda e anímica afinidade. Refiro-me aos místicos alemães e a toda a tradição que dos pré-socráticos vem até Heidegger. No Prefácio da edição das Obras Completas, observou seu amigo M. Reale: “Daí planar a sua inteligência na linha de especulação que dos pré-socráticos se estende até Heidegger, passando pelos neo-platônicos, os místicos medievais, o mestre Eckart, Böhme, Novalis, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, Hölderlin, Rilke”...(20).

Pode-se destacar, como farei nos capítulos seguintes, as obras e as idéias de Hölderlin, Novalis e Schelling porque a eles referia-se constantemente Ferreira da Silva e porque, segundo me parece, exerceram indiscutível influência na elaboração do seu pensamento a respeito da cultura. Não se pode, porém, esquecer que toda a tradição filosófica, anterior e posterior, à qual pertencem esses autores, faz-se sempre presente e com força impositiva em suas meditações.

(20) O.C., I, pag. 8.

Capítulo 3. O PENSAMENTO DE HÖLDERLIN

Frederic Hölderlin (1770-1843) foi contemporâneo de Hegel (1770-1831) e integrará sempre aquele cenáculo de privilegiados que conseguem pensar em forma de poesia. À sua época, a comunicação entre poetas e filósofos era permanente e fecunda. Schelling, Novalis, Hölderlin, F. Schlegel, Tieck e outros são, com igual razão, poetas e filósofos.

Amigo de Schelling e Hegel, Hölderlin exerceu inegável influência no desenvolvimento da metafísica alemã. Sua influência, às vezes decisiva, prossegue até aos nossos dias, em razão de pensadores marcados pela força de seu pensamento estético, tais como Husserl, Kierkegaard, Nietzsche, M. Scheler e Heidegger. A busca de uma nova metafísica, especialmente diante dos descaminhos da razão no século XIX, conduziu todos esses pensadores à poesia e à filosofia hölderlianas. O seu entusiasmo cósmico impressionou Scheler na mesma medida em que suas considerações sobre a palavra, a linguagem e a poesia levariam Heidegger a considerá-lo o poeta dos poetas.

Mais que expor as idéias poéticas e filosóficas de Hölderlin, pretendo sublinhar algumas daquelas idéias que alcançaram de maneira decisiva a meditação de V. Ferreira da Silva.

A influência deu-se preliminarmente ao nível da linguagem. Para ele, assim como para Novalis e os demais românticos, a imagem e o mito, propondo mais que demonstrando, são mais importantes e mais impositivos do que os conceitos e suas expressões racionais.

Para Hölderlin, haveria uma relação íntima entre filosofia e poesia: Aquilo que é inaceitável, na expressão filosófica, anima a fonte misteriosa da poesia. Não a coerência nem a evidência justificam o saber. Muito menos sua possível utilidade. O saber justifica-se em razão de uma insaciável busca da unidade em todas as manifestações alcançáveis da realidade e da vida, reclamando uma permanente superação das contradições. “A filosofia não procede do puro entendimento, porque é mais que o conhecimento limitado do dado, tão pouco provém da simples razão porque é mais que exigência de um progresso sem fim na união e na distinção” (1).

Na superação das contradições ou na edificação de uma unidade superior está a razão de ser tanto da filosofia quanto da poesia. O Espírito – Aquele que nos reconcilia com tudo – é o órgão desse conhecimento superior que filósofos e poetas buscam. Nele, com ele e por ele reencontra-se tudo aquilo que a Razão separou, dividiu e dispersou.

Esta perspectiva deita raízes na tradição mística alemã que encontrou em Böhme e no Mestre Eckhart duas de suas grandes expressões. Ao mesmo tempo vai mais longe, alcançando uma das vertentes do pensamento ocidental. Surgida antes de Sócrates, permaneceu através de Plotino, Filo de Alexandria, os gnósticos, Hermes, Dionísio Areopagita, Boécio, Scoto Eriúgena entre muitos outros.

A invocação do Espírito, como momento de unidade, na origem e na conclusão das coisas, pode ser vista como uma antecipação da formulação hegeliana do processo histórico, ou seja da versão triádica da dialética (2). Em sua linguagem peculiar, imaginava Hölderlin a peripécia do Espírito como um gigantesco movimento composto de três estágios sucessivos e complementares: o estado de inocência e de amor, na qual tudo está unido; o estado de dispersão, no qual tudo se separa e opõe e o estado de reencontro, no qual tudo retorna à unidade primitiva.

Em Hölderlin, a perspectiva dialética seria tributária de uma visão unitária da história, sustentada pelo Espírito. Desta visão seriam garantia os deuses generosos. Esta visão da história, profundamente religiosa, marcou certamente o pensamento de Ferreira da Silva. Em 1951, publicou diversos estudos sobre o conceito do Homem (3), dedicados a J. Böhme, Schelling, Hölderlin, Hegel, Nietzsche e Heidegger. A preocupação parece ter sido a de ligar o pensamento humanístico

(1) HÖLDERLIN, *Ausgewahlte Werke*, ed. Schwah, pags. 235. Apud E. BREHIER, *História de la Filosofia*, T. II, B. Aires, ed. Sudaamericana, 1948, pag. 611.

(2) Cf. BREHIER, E., ob. cit., pag. 611.

(3) Cfr. *Idéias para um novo conceito do Homem*, em O.C., vol. I, pags. 229-272.

de Heidegger à uma irrecusável tradição. Ao mesmo tempo, deixar sublinhada, desde então, uma de suas afirmações mais fundamentais: o homem não é criador, mas criatura. Não cria os deuses, não cria a cultura, não cria a linguagem, não cria os mitos. Ele permanecerá sempre uma possibilidade feita por poderosas forças que o antecedem, enquanto determinação histórica e moral. O homem, concluía nosso pensador na Introdução aos citados estudos, não é um prius: “Não é o homem que dá origem à palavra, mas é a palavra que dá origem ao homem. As suas possibilidades histórico-existenciais, a sua representação do mundo e das coisas só lhe são reveladas através do verbo mitopoético. É o que afirma Heidegger em seu ensaio sobre “Hölderlin ou a essência da poesia...” (4).

Este pequeno estudo de Heidegger, como já observei, pode ter sido decisivo para o pensamento de Ferreira da Silva, conduzindo-o ao estudo da palavra, da linguagem em si e da linguagem mitológica em particular e, finalmente, da poesia enquanto dizer criador.

Segundo ele, qual a contribuição hölderliana na formação de uma noção do homem? Primeiro, a de por em dúvida as grandes certezas da época e a valoração do mundo e do homem que se seguiria. Segundo, a de apelar para o fundamento na constituição de um mundo humano, ou seja para a dotação de um sentido inaugural. Terceiro, a de afirmar que este sentido deverá ligar-se necessariamente ao mundo numinoso dos deuses. Quarto, a de ressaltar o fato de que o poeta é o revelador do destino que os poderes transcendentais reservaram para cada povo. “Para Hölderlin todos os bens e alegrias dos homens, a terra com seus frutos e festas, fervores e comunhões, são devidos aos deuses generosos. As ocupações particulares e pacíficas nos são garantidas pelo favor dos deuses. Quem, entretanto, traz aos homens a proteção divina e o lume espiritual é o poeta... No espírito do poeta, o Espírito universal amadurece seus pensamentos e desígnios”, concluindo: “O poeta vive em função das potências que convocam os homens para o cumprimento de seu destino...” (5).

Tais idéias estão claramente presentes no ensaio Exegese da Ação, publicado em 1949 (6). O conceito de arte, proposto por ele, está estribado no citado ensaio de Heidegger sobre Hölderlin. A linguagem é a realização humana por excelência e nela a palavra: “A palavra é o elemento de mediação que nos põe numa realidade revelada e inteligível, numa órbita de possibilidades humanas” (7).

A palavra é mediação, transcendência, superação e criação. Foi valorização demiúrgica da palavra que entusiasmou Ferreira da Silva pelo pensamento heideggeriano. “O dizer da palavra não

(4) O.C.I, pag. 234.

(5) O.C.I, pag. 251.

(6) Cf. O.C.I, pags. 105-141.

(7) O.C.I, pag. 121.

é um dizer sobre um ser já constituído, mas a constituição do ser na palavra criadora...” Esta palavra criadora “não é a palavra de todos os dias, o discurso da quotidianidade”, mas “a palavra poética, o mito, a linguagem original (Ursprache) que cerne um paradigma de ser sobre nossa consciência” (8).

De Heidegger recolheu tais idéias, citando: “A poesia é o fundamento que suporta a História”, sendo o poeta o insubstituível demiurgo: “nomeia os deuses e nomeia todas as coisas, naquilo que são” (9).

Num artigo de 1953, Sobre a Poesia e o Poeta (10) retomou estas idéias, insistindo no poder instituidor da poesia, do qual falara Hölderlin: “A Obra artística é, em essência, o projeto instituidor de um mundo. É através dela que um povo recebe os paradigmas, medidas e valores que determinarão sua história oferecendo-lhe os modelos do valioso e significativo. O próprio homem é constituído através de possibilidades imanentes do verbo poético. A obra de arte assim compreendida é por essência mitologia” (11).

De um lado, fica claro que, entre 1948 e 1953, estavam claramente delineadas as linhas fundamentais do pensamento de Ferreira da Silva, no que se refere à temática que nos ocupa. Por outro lado, fica igualmente claro que uma das fontes decisivas de seu pensamento é Hölderlin na leitura heideggeriana.

O que mais entusiasmou Heidegger na poesia de Hölderlin foi precisamente a poematização da essência da poesia. (12). A poesia é fundação do homem e do mundo “pela palavra e na palavra” (13). O fundado será o que permanece, mas permanecerá na palavra do poeta, na qual se expressa a palavra original fundante e instituidora. A essência da poesia estaria na fundação do ser – do ser do mundo, do homem e da história – na palavra.

Nisto estaria o essencial do pensamento de Hölderlin, segundo Heidegger. É isto o que permaneceu na reflexão de Ferreira da Silva. Quando mais tarde, ele dirá que a singularidade de sua concepção do fenômeno da cultura estaria na fixação de uma anterioridade radical do factível sobre o feito e que o possível ou historiável das culturas encontrar-se-ia descrito em proposições mítico-poéticas, nada mais fará do que explicar o que fora sugerido por Hölderlin. O mito será sempre o Verbo poético que instaurou e sustentou um mundo de significações e valores, ou seja inaugurou um mundo cultural, ou ainda propôs um projeto de humanidade.

(8) O.C.I, pag. 121.

(9) Transcrições de “Hölderlin e a essência da poesia”. Cfr. ob. cit. pag. 52.

(10) Cfr. O.C., II, pags. 381-386.

(11) O.C. II, pag. 385.

(12) Cr. HEIDEGGER, ob. cit., pag. 43.

(13) Ibid., pag. 52.

Por outro lado, Hölderlin encarnou os ideais de grandeza, de dignidade e de beleza da geração romântica. De fato, em sua poesia procuram-se os vínculos que a razão não pode alcançar, mas que unem a divindade, a natureza e o homem e em cuja interioridade Deus e o Mundo estão presentes, Schelling e Hegel, mesmo seguindo vias próprias, não puderam permanecer indiferentes perante a poesia de Hölderlin. O mesmo ocorreu, em nossa época, com Heidegger e Ferreira da Silva.

Além do entusiasmo e da admiração pelo poeta, encontramos no pensador brasileiro uma visão dos problemas tanto do homem quanto do mundo, marcada de maneira decisiva pelas reflexões hölderlianas.

Não poderia ele ser insensível à mensagem do poeta que escreveu Aos Jovens Poetas: “Amai os deuses e pensai nos mortais com amizade”. Emocionalmente – tal sua proximidade – sentia-se membro daquele cenáculo constituído por Schelling, Hegel, Hölderlin e outros ao qual tantos intelectuais compareceram em épocas posteriores, sentindo-se sempre em casa.

Muito mais do que citações e referências, encontramos nos escritos de Ferreira da Silva aquele clima de beleza e grandeza que emana da vida e da poesia de Hölderlin.

De Rilke nos veio o reconhecimento de que os versos de Hölderlin fechavam-se sempre como um destino. Retomando o sentido da poesia e da tragédia dos antigos helenos, Hölderlin encarnou, como poucos, o sentido da cultura, enquanto possibilidade inconsciente e força anímica.

Por fim, foi em Hölderlin que Ferreira da Silva aprendeu a amar a Grécia antiga, como seus mitos, sua poesia, sua arte e seus ideais de humanidade, e que permaneceram como força cultural decisiva na história.

Capítulo 4. A POÉTICA DE NOVALIS

Contemporâneo de Hölderlin, Novalis (1) foi um dos principais animadores do círculo romântico de Iena. Participou ativamente dos grandes debates filosóficos que se travaram por ocasião do surgimento do idealismo alemão. Apesar de jovem, tornou-se o principal responsável pela comunicação que, à essa época, estabeleceu-se entre filósofos e poetas. Além de suas qualidades pessoais, sua ação teve o aval de uma perspicácia fora do comum, aliada a uma insuperável capacidade de dizer, de maneira simples e bela, as certezas mais difíceis e complexas. Em sua breve existência de 29 anos, Novalis não só conseguiu sintetizar em fórmulas definitivas as afirmações essenciais da cosmovisão romântica, mas influir de maneira decisiva em sua geração e nas gerações posteriores.

Dilthey inicia seu estudo sobre Novalis com a certeza de poder esclarecer as razões e as forças que interferiram na configuração do mundo romântico na geração que sucedeu a Goethe, Kant e Fichte (2).

(1) Friedrich Von Hardenberg (1772-1801).

(2) Cfr. Ob. cit., pag. 342.

Ao que parece, foi esse estudo de Dilthey o primeiro contato de Ferreira da Silva com Novalis. É uma suposição. Difícil, senão impossível, provar quando se deu o primeiro encontro do irrequieto e imaginativo jovem Ferreira da Silva com Novalis, da mesma maneira como permaneceria suspeito fazer afirmações definitivas quanto aos caminhos que o levaram a Hölderlin e aos demais pensadores românticos (3).

Nos Ensaio Filosófico de 1948, no capítulo dedicado a Novalis, cita-se expressamente o “importante trabalho de Dilthey, publicado há quase um século (1865) (4). Ao que parece, esta informação foi obtida na edição em espanhol da obra de Dilthey, feita pelo Fondo de Cultura Económica (México), em 1945, sob o título Vida y Poesía. O estudo sobre Novalis fora, de fato, publicado pela primeira vez em 1865 (5). Parece-me, portanto, que esta obra de Dilthey poderia ser considerada como o primeiro contato de Ferreira da Silva com o pensamento romântico em geral, e com Novalis, em particular (6).

Além disso, deve-se reconhecer que o filósofo brasileiro aderiu muito mais ao espírito do romantismo, vivendo em seu clima poético e cultural, do que às soluções por ele sugeridas ou propostas no terreno da literatura, da filosofia e em outros domínios. Por isso mesmo, não pode ser-lhe imputado, como desdouro ou irresponsabilidade, o fato de não ter lido todas as obras dos românticos que admirava, nem sequer o fato de, depois de lidas, ter desconsiderado algumas obras importantes. Terá ele lido a Cristandade ou a Europa, obra fundamental do pensamento cultural de Novalis? Se leu não lhe faz referência, nem permitiu que a perspectiva católica do jovem poeta alemão interferisse no ar que respirava ao ler seus poemas. Ao mesmo tempo, porém, o clima de desolação e de horror diante da civilização técnica que transparecem da obra de Novalis retomou força imprevista nos ensaios de Ferreira da Silva. A salvaguarda é a mesma: a reafirmação da cultura num contexto religioso.

Aqui surgem ou deveriam surgir as dúvidas, porquanto o religioso parece designar realidades diversas para Novalis e para Ferreira da Silva. Terá sido o poeta alemão a ponte indispensável para o mergulho de Ferreira da Silva na compreensão do fenômeno cultural, determinando indiretamente, uma compreensão diversa do fenômeno religioso?

Destacando algumas das idéias principais de Novalis, é obrigatório começar pela visão romântica do mundo e da vida. A essência do romantismo, segundo ele, estaria em tornar absoluta e

(3) Em 1945, no primeiro programa de conferências do Colégio Livre de Estudos Superiores, por ele fundado, Novalis consta como tema de sua participação.

(4) Em O.C., I, pg. 44.

(5) Cfr. DILTHEY, W., ob. cit., pag. 342, nota.

(6) Seja-se lícito citar aqui o testemunho de seu amigo e colega Milton Vargas que se lembra de ter ouvido Ferreira da Silva referir-se inúmeras vezes a essa obra de Dilthey.

universal a situação individual. O universal pode representar algo de definitivo para a ciência e para a técnica. Mas a beleza, a alegria, a dor, a vida, a morte, o drama, a tragédia, o entusiasmo, a covardia, o heroísmo, a amizade, o encantamento, o pecado, a virtude, a condenação e a salvação são sempre individuais e deles, bem como de tudo o que constitui a dimensão essencial da existência humana, só a poesia pode ocupar-se com a proximidade suficiente para sentir as pulsações de sua miséria ou de sua grandeza, do seu bem ou do seu mal.

Por isso, segundo ele, no reencontro da intimidade pessoal, no questionamento de si mesmo, terá começo a filosofia e seria possível a sabedoria.

Com F. Schlegel e outros, sonhava com uma nova Bíblia, ou Summa para os tempos modernos, na qual a Fé e a Religião fossem restauradas contra a desolação técnica. Um novo conceito de cultura e, em consequência, um novo sentido da história deveria garantir a nova ordem e o novo estilo de vida (7). Nos Fragmentos repetia: “O mundo deve ser romantizado. Somente assim reencontramos o sentido original” (8). Segundo Gusdorf, “a poética de Novalis é um idealismo mágico que transpõe como por encanto o limite entre o subjetivo e o objetivo” (9). Como exemplo, pode-se citar da Enciclopédia a seguinte passagem: “Se não podeis mudar as idéias em coisas exteriores, mudai as coisas exteriores em idéias” (10).

O mundo externo seria apenas um grande cenário, disposto e animado pela vontade individual, um a priori, à disposição do eu (11). Na verdade, o mundo natural, do vale florido à constelação celestial, do sussurro do riacho aos estrondos do furacão incontrolável, do nascimento, do crescimento e da morte, mais parece-se com um poema do que com uma máquina. Por isso só o artista e o poeta podem decifrar sua linguagem e compreender o sentido da vida oculto em seu mistério.

Vem do romantismo a preocupação pelo mistério encoberto pelo mundo e pela linguagem singular ou dizer inacessível das coisas visíveis. Há uma totalidade que se revela em cada coisa e, nada mais belo do que partir sempre de cada coisa em busca dessa totalidade. O Universo está todo em cada parte e em cada partícula da realidade. Exclamava F. Schlegel: “Todas as obras constituem uma só Obra, todas as artes uma só Arte, todos os poemas um só Poema. Porquanto todos exprimem a mesma vontade do Uno Universal, na sua indivisível unidade. Por isto, cada elemento desta construção suprema do espírito humano pretende ser igualmente o Todo. Se esta aspiração for efetivamente irrealizável, como certos sofistas querem nos fazer crer. então melhor fora para nós

(7) Cfr. NOVALIS, Le Chretiené ou l'Europe, trad. Bianquis, Paris, Aubier, 1947.

(8) Em Oeuvres Completes, trad. de A. Guerne, t. II, Paris, NRF, 1795, pag. 66.

(9) Fondements... pag. 265.

(10) L'Encyclopédie, trad. de Gandillac, Paris, Ed. de Minuit, 1976, pag. 375.

(11) Cfr. GUSDORF, G., ob. cit., pags. 265-266.

renunciar a um empreendimento vazio de sentido e sem êxito. Mas este desejo é realizável, porquanto ele já foi realizado toda vez que, em qualquer parte, as aparências do finito foram postas em relação com a verdade do infinito e nisto foram nele dissolvidas, por obra da alegoria, do símbolo, graças aos quais a ilusão cedeu lugar à significação autêntica, única realidade no seio da existência” (12).

Não temos mitologia, reclamava Schlegel. É preciso recriá-la, não por obra da imaginação, mas do espírito, refazendo de suas profundezas a mais artística de todas as suas obras, sobre o leito antigo e eterno da poesia originária. Seria o poema infinito (13).

Em todo o romantismo alemão, há a retomada do valor da mitologia, do dizer simbólico da realidade indizível, O mito, enquanto a linguagem apropriada do indizível mistério, tornar-se-ia saber absoluto e revelação possível do Ser e da realidade.

A busca da perdida linguagem dos mitos encontrou em Novalis um incansável trabalhador. Numa linguagem “sobrenatural e mágica” (14), repropoz ou procurou repropor os valores essenciais que devem garantir o sentido da vida humana no mundo.

No conto Os discípulos de Saïs, lido e citado inúmeras vezes por Ferreira da Silva, os viandantes partem em busca daqueles que possuem a linguagem do absoluto. “Sentiram-se atraídos sobretudo por esta linguagem sagrada para o brilhante elo de união destes homens nobres com as regiões supraterrêneas e seus habitantes e da qual algumas palavras, dando-se crédito a diversas lendas, permaneceram na posse de alguns sábios privilegiados entre nossos antepassados. Sua pronúncia era um canto maravilhoso, cujos acentos irresistíveis penetravam até no coração dos entes naturais... Cada um de seus substantivos parecia uma divisa que manifestava o interior destes entes. Suas vibrações, por sua virtude criadora, despertavam todas as imagens dos fenômenos universais e podemos dizer que, por eles, a vida no universo era um diálogo eterno com inumeráveis vozes, porquanto todas as forças e todas as ações pareciam unidas por prodígio em sua linguagem. Buscar os vestígios desta língua, recolher tudo o que dela se podia saber, era um dos fins principais de sua viagem...” (15).

Uma nova mitologia, uma nova linguagem, uma nova Religião, um novo sentido do mundo e da vida, ou, a busca da perdida linguagem e do mundo perdido dos valores do espírito. Tal o núcleo da aspiração romântica, na poética de Novalis.

O “homem lúcido” dos Discípulos de Saïs sente-se senhor do mundo. Em harmonia consigo e com o mundo, perceberá a razão de ser de tudo, a razão enquanto a fonte e modelo

(12) Prosaische Jugendschriften, 1882, Bd. II, pag. 427, apud GUSDORF, G., ob. cit., pag. 416.

(13) Cfr. SCHLEGEL, Werke, Kritische Ausgabe, E. Behler, Stuttgart, 1958, Bd. II.

(14) GUSDORF, G., ob. cit., pag. 417.

(15) NOVALIS, EM Petits écrits, ob. cit., pags. 249-250.

das coisas. O acesso às razões desta Razão está aberto à Poesia, e somente a ela. A poesia é o real absoluto, repetirá Ferreira da Silva, citando Novalis (16).

A obra poética de Novalis é muito mais rica em insinuações e indicações do que em conclusões e afirmações definitivas. O mundo mágico, a experiência da solidão, da dor, da angústia, a expectativa da luz e do amor, a esperança da eternidade, unem-se e chocam-se com as certezas que começavam a propor-se com as experiências físicas de Galvani, Volta, Ritter, Werner e outros. A natureza das coisas físicas, com suas forças e leis, espelha o mundo do espírito. Novalis chega a sugerir uma teoria do conhecimento adequada ou semelhante ao processo de galvanização: alguma força misteriosa em contato com o nosso espírito causa a faísca ou o movimento da idéia. Ao mesmo tempo, porém, Novalis repropõe o mundo como uma sombra ou reflexo do espírito: a natureza é uma floresta petrificada por encantamento e a física é, por excelência, a doutrina da imaginação. A Harmonia Mundi de que fala J. Kepler não seria simples astronomia. Seria um saber que vem de Pitágoras, dos platônicos, dos gnósticos e de todos os sábios. Dele o romantismo quer ser herdeiro.

O segredo desta harmonia, acessível àqueles que poderiam ser ao mesmo tempo sacerdotes, poetas e sábios, tornou-se o grande anseio do misticismo e do romantismo alemão e constitui o clima que envolve a poética de Novalis. Nele a poesia põe-se como um momento superior, surgindo do encontro e complementação de todos os conhecimentos. Poesia, filosofia e ciência formam um saber superior e universal como convém à Realidade una que constitui o Universo, garantindo sua beleza e harmonia. Como observou Dilthey, nenhuma importância tiveram suas idéias acerca das ciências. No entanto, a incorporação de muitas afirmações científicas feitas em seu tempo colaboraram na formação de uma visão poético-mágica da natureza, que pode ser reencontrada em muitos de seus admiradores, inclusive em diversos escritos de Ferreira da Silva.

Uma referência especial merece o contexto na qual é estudado Novalis nos Ensaios Filosóficos de 1948 (17). Nesse estudo a intenção era a de “focalizar o aspecto propriamente filosófico, desatendendo o aspecto literário, político ou religioso de sua obra”, sem deixar de “fazer breves alusões às decorrências religiosas, políticas ou a qualquer outro reflexo de suas idéias...” (18). Logo em seguida, publicou Exegese da Ação (1949) onde, tratando das teorias do sensível, invocaria as idéias de Novalis (19).

(16) O.C., vol. I, pag. 69.

(17) Cfr. O.C., I, pag. 43.

(18) O.C., I, pag. 43-55.

(19) Cfr. O.C., I, pags. 107-112.

Nos dois momentos, o cenário é desenhado a partir de Kant. Pode ser surpreendente, mas é no contexto da exposição das idéias centrais da Crítica da Razão Pura que Ferreira da Silva consagrou momentos especiais ao pensamento daquele que ele denomina de poeta-filósofo.

Novalis chegou à filosofia kantiana através dos escritos de Reinhold e da poesia de Schiller. A singularidade da leitura de Novalis teria resultado, segundo E. Bréhier, numa interpretação romântica do criticismo kantiano (20). O realismo e o idealismo, em suas opostas concepções, formariam juízos unilaterais e antinômicos. Os juízos sintéticos, ou os verdadeiros juízos críticos, seriam obra dos gênios. Por isso, além do criticismo vulgar e acadêmico, deveria haver um criticismo superior, no qual a realidade possa manifestar-se com todas as suas contradições. Bréhier transcreve o seguinte texto de Novalis: “O Não-Eu é o símbolo do Eu e não serve senão à inteligência do Eu por si mesmo. Inversamente, o Não-Eu é representado pelo Eu, sendo o Eu o seu símbolo... O mundo é um tropo universal, uma imagem simbólica do Espírito” (21).

Tem razão Ferreira da Silva ao observar, em seu ensaio de 1948, que sobre o pensamento filosófico de Novalis ou nada se sabe ou emitem-se opiniões levianas e irrefletidas (22). Segundo ele, a interpretação do criticismo feita por Novalis não pode ser separada da filosofia de Fichte e de Schelling. Inicialmente, do mundo moral adiriam as garantidas para o universo abalado pela crítica de Kant. A metafísica, enquanto conhecimento verdadeiro da realidade, seria impossível. Isto, porém, não significaria muito, porquanto o ceticismo seria mera concessão aos fantasmas criados pelo próprio homem. A superação da crise racional teria sido proposta pelo próprio Kant ao sediar a garantia de tudo no mundo da ação moral. Seguindo a perspectiva de Novalis, Ferreira da Silva viu na teoria de Fichte a superação derradeira da crítica kantiana. Relembrando o verso de Goethe: “No princípio era a Ação”, observou: “O universo é unicamente o delineamento de uma tarefa, o estímulo sensível à autodeterminação, a proposição concreta e imediata de uma carreira ou, como formulou de maneira imortal o grande continuador de Kant. Fichte: “O mundo é o material sensível do nosso dever”. Foi Fichte quem desenvolveu os temas capitais da filosofia kantiana, elaborando o sistema completo da forma particular de idealismo denominado o Idealismo da Liberdade”. (23). Nos Fragmentos, Novalis teria observado: “Fichte é o elaborador da crítica kantiana, o segundo Kant, o círculo mais amplo, enquanto Kant representa o círculo de menor âmbito. Kant desempenhou o papel de Copérnico, interpretando o eu empírico e seu mundo exterior como planetas e pondo o ponto central do sistema na lei moral ou no Eu ético (24).

(20) Cfr. ob. cit., I, pag. 611.

(21) Em ob. cit., pags. 611-612.

(22) Cfr. O.C., I, pags. 44-45.

(23) O.C., I, pag. 47.

(24) Apud Ferreira da Silva, O.C.I, pag. 47.

A interpretação de Novalis do criticismo reapareceu no estudo Uma interpretação do sensível. A oposição entre o sensível (ilético) e o inteligível (eidético) seria mais aparente do que real. Kant e Husserl, depois de estabelecerem a oposição, estribaram a crítica ou nos princípios a priori ou na redução eidética, desprezando a realidade sensível. O mundo sensorial não teria dignidade para ascender ao plenário das reflexões sobre as estruturas do inteligível. Mesmo quando ponto de partida, o sensível é imediatamente abandonado em benefício de outras formas da consciência (25).

Na linha de Fichete e de Novalis, Ferreira da Silva afirma que “a alteridade da sensação é posta pela própria consciência”. Há uma transcendência: “A sensação é a coisa produzida por esse transcender” (26). A experiência sensorial não pode ser posta sob a luz de categorias intelectuais. Seria transitar do não-fenômeno ao fenômeno. O mundo sensorial nada mais seria do que uma manifestação exterior de uma impulsividade radical. Nas palavras de Ferreira da Silva, o mundo sensível seria a radicação do movimento da transcendência. O radicar-se e o transcender seriam dois momentos indispensáveis de um só movimento da consciência (27).

Em todos os seus escritos, o filósofo brasileiro revelou aceitar a tentativa “romântica” de Novalis de superar o conflito idealismo-realismo.

Não é nesse terreno, porém, que as idéias de Novalis se constituíram numa das fontes principais de seu pensamento. O decisivo e fundamental é o clima romântico instaurado por Novalis e, dentro dele, a visão mágico-poética do mundo e da história. Na obra de Novalis e o mesmo pode-se dizer da obra de Ferreira da Silva, tudo deveria integrar-se nessa visão. Além disso, à tona dos escritos de ambos pode-se identificar a revolta contra as pretensões da razão discursiva de interpretar toda a realidade dentro de um sistema de relações de fenômenos ordenados. A ciência meramente racional e objetiva significaria não apenas a negação da vida, em suas expressões individuais, mas o desprezo da religião, da moral e do amor à arte. As duas posições radicais do espírito frente à Natureza seriam a do homem e da ciência – “visão que mata” – e a do poeta – “visão que vivifica” (28).

“O que Novalis pretendia, escreverá Ferreira da Silva, era libertar o espírito humano de todas as instâncias opacas e contingentes do real, do fato bruto, de um mundo objetivo, imperscrutável à iluminação espiritual. As realidades fenomênicas seriam, em sua misteriosa urdidura, uma linhagem cifrada, um criptograma que o homem deveria laboriosamente decifrar. Mas o sentido externo é compreender-se a si mesmo, sondar a infinita realidade do espírito; pois

(25) Cf. O.C., I, pags. 108-109.

(26) O.C., I, pag. 109.

(27) Cfr. O.C., I, pags. 110-111.

(28) O.C., I, pag. 48.

todo o externo não é mais que uma expressão misteriosa do interno, uma eterna objetivação de um processo infinito” (29). De Novalis recolhe a afirmação solene: “Para a interioridade conduz o misterioso caminho. Em nós, ou em parte alguma, está a Eternidade com seus mundos, o Passado e o Futuro. O mundo exterior é sombra lançada sobre o reino da luz” (30).

Fichte mantivera o Eu preso a obrigações. Novalis transfigurou o ethos fichteano do Eu, conferindo-lhe a responsabilidade da absoluta liberdade. A criação poética seria “o paradigma superior de todo o produzir-se” (31). Por isso, “com Novalis, desaparece todo sinal de aversão, abre-se um campo novo para a agilidade desmedida, para a absoluta fundação poética da existência” (32).

A poesia seria o real absoluto. O poeta seria o anunciador do mistério, o único em condições de perceber o sentido do Espírito, penetrando no infinito abismal da Razão (33).

Deve-se reconhecer, como já o fizemos, que a filosofia alemã de Goethe a Hegel, de Böhme a Heidegger, possui um elo de ligação profundo no reconhecimento de que o momento culminante da criação do espírito estaria na poesia (34).

Nisto, Novalis e Ferreira da Silva permaneceram vinculados à essa tradição alemã, da qual Heidegger foi o último elo importante, até o presente, como foi mencionado no Prólogo deste estudo e será explicitado no estudo do seu pensamento.

(29) O.C.I, pag. 49.

(30) O.C., I, pag. 49.

(31) O.C.I., pag. 50.

(32) O.C.I., pag. 50.

(33) Cfr. O.C.I, pags. 51-54.

(34) Cf. BERTHELOT, R., Goethe et Hegel, in Revue de Metaphysique, 1931, pags. 366-442.

Capítulo 5. UMA NOVA IDÉIA DE CULTURA

O exame inicial das fontes românticas da idéia de cultura na meditação de Ferreira da Silva sugere, neste momento, uma referência explícita ao que poderia ser cultura para o romantismo.

Há, no fundo de todo o pensamento romântico, o esboço de um ideal difícil de definir: o ideal da Alemanha cultural e espiritual. Esse ideal apresentou-se claramente num momento de grande esplendor das artes e da inteligência alemães: a poesia de Goethe e de Schiller, a filosofia de Kant e Fichte e o desenvolvimento extraordinário das ciências da natureza. Tudo isso acabou por constituir um momento decisivo na história das idéias e na configuração espiritual do mundo moderno.

As idéias elaboradas na época do racionalismo, como as do progresso indefinido e do humanismo, permaneciam, mas num contexto completamente diferente. As dúvidas a respeito da ciência física e da ideologia revolucionária firmavam-se numa nova visão da natureza, do homem e da história. O romantismo alterou a maneira de ver o homem no mundo e de definir os limites de sua existência. Em oposição direta contra a visão físico-matemática, que triunfara desde Galileu,

apresentou-se uma visão emocional e afetiva da natureza e do homem em harmonia com irrecusáveis tradições germânicas.

Desde o final do século XVIII, a partir de L. C. Saint-Martin (1743-1803), admirador e seguidor de Swedenborg (1688-1772) e J. Böhme (1575-1624), desenvolveu-se a teoria do senso íntimo, que seria um caminho mais direto e verdadeiro para o encontro das verdades essenciais do que a razão especulativa. No campo aberto pelo senso íntimo, tornar-se-ia possível não só aperceber-se do verdadeiro sentido do destino pessoal, mas do destino histórico dos povos. Além disso, tornar-se-ia possível ler a linguagem usada pelas potências instituidoras na apresentação das origens primeiras e dos fins últimos de todos os destinos.

A valorização dos mitos enquanto a linguagem apropriada das realidades primordiais e definitivas teve início nesse clima. A poética romântica concentrou e endereçou suas forças no reencontro da verdadeira mitologia. Nos mitos estaria a revelação, o saber, os princípios reguladores do mundo, do mundo natural e do mundo humano. Ou seja, os mitos, enquanto revelação e fundação seriam o caminho indispensável para o conhecimento das culturas. Neles ocultas, as significações radicais que fundam os mundos devem ser reveladas pelo poeta.

Esta ansiedade romântica encontrou na poesia de Novalis a sua mais elevada e comovente expressão. Gusdorf observou que “é nos escritos de Novalis que se encontram as mais sugestivas evocações desta mitologia perdida e reencontrada, não sob a forma de um discurso inteligível, mas em linguagem sobrenatural e mágica, exprimindo em sua intensidade os valores constitutivos da realidade humana” (1).

Sem dúvida, na poética romântica a valorização do senso íntimo, enquanto possibilidade de um conhecimento emocional e conatural das verdades essenciais, não apenas abriu uma perspectiva nova para a compreensão dos mitos em si. Possibilitou uma reavaliação dos ideais da Alemanha Cultural e espiritual, em termos novos e universais. Mais que isso, porém, provocou uma alteração profunda na maneira de ver e entender a questão da cultura. J. W. Ritter (1776-1819), um dos autores da teoria da electricidade, e um dos mestres do romantismo, dissera que o senso íntimo seria o verdadeiro caminho para o conhecimento do universo.

A percepção da natureza e das realidades que a constituem, determinada não por via racional, com parada obrigatória nos pontos claros, elucidados e matematicamente seguros, mas por via emocional e íntima, abrigando-se no escuro, obscuro, incerto e misterioso levou à percepção dos climas culturais e espirituais que envolvem os povos em sua trajetória histórica.

(1) Fondements... pag. 417.

Sem dúvida, a idéia de clima cultural, decisiva para toda a estética romântica, muito deve à categoria científica de clima, própria à geografia e à biologia. O romantismo, ao engrandecer essa idéia, procurou estabelecer um novo princípio, dependente da nova idéia determinada pela nova compreensão da cultura: os valores essenciais do espírito não seriam intemporais e universais, mas climáticos. Ou seja, seriam singulares a cada cultura.

Em consequência, a cultura seria a encarnação temporal, relativa e singular da inteligência e da sensibilidade de um povo. Os indivíduos pertencentes a essa singularidade histórica encontrariam em seu íntimo, na interioridade de sua consciência, a referência constitutiva, o compromisso imposto, a ordem dos valores irrecusáveis. Das possibilidades que emergem e se impõem dessa encarnação adviriam a inspiração e as normas capazes de fixar e garantir, em cada momento, a comunhão e o pacto entre a humanidade e a história. Por isso, singulares são os povos porque singulares as culturas (2).

No romantismo surgiu, por estas e por outras razões, a idéia de que a cultura deve ser entendida como a possibilidade radical da constituição de um universo humano ou espiritual anterior às realizações históricas. Em consequência, a cultura seria uma possibilidade posta por uma força alheia ao mundo das decisões humanas.

Os conceitos de Homem e de Humanidade são abstratos e a-históricos. São obra da razão. A realidade histórica é constituída pelas Nações ou pelos Povos e, dentro dessas totalidades, pelos indivíduos. As Nações são possibilidades culturais, efetivadas num determinado espaço e num determinado tempo histórico. Partindo de um sentido singular da realidade, que se desdobrará na linguagem, na liturgia, nos atos morais, nas formas de conhecimento, nas artes, nos modelos de organização familiar e social, cada Nação ou Povo terá um desenvolvimento característico. A cultura constituiria esse princípio de realidade que diversifica e caracteriza os comportamentos históricos dos povos (3).

Superando as idéias cosmopolitas dos espíritos privilegiados, do homem apenas homem, dos espíritos cultos, das “belles-lettres”, o romantismo instaurou a preocupação pelas singularidades históricas, e, dentro delas, pela unidade radical do espírito, quer ele se manifeste em formas aprimoradas e cultivadas, quer em formas simples e rústicas. As tradições são retomadas, textos literários primitivos são lidos e reexaminados, e os limites entre o civilizado e o bárbaro tendem a desaparecer. Divergem as nacionalidades, porque diverso o princípio inspirador e constitutivo da realidade. Além disso, comparados os imensos e os pequenos conglomerados humanos, divergem as

(2) Como veremos, para Schelling os mitos, escondendo e revelando essa singularidade, constituíram o caminho certo para o conhecimento das culturas.

(3) Adiante veremos que a L. Frobenius deve ser creditado o esforço para o desenvolvimento dessa idéia.

literaturas, as artes, as ciências. Divergem, principalmente, a visão da história e a compreensão do humano.

Instalou-se, na reflexão de todos, a categoria de Povo (*Volk*), num sentido inaceitável e escandaloso para a inteligência do século das Luzes. Essa categoria tornar-se-á essencial para a perspectiva instaurada pelo romantismo. “O espírito nacional e popular (*Volksgeist*) é um dos sustentáculos da inspiração dos escritores e artistas, dos poetas e dos músicos” (4). Num importante artigo sobre A Nação e o Romantismo, escreveu H. Barbuy: “A noção romântica de Estado só pode ser compreendida a partir da noção romântica de *Volk*. O *Volk* não pode, nem deve ser considerado uma entidade coletiva, no sentido de uma coleção avulsa de indivíduos... Não são os indivíduos que formam o *Volk*, e sim o *Volk* é que forma os indivíduos. E este *Volk*, que forma os indivíduos, não se parece absolutamente com aquele “grupo social” de que falavam os sociólogos positivistas... Ao contrário, enquanto matriz *a-priori*, enquanto categoria cultural e metafísica, é um princípio intrínseco, originário, *interior* e não exterior ao indivíduo” (5).

Da idéia geral de totalidades espirituais e históricas o caminho para os princípios interiores e constitutivos seria necessariamente curto. Surgiram, na língua alemã, termos destinados a designar essas realidades ou princípios de realidade primordiais e constitutivos. *Ur-volk*, *Ur-Sprache*, *Ur-Kultur*, buscando sempre acentuar uma ainda não identificada anterioridade na formação dos edifícios culturais.

Creio poder-se afirmar que de J. G. Herder (1744-1803) veio a interpretação da história como desenvolvimento de culturas determinadas (6). F. Schlegel, fundando-se na história da literatura, ofereceu provas ao mostrar que a literatura grega nada mais fez do que explicitar um princípio vital único e unitário. Os demais autores românticos, especialmente Hölderlin e Novalis, expressaram nas maneiras mais diversas a idéia de história como realização temporal e especial de um projeto cultural.

A fé nas origens é a indispensável certeza para os valores históricos. Fichte havia impregnado seus Discursos à Nação Alemã, pronunciados entre 1807 e 1808, com o clima determinado pela idéia de anterioridade anímica como provocação, causa e garantia do espírito das realizações históricas. J. Burckhardt (1818-1897) reestudou a Antiguidade, a Grécia e a Renascença na perspectiva cultural, ou seja enquanto realizações regidas e dirigidas por imagens primordiais invencíveis.

(4) GUSDORF, G., *Fondements...* pag. 308.

(5) Em *Revista Brasileira de Filosofia*, 1962, vol. XII, pags. 13-14.

(6) De Herder basta citar sua obra de 1791: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Heder permanecerá ponto de convergência não só para os românticos, mas para todos os filósofos da história.

A história das civilizações não seria mera sucessão de eventos, mas o desdobramento de temas fixados por uma constituição original de sentido.

A filologia, especialmente a partir de Wilhelm Von Humboldt, viria a confirmar a identidade dos grupos-humanos com sua língua. “A linguagem deve ser concebida... como algo imediatamente imanente ao homem, pois, como realização de seu entendimento, lúcida e conscientemente realizada, é absolutamente inexplicável. De nada serve multiplicar os milênios no processo de sua invenção. Não poderia ser inventada não estando presente, de antemão, no entendimento, seu arquétipo. Porquanto, para que o homem possa entender verdadeiramente uma só palavra como fonema articulado que expressa um conceito... deve nele encontrar-se já a totalidade da linguagem e do seu contexto” (7).

A Escola Histórica de Niebuhr, Ranke e Mommsen, em que pesem as divergências dos autores na análise e apreciação de fenômenos singulares, manteve a idéia fundamental de que as culturas não são nem fatos nem efeitos ocasionais da livre ação dos homens, mas unidades típicas e exemplares. Dos projetos culturais seguir-se-iam as histórias particulares, como sequência natural e orgânica.

A preocupação pelas origens constitutivas conduziria os românticos, como já observei a respeito de Hölderlin e Novalis, ao encontro do mito. Não dos mitos enquanto narrações ou relatos que permaneceram de antigos eventos, mas do mito enquanto anterioridade indispensável ao lógos. Neste sentido, o mito é revelação e constituição da realidade, uma possibilidade original, garantida pelos deuses, de situar-se no mundo e de ordenar as coisas que podem ser postas num mundo conveniente ao homem. Como observará Barbuy, comentando K. Kerényi: no mito essência e primordialidade identificar-se-iam. Mito é o primordial, o fundamento e o arquetípico (8).

Esta busca do primordial, posto numa anterioridade impossível de fixar, mas sempre presente à consciência, representará uma tentativa e um esforço de ir além das certezas do iluminismo. Em todo o romantismo encontrar-se-ão provas dessa tentativa e desse trabalho. Na idade das Luzes, crera-se ter descoberto as fórmulas definitivas do acesso a uma verdade que deveria aumentar e esclarecer-se sempre mais no futuro. A fé no progresso da ciência, da razão e da moral esbarrou nas grandes obras da razão – os sistemas, os catecismos, os códigos – que, no dizer de Jouffroy constituem a petrificação do espírito (9).

Havia certamente um fundo comum nos românticos, que continua aproximando e unindo muitas inteligências até nossos dias. Admira-se Dilthey com o fato de autores tão heterogêneos, como A. G. Schlegel e Novalis, F. Schlegel e Tieck, terem constituído uma escola de

(7) VON HUMBOLDT, W., Gesammelte Schriften, Bol. IV, pag. 14.

(8) Cf. art. cit., pag. 23.

(9) CFR. JOUFFROY, Th., Le Cahier Vert, Les Presses Françaises, 1924, pages. 12-13.

pensamento ⁽¹⁰⁾. Certamente Goethe, Hölderlin, Herder, os filólogos, os historiadores, os naturalistas acentuariam o quadro das divergências. No entanto, uma unidade ou convergência profunda possibilitou a formulação ou, para ser mais preciso, a indicação de valores e aspectos da realidade que levariam a uma nova idéia a respeito da cultura.

Nas obras de todos estes autores pode-se encontrar afirmações relativas à existência de significações e valorações postas e asseguradas antes das decisões individuais e a crença numa anterioridade decisiva frente ao mundo histórico. Há também, em todos eles, uma concordância que conduz à aceitação de forças inominadas ou com nomes, mas decisivas para a existência de todos os povos. Tais forças serão sempre particulares porque nomináveis. Tais forças permaneceriam ligadas à natureza. Por fim, aceitam todos a dependência do mundo humano frente a essas forças o engrandecimento das significações radicais em todas as realizações conscientes e históricas dos povos e a certeza na singularidade dos começos e dos fins.

Tudo isso constitui certamente uma nova visão da história determinada por uma nova idéia de cultura.

Havia, sem dúvida, uma ansiedade do novo, no íntimo da consciência romântica. A idéia de uma nova Summa, tão viva em F. Schlegel e Novalis e mesmo em outros, manifesta o desejo de ir além do estabelecido e tentar o novo: uma nova concepção de Deus, do Mundo e do Homem. Esta novidade absoluta exigiria uma nova idéia de cultura, como ponto de partida para uma nova visão das coisas.

De qualquer maneira, a idade romântica provocou certamente um estilo de vida e novas formas na compreensão dos valores da inteligência e da sensibilidade.

Aproximadas estas particularidades com manifestações semelhantes, vindas da Antiguidade grego-latina, poder-se-ia, de fato, formular a hipótese de ser o romantismo uma constante cultural, tão do agrado de todos os românticos e, especialmente de Ferreira da Silva.

Sem dúvida, porém, o romantismo, enquanto movimento de idéias, criou um novo clima cultural. Questão de horizontes, de espaço mental, de sensibilidade, ao quebrar a rigidez da razão sistemática, inaugurou uma possibilidade nova de ver e de julgar o mundo e a presença do homem no mundo.

Isso deu-se exatamente no momento em que as ciências – arqueologia, filologia, história, antropologia, biologia, botânica e todas as ciências físicas – descobriam o mundo natural e cultural, pondo-o ao alcance do conhecimento de todos.

(10) Cfr. ob. cit., pags. 358-359.

Capítulo 6. SCHELLING E O SENTIDO DA MITOLOGIA

Não é por ter sido o grande filósofo do romantismo que Schelling (1) exige um cuidado especial na exposição do seu pensamento. Mas por ter sido, ao meu ver, uma das principais fontes do pensamento de Ferreira da Silva. Dois aspectos geral que envolver a obra do filósofo alemão e que impregna as principais meditações do pensador brasileiro; o outro, o da influência direta na compreensão da mitologia, enquanto linguagem radical e constitutiva, que provocará uma singular meditação a respeito da cultura, enquanto idéia e enquanto drama histórico dos possíveis desempenhos humanos.

A originalidade de Ferreira da Silva passa necessariamente pela Filosofia da Mitologia de Schelling.

Os traços fundamentais da filosofia de Schelling são suficientemente conhecidos. Não há porque empreender uma nova exposição sistemática. Imprescindível parece-me, no entanto, destacar alguns aspectos de sua filosofia da Natureza e do Espírito, geralmente desconsiderados

(1) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854).

pelos estudiosos, por causa da sua relação com a compreensão singular da mitologia, da cultura e da história humana.

Insistem os expositores de seu pensamento em colocar a preocupação pelos mitos e pelas religiões como um capítulo último, uma espécie de recurso indispensável à meditação de um homem que, em cinco anos, teria construído cinco sistemas de filosofia. De fato, a Introdução à Filosofia da Mitologia, foi publicado pela primeira vez em 1825 (2). O texto foi reelaborado e corrigido inúmeras vezes de acordo com as etapas de seu pensamento. Ocorre, porém, que aquilo que muitos julgaram um texto final e conclusivo, não ia além de uma apresentação da visão inicial, que se enriqueceu ao longo de uma prolongada meditação filosófica.

De fato, as preocupações iniciais de Schelling estiveram voltadas para a compreensão mítica do mundo. O tema de sua tese à qualificação de mestre é o estudo de um mito, enquanto expressão de verdades postas em procedência, mas decisivas na constituição da consciência de um povo (3). O relato bíblico do pecado original serve de ponto de partida para mostrar não só como nasce um mito decisivo para a consciência humana, mas para provar a anterioridade do mito frente à consciência. A tese, portanto, de que não é da história consciente dos povos que nasceram os mitos constitutivos, mas, ao contrário, dos mitos impostos das origens que procederam as proposições que fizeram a história, esteve presente desde o início da meditação de Schelling (4).

Dilthey, ao referir-se à amigável convivência de Schelling, Hölderlin e Hegel durante os estudos em Tubinga, constata o entusiasmo de todos pela Grécia, especialmente por Platão. A preocupação de Schelling, porém, esteve voltada especialmente para a inteligência dos mitos grego (5). Durante o período em que permaneceu em Yena (1798-1803), conviveu intensamente com os grandes poetas do romantismo, que haviam formado o Círculo de Iena: A. G. Schlegel, Novalis, Tieck. Goethe, inclusive, participou inúmeras vezes desse convívio. Além disso, a presença de Fichte completava um cenário intelectual que acabou sendo decisivo para a história do pensamento humano. Buscando inicialmente na filosofia de Fichte idéias para elaborar uma Filosofia da Natureza, Schelling manteve-se coerente com suas primeiras convicções mítico-religiosas. A dialética fichteana do Eu e do Não-Eu, do Espírito e da Natureza e sua superação ética pareceu-lhe inustentável. No Sistema do Idealismo Transcendental, apresentado em 1800, Schelling procurou incorporar as idéias que circulavam entre os românticos: as contradições não podem ser

-
- (2) Cfr. SCHELLING, F. W., Introduction a la Philosophie de la Mythologie, trad. de S. Jankélévitch, Tome I, Paris, Aubier, 1945, Prefácio pag. V.
- (3) A tese apresentada em 1792, tendo Schelling 17 anos, tinha como título: Antiquissimi de prima malorum origine philosophematais explicandi tentamen criticum.
- (4) Como é sabido, seus primeiros escritos versaram sobre temas mítico-religiosos. Cfr. Cronologia das obras de Schelling – apud MORA, F., Diccionario de la Filosofia, B. Aires, Ed. Sudamericana, 1971.
- (5) Ob. cit., pag 416.

superadas e transpostas pela ação. Os ideais, em si, não transformam a realidade. A contradição resultaria de uma visão distorcida, porquanto Natureza e Espírito opor-se-iam só na aparência. A obra de arte será sempre um exemplo da identidade entre espírito e natureza.

O Sistema da Identidade (6) procurou, retendo algumas afirmações da sua primeira visão da Natureza, superar os dilemas que alimentavam as teorias de Fichte e Hegel. Sujeito e objeto, Natureza e Espírito constituiriam, na origem, uma única e indivisível realidade. O Absoluto é indiferente, frente a sujeito e objeto, frente a natureza e espírito. Enquanto Identidade, o absoluto não poderá integrar os opostos. Estes acontecerão apenas no vir-a-ser da história da Natureza e do Espírito, como contingências. Não serão jamais etapas de um progresso voltado para a reintegração na Unidade. Não pode haver oposições dentro do processo. A diferença estaria apenas numa tendência maior à Objetividade na Natureza e à Subjetividade no Espírito. Haverá sempre nas tentativas de compreensão, uma insistência maior num ou noutro aspecto. Esta compreensão será sempre relativa. Diante da Razão, as oposições não poderiam ir além de manifestações diversas da mesma realidade, ou seja, constituirão participações diferentes do Absoluto. As diferenças ou as séries de potências, em cada caso, serão relações com o Absoluto, justificação e garantia. Sem esta referência à Identidade do Absoluto não haveria razão para falar em oposição. Se na Natureza, a consideração do objeto predominará sobre a do sujeito, no Espírito dar-se-á o oposto, sem perda, porém, em nenhum dos momentos, da referência constitutiva. Há uma correspondência entre as diversas “potências” do Absoluto. Se a filosofia pode chegar ao entendimento destas manifestações, a Arte, criando, poderá concretizar num dado momento a representação momentânea do Absoluto. Momento imprevisível do inconsciente, a obra de arte estabelecerá sempre uma inegável identidade entre Espírito e Natureza, identidade essa característica do Absoluto.

Schelling não negou nem pensou em negar a história. Os fatos revelam uma oposição no interior do mundo que deveria permanecer idêntico. A leitura de Böhme e de outros místicos alemães conduziu sua reflexão para os irrecusáveis aspectos das oposições, rupturas e contradições que a vida e a história constatarem. O homem e todo o mundo finito aparecem marcados pelo pecado ou pela ruptura frente ao Absoluto. O apego à liberdade separou o finito da Identidade. Ao mesmo tempo, porém, provocou a angústia da reintegração. A história humana deverá ser vista como a aventura do Espírito em busca dessa identidade com o Absoluto.

Na Introdução à Filosofia da Mitologia, obra escrita e reescrita ao longo de 30 anos, como já observei, Schelling ofereceu sua visão definitiva da Religião. O ponto principal está, sem dúvida, no reconhecimento da transcendência dos deuses. Nem a história, com seus fatos, nem a

(6) Cfr. Exposição do meu Sistema, de 1801, e Bruno, de 1802.

consciência, com suas idéias e sentimentos, poderão constituir a divindade. A própria manifestação de Deus sempre se fez à revelia da consciência, impondo-se como força decisiva na história.

Celebrando o centenário da morte de Schelling, Ferreira da Silva reconhecia na filosofia da Religião o momento culminante de sua meditação: “A grandeza do juízo de Schelling sobre a religião descansa na decisiva defesa de uma plena transcendência e exogenia dos entes divinos que popularam a História. Estes entes não foram, segundo ele, meros fantasmas urdidos pelos homens sob a pressão do temor e da esperança, nem fantasias do inconsciente projetadas na tela do céu” (7). Há mais, porém, em Schelling. A consciência humana seria formada e determinada pela manifestação da divindade.

Este é o outro aspecto essencial da filosofia de Schelling. A mitologia nada mais seria do que uma versão da teogonia ou, como comentou Jankélévitch, a teogonia é o “núcleo, o elemento principal de toda a mitologia” (8). Como afirmou Schelling, “a mitologia é um processo teogônico” (9). Eis o comentário de Ferreira da Silva: “O processo mitológico, segundo Schelling, confecciona a consciência real da humanidade, oferecendo as possibilidades históricas em cada momento do tempo. Os deuses e seus mitologemas não são qualquer coisa de feito pelo homem, mas sim de já encontrado, de previamente dado...” (10).

Opondo a filosofia de Schelling ao antropocentrismo hegeliano – “as representações divinas nascem e se desenvolvem na consciência humana” – escreverá: “Em Schelling as potências que comandam a sucessão das formas religiosas, estão além da consciência humana, gozando de uma vida livre e independente e de um poder determinante transhumano”. Todas as formas vivas são manifestações de um impulso criador. Mas, se para Bergson tais manifestações resultariam do próprio esforço da vida, “compreendida como o processo de uma liberdade sem mistérios, como uma liberdade civil e agnóstica”, para Schelling, “o processo natural liga-se ao processo teogônico, dependendo deste, estabelecendo-se misteriosas relações entre os momentos da evolução da vida e as dinastias divinas” (11).

A mitologia é teogonia e a teogonia será sempre a proposição radical e original das possibilidades humanas. Pode-se dizer que nesta afirmação está a essência da Filosofia da Mitologia de Schelling e do pensamento de Ferreira da Silva. Sem dúvida, é nesta perspectiva que deve firmar-se a idéia de cultura de Ferreira da Silva. A cultura será, radicalmente, essa proposição original de possibilidades, identificando-se com o processo teogônico. Fora dele, nenhuma

(7) O. C. II, pag. 324.

(8) Cfr. Préface, em Introduction a la Philosophie de la Mythologie, T. I, pag. VII.

(9) Ob. cit., T. I, pag. 241.

(10) O.C., II, pag. 324.

(11) O.C., II, pags. 324-325.

possibilidade historiável apresentar-se-ia aos homens. De fato, levando a teoria de Schelling e Ferreira da Silva às últimas consequências, dever-se-á dizer que o homem, na sua realidade e no seu comportamento será sempre uma possibilidade radicada na teogonia. O desenho original das possibilidades de desempenhos temporais está e permanecerá além da consciência humana.

Os povos seria concretizações de um desenho gratuitamente oferecido na manifestação do divino, ou seja na mitologia. Qual a origem dos povos e como se constituíram? A resposta vem de Schelling: “Um povo não existe como tal senão a partir do dia em que se decidir por uma mitologia, dela fazendo sua mitologia. Ele não não pode tê-la adquirido depois de sua separação, quando já se constituiu como povo (12).

Na Revelação primordial, na Palavra original, estarão a vocação e o esboço de um povo para a humanidade. A respeito já escrevi; “A cultura é sempre uma resposta possível a sugestões divinas” (13). Schelling afirmou: “As representações mitológicas não forma nem inventadas, nem livremente aceitas. Produzidas por um processo independente do pensamento e da vontade, eles eram, para a consciência à qual se impunham, de uma realidade incontestável e irrefutável. Povos e indivíduos não são senão instrumentos deste processo que ultrapassa seu horizonte e ao qual servem sem compreendê-lo” (14).

De fato, a mitologia e a linguagem não podem constituir-se e formar-se num povo já feito e constituído. De sua anterioridade e precedência históricas e ontológicas dependerá a singularidade do comportamento de um povo. Os povos nunca pre-existiram à mitologia. Nenhum deles escolheu seus mitos e sua linguagem. Ferreira da Silva, depois de citar Schelling, observa: “Costumamos falar em fabulação mítica, em representação mitológica, esquecendo-nos muitas vezes que a mitologia constitui para cada povo matéria de experiência profunda, de vida e de devotamento. A consciência de um povo é formada pelos deuses que se apossaram de seu ânimo, de tal forma que a concepção que alimenta sobre si mesmo é inteiramente determinada pela irrupção do sagrado. A luz que conforma a sua perspectiva própria, o seu particular projeto do mundo, o princípio de inteligibilidade de todas as coisas, tem seu fundamento último na abertura de seu Panteon religioso” (15).

A diversidade das instalações históricas – da filosofia, da arte, da organização política, das imagens dos próprios deuses fundadores – estará relacionada com a singularidade do subjectum agens da revelação, ou seja da consciência. O diploma original que permite não só uma existência histórica, mas uma trajetória singular, garantida por projetos e instalações singulares, revelará um

(12) O.C. I, pag. 241.

(13) CRIPPA, A., Da Experiência mítica à experiência religiosa, em CONVIVIVM, 1975, vol. 18, pag. 506.

(14) Ob. cit., pags. 235-236.

(15) O.C. I, pag. 243.

estilo e uma dependência: sujeição às potências instauradoras e realização livre e consciente dos projetos originais. O processo teogônico terá sempre como instalação primordial a consciência humana.

Seguindo de perto as afirmações de Schelling, escreverá Ferreira da Silva: “O processo teogônico que dá nascimento à mitologia é um processo subjetivo na medida em que se desenrola na consciência e se manifesta pela formação de representações; mas as causas e, por conseguinte, também os objetos destas representações são as potências teogônicas reais e em si, as mesmas sob a influência das quais a consciência é primitivamente aquela-que-põe Deus”. Depois de citar estas afirmações de Schelling, prossegue: “Tanto a nossa realidade subjetiva como a correspondente realidade das coisas, tanto o que pensamos acerca de nós mesmos como o que pensamos do mundo, acha-se condicionado pela emissão de ser proveniente das potências-que-põe-Deus. O homem recebe o mundo de suas possibilidades históricas de ser, da força instituidora do processo teogônico original” (16).

Resultaria daí, para Ferreira da Silva, uma nova concepção da realidade humana, ou um novo conceito de homem que, vindo de J. Böhme, chegaria a Heidegger, passando necessariamente por Schelling. A particularidade deste novo “humanismo” estaria no fato de a definição do humano depender de “uma atividade projetante original que possibilita as diversas representações do mundo” (17).

No final do capítulo dedicado a Schelling, Ferreira da Silva assinala aquilo que iria constituir sua contribuição pessoal do estudo da mitologia e da cultura: o processo teogônico tem na poesia sua expressão primeira e original (18). Segundo o filósofo brasileiro, a Arte e a Poesia são o receptáculo privilegiado das forças míticas, participando, em consequência, na formulação dos ditames e do desenho que singularizam o destino de um povo. Segundo ele haveria uma identificação entre a Palavra que deve dizer a manifestação mítica e o momento criador da Poesia (19).

Passando por Hölderlin e Heidegger, Ferreira da Silva consolida sua posição, afirmando uma identidade original entre poesia e mitologia. Não deixou de reconhecer, porém, que Schelling pelo menos viu a relação essencial entre os dois momentos constitutivos da cultura de um povo: “O mundo mitológico forneceria o conjunto temático das plasmações estéticas posteriores. Sem este “a priori” do fenômeno religioso seria impossível pensar qualquer comportamento estético, porque estaria obliterado o campo próprio da experiência do Belo” (20).

(16) O.C. I, pag. 244.

(17) O.C. I, pag. 245.

(18) Cfr. O.C. I, pag. 245.

(19) Cfr. O.C. I, pag. 246.

(20) O.C. I, pag. 246.

Como veremos, será tarefa irrealizável qualquer tentativa de delimitar exatamente o alcance criador da poesia no pensamento de Ferreira da Silva. As considerações de Heidegger, no ensaio sobre Hölderlin e a essência da poesia, permitem apenas situar a poesia depois da revelação mítica da palavra. Haveria que recordar Vico, autor lido de maneira deficiente e fragmentária por Ferreira da Silva. Mas será com Frobenius que se fará a relação constitutiva: a poesia põe originalmente o mitologema criador. Supõe, no entanto, a revelação e a constituição original das significações. A poesia seguir-se-ia à mitologia.

Desconsiderada esta divergência, se divergência for, não pode haver dúvida de que Schelling é um dos pontos de partida e uma inesgotável fonte do pensamento de Ferreira da Silva. Muito mais pela identificação nas idéias centrais a respeito da essência da mitologia, enquanto processo teogônico e constituição dos projetos radicais dos edifícios culturais, do que pelas citações dos seus escritos.

Um dos textos mais significativos de Schelling a respeito, que Ferreira da Silva transcreveu literalmente no estudo sobre A Origem Religiosa da Cultura e ao qual fez repetidas referências em outros ensaios sobre a mitologia e a cultura e já transcrito acima, faz menção da realidade da presença divina nas proposições míticas. Com efeito, escreveu Schelling: “No processo mitológico o homem não se refere às coisas, mas às potências, que se erguem no interior da consciência, e às impulsões, às quais ela obedece... O conteúdo do processo é formado não por potências simplesmente representadas, mas pelas próprias potências que criam a consciência e sendo esta o termo (21) da natureza, criam a própria natureza e são por consequência potências reais” (22).

Deus seria posto ou revelado no processo de manifestação das potências criadoras e isto dar-se-ia na mitologia. A manifestação do divino e, no mesmo nível, a manifestação do humano, tendo como cenário a consciência, obedecerão à força e às formas próprias da mitologia.

No estudo das culturas, a mitologia constituir-se-á no elo indispensável entre as possibilidades radicais, postas e garantidas pelo modelo ou paradigma, e as realizações históricas de um povo, em qualquer campo. A mitologia consagraria, conservaria e celebraria as manifestações originais dos poderes constituintes. Ao mesmo tempo, porém, essas manifestações originais serão suficientemente fortes para fascinarem de maneira irrelutável a consciência e todas as faculdades criadoras do espírito, determinando as formas próprias da poesia, da arte e da constituição de um mundo possível para o homem. Delas dependerão, inclusive as raças e as feições corpóreas, bem como os modelos que guiarão as ações e as realizações históricas: do sexo ao heroísmo guerreiro,

(21) Ferreira da Silva traduz o último elo.

(22) SCHELLING, F. W., ob. cit., T. I, pag. 249-250. FERREIRA DA SILVA, O.C. I, pags. 378-379.

da construção do barco e da casa às grandes obras da engenharia e da arquitetura. No começo, assim fizeram os deuses, dizendo e mostrando o que deverão fazer os homens.

Schelling está no início da formulação desta perspectiva cultural. Deve-se reconhecer, porém, que ela não teria sido definitivamente constituída, nos termos em que foi, sem a contribuição de Frobenius e de outros, como Bachofen, W. Otto e K. Kerényi.

Impossível, parece-me, a tarefa de expor e julgar numa monografia sobre a idéia de cultura, toda a influência da filosofia de Schelling em Ferreira da Silva. É tema para outro estudo. Falando, porém, do tema da cultura julgo indispensável sublinhar uma questão essencialmente ligada à perspectiva mitológica e à qual já me referi: a questão da criação poética.

Ferreira da Silva discordou, em parte, do mestre do idealismo estético. Segundo ele, “Schelling não percebeu a verdadeira relação entre a atividade artística e as forças morfogenéticas da mitologia”, apontando como razão “sua deficiente compreensão da arte, como atividade individual e arbitrária. Tivesse ele sentido o que existe de imperioso e de necessário na criação poética, tivesse ele entrevisto na palavra poética a formulação do destino de um povo, quando o poeta em sua singularidade se perde e se transcende, arrebatado pelo que deve ser dito e não haveria recuado ante a identificação da poesia com o modo de atuação das potências mitopoéticas” (23). Como ele mesmo reconheceu, a interpretação heideggeriana de Hölderlin acabará sendo decisiva: poesia e mitologia identificar-se-iam.

Para Schelling, haveria uma relação na medida em que do mundo e das projeções míticas adiriam os temas indispensáveis às criações artísticas em todos os campos (24). Ou seja, da mitologia adviria a poesia. Para Ferreira da Silva, ao contrário, a mitologia é essencialmente poesia.

A palavra criadora, recolhida e ocultada pelos mitologemas, será Palavra Poética, constituidora da verdade do mundo cultural.

(23) O.C. I, pags. 245-246.

(24) O.C. I, pag. 246.

Capítulo 7. FROBENIUS E A IDÉIA DE CULTURA

Nos escritos de Ferreira da Silva, Leo Frobenius (1) comparece como um autor entre outros, sem maiores detalhes ou referências à sua obra. De fato, creio poder afirmar que o grande etnólogo alemão, pouco conhecido entre nós, participou de maneira decisiva na elaboração de sua idéia de cultura.

Se os românticos levaram-no à singularidade da linguagem criadora dos mitos e se Schelling estabelecera que a realidade dos mitos estaria na teogonia, a partir da qual teriam surgido as possibilidades de realização do humano, de Frobenius recebeu a idéia e a conseqüente perspectiva de que as culturas seriam constituídas, em seu início, por uma empolgante manifestação de poderes decisivos, capazes de fixar a fisionomia corporal e espiritual dos povos e por um arrebatamento da consciência diante do novo sentido da realidade.

Schelling, Hölderlin, Novalis eram poetas e filósofos. Frobenius, um etnólogo de reconhecida autoridade em seu tempo, que consagrou grande parte de sua vida aos estudos de culturas quase desconhecidas da África.

(1) LEO FROBENIUS, etnólogo alemão, nascido em Berlim (1873-1938).

Poder-se-ia fazer um estudo a respeito das relações entre Frobenius e os Românticos. Disto, porém, não resultaria nenhum proveito para os nossos objetivos. A razão parece-me simples: de Frobenius advém não apenas uma autoridade a mais para as reflexões anteriores, mas o testemunho dos fatos. Mesmo sendo alguns fatos e vindos de uma região ainda estranha e pouco conhecida, traziam aquele suporte que as teorias, por melhor elaboradas que possam ser, sempre procuram.

As afirmações, sempre categóricas, de Frobenius surgiram no contexto de demorados estudos, redigidos sobre testemunhos e documentos relativos à vida e à história de povos africanos. À frente de uma Expedição Exploradora Alemã da África Central, Frobenius conseguiu, em muitos anos de dedicação, reunir documentos suficientes não só para organizar museus e arquivos, mas para escrever, bem ao estilo alemão, sua grande obra sobre a História da Civilização Africana (2).

Voltarei às teses de Frobenius. Deve-se anotar aqui, porém, que as investigações etnológicas, etnográficas, históricas e antropológicas seguiram-se a hipóteses anteriores, como escreveu o próprio Frobenius, no início de seu livro de 1921, intitulado A Cultura como Ser Vivente.

A hipótese era ao da existência de um princípio constitutivo e animador das culturas, anterior às realizações históricas e decisivo na constituição da fisionomia espiritual das culturas, assim como a história documentada, posteriormente, pode conhecer, documentar e arquivar. A Cultura como Ser Vivente deve sua existência à necessidade filosófica de confirmar uma hipótese, aparentemente pouco científica, com os documentos colhidos na convivência com os povos da África Central. Na apresentação desta obra, resumiu o autor a hipótese que, inicialmente intuitiva, encontrara formulação provisória desde 1894: a cultura é um ser que forma os homens intrinsecamente: a cultura é um ser independente orgânico; frente às representações humanas, a cultura é um organismo absoluto; a vontade dos homens não produz as culturas, ao contrário, a cultura vive no e sobre o humano, constituindo-o; ligadas a territórios determinados, as culturas constituem-se em formas e estas obedecem a ciclos fixos e previsíveis; por fim, a essas formas corresponde sempre um estilo de vida, envolvendo o pensamento e a ação.

Após as investigações africanas, a hipótese retomaria feições de tese definitiva: “conheci as culturas em todas as suas manifestações grandiosas, algumas vezes também más; o homem, porém, como um pequeno suporte do poderoso mundo das aparências culturais” (3).

(2) Desta obra geralmente se conhece o resumo publicado em francês: Histoire de la Civilization Africaine, trad. de H. Bock e D. Ermont, Paris, Ed. Gallimard, 1952.

(3) FROBENIUS, L., La Cultura como Ser Vivente, Madrid, España Calbe, 1934, pag. 19.

Outras constatações eram igualmente consignadas. Após as investigações científicas, realizadas segundo as mais rigorosas exigências da ciência etnológica, Frobenius sentiu-se com autoridade para afirmar: a vida cultural só é acessível à intuição; a cultura é um organismo absoluto independente do homem (4) e, finalmente, a alma da cultura é uma força incontrolável, mas definível: Paideuma.

Na verdade, o termo Paideuma designaria o mesmo que o termo cultura. No entanto, esclareceu Frobenius que, sem ceder a qualquer influência da psicologia e da fisiologia modernas, ao escolher a palavra Paideuma pretendeu designar uma “esfera especial de significação”, uma interioridade perceptível nos edifícios ou organismos culturais. O Paideuma seria o anímico do organismo cultural.

Forçoso será reconhecer que a tentativa de nomear essa esfera especial no interior da cultura acabará por marcar a obra de Frobenius. Uma constituição original de sentido, alheia a qualquer interferência, mas com força suficiente para impor-se às consciências e arrebatá-las inconscientemente para novo tipo de realização histórica: tal o Paideuma.

Na História da Civilização Africana, Frobenius constatara que os mitos, assim como a poesia, nascem no aconchego da realidade, na unidade primordial da vida. Ao surgirem, são naturalmente portadores do paideuma ou seja da revelação do novo sentido do real. No início, haveria apenas encantamento ou emoção, ou como dirá sempre Ferreira da Silva, Fascinação. Num momento posterior, passados e transcendidos o encantamento e a emoção originais, o Paideuma põe-se num plano ideal: tornar-se-á mito, poesia, história (5).

Nos primórdios constitutivos, a realidade por-se-ia como absoluta identidade. Não se apresentaria ainda a questão da constituição intrínseca das realidades. Teria tido início apenas uma maneira ou forma de inteligibilidade e de atividade. Nos períodos seguintes, nos quais firmar-se-á a consciência e se estruturará o projeto existencial, frente aos poderes numinosos e às forças da natureza, será na inteligibilidade arcaica e auroral que encontrarão fundamento e justificação as formas e o estilo de cada cultura: a arte, a vida e a organização social e política, as diversas formas do saber e assim por diante.

Nos primórdios de uma cultura nada se distinguiria. Nesses começos, impossível separar a vida profana da vida sagrada. Tal foi seguramente o curso da evolução: uma concepção quase animal, procedendo da natureza do meio ambiente, engendrou emoções que traziam os

(4) Na afirmação da organicidade das culturas, Frobenius podia invocar a autoridade de O. Spengler. Na primeira parte da A Decadência do Ocidente, afirmara-se que as culturas são entes vivos e orgânicos, regidos por leis próprias.

(5) Cfr. ob. cit., pags. 11-40, 217-241. “A forma vital do paideuma, põe-se imediatamente antes da formação dos mitos”. Cultura como Ser Vivente, pag. 166.

primeiros germes de um paideuma criador. A emoção implica sempre o sentido do sagrado. Crescendo a faculdade de emoção, o homem foi tomado por uma substância, depois por outra, até o ponto em que todos os fenômenos do mundo e da vida se resumirão num sentimento vital e universal da essência sagrada. Neste primeiro ponto culminante, tudo seria sagrado: o próximo, e o longínquo; o menor como o maior; o necessário à vida; o evidente; o cotidiano; a procura do alimento e o alimento; o vestuário e a habitação.... (6). Na Cultura como Ser Vivente escreveu: “Em todas as classes de sentimentos paideumáticos criadores há uma expressão que os designa e caracteriza dignamente: sagrado” (7).

Resumindo, a revelação e o conseqüente arrebatamento que inauguraram as culturas seriam, por natureza, sagrados. O profano só encontrará autonomia num momento posterior, especialmente quando se deu início à elaboração de um estatuto próprio para as realidades referidas ao mundo do propriamente humano (8).

Seriam os fatos e acontecimentos, nos documentos que testemunham as diversas expressões da sensibilidade e da arte, da inteligência e da filosofia, da vontade e das organizações, capazes de identificar, depois de milênios, uma originalidade e uma história? Dos fenícios, dos gregos, dos persas, dos mesopotâmicos, dos etruscos, para citar alguns exemplos? Os documentos históricos revelariam uma mera casualidade? A conclusão que se impõe, da qual não podem ser excluídos os conhecimentos científicos, é que deve ter havido desde sempre ou desde os primórdios, um princípio unificador, suficientemente forte para causar e sustentar uma identidade e um estilo (9).

“A existência dos ideais é equivalente à faculdade de plasmar cultura, supondo que é capaz de transformar o mundo dos fatos num paideuma igualmente orgânico, de animá-lo através de um ato criador, a cujo efeito podemos dar a denominação de estilo”. Este texto de Frobenius, que Ferreira da Silva transcreveu no contexto do estudo Instrumentos, Coisas e Cultura (10) é sem dúvida esclarecedor para a exposição que estou tentando fazer.

A Cultura como Ser Vivente, ensaio escrito para que o estudioso “se aclimate e penetre no anímico ou... no Paideuma do ser da cultura” (11) resumiu as idéias principais de Frobenius, formulou a hipótese definitiva e mencionou as comprovações etnológicas e históricas.

Além das afirmações já referidas, inútil não será citar outras que reaparecem nos escritos de Ferreira da Silva. Elas circunscrevem uma determinada visão do mundo a partir da compreensão do fenômeno cultural, à qual o filósofo brasileiro não poderia ser insensível.

(6) Cfr. FROBENIUS, L. Histoire de la Civilization Africaine, pag. 57.

(7) Ob. cit., pag. 136.

(8) Cfr. *ibid.* e pags. segs.

(9) Cfr. *ibidem*. Principalmente pags. 39-40 e 105-109.

(10) O.C.I., pag. 352. O texto transcrito pertence ao ensaio A Cultura como Ser Vivente, ob. cit., pag. 110.

(11) FROBENIUS, L., ob. cit., pag. 27.

Como teria sido, pergunta Frobenius, “a fabulosa embriaguez do período da origem?” (12) Ou então: “Em que profundidade dormem a singularidade da cultura e o fenômeno da sua história?” (13). Tais as perguntas pela cultura ou pela força espiritual constitutiva das realidades históricas.

De fato, a história conhecida será sempre de um certo paideuma. Gregos e romanos conheciam sua história e o que dela fosse estranho não passava de bárbaro. A nossa história universal seria apenas “a história e a pre-história do nosso paideuma ocidental” (14).

Do Paideuma nasceram e continuarão vivendo os ideais que devem alimentar a cultura e uma determinada trajetória histórica: “Os ideais são desígnio absoluto, surgindo da consciência jubilosa e primaveril do eu, que não tem nenhuma ligação temporal e que apenas sente uma grande felicidade de ser” (15). Dos ideais, capazes de sugerir e sustentar um projeto histórico, proviria o espaço constituído e organizado para acolher o mundo, ou um novo mundo. “Com os ideais, o paideuma entra na vida espiritual da consciência” e se tornará efetivamente cultura” (16). O eu singular e inconfundível, que determinará esse “mundo” singular, o seu espaço e nele a localização dos acontecimentos e ações importantes, surgiu do confronto entre os ideais emergentes e a realidade do mundo circunstante. Constituído o cenário e organizado o mundo, os ideais passarão a determinar os comportamentos e os pensamentos. De força, passam a ser valores: “O eu dos ideais era uma força; o eu dos fatos, uma medida de valoração” (17).

Por isso haverá sempre uma relação radical ou constitutiva entre os ideais de uma cultura e o projeto histórico ou as realizações concretas. Encarnando um sentimento de proximidade ou de distanciamento, sentindo diversamente a realidade do mundo interior e organizado, abrindo-se para a luminosidade solar ou para a obscuridade lunar, vivendo exposto no deserto ou recolhendo-se à floresta, julgando o mundo a partir de si ou julgando-se a partir do domínio exercido sobre a natureza, nascerão as divergências que fixam os ideais iniciais que formarão as culturas e dirigirão a história.

Destas considerações resultaria que o homem encontrou a definição de si mesmo no contexto de um mundo organizado a partir do paideuma original. É exatamente isto o que afirmou Frobenius. Configurando-se através do mundo, o paideuma expressar-se-á no homem (18). Textualmente: “Não é o homem que faz a cultura, ao contrário, o paideuma forma o homem” (19).

(12) Ibid., pag. 39.

(13) Ibid., pag. 53.

(14) Ibid., pags. 108-109.

(15) Ibid., pag. 111.

(16) Ibid., pags. 109-110.

(17) Ibid., pag. 114.

(18) Cfr. *ibid.*, pags. 189-190.

(19) Ibid., pag. 1941.

Convém observar que não estou expondo com o devido rigor a teoria de Frobenius. Estou, tão somente, tentando citar com destaque algumas das idéias que, vindas das investigações de Frobenius, alimentaram a idéia de cultura em Ferreira da Silva e colaboraram na formação de seu pensamento.

Em vista disso permito-me citar aqui uma observação que, ao meu ver, deve ter exercido influência decisiva em Frobenius: a constatação científica de uma identidade de formas culturais em pontos diversos do imenso território africano, conhecidas desde a época de Homero (20). Esta observação, faz lembrar a tese de Dumézil. Estudando as formas radicais de civilizações aparentemente estranhas entre si e localizadas em pontos diversos de um grande território – Roma, Escandinávia, Cáucaso e Índia – chegou à conclusão de que a homologia encontrada seria inexplicável sem um protótipo comum ou uma fonte inspiradora primordial única. Tal identidade seria suficiente para afirmar a existência de uma cultura indo-européia (21).

O protótipo comum, de que falou Dumézil, poderia, sem contestação, ser aproximado do paideuma de Frobenius.

Surgindo como possibilidade radial de ser – de ser homem e ser mundo – as culturas sobrepõem-se a qualquer julgamento ético. São organismos vivos que se impõem como totalidades irrecusáveis. A cultura é uma possibilidade de ser outorgada, como diz Frobenius e repetirá Ferreira da Silva (22). As significações e os valores só poderão constituir-se no interior de cada projeto vital.

Não é possível afirmar, com certeza, pelo que me foi possível constatar, se Ferreira da Silva leu a obra completa de Frobenius. Provavelmente leu o resumo, em francês, de sua obra maior e estudou o breve e decisivo ensaio sobre a cultura (23). Pode-se supor que tenha conhecido outros estudos, aos quais não fez referências explícitas (24). A certeza do autor brasileiro, sempre que se refere às investigações e à teoria de Frobenius, seriam suficiente justificação para esta minha suposição.

Não se pode, por outro lado, afirmar que o filósofo brasileiro tenha aceito a teoria de Frobenius em sua totalidade. Da mesma forma que não tomou conhecimento das preocupações monoteístas e bíblicas de Schelling, nem se preocupou com o catolicismo de Novalis, não se ateuve

(20) Cfr. *ibid.*, pag. 73.

(21) Cfr. DUMÉZIL, G., Mythe et Epopée, L’Ideologie des trois fonctions dans lès epopées de peuples indo-européens, Paris, Ed. Gallimard, 1968 e L’Heritage indo-européen a Rome, Paris, Ed. Gallimard, 1949.

(22) Cfr. FROBENIUS, OB. CIT., pag. 73.

(23) Ferreira da Silva conhece algumas expressões de Frobenius no original. Algum contato deve ter tido com os textos originais escritos em alemão.

(24) Impossível adivinhar os autores que possam ter oferecido informações sobre a obra de Frobenius. As referências de M. Scheller parecem-me insuficientes. Em geral, os historiadores da filosofia ignoram a teoria e as obras do etnólogo alemão. Na História da Filosofia, de E. Bréhier, há uma citação no volume escrito por P. MASSON-OURSEL sobre A Filosofia no Oriente, na parte reservada ao Resto do Mundo. Refere-se à constatação feita por Frobenius da continuidade entre as pinturas rupestres da Rodésia e as da Espanha e França

ao valor propriamente científico das investigações etnológicas de Frobenius. Permaneceu no campo da filosofia da cultura, sem se comprometer com afirmações de cunho científico.

Confirmou, na prática, o que dissera o próprio Frobenius: a cultura, em sua essência, é algo que só pode ser alcançado intuitivamente.

Talvez se possa dizer que a intuição inicial foi do próprio Ferreira da Silva, firmada posteriormente com os Românticos, com Schelling e especialmente com Frobenius (25).

É certo, porém, segundo me parece, que as perspectivas abertas pela obra de Frobenius no exame do problema da cultura e algumas de suas afirmações mais importantes, estranhas às certezas da ciência etnológica oficial, foram decisivas para a formulação da idéia de cultura em Ferreira da Silva.

Especialmente, se forem aproximadas das intuições de Schelling. Com efeito, a partir de um dado momento, as afirmações de ambos fundem-se numa só: “A Fascinação instituidora do mundo se expressa no poder próprio da mitologia” (26). Esta afirmação, que se repete nos escritos finais, seria suficiente para caracterizar o seu pensamento e a vinculação deste à obra dos citados autores. A partir desse momento, pode-se igualmente assegurar, firmou-se, para ele, a identidade entre as diversas expressões do fenômeno da cultura: o Paideuma é mito e o mito é poesia.

Há uma característica peculiar do filósofo brasileiro que merece destaque. Vai sempre além de uma mera concordância com as afirmações dos autores, procurando uma identidade com o seu modo de pensar, ou com aquilo que lhe serviu de guia e de inspiração. Essa identidade provoca muitas vezes confusão na leitura de seus textos mais importantes. A dificuldade está em se parar o que é dele, o que é de Hölderlin, de Schelling, e Frobenius e de Heidegger. Talvez nem ele mesmo soubesse.

Concluo este capítulo transcrevendo um resumo feito por Ferreira da Silva da teoria de Frobenius. Perguntando pela lei última que decide a formação dos traços culturais numa determinada esfera de civilização, recusou as soluções positivas e racionalistas que tudo atribuíam à inventividade humana. E observou: “O pensamento pioneiro de Leo Frobenius abriu neste campo novas possibilidades de conhecimento e captação dos fenômenos espirituais e comunitários. Para este pesquisador, não foram as adversidades do mundo, as misérias e dificuldades da existência que levaram o homem a prover-se de um sistema de invenções instrumentais e artísticas, de uma técnica utilitária de vida. A consciência limitante dos “fatos”, dificuldades e confinamentos, só se manifesta num estágio tardio da vida de um povo. Na origem de uma trajetória de civilização só encontramos

(25) Conste que, além da autoridade de Frobenius, Ferreira da Silva invocava constantemente obras de outros conhecidos etnólogos e historiadores. Devem ser citados: Ch. P. Montford, M. Leenhardt, A. E. Jensen e M. Eliade.

(26) O.C., I, pag. 336.

o júbilo da ação e a grandiosidade titânica de uma concepção do Mundo totalmente transida de ideais” (27).

Concluindo: forma-se uma cultura a partir de ideais irresistíveis, impostos num estado de arrebatamento – Ergriffenheit – no qual a consciência é invadida e tomada por um novo aspecto da realidade ou por um novo princípio de realidade, suficientemente forte para formar e garantir uma nova imagem do mundo (28).

(27) O.C., I, pags. 351-352.

(28) Cfr. O.C. I, pags. 352-353.

Capítulo 8. A ONTOLOGIA DE HEIDEGGER

Martin Heidegger é um pensador indispensável no estudo de qualquer aspecto do pensamento filosófico de Ferreira da Silva. Num estudo de fontes que inspiraram e alimentaram sua idéia de cultura, a análise do pensamento desse autor deverá ser, forçosamente, mais cuidadosa e mais detalhada.

Ferreira da Silva foi, sem dúvida, um heideggeriano. Além disso, um dos seus mais singulares discípulos. Não só conhecia todas as obras do mestre, como incorporara seu espírito e os veios profundos de seu pensamento. A partir de um dado momento, difícil de fixar cronologicamente, passou a pensar e a escrever num contexto heideggeriano, tornando perfeitamente inúteis e dispensáveis as citações.

Mesmo assim, Ferreira da Silva procurou ir além daquilo que identificou como sendo o pensamento do mestre alemão, assegurando a originalidade e a identidade de sua idéia de cultura. A correção, se me for permitida esta expressão, ou a alteração, dar-se-á com a retomada do sentido da mitologia de Schelling, determinada ao meu ver, pelo estudo das obras de Frobenius.

Com relação às fontes anteriores, Ferreira da Silva viu no pensamento de Heidegger, de um modo geral, a conclusão e a confirmação definitiva. De maneira positiva quanto às idéias de Novalis e à teoria de Schelling e de Frobenius. De maneira negativa frente àquilo que, segundo ele, deveria ter sido o parágrafo final da meditação Schellinguiana.

Ao mesmo tempo, porém, a discordância diante de Schelling será o ponto de apoio para discordar das conclusões de Heidegger e para tentar firmar um novo parágrafo a compreensão do fenômeno da cultura.

Há uma originalidade do pensador brasileiro frente a Heidegger. Tal originalidade, segundo me parece, permanecerá dependente de uma possível compreensão da mitologia, tal como foi apresentada por Schelling e entendida por ele. Ferreira da Silva insistiu em diversas ocasiões nessa nova visão das coisas culturais. Tratar-se-ia de um passo adiante e de mais uma tentativa de compreensão dentro da tradição da qual depende.

O texto de Heidegger – “Hölderlin und das Weser der Dichtung” – foi certamente decisivo. Lido antes de 1949, citado que foi na Exegese da Ação, este texto deu-lhe a compreensão filosófica da obra de Hölderlin, que ele completará com suas próprias leituras. Com o tempo, a relação se inverte e, em mais de uma vez, surpreenderemos Ferreira da Silva completando o pensamento de Heidegger com o de Hölderlin. Particularmente em suas reflexões acerca da Palavra e da linguagem, reiniciadas em quase todos os seus últimos escritos. Não pode haver dúvida, porém, de que, para ele, Heidegger conduziu as idéias hölderlianas à plenitude de sua expressão filosófica.

Quanto a Frobenius, suficiente parece-me o fato de Heidegger ser sempre citado como epílogo e complemento de sua teoria cultural. Tal ocorre, para citar um só exemplo, em Instrumentos, Coisas e Cultura (1). Os estudos do último Heidegger, voltados para o fundamento derradeiro das coisas trariam o suporte filosófico às teorias etnológicas de Frobenius. Na Introdução à Filosofia da Mitologia (2) a ontologia de Heidegger vem apresentada como o ponto de partida para o devido entendimento das idéias de Frobenius. O homem, “receptou de realidade” de Frobenius nada mais será do que o sugerido pela sugestão do Sugestor de Heidegger (3). A Ergriffenheit de Frobenius e suas conseqüências na compreensão dos fenômenos etnológicos e culturais encontraria na ontologia heideggeriana (Lichtung des Seiens) a derradeira justificação: o mundo, o homem e todas as coisas são constituídas na proximidade do divino, no mundo aberto pela Iluminação do Ser.

(1) Cfr. O.C., I, pag. 351-361.

(2) O título original em italiano, é: La Mitologia e l'esperienza tropica dell'essere. O estudo de Ferreira da Silva foi publicado em 1956, na revista italiana Aut-Aut, dirigida por Enzo Pacci.

(3) Cfr. O.C.I., pags. 314-315.

Conveniente será, como ilustração, citar duas passagens, escolhidas entre muitas outras de idêntico teor. A primeira: “O ente determinado como o sugerido em possibilidades manifesta-se, outrossim, como Fascinação, isto é, como o ser-tomado (Ergriffensein) pelo revelado enquanto revelado. A Fascinação é o próprio rigor de uma projeção do mundo” (4). A segunda: “A morfogênese das coisas advem na proximidade da presença divina, ou melhor, é essa mesma presença. A uma origem antropológico-individualista da cultura, Heidegger... antepõe uma origem transcendente e metahumana, em função da qual o homem é um simples destinatário de possibilidades” (5). Na linguagem singular de Ferreira da Silva parecem fundir-se e confundir-se os termos da teoria de Frobenius e da ontologia de Heidegger.

No âmbito deste trabalho não caberia qualquer dúvida a respeito da validade e ortodoxia da interpretação do pensamento de Heidegger. De fato, a ontologia heideggeriana, especialmente em suas versões posteriores ao Sein und Zeit, será como transparece em quase todos os escritos de Ferreira da Silva, o suporte e a garantia da idéia de cultura.

Segundo alguns estudiosos, estaríamos diante de uma singular interpretação do pensamento heideggeriano. Permanece o fato que se impõe a partir dos textos brasileiros: Heidegger é imprescindível. Primeiro, pela sua ontologia. Segundo, porque nela as contribuições dos demais autores teriam encontrado seu sentido final naquilo que essa ontologia garantia para o estudioso brasileiro.

Com efeito, foi na análise dos textos de Heidegger a respeito do problema do Ser e suas conseqüências relativamente à constituição do mundo, do homem e das coisas, que Ferreira da Silva encontrou o verdadeiro alcance das idéias firmadas em suas origens românticas, bem como a resposta adequada às interrogações e sugestões da etnologia de Frobenius.

Poder-se-ia até dizer que a ontologia de Heidegger foi a fonte primeira e principal da teoria da cultura proposta por Ferreira da Silva. Neste caso, os românticos, Novalis, Hölderlin, bem como Frobenius, Bachoffen e todos os demais estudiosos e filósofos por ele citados, lidos à luz dessa ontologia, teriam ilustrado e completado uma perspectiva aberta ou iniciada a partir da leitura de Heidegger. Se esta suposição puder ser posta em dúvida, restará, como indubitável, que a intuição original e as primeiras suposições encontraram sólido fundamento na ontologia de Heidegger.

Sem dúvida, os temas que retomaram vigor, a cada novo escrito de Ferreira da Silva a partir de 1948, tais como mito, poesia, cultura, homem, mundo e as análises correspondentes a respeito do humanismo, da civilização, da técnica, poderiam ter sido inicialmente sugeridos pelos românticos,

(4) O.C.I., pag. 315.

(5) O.C.I., pag. 360-361.

por algum autor anônimo, ou emergido de reflexões pessoais. O nó indecifrável desta questão tem seus laços indicados nos escritos de Ferreira da Silva, mas sua decifração caberá a outros estudos.

Posto como hipótese de investigação, que a leitura de Heidegger teria sugerido os temas culturais, restaria o problema dos começos. Difícil permanecerá para qualquer estudioso determinar cronologias e comparar a evolução do pensamento de um e de outro. Isto porque o que parece ser o pensamento derradeiro de Heidegger coincide com o início da reflexão de Ferreira da Silva (6).

No início desta exposição, forçoso será constatar: Heidegger é um filósofo extremamente confuso. Os recursos de que se serviu para expor suas idéias não raras vezes ocultam mais que revelam seu pensamento. Qualquer interpretação ou tentativa de sistematização de suas idéias, encontrará fundamento e abundância de textos em seus escritos. Nenhum assombro poderá causar tal assertiva, uma vez que o próprio Heidegger abandonou a ontologia, convertendo-se (Kehre) para aspectos mais concretos da inteligência, da sensibilidade e da vida.

Ferreira da Silva nunca se preocupou com uma exegese crítica das obras de seu mestre. As citações de seus textos ocorrem sempre num contexto proposto e elaborado por ele. Por isso, ou por outras razões, jamais pensou ele em escrever uma exposição sistemática e completa do pensamento do filósofo alemão. Não convinha ao seu temperamento, nem muito menos, adequar-se-ia àquilo que, vindo de Heidegger, interessava à formação e elaboração de sua meditação sobre a cultura.

Por isso, depois de algumas referências à ontologia de Heidegger, tentarei sublinhar aquelas idéias que, ao meu ver, mais influenciaram na formação ou mesmo no surgimento de uma possível compreensão do fenômeno cultural. Nenhum louvor adviria a este trabalho de uma erudita exposição da ontologia de Heidegger. Outros tentaram e com êxito discutível.

O que, por primeiro e ao mesmo tempo decisivo veio de Heidegger é a teoria do Ser. Expondo inicialmente a problemática do Ser na apresentação original, preocupa-me tão sómente o cuidado em evitar possíveis confusões que adviriam de uma leitura feita diretamente nos textos de Ferreira da Silva.

A pergunta inicial, que preside ao Sein und Zeit, obra de 1927, diz respeito ao sentido do Ser: Die Fragen nach dem Sinn von Sein. A busca do sentido do Ser seguiu um caminho: uma possível

(6) Falando do conceito de Arte, nos Ensaio Filosóficos (1949) Ferreira da Silva cita a “conferência intitulada Hölderlin ou essência da Poesia” e “seu último trabalho Carta sobre o Humanismo”. O.C.I. pag 121. A citada conferência “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, é de 1936, incluída já em 1937 no volume Qu'est-ce que la métaphysique, por M. Corbin. A Über den Humanismus é de 1949. Não se pode esquecer que E. Grassi, editor de Geistige Überlieferung (1942) na qual incluiu Platons Lehre von der Wahrheit (1930-1931) e que acompanhava de perto a obra de Heidegger era amigo íntimo de Ferreira da Silva. Em 1946 leu Sein und Zeit em microfilme e em 1949 foi eleito para a Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland. Pode-se supor, à falta de provas, que os textos tenham chegado às mãos de Ferreira da Silva por obra de Grassi. Restará, como problema, a data em que foram escritos os ensaios sobre O Conceito de Arte na Filosofia Atual, inserido em Exegese da Ação e Sobre a Natureza da Arte, incorporado em Ensaio Filosóficos.

hermenêutica da existência temporal, que segundo Heidegger, acabara despojada de qualquer fundamento ontológico, em consequência de antigos erros e desvios na compreensão do Ser.

A pergunta pelo Ser e pelo sentido do Ser deverá ser colocada no contexto filosófico posterior à problemática suscitada pela Fenomenologia. De Waehlens chegou a falar em “revolução fenomenológica” (7). Após a Primeira Guerra mundial o pensamento filosófico alemão desmentido pelos fatos sofreu uma profunda crise. A relação entre ciência, poder e progresso garantida pelo Idealismo, especialmente na formulação de Hegel e a subordinação da ética aos fins práticos e imediatos da sociedade revelaram-se insustentáveis. No final do século XIX ainda seria possível acreditar na alma poderosa da ciência que, tendo possibilitado o domínio da natureza, caminharia para o domínio do mundo social e histórico, constituindo os meios para assegurar a realização dos ideais humanitários, embalados ao longo de mais de cem anos de filosofia (8).

No âmbito da pretensão cósmica da ciência refazer o mundo ab imis para, em seguida, dirigi-lo aos fins convenientes – não poderia haver lugar para a metafísica.

A revolução científica do século XVII depusera de seu pedestal a metafísica de Aristóteles e Tomás de Aquino. Kant salvaria a metafísica, abandonando o problema ontológico em favor da Razão, cujo conhecimento poderia ser garantido desde que posto em fundamento sólido.

A metafísica do conhecimento, porém, tornou-se igualmente desnecessária para o sistema panlogístico de Hegel. Sistematizando toda a realidade, da molécula ao Espírito Absoluto e submetendo-a a um interminável vir-a-ser bem sucedido, o sistema hegeliano anulava qualquer pergunta metafísica acerca da realidade ou acerca do conhecimento. A idéia é a realidade e a realidade identifica-se com a idealidade. O logos hegeliano é o próprio on em seu movimento racional. Se racional, inteligível e sistematizável.

As certezas decorrentes, tanto para as ciências como para a vida moral, desse racionalismo autosuficiente, desapareceram depois de 1914. As identidades hegelianas fundiram-se com o desastre físico e moral da guerra, juntamente com louváveis e ambiciosos projetos da ciência.

Husserl tentou refazer a filosofia e a possibilidade da verdade do conhecimento, indispensável às ciências, repondo a investigação dos caminhos que podem servir às certezas racionais. A primeira surpresa apareceria com a pergunta inicial pela realidade dos objetos investigados pelas ciências positivas. Que é Vida? Que é Número? Que é Matéria? Que é Relação? Que é Homem? As ciências positivas põem inapelavelmente perguntas ontológicas. Ao propor,

(7) Heidegger, B. Aires, Ed. Losange, 1955, pag. 13.

(8) Nada mais ilustrativo a respeito do que a Introdução às Ciências do Espírito, de W. Dilthey. Publicado em 1883, como observou Ortega y Gasset, Dilthey teve 30 anos para escrever a segunda parte, o que não aconteceu. “Quantas coisas delicadas, precisas, corretas, profundas sobre o destino humano aprenderia que se propusesse compor esse livro”. DILTHEY, W., Introduction a las Ciencias del Espíritu, trad. de J. Marias, Prólogo de J. Ortega y Gasset, Madrid, Revista de Occidente, 1956, pag. IX.

como novo ponto de partida, um retorno às próprias coisas (zu den Sachen selbst) Husserl deu início a uma preocupação filosófica que acabará tendo em Heidegger um momento decisivo.

Em lugar da consciência representativa, Husserl começou a falar em consciência intencional. Com efeito, como assegurar-se da fidelidade da representação na interioridade da consciência? Toda a filosofia idealista dependia de um pressuposto jamais provado: as representações que incidem na consciência são fidedignas. A singularidade de Husserl resultou do simples questionamento das condições que poderão assegurar a validade do saber científico. Como escreveu De Waehrens, a fenomenologia de Husserl procurou mostrar que “a condição do saber científico não pode efetivar-se senão sobre a base de uma relação imediata e natural com o mundo e com a realidade que aquele saber, uma vez constituído, não pode de maneira alguma, por em dúvida (9).

Numa palavra, a fenomenologia de Husserl colocou em questão a razão, em si mesma, e as condições objetivas do saber. Isto levaria, como de fato levou, ao questionamento do homem enquanto ente e enquanto ente racional, signatário de todas as certezas científicas.

Diante destas questões, que as circunstâncias históricas haviam tornado dramáticas, situa-se o início da reflexão de Heidegger.

A resposta tradicional à pergunta pelo homem – animal racional – ocultava a verdadeira essência da realidade buscada. A definição um ente vivo que pensa distinguirá certamente o homem dos demais entes vivos, mas não oferecerá a resposta essencial, segundo Heidegger. Deverá haver no homem algo que o defina em si mesmo e que seja não só irredutível à definição dos demais entes, mas se sustente em si mesmo e por si mesmo.

Esta essência poderia ser alcançada por uma investigação fenomenológica do homem em seu ser e em suas ações. Ou seja, importaria examinar o modo de ser do homem.

A realização do projeto, porém, defrontou-se com um problema muito simples e intransponível: o da linguagem. Meio e instrumento de comunicação dos conceitos, as palavras que formam a linguagem dependem de uma herança. A nova questão poderá parecer simples: despojar as palavras dos sentidos acumulados ao longo da tradição a fim de que possam revelar a realidade presente no conceito original. De fato não é: o exame da linguagem supõe o uso dos termos em questão.

Aqui teria tido início a fenomenologia antropológica de Heidegger, ponto de partida para uma hermenêutica da existência destinada a estabelecer o seu fundamento ontológico. Posto no mundo e situado entre as coisas, o homem tem a faculdade de distanciar-se, permitindo que cada realidade assuma sua identidade. Por isso, somente ao homem é permitido saber e conhecer sua

(9) Ob. cit., pags 25-26.

própria realidade além da realidade dos demais entes. A possibilidade de abarcar o sentido da realidade das coisas garante a liberdade, como condição de existência. Próximo a todas as coisas, é exclusivamente seu o poder de abrir o espaço no qual cada ente possa manifestar-se tal qual é na sua realidade.

Retomando a reflexão: para chegar à compreensão do Ser, a condição que se impõe é a exclusão de todas as teorias cujo ponto de partida seja um conceito genérico de Ser, verificável em qualquer ente.

A metafísica tradicional, com exclusão neste caso de Kant e do Idealismo, partia da impossibilidade de qualquer compreensão do Ser. A inteligência só poderia partir daquilo-que-é, de um ente, no qual o Ser seria o princípio que atualizaria o atualizável.

Obnubilado o Ser na atualidade dos entes, a pergunta pelo seu sentido terá o início da resposta no exame das maneiras de ser dos entes. A fenomenologia permitiria provar que o modo de ser do homem nada tem de semelhante com o modo de ser dos demais entes. O modo de existir do homem é o de estar-aí frente aos demais, garantindo-lhes, porém, a permanência numa determinada esfera da realidade. Fugindo aos riscos da linguagem, comprometida com os sentidos acumulados na tradição e validados por herança, Heidegger denomina Dasein o que está-aí numa existência consciente. Partindo dessa consciência pode-se chegar à idéia fundamental de Ser em o que seria impossível responder à pergunta pelo que são as coisas e garantir a verdade de qualquer conhecimento.

O caminho seria uma análise fenomenológica que garanta a plena revelação (Erschlossenheit) do Ser. Tal análise porá a descoberto de imediato a condição radical da existência dos entes, ou seja a temporalidade. Num mundo limitado pela temporalidade situam-se todos os entes.

Para a ontologia tradicional dizer que a essência do Dasein é a existência seria identificar uma realidade que existe e subsiste em si e por si, condição reservada ao Ens ou Esse Supremum. Segundo Heidegger, tal afirmação procuraria firmar o Ser a partir do Ente e de suas condições próprias, ocultando não só a realidade do homem, mas a dos demais entes na medida em que puderem ser inteligíveis.

Caberá, em consequência, à nova ontologia explicar o estar-no-mundo a partir de uma compreensão do Ser, dentro da qual, de fato, poderá estruturar-se o estar-no-mundo.

Depois do Sein und Zeit, Heidegger converte a via da revelação: não está o ser aberto ao Dasein, mas será apenas a possibilidade e a garantia da abertura. Nos últimos escritos, a presença do Ser pos-se como Iluminação, possibilitando os desempenhos históricos. Em consequência, a

preocupação ou o cuidado voltar-se-á para o descobrimento dos caminhos que possibilitam ao Ser manifestar-se.

O mundo, por sua vez, não seria um espaço neutro, onde se localizariam indiferentemente os entes. O “mundo”, dentro do qual o Dasein procura compreender-se e compreender todas as outras realidades, será igualmente constituído. Não é, nem pode ser “um conjunto numerável ou inumerável de coisas ou entes, ou um espaço finito ou infinito onde essas coisas possam existir” (10).

A idéia de mundo será esclarecida no escrito Über den Humanismus: o mundo “não designa nenhum ente particular, nem mesmo algum domínio particular do ente, mas a abertura do Ser (die Offenheit des Seiens) (11). Tratar-se-ia, em consequência de uma possibilidade radical de ser e de estar, de um projeto possível constituído de maneira que o homem possa encontrar-se e localizar devidamente os demais entes. Ou seja, na linguagem posterior de Heidegger, o mundo seria a abertura do Ser ou a realidade global pro-jetada na revelação primordial ou original do Ser.

No Sein und Zeit essa idéia aparece tão somente sugerida no estudo das condições do existir, entendido como um-estar-no-mundo. O mundo no qual poder-se-á estar não será jamais, como é óbvio, a natureza física. Esse estar seria neutro, permanecendo indiferente a qualquer questionamento.

Para a consciência, estar-no-mundo suscita inumeráveis problemas. Posto e situado num mundo, o Dasein – o que-está-existindo – ao determinar sua realidade, fixaria a realidade dos demais. Somente a partir dessa consistência, que é presença e distanciamento, poderia sugerir uma experiência do ente enquanto ente. Cada ente é o que é não em razão da homogeneidade conceitual do “ens ut ens”, mas por força da singularidade existencial.

A diversidade dos entes seria garantida pela consciência que possibilitou seu surgimento. A relação constitutiva não se daria com um Ens Supremum, pelo caminho da abstração, nem com representações garantidas pelos sentidos. Essencialmente aberta, a consciência permitiria que cada ente se situe em sua realidade, pondo-se, frente aos demais, tal qual é. A abertura seria a possibilidade da consciência aproximar-se das coisas, naquilo que elas são, ou a possibilidade das coisas apresentarem-se naquilo que elas são. Sem ser o que é, sem ser o Ser, a consciência poria as coisas no mundo, sustentando sua realidade e identidade.

Esta relação intencional e constitutiva exigirá que a abertura seja comunicação, ou, a via de uma intercomunicação. Daí porque a linguagem integrará o ser do Dasein. Consciente, o homem poderia dizer e de fato diz não só o que é, mas quais as relações que constituem os outros entes no

(10) FERREIRA DA SILVA V., O.C.I, pag. 335.

(11) HEIDEGGER, M., Lettre sur l'Humanisme, trad. de R. Munier, Paris, Aubier, 1957, pag. 127.

mundo. A linguagem por-se-ia como estrutura do Dasein uma vez que, situado no Mundo, a comunicação ser-lhe-ia condição de existência. “A linguagem surge, escrevi em outro trabalho, como uma totalidade viva e significativa, unida a uma compreensão geral do mundo, dependente de uma revelação primordial, a partir da qual pode firmar-se e estruturar-se essa mundividência. Sem esta ligação constitutiva a uma Weltbild e a uma Urbildung, as palavras enquanto termos e signos nada podem significar, nem no começo nem ao longo do desenvolvimento da história de uma cultura” (12). Dirá Ferreira da Silva: “A manifestação da verdade do Ser, que se dá como inauguração de um mundo, se realiza na palavra e através da palavra... A linguagem na acepção primitiva e original é portanto um dizer do ser, a forma com que o ser continuamente se põe em obra (13).

A linguagem não poderia ser obra da inventividade humana. Faz parte da estrutura de um ser consciente e livre. Com a palavra criadora e com a linguagem asseguradora das significações, nascerá o mundo, dentro do qual poderá ser instalado o homem.

Instalado no mundo, o homem – a consciência – não se defrontaria apenas com realidades postas e definitivas. Outras realidades assumirão posição e sentido a partir da ação daquele por quem deve transitar o sentido dos entes. São os instrumentos. A possibilidade de assumir a forma de instrumentalidade estará vinculada, como veremos, à possibilidade de existência de um mundo, ou seja da mundanidade.

Aberto às coisas, tal sua estrutura, o homem terá seu existir caracterizado por uma permanente preocupação ou um assíduo cuidado com os demais entes e com o Fundamento último. Será um pastor do Ser. Renunciar a este cuidado (Sorge) seria escolher a neutralidade da inconsciência, viver como simples ente entre os demais entes. Seria absoluta inautenticidade.

A fuga da vulgaridade cotidiana ou a recuperação da própria essência terá início com a análise e superação das condições da existência, das quais será primeira o próprio estar-no-mundo, que seria queda e derelicção. A angústia levaria ao verdadeiro conhecimento de tal situação e das limitações decorrentes, exigindo uma permanente disponibilidade para o sentido das coisas, firmado na Revelação do Ser.

A análise da existência do ente humano deverá conduzir à constatação de que o estar-no-mundo liga-se a outras realidades, entre as quais impõe-se o outro. É da própria natureza de um ente posto e jogado na existência o permanecer aberto ao outro. A relação com o que não constitui o eu será indispensável à existência do eu. A finitude impor-se-ia como experiência dolorosa a partir da existência. Na verdade, o mundo, para o homem, será um Umwelt, um estado de abertura e

(12) Mito e Cultura, pag. 94.

(13) O.C.I., pag. 261-263.

proximidade. A proximidade pertence à ontologia do homem, porquanto cada ente consciente existe junto aos demais. Não apenas entre eles, como caberia aos demais entes do mundo. Mas, com eles e junto deles, constituindo uma unidade de destino.

A possibilidade de compreender e definir o homem só poderia advir de uma ontologia capaz de equacionar a relação Homem e Ser. O homem poderia ser entendido como aquele que compreende o Ser, o que significa que ele seria capaz de compreender qualquer ente na exata medida que é ou é real.

Como sabemos, Heidegger abandonou a hermenêutica existencial por absoluta impossibilidade de definir o Ser. Mesmo privilegiando o Ser na forma de homem, o caminho fechar-se-ia num dado momento em razão da própria pergunta pelo sentido Ser, à qual somente os entes poderiam oferecer resposta. A Fenomenologia e, dentro dela, uma hermenêutica da existência poderiam criar as aproximações à inteligência do Ser. Acabariam recusadas, no entanto, pela ontologia, ante a impossibilidade de formular a pergunta radical.

As obras que se seguiram ao Sein und Zeit comprovariam, segundo os conhecedores do pensamento heideggeriano, a in-versão ou con-versão da preocupação ontológica, impondo uma reinterpretação da existência. O Ser já não seria o Aberto ao Dasein, mas apenas a possibilidade da Abertura. A verdade não residirá mais na disponibilidade do homem (Dasein) diante do Ser, mas na Iluminação consequente ao Ser.

O Ser é o mistério, a tal teriam levado a fenomenologia e a hermenêutica da existência. A razão nada teria a declarar. Sua atitude autêntica e radical será a de curvar-se, enveredando por caminhos que, mesmo sendo caminhos, não levarão a parte alguma.

Tal o sentido da obra Holzwege, publicada em 1950. Como comentará Ferreira da Silva, o intrincado desenho dos caminhos do bosque são conhecidos e percorridos pelos lenhadores e guarda-florestas (14). Ou seja, a linguagem apropriada para qualquer aproximação da verdade do Ser seria a linguagem poética. Habitando na Palavra, o Ser nela se esconderia e a Iluminação constitutiva só seria perceptível ao Poeta.

A busca ontológica deverá ser substituída pelo esforço de descobrir os caminhos capazes de permitir a manifestação do Ser, sem a qual os entes não poderão ter sentido. A verdade dos entes por-se-ia sempre no horizonte aberto pela Iluminação do Ser.

Num texto antigo, que deve ser incluído entre os primeiros ensaios filosóficos de Ferreira da Silva e editado em 1948 na coletânea Ensaio Filosóficos, Heidegger estava presente a começar pelo título: Reflexões sobre a Ocultação do Ser (15). Referindo-se à singularidade do ente humano,

(14) Cfr. O.C., II pag. 287.

(15) Cfr. O.C., I, pag. 29-38.

cuja lei e a liberdade ou o estar livre dos determinismos naturais, recusou a idéia platônica de um paradigma ontológico estático e a idéia de que a ação humana teria seu ideal na adequação a uma essência fixa e prefixada. Para alcançar a índole profunda do espírito seria necessário abrir-se para a lição do Ser: “O espírito é, entretanto, também a colonização do porvir: o original, no ser, é a capacidade de projetar-se além do existente, propor-se livremente um fim e encarná-lo depois na ordem das coisas” (16).

A esta altura, Ferreira da Silva ainda estava preso ao voluntarismo romântico. A primeira filosofia de Heidegger trazia um inesperado apoio.

Referindo-se à contribuição de Heidegger na constituição do novo conceito do Homem, Ferreira da Silva iniciou o estudo com um resumo das teses essenciais que precederam à Carta sobre o Humanismo (17). Eis o início da síntese: “A totalidade das formulações e doutrinas sobre a natureza última do homem, sobre a humanitas do homem se desenvolveu a partir da precária base de um profundo esquecimento do Ser. O homem não foi pensado e compreendido nestas concepções em sua verdadeira dimensão, e portanto, as imagens que nos foram transmitidas não respeitavam a sua maior dignidade. Para Heidegger, o homem é o vizinho do Ser. Contudo, o pensamento filosófico e humanístico não atendia a esta relação e intimidade do homem com as potências instituidoras do Ser. O pensamento metafísico pensou o homem a partir da forma do Ente... Uma nova inteligência do fenômeno humano supõe um novo remontar em direção à conexão última do homem com o fundamento de todo o Ente” (18).

Todas as concepções que encaram o homem como ente biológico, como espírito, como pessoa, como sujeito seriam tributárias da metafísica que oculta o Ser em proveito do Ente. “A essência do homem transcende todas essas determinações, pondo-se como determinação ek-sistencial e transcendente. O destino da metafísica é o de não conseguir pensar o homem em sua verdadeira proveniência e em sua conexão fundamental com o Ser” (19).

Definir o homem com o animal racional seria esquecer a verdade do Ser: “Quem assim procura compreender a essência do homem, não se capacita de que esta definição pressupõe já aberta uma determinada interpretação da animalitas, um projeto instituidor da natureza e da biologicidade e, por conseguinte, uma discriminação no seio do Ente entre a vida e o restante das coisas... “Isto suporia “já inaugurada uma determinada abertura do Ente, isto é, supõe que o Ente já tenha surgido em seu ser através da iluminação projetante do Ser” (20).

(16) FERREIRA DA SILVA, O.C.I., pag. 31.

(17) Cfr. O.C.I., pag. 256.

(18) O.C.I., pag 256.

(19) O.C.I., pag 257.

(20) O.C.I., pag 257.

Tudo isso é Heidegger, sem dúvida, mas é também Ferreira da Silva. Permanece presente tanto a ontologia do Sein und Zeit como sua superação na teoria do Ser como Abertura e Iluminação. Ao mesmo tempo, a referência ao projeto instituidor revelava a compreensão particular de Ferreira da Silva. Ou seja, os textos de Heidegger eram lidos e entendidos não apenas num clima romântico, como seria conveniente, mas numa perspectiva proposta e indicada pela teoria de Frobenius.

Para a metafísica o homem seria essencialmente animalitas. Para a ontologia o homem seria essencialmente humanitas. Passando, sem maiores explicações, do primeiro ao último Heidegger, Ferreira da Silva firmou-se na certeza de que toda a insuficiência dos humanismos anteriores teria sido causada pelo “esquecimento do Ser”. Visto à luz do Ser, que seria o homem? Um projeto constituído no interior de um projeto maior de um mundo, dentro do qual poderia instalar-se.

A essência do homem, na compreensão heideggeriana de Ferreira da Silva, estaria na ek-sistência. Ek-sistir é estar exposto à luz do Ser: “A ek-sistência deve ser pensada a partir da proximidade do Ser, isto é, a partir da relação ek-stática com a abertura do Ser” (21). Ora, que é o Ser? Responderá: “O Ser, é, em sua essência, Abertura, desvelamento, descobertura, iluminação projetante, fonte de inteligibilidade” (22). Tudo isso será também a possibilidade de constituição de um mundo conveniente: “O Ser se dá continuamente como esboço de um mundo, como poder instituidor das possibilidades históricas do homem” (23).

Nesta afirmação está o essencial da idéia de cultura de Ferreira da Silva que, como já observei, vinda dos românticos e de Frobenius, teria encontrado o fundamento filosófico na ontologia de Heidegger. Vinculado a algo que o transcende, arrebatava e lhe dá sentido, “o homem é sujeito a um Destino instituidor de sua própria realidade histórica...” (24).

Unindo Heidegger a Schelling, observou que o homem surge e habita um mundo proposto por Deus. O divino é a região das decisões histórico-teogônicas que conformam e determinam a essência do homem histórico (25).

Não há o homem-em-si, o homem apenas homem, existindo em função de uma definição metafísica. Há homens estes são sempre históricos. Por isso, sua essência deverá ser delimitada dentro do projeto instituidor de sua figura e de suas possibilidades reais. “O homem é convocado no núcleo de suas possibilidades históricas próprias pelas potências ek-stático-projetantes do Ser” (26).

(21) O.C.I, pag. 259.

(22) O.C.I, pag. 259.

(23) O.C.I, pag. 259.

(24) O.C.I, pag. 259.

(25) Cfr. O.C.I, pags. 260-262.

(26) O.C.I, pag. 260.

O “humanismo” de Heidegger, não só exclui o antropocentrismo, mas apela para uma origem e uma referência constitutiva transcendente que, não podendo ser designada Deus, será o Ser, a Força Projetante, o Poder Instituidor.

O homem, circunscrito ao mundo no qual foi je-tado ou pro-jetado, será constrangido ou simplesmente dirigido pela verdade do Ser. Entre seus cuidados está o de ser “Pastor do Ser”. Qual o “horizonte” no qual o Ser se propõe como possibilidade de realização plena? É o horizonte da linguagem poética que festeja e comemora permanentemente a “iluminação” fundamental. “No dizer poético põe-se em obra a verdade projetante do Ser” (27).

O dizer poético identificar-se-ia como a Palavra, enquanto dizer original e instituidor (Ursprache) dos projetos históricos.

Já em 1949, Ferreira da Silva foi além de Heidegger ao identificar a Palavra com a Ursprache: “A palavra poética, o mito, a linguagem original” (28). Em 1951, falando da contribuição heideggeriana ao novo conceito do Homem não fez referência ao alcance mítico da Palavra instituidora. Retomará o tema depois, criticando Schelling por não ter visto no Mito a Poesia e criticando Heidegger por não ter visto na Poesia o Mito.

Não há dúvida, porém, que Ferreira da Silva é um heideggeriano mais convicto que Heidegger. A razão poderia ser a seguinte: a uma análise interna e rigorosa da estrutura do pensamento do filósofo alemão, preferiu algumas afirmações e outras tantas reflexões que poderiam não só conferir unidade àquele pensamento, mas integrar a perspectiva firmada a partir de suas intuições pessoais. Nessa perspectiva, todos os escritos de Heidegger se enriquecem e se completam, podendo ser citados lado a lado como se fossem capítulos de uma obra única e coerente.

A Conclusão das Idéias para um novo Conceito do Homem, é, toda ela, uma continuação das reflexões ditadas por Heidegger: O mundo é uma possibilidade e uma abertura. O homem é lançado no mundo: sua humanitas é um dom; princípio derivado “é o ser que, abandonado no cenário dos desempenhos históricos, pode escolher o que já lhe foi destinado” (29). A um dado momento desta Conclusão já não é possível distinguir o que vem de Heidegger daquilo que é próprio de Ferreira da Silva.

Comentando, em 1951, a publicação da obra Holzwege (1950), observou Ferreira da Silva que Heidegger tentava “alcançar uma compreensão do Ser inacessível à inteligência perdida nas

(27) O.C.I, pag. 261.

(28) O.C.I, pag. 121.

(29) O.C.I, pag. 121.

representações usuais e cotidianas”. (30). No mesmo ano, esforçou-se em elucidar esse pensamento de Heidegger: A obscuridade seguir-se-ia à tentativa de chegar às “origens transcendentais da realidade”, abandonando a “exigência de clareza matemática e de objetividade causal”, próprias ao pensamento filosófico desenvolvido no Ocidente (31). A elucidação consistiria na aproximação das afirmações principais de três textos: Da essência da Verdade, Sobre o Humanismo e Holzwege, mantendo a proposta básica do Ser e Tempo: qualquer tentativa de entender os entes intramundanos – o homem e as coisas – deverá partir da abertura inaugural que possibilitou o mundo. No mundificar-se do mundo prefigurar-se-iam as realidades (32).

Qual a essência da Verdade? A liberdade. Que é a liberdade? É ek-sistência, um permitir ser às coisas, um “dar espaço à manifestação do manifestável” (33). A busca da essência da verdade, porém, encontrar-se-á com outro problema, o da historicidade da história. Só o homem pode ter história porque somente ele depende de uma determinada interpretação das coisas e, em consonância, “a história... é o destino de uma determinada colocação da liberdade” (34). O sentido da ek-sistência ressurgiria com toda a força no texto sobre o Humanismo, onde o homem aparece como um estar exposto, disponível, vizinho do Ser. A relação direta com o Ser dar-se-á na Palavra poética que, ao inaugurar um mundo, descerra uma perspectiva de possibilidades e desenvolvimentos históricos (35).

A essência do homem estaria no “habitar na proximidade do Ser”. A partir da compreensão desta situação ontológica, poder-se-ia entender também a história. O homem, como todas as suas ações, seguir-se-iam sempre às sugestões do Ser e sua verdade como sua liberdade estarão em permanecer “na região da verdade do Ser” (36).

A essa compreensão chegar-se-ia através da obra de arte, à cuja essência pertence constituir o mundo.

Resumi propositadamente o estudo de Ferreira da Silva não tanto por tratar-se de uma tentativa de mostrar que a filosofia pode elucidar os problemas fundamentais (37), mas porque nele transparecem tres aspectos importantes da filosofia heideggeriana de Ferreira da Silva.

(30) O.C.II, pag. 287.

(31) Cfr. O.C.II, pag. 293.

(32) Como veremos adiante, expressões como mundificar-se, coisificar-se, envolvem sempre a dependência constitutiva do Projeto – Iluminação ou Abertura – garantido ou posto pelo Ser.

(33) O.C., II, pag. 295.

34 O.C.II, pag. 296.

(35) Cfr. O.C.II, pag 300: “A linguagem é a morada do Ser e o abrigo da essência do homem. Portanto, devemos descobrir a relação da essência da palavra com a verdade do Ser”.

(36) O.C.II, pag. 301.

(37) Cfr. O.C.II, pag. 291.

O primeiro: neste artigo está demonstrada, mais que em qualquer outro, a redução do pensamento de Heidegger a algumas formulações coerentes. Se tais formulações não constituem toda a filosofia de Heidegger e se a coerência esteve ausente na elaboração das obras desse filósofo, é outro problema. O segundo: nesta exposição, como em outras, fica claro, sem necessidade do concurso de outras provas, que em Heidegger viu os lineamentos de uma mundividência: O Ser, o Mundo, o Homem, as Coisas, a História integram-se numa única perspectiva. O terceiro: esta perspectiva é trans-humana e trans-histórica.

Desde Schelling e Frobenius, o homem fora excluído da iniciativa dos projetos culturais. O homem seria receptáculo de possibilidades históricas, ou seja de cultura. Jamais seu criador. Com Heidegger, a certeza põe-se com mais firmeza, muito mais em razão da interpretação dada do que em razão do pensamento desse filósofo.

Como observei anteriormente não interessava a esta tese nem uma exposição completa da filosofia de Heidegger, nem uma investigação a respeito da ortodoxia do discípulo brasileiro. Tão somente interessava deixar claro que a idéia de cultura de Ferreira da Silva encontrou nas obras de Heidegger não apenas uma formulação adequada, o que poderia ser dispensável, mas os argumentos decisivos e uma suposta firmeza ontológica.

SEGUNDA PARTE

A IDÉIA DE CULTURA

Capítulo 1. O MUNDO DO HOMEM

A exposição das idéias que, no pensamento de Ferreira da Silva, participam da formação de idéia de cultura sugere um capítulo introdutório, no qual procurar-se-á retomar o elo com a ontologia de Heidegger. O capítulo poderá ser entendido como uma simples abertura de questões. De fato, tantos os termos e conceitos que reaparecerão nos textos a serem examinados, que julguei não constituir perda de tempo retomá-los, partindo do texto heideggeriano, visto, traduzido e interpretado pelo autor brasileiro.

Na apresentação do estudo La Mitologia e l'esperienza tropica dell'essere, observou que de Heidegger teria vindo “a enunciação das palavras iniciais de um novo tipo de pensar de um pensar livre em relação ao ente revelado, livre em relação ao cenário humano e à liberdade finita. O oferecido do ente não foi mais substituído à dimensão do oferecer original. Este oferecer enquanto oferecer (Entwurfbereich) foi a área franqueada ao pensar que se educara para novas possibilidades, isto é, para o próprio possibilitante das possibilidades. O possibilitante das possibilidades representava uma liberdade ou negatividade, negatividade esta consignada a si mesma através de um gesto destinante do Ser... Trata-se de um poder transcendente a todo o ente inclusive ao ente que

somos como centro de alternativas. Se o homem é um nexo de possíveis que se manifesta precisamente no fenômeno da negatividade, a nova experiência do Ser, entretanto, nos intimiza com a Fonte prodigalizadora de todos os possíveis e de todo o ente” (1).

A nova experiência do Ser, proposta por Heidegger, nada teria a ver com o que se denomina Ser e experiência. O Ser transcende as categorias. Indizível, é Iluminação; Fonte da realidade, possibilidade radical de todos os entes. A experiência não será constatação ou verificação. Não resultará tão pouco de uma identificação ideal do objeto no sujeito. A transcendência também não será transcendência pura e simples, mas uma perspectiva construída dentro do mundo, no qual as realidades estão constituídas.

Com efeito, “o mundo espelha a nossa própria constituição transcendental e é, em última análise, a exposição externa do projeto ao qual devemos o nosso modo de ser” (2). Qual a realidade e objetividade da Lua? A definida pela física, pela astronomia, pelos primeiros homens que lá estiveram, pelos poetas ou pelos mitos? “A verdadeira Lua dos antigos era a protagonista de inúmeros sucessos dramáticos, atribuídos à divindade lunar feminina” (3). Há uma realidade, uma objetividade e uma experiência independentes das constatações propriamente científicas. Haveria mais, segundo Ferreira da Silva: a verdade científica é consequência da redução do mundo aos limites da subjetividade. A ciência seria uma possibilidade estabelecida a partir do triunfo da subjetividade sobre a objetividade. Somente a partir da nova compreensão do Ser seria possível romper os vínculos com as imposições da ciência e da objetividade do saber.

O projeto de Ferreira da Silva, provocado pela ontologia de Heidegger e dela dependente, ligar-se-ia a uma “conversão das perspectivas filosóficas” (4). Segundo ele, o que se convencionou entender por objetividade teria resultado de uma determinada compreensão da relação sujeito-objeto. Mudada essa relação, poderá surgir um novo objetivismo, garantindo uma realidade independente do sujeito e da consciência que, até aqui, alimentou e sustentou a metafísica da relação sujeito-objeto.

A verdadeira compreensão do mundo e do homem no mundo teria início no momento em que todas as coisas pudessem estar e manifestar-se por si mesmas, independentemente da consciência hominídea. Ou seja, no momento em que pudessem estar e manifestar-se dentro do projeto que as instituiu. A objetividade não seria definida em relação à subjetividade, o que manteria a dependência frente ao domínio da consciência, mas em relação à sua própria constituição.

(1) FERREIRA DA SILVA, O.C., I, pags. 313-314.

(2) O.C.I, pag. 311.

(3) O.C.I, pag. 313.

(4) O.C.I, pag. 311.

A nova ontologia levaria a uma nova relação dos entes com as potências instituidoras.

Segundo ele, as coisas, não são assim, postas numa essência e com um perfil conseqüente à substância constitutiva. Nessa perspectiva homogênea, imposta pela consciência hominídea, as coisas são o que são, dentro de categorias prefixadas.

A pedra é e sempre será pedra, diz a ciência da objetividade. Na verdade, a realidade não é assim. A realidade física da pedra não engloba a totalidade do ser de uma pedra, que pode assumir uma identidade diversa e não física, dependendo do mundo em que estiver instalada. A pedra bíblica que amparou os sonhos de Jacó não era uma simples pedra. Era o começo e o pedestal de uma escada que ia até o céu. Por isso foi transformada em altar (5).

A ruptura com a objetividade estabelecida pela consciência dar-se-ia com uma ontologia capaz de reintegrar as coisas em seu mundo. “Não existe um ser-assim essencial das coisas, uma configuração indelével que esteja acima do fluxo dos modos de ser. Se quisermos aceder a uma verdadeira objetividade, não devemos buscá-la no nível das coisas e das formas eidéticas historicamente variáveis. O conhecido pelo conhecimento está condicionado por um oferecer transcendental...” (6).

Esta problemática, explicitada de maneira cada vez mais incisiva nos escritos de Ferreira da Silva, seguiu-se à nova compreensão do Ser determinada pela ontologia de Heidegger.

A iluminação ou a graça do Ser estará reservada àqueles que renunciarem “às imitações do ente, inclusive do ente que somos” (7). Que é um ente? Nada mais do que o “sugerido pela magia projetiva do Ser”. Em toda a sua obra reencontrar-se-á essa perspectiva do Ser como sugestão, magia, iluminação, possibilidade e abertura.

A ontologia de Heidegger foi tão somente o ponto de partida. Ao propor a nova ontologia, constatara que o ente não poderia ser o ponto de apoio para a compreensão das coisas como pretendia a metafísica tradicional. O ente seria uma resultância, uma determinação de algo anterior e imprescindível. Superando o mundo do ente, abrir-se-ia o caminho à manifestação ou iluminação do Ser. A partir dessa nova colocação do problema do Ser, teria início uma nova compreensão do mundo e do homem.

Como entender esse Ser? O Ser transcendência, não no sentido aristotélico-tomista de instância final do pensamento: o pensável é sempre ente, mas no sentido de uma onipresença constitutiva. O mundo, os entes e o homem são episódios desta presença iluminante e constitutiva do Ser. Tudo ocorre ou vem a ser como patenteação ou desocultação de um projeto transcendente.

(5) Cfr. Genesis, 28, 10-22.

(6) FERREIRA DA SILVA, O.C.I, pag. 312.

(7) O.C., I, pag. 314.

Como escrevi um outro estudo: “A ação fascinante do Ser desoculta o mundo e as coisas de seu não-sentido, dando-lhes contornos significativos e valiosos. Des-oculta igualmente o homem, enquanto realidade particular, conferindo-lhe as diversas coordenadas, nas quais torna possível situar-se, como corpo, como ente vivo, como espírito, como vontade. Do Ser procede a Iluminação e a força promotora de tudo o que existe, conferindo-lhe exatamente as modalidades e os limites do existir” (8).

Ao falar do Ser, Ferreira da Silva sabia que penetrava na região do indizível. Daí acumular as metáforas e circunlóquios. Num pequeno artigo, publicado em 1955, comentou a expressão heideggeriana “pastores do Ser”. Somos os pastores, não os senhores do Ser, porque somos e realizamos um papel dado do alto, por uma Potência superior. Deuses e homens são, em sua trajetória histórica, “governados pela força promotora do Ser, desse Ser que excede as possibilidades humanas, que as instituiu um dia, para um dia também as transcender” (9).

Toda a verdade deve permanecer dependente do Ser, mas revela-se paulatinamente por meio das funções que exerce: instituindo os entes em todas as suas formas e determinações e garantindo seus desempenhos históricos.

O Ser permanecerá sempre além do ente, mantendo-se inviolável na riqueza de suas possibilidades. Ele será sempre Sugestão. De suas sugestões formam-se os entes: “Entregues ao sugerido do ente, só podemos interpretar o que nos é consignado e oferecido, fato que não só se realiza na figura presente do ente, como também e primordialmente no que há de ser do próprio oferecido. O Ser é o Sugestor da sugestão do sugerido... O sugerido tem a sua fonte no Sugestor, sento este termo apto para designar o domínio projetante do Ser, isto é, o Aberto da liberdade instauradora” (10).

O Ser será uma totalidade viva e não apenas um conceito. “O Ser não é unicamente o prodigalizador da essência mas sim e inicialmente o suscitador de paixões, a Fonte trópica de todos os comportamentos (11). Por isso a história do Ser confundir-se-á com a história do aparecimento e desaparecimento dos deuses, dos mundos e das possíveis imagens do homem e dos entes mundanos”.

Como totalidade, o Ser deverá sugerir e abrir as possibilidades de ser mundo e de ser alguma determinação entitativa no mundo. “A abertura de um mundo é obra do poder projetante do próprio

(8) Origem e Natureza da Cultura, Convivim (Ano XI, vol. 16, 1972), pag. 232.

(9) O.C.I, pag. 330.

(10) O.C.I, pag. 314.

(11) O.C.I, pag. 315.

Ser, em sua liberdade arrebatadora e transcendente. O poder projetante constitui a condição de possibilidade das possibilidades humanas e de toda a condição particular do homem” (12).

Nesta linha de pensamento, Ferreira da Silva procurou imaginar e fixar as etapas e os capítulos do drama da desocultação dos entes, que, se expressam possibilidades, consistem ou existem na proximidade do Ser. “O ser é o poder des-ocultante ou revelador, é o domínio de um projetar desvelante... O Ser é o Fascinator que faz irromper um espaço de desempenhos. O mundo é o acontecer de uma Fascinação que advem ao ente fascinado” (13).

Inicialmente, será constituído o mundo, não enquanto “ente ou um conjunto de entes”, mas “condição de possibilidade de toda a manifestação entitativa. O mundo será aquela abertura (Offenheit) onde se dará a emergência e a patentização do ente descoberto” (14).

Não se trata, insistirá Ferreira da Silva invocando o pensamento de Heidegger, de uma linguagem metafórica que possibilitaria entender a constituição do mundo como um conjunto de significações fixadas pela consciência subjetiva. O mundo fundado na abertura é o mundo enquanto possibilidade radial de existência do homem. O estar-no-mundo, como vimos, não pode ser uma circunstância. Será a existência, ou o ser do homem, aquela condição radical que permitirá ao homem manifestar-se enquanto consciência e liberdade: “O mundo é uma propriedade essencial do Dasein e não dado independente do homem. O mundo, diz Heidegger, pertence ontologicamente ao Dasein” (15).

Cito outra reflexão heideggeriana do filósofo brasileiro: “Mundo na expressão estar-no-mundo, não significa de nenhuma maneira o ente terrestre em contraposição ao “celeste”, nem mesmo o mundano contraposto ao espiritual. Mundo não significa nesta acepção algum ente ou qualquer domínio do ente, mas sim a abertura do Ser – “die Offenheit des Seiens” (16).

A Abertura do Ser, ao possibilitar o surgimento do mundo, deverá garantir ao mesmo tempo o aparecimento do homem e das coisas. Ao mesmo tempo, dessa possibilidade radical do mundo procederiam os modelos e os meios para as ações do homem.

Nada será gratuito e indeterminado, da mesma forma que nada será determinado pela pura inventividade humana.

Atribuir-se a si a concepção do mundo e a iniciativa de tudo o que é feito e organizado, será também uma possibilidade que emana de uma abertura do Ser, ou de uma proposição divina. O triunfo da subjetividade e do projeto hominídeo iniciou-se com a Revelação cristã. Opondo-se

(12) O.C.I, pag. 267.

(13) O.C. pag. 308-309.

(14) O.C.II, pag. 131.

(15) O.C.II, pag. 294.

(16) O.C., I, pag. 383.

diametralmente a esta concepção do mundo e do homem, Ferreira da Silva propôs uma nova compreensão do mundo e do homem, partindo de um novo princípio constitutivo.

Como veremos, seu anti-humanismo não é gratuito nem se estriba em razões antropológicas. Funda-se na afirmação da transcendência do princípio instituidor do mundo e do homem.

Capítulo 2. O MITOLOGEMA INICIAL DA CULTURA

A existência de um mundo de significações e de valores anterior à consciência e às escolhas humanas é parte essencial da filosofia da mitologia de Schelling. Partindo dessa interpretação, porém, Ferreira da Silva foi além, vendo nos mitos originais as proposições iniciais, e, ao mesmo tempo, paradigmáticas que se seguiriam à Iluminação do Ser.

A compreensão do Ser, portanto, permanecerá vinculada ao sentido profundo que a mitologia assumiu no pensamento de Ferreira da Silva.

A reflexão sobre a plenitude do Ser dispensator, ao qual só poderemos chegar ultrapassando a esfera do conhecimento cotidiano e científico, levou-o àquele saber do não-saber, que é despojamento de todo o conhecido, para mergulhar no mundo das forças instituidoras, ou seja no mundo do mito. Aqui atuam as potências originais. “Os conteúdos do relato mítico e a cosmografia revelada nesse saber remetem-nos às coisas mesmas, instalando-nos num mundo de presenças reais e imperiosas” (1).

(1) O.C.I, pag. 318.

A filosofia da mitologia constitui, em consequência, o capítulo mais importante da reflexão filosófica de Ferreira da Silva. Pode-se dizer que é toda sua filosofia, na medida em que a compreensão da verdade mitológica ilumina toda a problemática suscitada pela ontologia de Heidegger... A verdade do Ser será uma verdade mítica! Poucas vezes preocupou-se com a exegese dos relatos míticos ou com as discussões a respeito das versões que os mitos possam ter. Tratava-se de uma compreensão superior do que haveria de mítico nos mitos: uma dimensão fundamental da realidade que a razão não capta e a lógica não sabe ordenar. Mas que existe e se impõe em qualquer reflexão do mundo povoado pelos homens.

A nossa realidade cultural e histórica será, para ele, sustentada por esse mundo mítico, constituído por valores e significações radicais, decisivos mesmo não tendo sido escolhidos.

A compreensão dessa dimensão mítica não foi o resultado de um teorema lógico, nem fruto de uma constatação empírica. Leu em Schelling que a mitologia não é consequência da história e da engenhosidade de um povo. Ao contrário, toda a história e toda a inventividade são consequências da mitologia. A história de um povo estaria toda em seus mitos.

No estudo da história das culturas e dos povos, perceber-se-ia uma realidade impossível de comprovar: o homem está num mundo que não inventou; fala uma linguagem que não escolheu; refere-se a poderes superiores, cuja inteligência e força o ultrapassam e de cuja vontade depende; constitui valores a partir de paradigmas que não criou; adapta-se em tudo a um estilo de vida que ele mesmo não descobriu. De onde viria essa anterioridade constitutiva? Qual o sentido de se falar numa história e num estilo dos gregos, dos persas, dos egípcios, dos turcos, dos gauleses, dos romanos?

A partir de 1955, ano da publicação do ensaio sobre a Mitologia e a Experiência do Ser, a compreensão do Ser, vinda da ontologia de Heidegger, encontrou-se com a compreensão do Mito, vinda de Schelling. O “oferecido do ente” na Abertura do Ser uniu-se ao oferecer a original que se deu no mito. O Ser ofereceu-se no Mito e, nessa oferta, estaria o mundo e todas as possibilidades humanas. “O disponível do ente oferecido flui das forças instituidoras do mito” (2).

O aspecto inaugural e constitutivo é, de fato o que mais interessou a Ferreira da Silva: “A mitologia é a abertura de um regime de fascinação (3)... Os conteúdos do relato mítico e a cosmografia revelada nesse saber remetem-nos às coisas mesmas, instalando-nos num mundo de presenças reais e imperiosas. A configuração das coisas presentes nesse cosmos é esboçada e estilizada pelo projeto-fascinante, que faz com que ela se alteie em sua identidade intramundana própria. Todas as coisas são coisas míticas. A presença e a manifestação das forças numinosas que

(2) O.C.I, pag. 313.

(3) Como já observei, mais de uma vez, nesta frase estão presentes Schelling, Frobenius e Heidegger.

desencadeiam o soerguer-se de um mundo, constituem mais que um mero fenômeno de representação... A função iluminante e fascinante que ergue esse cenário cósmico-patético pertence ao mito e somente ao mito, que não é mera palavra ou epos, literário, mas sim presença real e efetiva dos deuses e da atuação divina” (4).

Com pequenas e insignificantes alterações, essa compreensão do mito, como expressão das forças instituidoras, renovou-se nos escritos mais decisivos do pensador brasileiro: “A fascinação instituidora do mundo se expressa no poder próprio da mitologia” (5) e ainda: “O documento originário do Ser manifesta-se na vida prototípica divina, isto é, na mitologia” (6).

Tomando o mito como afirmação inaugural e instituidora de uma possibilidade histórica, Ferreira da Silva não se apoiou apenas na sua intuição ou percepção, nem apenas na Filosofia da Mitologia de Schelling. De W. Otto, K. Kerényl e M. Eliade, entre outros, procederam as principais contribuições.

O mito no sentido em que é entendido e referido por Ferreira da Silva coincide com o mitologema, ou seja com a proposição inicial de uma possibilidade do Ser. Como tal, o mito inauguraria um mundo, garantindo a permanência das coisas em suas significações originais. A função do mito, como escreve M. Eliade, seria a de “revelar modelos e fornecer desta forma uma significação ao Mundo e à existência humana” (7). Ninguém mais do que esse conhecido historiador das religiões insistiu no aspecto ontológico e paradigmático do mito: “Toda a criação explode de plenitude. Os deuses criam por um excesso de poder, um transbordamento de energia. A criação faz-se por um acréscimo de substância ontológica. Por esta razão, o mito, que narra esta ontofania sagrada, esta manifestação vitoriosa de uma plenitude de ser, se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas” (8).

K. Kerényi igualmente pôs a essência do mito nessa dimensão: o mito será sempre uma expressão de acontecimentos iniciais e constitutivos das significações sem as quais não poderia haver mundo humano (9).

Será no pensamento de W. Otto, porém, que Ferreira da Silva recolheu a mais forte inspiração para afirmar o valor do mito enquanto revelação e enquanto constituição do mundo. “O pensamento de Walter Otto, escreveu, é da mais alta significação para a elaboração de perspectivas filosóficas como as que estamos analisando, podendo mesmo se afirmar que foi ele quem mais contribuiu para a eclosão de novas idéias” (10).

(4) O.C.I, pag. 318.

(5) O.C.I, pag. 336.

(6) O.C.I, pag. 316.

(7) Aspects du Mythe, Paris, Gallimard, 1963, pag. 177.

(8) La Sacré et le Profane, Paris, Gallimard, 1965, pags. 84-85.

(9) KERÉNYI, Ch. e JUNG, C. G., Introduction à l'essence de la Mythologie, Paris, Payot, 1968, pags. 17-18.

(10) O.C.I, pag.381.

Para W. Otto, no mito ou nos mitos será sempre Deus quem se propõe num gesto criador. De maneira essencial, o mitologema inicial seria o mesmo em todos os tempos e em todas as ocasiões, quaisquer que possam ser as versões: No princípio Deus criou o céu e a terra. O ato criador põe o mundo como um cenário de desempenhos possíveis para o homem. Em outras palavras, o homem será o seu mundo, enquanto revelação ou constituição de possibilidades. “Em todo o mito original revela-se um Deus com seu mundo vivo. Pois Deus, como quer que se ditinga dos seus pares ou seja denominado, nunca é uma potência singular, mas sempre o inteiro ser do mundo numa revelação que lhe é própria” (11).

A idéia de W. Otto coincidia com a perspectiva proposta por Schelling: o processo mitológico é um processo teogônico. Coincidia igualmente com Schelling ao indentificar no processo de manifestação do divino o início de um processo histórico cultural, cujos modelos irrecusáveis teriam sido firmados pelo mito. A dotação de sentido, sem a qual nenhuma cultura poderá constituir-se, “é o resultado emergente de uma epifania do divino” (12). Em Dionisos (13), Otto referia-se àquela “epifania majestosa” que determinou o quadro, dentro do qual foi possível desenhar uma imagem do homem e fixar um estilo de vida.

Dos deuses vizinhos e próximos, dos quais falam os mitos, procederiam os projetos culturais.

Ao propor uma nova elucidação do mito, Ferreira da Silva ateve-se ao essencial: o mito seria a constituição de um mundo fundado numa proposição do divino. Em consequência, no desenvolvimento de um projeto cultural, todas as coisas serão míticas. Nesta perspectiva, o mitologema antecipa a história, propondo a fisionomia física e moral dos povos que foram tomados ou arrebatados por ele. O mito, afirmará Ferreira da Silva, é presença real e efetiva dos deuses e garantia da permanente atuação divina. A presença e atuação dos deuses, inevitável e irresistível em razão da dependência do mitologema inaugural, “não se realiza como a presença das coisas, não é uma representação ou noema suscetível de pura fruição intuitiva. Os deuses vivem a vida das polaridades, das forças conclamatórias e imperiosas, que arrastam, subjagam e dispõem. Cada figura numinosa corresponde a um ciclo atrativo-projetivo, que se propaga indefinidamente...” (14).

Seguir-se-á disto que as culturas seriam desempenhos humanos obedientes às proposições divinas ditadas e fixadas no mito. O ditado original, porém não se poria na forma do relato definitivo ou de sugestões fixas. Por-se-ia em forma de ação, de paixão, de aventura (15). Em todos

(11) Théophanie, Hamburg, Ed. Rowolts Deutsche Enzyklopedie, 15, 1956, pags. 21-22.

(12) O.C.I, pag. 382.

(13) OTTO, W. F., Dionysos, Mythos und Kultus, Frankfurt, Klostermann, pag. 30 sgs.

(14) Cfr. O.C.I, pag. 319.

(15) O.C.I, pag. 318-319.

os fatos e comportamentos haveria uma relação com o princípio divino e com a imensurável série de suas hierofanias, assim como propuseram e sugeriram os mitos.

O que deve ficar claro, neste momento da hermenêutica a que submeto a idéia de cultura em Ferreira da Silva, é que a cultura deve ser um projeto que se põe inicialmente em linguagem mítica. No mitologema inicial estaria a essência de uma cultura. “Na origem mítica está virtualmente todo o destino do ente e todas as oportunidades historiáveis se inscrevem no céu da Forma inicial” (16). A forma inicial estaria no mitologema ou seria o próprio mitologema.

O estudo do mito levará necessariamente a um “aprofundamento da dimensão prototípica ou fundante do divino” (17). No início estariam os deuses e os deuses são sempre origem. Por isso, “mais forte e profundo que o dizer filosófico está sempre o mitologema inicial de uma cultura... Toda a História tem um prólogo no céu e esse pro-logos, ou logos primordial e originante é o céu onde transitam as nuvens evanescentes do ente. Aristóteles afirmou em uma de suas obras que se houvesse muitos céus haveria muitas espécies de homens e uma polimorfia de mundos. É justamente esta última eventualidade que temos em vista ao transcender o querer-saber do filósofo e o ser para-si do seu saber, em função do princípio submersivo do mitologema” (18).

A compreensão do mito e do mitologema conduziu à afirmação essencial: Deus, os deuses ou simplesmente o princípio divino são “origens de todo o originado, de todas as possibilidades e valores encarnados ou encarnáveis na História” (19).

A idéia de cultura está substancialmente proposta no estudo do mito. Neste ponto Ferreira da Silva é explícito: “O que denominamos cultura é função, em sua configuração total, de um Mito dominante, que está inseparavelmente unido ao Mito do Divino. Com a criação desse Mito constituiu-se a cultura e o povo; antes não existe de modo algum” (20).

(16) O.C.I, pag. 345.

(17) O.C.I, pag. 379.

(18) O.C.I, pag. 344.

(19) O.C.I, pag. 379.

(20) A afirmação é de W. Otto, transcrita no contexto do estudo Instrumentos, Coisas e Cultura, O.C.I, pag. 354.

Capítulo 3. AS FORMAS E OS BENS CULTURAIS

No mundo aberto pela revelação do Ser, posta e proposta no Mito, como se constituíram as coisas? Como foi organizado o desenho fundamental do mundo e a fisionomia do homem? Como se constituíram os padrões de comportamento?

O homem, constituído num mundo, ou seja fundado numa imagem do mundo e de si nesse mundo, passaria a fazer parte do jogo cósmico. Tomado pelos ideais propostos, seria impulsionado à ação. Não seriam razões menores, como o intuito de sobrevivência em meio a condições adversas ou a reação à provocação de circunstâncias imprevistas, quem determinariam a ação dos homens. As ações e as realizações seguir-se-iam ao “estado de fascinação provocado por uma imagem de mundo, por uma epifania de realidades superiores” (1). A “ação criadora e instituidora das formas socio-culturais” deverá obedecer ao proposto nessa epifania do divino. Em Frobenius, Ferreira da Silva encontrou a afirmação adequada: “A civilização nasce quando a essência das coisas se revela ao homem, quando disposto a abandonar-se, ele acolhe essa essência” (2).

(1) O.C.I, pag. 353.

(2) O.C.I, pag. 353.

A essência das coisas será, na verdade, uma possibilidade de realizar-se na história, não do ponto de vista físico e biológico, mas do ponto de vista espiritual, de tal maneira que, ninguém mais, em qualquer tempo, poderá ter dúvidas quanto à relação constitutiva entre as coisas feitas e os princípios originantes. “Ao contrário de perscrutar a origem de tudo numa consciência vencida e anulada pelos fatos, pelas utilidades, urgências e limitações físicas e que só age e produz para conservar uma existência periclitante e miserável, Leo Frobenius, seguindo neste ponto Nietzsche, vê no ser-mais, no ploutos da vida, o ponto de referência de um ciclo cultural... Os bens culturais são expressão de uma alma, de uma concepção seletiva do mundo... (3).

Um ciclo cultural ou uma expressão histórica da possibilidade de ser homem identificar-se-ia com a questão dos modelos que devem presidir à ação consciente e inconsciente dos homens. Como não existe, nunca existiu, nem existirá, um homem que seja tão somente a equivalência de uma definição racional, impor-se-á a questão das formas que presidem e dirigem a organização do mundo e a constituição da figura do humano.

A função dominadora dos mitos será a de fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as ações humanas significativas, dissera M. Eliade (4). Ferreira da Silva deu prosseguimento à observação, afirmando: “Todas as produções culturais, todas as formas de comportamento são duplicatas de protoformas extra-humanas subjacentes na tradição do povo. O homem realmente não cria nada, desde que toda a conduta ou manifestação segue uma pauta prestabelecida pelos deuses” (5).

Nos mitos, particularmente nos mitos cosmogônicos, nos quais o cósmico – origem do mundo – apresenta-se como uma manifestação de algum deus criador, descrever-se-ia exatamente o processo de vir-a-ser do mundo enquanto habitação do homem. “Essa função superior da mitologia compreendida como “a abertura de um regime de Fascinação” traduz a capacidade genético-cultural do divino. Eis porque Kerényi com razão afirma que os deuses são Origens absolutas. Cada manifestação divina constitui uma Seiens Offenbarung, um Weltaspect, um universo inteiro de ações, formas e desempenhos possíveis” (6).

O estudo dos mitos cosmogônicos põe, de fato, insuperáveis problemas para etnólogos, historiadores e filósofos da história e da cultura. Esses mitos constituem um momento decisivo e paradigmático para todos os comportamentos humanos. O ser e o fazer históricos seriam modelados por essa proposição original.

Lévy-Bruhl observou na Mitologia Primitiva: “Mesmo longe de qualquer interesse humano, os acontecimentos do nosso mundo atual, os caracteres físicos e morais dos entes que nele vivem,

(3) O.C.I, pag. 352.

(4) Traité d’Histoire des Religions, Paris, Payot, 1970, pag. 345.

(5) O.C.I, pag. 356.

(6) O.C.I, pag. 381.

mesmo daqueles que denominamos inanimados, como as pedras, as rochas, os rios, o mar, etc., suas tendências, suas disposições, seus modos habituais de atividade, numa palavra tudo o que constitui a experiência cotidiana, deve ser aquilo que é em razão de sua participação nos acontecimentos e nos entes do período mítico” (7). Os acontecimentos primordiais, ao constituírem o mundo, prefixariam o modelo das relidades e das ações. A casa, o barco, a flecha, a navegação, a pesca, a caça, a guerra, o amor, a iniciação sexual, as festas, os ritos deverão reproduzir modelos arquetípicos.

Sem dúvida, o homem das sociedades arcaicas, como escreveu M. Eliade, “encontra nos mitos os modelos exemplares de todos os seus atos. Os mitos asseguram que tudo o que é por ele feito ou que ele pretende fazer, foi já feito, no início do tempo, il illo tempore. Os mitos constituem a suma do saber útil” (8).

Como referência constitutiva, o mito seria a “própria verdade”, dirá G. Gusdorf. Estruturando o primeiro conhecimento que o homem tem de si e do mundo, o mito tornar-se-á parte essencial de um ser consciente no mundo, possibilitando um sentido para as demais coisas. O mito será o protótipo da organização do mundo e a garantia ontológica para a existência. “Reencontrado no seu contexto vivido, o mito se firma pois como a forma espontânea do ser no mundo. Nem teoria, nem doutrina, mas apreensão das coisas, dos seres e de si mesmo, de condutas e atitudes, inserção do homem na realidade...” (9). No mito propor-se-ia o modelo perfeito de todo ente no mundo.

Para Ferreira da Silva a comprovação histórica e etnológica podia ser reduzida a uma simples referência. O importante, para ele, estava na perfeita concordância entre as suposições advindas da ontologia heideggeriana e o testemunho dos historiadores das religiões. Como pode ser citado o artigo Instrumentos, Coisas e Cultura: depois de citar M. Eliade e referir Frobenius, passa imediatamente para o fundamento das coisas, segundo a ontologia de Heidegger.

A afirmação radical de que todas as produções culturais e todas as formas de comportamento são duplicatas de protoformas divinas, é acompanhada do testemunho de Eliade: “O homem constrói segundo um arquetipo. Não só sua cidade ou seu templo tem modelos celestes, mas também o mesmo ocorre com toda a região em que mora, com os rios que a regam, com os campos que propiciam seu alimento. Esta participação das culturas urbanas de um modelo arquetípico é o que lhes confere sua realidade e validade”. A reflexão de Ferreira da Silva vem a seguir: “Vemos assim o papel decisivo das categorias religiosas na promoção dos universos culturais e na franquia das possibilidades de atuação do nível histórico. O protagonista cultural funciona, como diria

(7) La Mythologie Primitive, Paris, PUF, 1935, pag. 166.

(8) Aspects do Mythe, Paris, Gallimard, 1965, pag. 154.

(9) Mito e Metafísica, S. Paulo, Ed. Convívio, 1980, pags. 28 e segs.

Frobenius, como um “receptor” de modalidades de ser, dispensadas pelo universo sagrado”. E prossegue: “Os desempenhos profanos ou utilitários passaram de formas rituais e propriamente criadoras e procuram adequar-se aos cânones revelados pelos poderes transcendentais. As coisas e as normas praxiológicas não se originaram no nível da consciência utilitária, não brotaram de propósitos ou planos racionalistas ou técnico-pragmáticos, mas fluíram de uma “Entbergung”, de um desvelamento mítico-religioso”. Eis agora a conclusão: “Eis porque devemos descartar e confutar qualquer doutrina individualista ou antropocêntrica da origem das formas culturais, como se fosse o homem-só-homem o descobridor ou o inventor de seu habitat espiritual. As coisas desceram do céu para a terra, nasceram de uma Fascinatio Divina e de maneira alguma foram geradas pela mente humana” (10).

Não seria possível afirmar de maneira mais clara a relação constitutiva entre a cultura e as realidades mundanas e intra-mundanas e uma origem divina. A cultura seria o projeto transcendente. Pertencer-lhe-iam como próprias as formas que irão determinar a maneira de ser, de pensar e de agir dos homens. Esse projeto constitutivo e irrecusável teria sua origem numa manifestação do divino, conservada no mito ou no mitologema.

Pode-se, por isso, dizer segundo Ferreira da Silva, que os mitologemas regem e determinam a história dos homens.

O filósofo brasileiro tem perfeita consciência do alcance de sua teoria. Tirar da iniciativa humana a inspiração, as formas e os modelos das civilizações, numa época de irresistível imposição do hominismo, foi certamente assombroso. Excluir o homem daquilo que mais interessa ao homem – a sua configuração e a feitura de sua imagem e a arquitetura e construção do seu mundo, com seus bens e seus valores – seria no mínimo escandaloso no contexto antropomórfico da nossa época. Apesar disso a afirmação não deixou margens à dúvida: “As coisas desceram do céu, nasceram de uma fascinação divina...”

Da ontologia de Heidegger virá o argumento final. O que constitui uma coisa, por exemplo, um cântaro? Nada mais próprio da esfera do feito pelo homem e pela sua indústria utilitária. Impossível, porém, segundo Heidegger, alcançar a essência do cântaro partindo de sua finalidade utilitária. Qualquer definição que advenha da ciência, da economia e da sociologia, acabará por ocultar “o ser-coisa da coisa”, fundando, em consequência, um não-sentido ou um sentido falso. O conhecimento científico, em suas formas físicas, matemáticas, econômicas e sociais, permanecerá dependente de um acerto ocasional. Nele, um determinado equilíbrio poderá ser alcançado, mas com o sacrifício da essência das coisas.

(10) O.C.I, pag. 356.

A redução das coisas e dos objetos culturais à pura subjetividade humana obedeceu certamente a um mitologema, traduzido em formas hominídeas. Retomarei esse aspecto logo adiante. Ao propor uma idéia de cultura, Ferreira da Silva não poderia furtar-se à escolha e defesa de uma certa cultura.

Para ele haveria alguma coisa de errado na civilização hominídea, prenúncio de catástrofe. O antropocentrismo deverá responder pelo mundo que construiu: “O homem atual é um quid manipulável, um material de ordenamentos possíveis, uma armação ou montagem suscetível de assumir os mais variados perfis. É o mundo sans visage, da física e da tecnologia contemporâneas” (11). O mundo construído pela ciência moderna não pode ser desvinculado da perspectiva antromórfica, cujas imposições teriam advindo da ocultação e esquecimento do verdadeiro sentido do Ser.

Nos ensaios de Heidegger intitulados Bauen, Wohnem, Denken (1951) e Das Ding (1950) encontrou a resposta metafísica às indagações acerca da constituição das coisas. As coisas e todos os bens culturais formam-se e se organizam na proximidade do divino. O divino “é o seu domínio de aparecimento, o seu espaço de oferecimento original... O cântaro, quando sondado em sua origem, se revela como dimanante de um “oferecer” sagrado aos deuses, como “implemento” de um cerimonial religioso. Aqui está onde se configura a “cantaridade” do cântaro, o modelo arquetípico e não-feito-pelo-homem, que a seguir se estampa em todas as reproduções do moleiro. O cântaro serve, em seu uso profano, para conter e dispensar uma bebida. Nesse ofertar do cântaro, nessa função ofertante está o caminho de compreensão de sua essência. A coisidade ou essência do cântaro comparece quando aquela função é mais forte e mais frequente, no oferecer de todos os ofereceres, no oferecer da festa sagrada. Nessa proximidade dos deuses, nesse universo da ação ritual, se delineará a coisa como coisa...” (12).

Do protótipo mítico – a oferta ritual aos deuses – emanariam os sentidos e os usos particulares. Portanto, afirma Ferreira da Silva, as coisas não tem uma origem humana, não nascem da inventividade do sujeito individual ou coletivo, mas acontecem nessa Nähe...” (13).

A conclusão já é conhecida: “A morfogênese das coisas advém na proximidade divina”. Seguir-se-á disto que as culturas não são determinações históricas e hominídeas. São desígnios transcendentais.

(11) O.C.I, pag. 358.

(12) O.C.I, pags. 358-359.

(13) O.C.I, pag. 359.

Capítulo 4. AS PROTOFORMAS DA CULTURA

A afirmação da origem divina ou transhumana das culturas poderia, à primeira vista, fechar a questão, excluindo novos esclarecimentos. Ferreira da Silva, porém, foi além, numa tentativa de explicitar os elementos e fatores decisivos postos nessa proximidade do divino.

Não apenas o homem foi constituído à imagem de Deus. Toda a vida humana deve ter obedecido aos modelos constituídos a partir da revelação da vida divina. Aspirações, necessidades, finalidades, ideais, sonhos são “desempenhos intra-mundanos que supõem e pressupõem uma dotação de sentido prévio” (1). Tais forças, para se manifestarem historicamente “supõem aberto o espaço de sua manifestação” (2). A abertura desse espaço e essa dotação de sentido “é o resultado emergente de uma epifania do divino” (3).

Este esforço de entendimento encontrou inspiração em W. Otto, que se referia àquela “epifania majestosa em cujo quadro o homem recebe a sua própria imagem e que irradia também a

(1) O.C.I, pag. 381.

(2) O.C.I, pag. 381.

(3) O.C.I, pag. 382.

partir de si mesmo aquele Todo em movimento que denominamos o estilo tal de vida” (4) A manifestação mítico-divina dará início à cultura e “a realidade de todo real nada mais é que sua expressão... O homem e a natureza são, pois, capítulos especiais dessa revelação total...” (5). Interpretando o pensamento de W. Otto dirá: “a experiência do processo religioso é trazida na experiência de uma protoforma absolutamente fundante, de um poder projetivo primeiro, em sentido heideggeriano” (6).

Os modelos firmados nas proposições mítico divinas não seriam apenas antecipações e sugestões. Seriam protoformas, ou seja os modelos radicais que garantem os desempenhos humanos. O originante da forma deverá ser, ao mesmo tempo, salvaguarda frente ao Modelo e frente aos desgastes e riscos do tempo e da ação. A origem ou o mitologema deverá perdurar como referência constante e final.

Em momentos determinados, os ritos, ao reproporem o mito, refazem as formas do mundo humano e cultural de acordo com as protoformas da proposição inaugural.

Os eventos míticos que revestem o mitologema e as protoformas de uma cultura põem-se sempre “in illo tempore” ou fora do tempo, podendo alcançar sempre a totalidade da história. O tempo não deteriora a proposição original e as festas rituais poderão sempre repropô-la como se estivesse acontecendo pela primeira vez (7).

As formas culturais apareceriam no contexto de uma proposição mítica, ritualmente celebrada.

O mitologema, ao fixar as formas de uma determinada representação das coisas, permanecerá como força ontológica e prototípica. Dele advirá a identidade e a unidade dos conjuntos culturais e dos desempenhos temporais, demarcados pela história, pela geografia e pela etnologia.

Em mais de uma ocasião Ferreira da Silva insistiu no absurdo de uma interpretação de todos os fenômenos culturais a partir de uma concepção cristã da vida e do mundo. O homem e a natureza sempre assumem seu sentido a partir do mitologema. A Revelação cristã fixou, sem dúvida, protoformas decisivas para a consciência do homem ocidental. Este fato, porém, não deveria impedir o conhecimento das demais culturas. Seria excluir e esconder a via de acesso ao conhecimento da cultura em si mesma, fenômeno transcendental que independe do cristianismo.

O conhecimento histórico, desenvolvido a partir da superioridade da consciência frente ao mundo, seria inteiramente falso. A incorporação e superação do passado no presente é uma lei da

(4) Dyonisos, pag. 30.

(5) O.C.I., pag. 382.

(6) O.C.I., pag. 382.

(7) Cfr. CRIPPA, A., Mito e Cultura, cap. 12. pags. 157 e segs.

subjetividade que oculta a realidade histórica como ela é. Em qualquer momento do tempo, o passado cultural é alteridade que deverá ser visto e considerado como Ser-para-o-Outro. O conhecimento histórico, denominado por ele de idealista, nega essa alteridade, destruindo e depois absorvendo o passado. Isto satisfaz os lineamentos protoformais de uma possibilidade cultural. Entretanto, pode negar e, de fato, negará outras possibilidades que, no passado ou no presente, determinaram perspectivas diferentes. “Em relação ao nosso conhecimento, a vida estranha e hetero-cultural se apresenta como Ser-para-outro já transcendido, como a tradução, em termos de nossas categorias de conhecimento, de um lado que, em si mesmo, possui um desenvolvimento divergente e quase inapreciável” (8). Referia-se aos “outros sistemas culturais, aos “outros mundos históricos”.

A recusa da alteridade e da heteronomia dos conjuntos culturais teria levado a história e a sociologia a visualizar as culturas como consequências de um pacto social, de uma sociedade por cotas, nos quais os homens teriam comparecido como sócios de um mesmo empreendimento.

De fato, as culturas não são projetos da consciência humana, validados pela capacidade dialética dessa própria consciência. Razões de sobra assistiam a Ferreira da Silva em sua recusa do modelo validado pela historiografia e pelas ciências sociais contemporâneas. A afirmação de que o passado está incorporado no presente, como um momento superior, resulta de uma suposição intelectual. Não se poderá invocar o pressuposto racionalista: a história até aqui foi assim, logo assim será no futuro. Neste caso, o ter-sido é generalizado e unificado em favor das formas culturais que triunfaram no presente. Supomos que o “agente” histórico e cultural, é sempre uma unidade antropológica, com suas características somáticas e psíquicas mais ou menos constantes que, em relação como uma realidade mesológica determinável cientificamente, construiria as formas culturais empiricamente constatáveis” (9).

Das proposições míticas resultaram, de fato, universos ou mundos diferentes, nos quais montanhas, rios, árvores, animais desempenham funções diversas daquelas que a nossa geografia e a nossa biologia poderiam atribuir-lhes. O valor de uma cultura não pode ser aquilatado por uma consciência determinada, mesmo que essa consciência seja a nossa e invoque a seu favor o testemunho de uma ciência que ela mesmo engendrou e aperfeiçoou (10). Com efeito, para a nossa ciência, na abertura assegurada pelos protótipos que firmaram o mitologema da cultura ocidental, os homens-lagartos, as mulheres-serpentes, os homens-falcões, os pássaros ancestrais não passam de personagens de lendas, destinados a figurar, ao lado de outras criações da fantasia, em histórias infantis.

(8) O.C.I, pag. 337.

(9) O.C.I, pag. 337.

(10) Fundado nas mesmas razões, retomou com frequência sua crítica ao modelo científico conveniente ao mundo adequado à afirmação e supremacia da subjetividade.

Nessa versão racional e simplista procurar-se-ia ocultar exatamente o essencial, ou seja o mitologema que os relatos míticos procuraram preservar. Personagem de um drama cósmico, “o protagonista hominídeo convive num cenário onde não tem primazia, onde está exposto como todas as demais coisas à fatalidade de um drama unitário” (11). O triunfo da consciência, que se teria dado a partir da divinização do homem na figura de Cristo, Homem-Deus, não elimina o problema da anterioridade constitutiva da qual permanecerá documento irrecusável o mito inaugural e arquetípico ou a Revelação das origens primordiais.

Depois de citar o testemunho de P. Mountfor a respeito da montanha sagrada dos habitantes da Austrália central, Ferreira da Silva recordou o comportamento de uma tribo africana, segundo o relato de Frobenius: O chefe, em suas relações com a tribo, obedecia às determinações do movimento lunar: “À medida que a lua crescia no céu, ele ia-se mostrando mais frequentemente diante de todos, até que na lua cheia comparecia com sua corte e em todo o fausto e pompa imaginável, começando então dias de grande festa. À medida, entretanto, que o satélite começava a declinar, o soberano ia se afastando do trato com a comunidade, até se retirar para um lugar recluso quando o astro desaparecia do céu” (12).

A ação e o comportamento dos homens, neste caso, obedecia a um modelo miticamente posto e firmado. Desse modelo resultava uma identificação entre a ordem terrestre e a ordem celeste, da qual resultaria não só o sentido das ações históricas, mas a garantia da fidelidade aos propósitos celestiais, o que, por sua vez, asseguraria o valor dos comportamentos terrestres.

A referência ao céu, expressão sensível da transcendência, poderá glorificar tanto a lua quanto o sol, em harmonia com as condições de vida do povo ao qual foi outorgada a revelação (13).

Em Frobenius encontrou Ferreira da Silva outra indicação sensível da procurada identidade e de suas conseqüências práticas. Em vez da lua, é o sol que fixa os modelos: “A órbita solar torna-se fator decisivo, o que dispõe, o que determina o tempo e o espaço... Sentimentos e meditações emocionantes rodeiam o sol. Disto é expressão o mito. Desenvolve-se um simbolismo abundante. Tudo o que vive sua existência mítica no céu é fixado ou configurado plasticamente em formas na terra. A ascensão do grande astro do dia transforma-se numa obra artística que se eleva verticalmente; o mito do roubo do fogo conduz ao rito do fogo e a sacrifícios do fumo perfumado. Grandes festivais reproduzem o drama do sol e da lua; os dois se convertem em globos. O sol se converte em disco; o dragão, símbolo do mar, em barco. O feiticeiro faz-se sacerdote. Nasce o

(11) O.C.I, pag. 338.

(12) O.C., I, pag. 339.

(13) As imagens e expressões do mitologema serão diversas e opostas se constituídas para um povo que vive no deserto e em regiões áridas ou para um povo que habita nas florestas e em regiões húmidas. As civilizações solares e as lunares terão referências, símbolos e imagens diversos.

espetáculo sacramental. O divino e os deuses germinam e os homens começam a imitar a vida dos deuses. O cosmos faz-se terrestre... O sacerdote torna-se por um lado, rei com manto púrpuro, coroa e globo e, por outro lado, funcionário – o espetáculo sagrado dos deuses torna-se a seguir teatro de marionetes; a representação figurada da ascensão do sol dentro do recinto de quatro pilastras, torna-se primeiro templo, logo vivendo para todos; o sacrifício do fumo perfumado, transforma-se em cachimbo de Hachisch e logo cigarro; o dragão do mar, barco transatlântico; o disco solar, carro; o simbolismo sagrado das cifras, matemática; a pelota solar, futebol; a auréola coroa e guarda-chuva” (14).

Aí está um exemplo, entre outros, da referência possível das ações e feitos humanos aos modelos e formas prototípicos.

Mais importante, porém, parece-me a reflexão de Ferreira da Silva, buscando esclarecer a questão das protoformas da cultura a partir da afirmação de W. Otto a respeito da irresistível dominação exercida pelo Mito fundador. Com a criação de um Mito dominante surgiria a cultura e, com a cultura, um projeto de humanidade: “Vemos aqui, claramente exposta, a emanação ou descendência das formas utilitárias e dos objetos de uso, a partir de motivações puramente religiosas. No registro das representações dramático-religiosas e em função de seu uso cultural é que se originaram os implementos e “invenções” que recebem a seguir as mais insuspeitadas aplicações. Numa fase precedente, tudo é expressão (Ausdruck), exteriorização de uma alma empolgada pelo divino, ação cultural-criadora, movendo-se pela causalidade orgiástica do divino. A seguir, nasce o período da aplicação (Anwendung) do racionalismo, do utilitarismo, e em geral do uso restrito e positivo das coisas. Surge aqui a tese da origem meta-humana dos edifícios culturais e de todas as formas intra-culturais, desde que a indução ou galvanização das forças demoníaco-criadoras é sempre reportável à transcendência da Ergriffenheit. É o assédio repentino dos Deuses, numina e demais seres trasumanos que Frobenius denomina “ordem cósmica” e que põem em movimento a cena cultural-cultural. O jogo é um jogo suscitado, um jogo em relação a uma transcendência. A cultura nasce do plexo cultural e o culto, por sua vez, nada mais é que uma representação do mito ou do conteúdo religioso determinante. O culto é desfechado pela proximidade e incidência do Divino e constitui uma representação de cenas e incidentes sobre-humanos ocorridos “in illo tempore”, ou ainda, é a superação do profano e a instauração de um tempo da criação ou tempo das origens. Em relação a esse tempo arquetípico determinado pela proximidade dos Deuses, toda ação humana cultural ou profana é pura reprodução, representação ou mimesis (15).

(14) O.C. I, pag. 353-354.

(15) O.C.I, pag. 354.

As protoformas identificar-se-iam com as sugestões que emanam do Mitologema, ou do conteúdo do Mito, relativas ao Mundo, ao Homem, às suas ações e ao seu destino. Repetindo as palavras de Ferreira da Silva: “Cada manifestação divina constitui uma Seiens Offenbarung, um Weltaspekt. um universo inteiro de ações, formas e desempenhos possíveis” (16).

Nas coisas que constituem o mundo humano encontraremos sempre uma referência constitutiva a formas divinas reveladas no mito. Inclusive o próprio homem, de cuja constituição cultural falarei a seguir. O agente humano é um personagem cultural. Isto significa que seu estatuto ontológico é posto no mesmo processo que constitui o mundo. Vinculado a uma constituição cultural, não poderá dispor de sua vontade no campo religioso, como se esse constituísse uma região alheia às formas que determinam o mundo no qual se tornaram possíveis suas opções. “O agente humano não é um campo neutro do ponto de vista religioso, um ente avulso e fechado em si mesmo e que subsequentemente pudesse relacionar-se com a esfera do divino. Qualquer autognosia humana já traz em si o selo de uma pertinência religiosa” (17). Para ele as escolhas humanas, em qualquer campo, obedecerão às possibilidades ofertadas pela revelação do divino.

Num breve estudo, publicado em 1953 na Revista Brasileira de Filosofia e intitulado Sobre a Teoria dos Modelos, Ferreira da Silva propôs o problema das representações e esquemas que conduzem o dinamismo de uma sociedade. A questão dos modelos e dos princípios exemplares que predeterminam o agir, o sentir e o pensar de certas épocas pode ser, sem dúvida, aproximado da questão das formas culturais.

Tal será, de fato, o encaminhamento dado ao problema. Depois de recusar as explicações vigentes, entendidas e explicadas de diversas maneiras por M. Scheler, Ortega y Gasset e pelos próprios românticos, propõe sua teoria. O que não pode ser aceito nas interpretações dos demais será exatamente a concessão de uma demasiada autonomia num terreno onde o próprio homem é heterônomo. Configurado dentro de um mundo posto por forças superiores, como poderá o homem decidir sobre os modelos de seu comportamento e ação? Como poderia o homem fazer-se se ele mesmo foi feito?

A origem dos modelos ou paradigmas de ação, segundo os mencionados autores e segundo muitos outros, teria sua origem na “inventividade humana”. É contra esta concepção que relaciona o fundo de inspiração da ação humana com a imaginação arbitrária do “eu” que queremos nos volver” (18).

(16) O.C.I, pag. 381.

(17) O.C.I, pag. 377.

(18) O.C.II, pag. 149.

Depois de observar que figuras humanas como Fausto e D. Quixote só poderiam surgir “no âmbito da concepção cristã de vida” escreveu: “Há uma organicidade própria na manifestação dos modelos de ser de um dado ciclo cultural. A emergência dos princípios da “mimesis” coletiva depende de intuições religiosas profundas que constituem as raízes de todos os possíveis “modelos” de uma dada época. Em última instância poderíamos afirmar que todas as linhas e direções do desempenho figurativo-existencial estão complicadas na investidura religiosa ou no mito de um dado povo” (19).

Aproximando esta “teoria dos modelos” das observações anteriores acerca da exemplaridade mítica, poder-se-á dizer que os modelos radicais propostos na revelação mítico-poética inspiram e garantem as protoformas e normas que guiam as ações morais. A consciência e a imaginação interferem sem dúvida, na plasmação dos protótipos, mas ligadas à revelação mítica.

No âmbito intrahistórico, a imaginação criadora dos modelos dependeria de uma proposição original que exibiria um paideuma e um estilo decisivos. Uma ética heróica vive de imagens heróicas como a ética cristã do amor, da fraternidade e da misericórdia se alicerça no modelo plasmado a partir da figura de Cristo. Por isso, M. Scheler ao propor uma explicação dos modelos (Vorbilder) não alcançou sua inspiração última, permanecendo no estudo da relação entre o conceito universal de valor e a figura singular do modelo (20). Ou seja, Scheler e o mesmo poder-se-ia dizer de H. Bergson, não estava preocupado com a fonte inspiradora dos modelos, mas com a relação vital e ética que une o modelo a aqueles que procuram adequar-se ao proposto por ele. A relação entre o chefe (Führer) e os subordinados é sempre consciente. Ao contrário, entre o modelo (o santo, o gênio, o herói) e seus seguidores geralmente é emocional e inconsciente (21).

Segundo Ferreira da Silva, somente a teoria de Spengler estaria de acordo com as afirmações da filosofia da mitologia: “O conjunto dos modelos históricos provêm do “símbolo primário” de uma cultura, como manifestações desse princípio. Este funciona como “matriz” de todas as formas, instituindo-se e transcendendo-as ao mesmo tempo. Como matriz transcendente dos sucessivos modelos históricos, as protoformas mítico-religiosas agiriam como princípios superiores de plasmação histórica” (22).

A liberdade finita e a imaginação criadora movem-se e atuam no campo aberto pela Imaginatio divina ou, o que poderá ser o mesmo, pela Iluminação do Ser, em sentido heideggeriano.

(19) O.C.II, pag. 149.

(20) O.C.II, pag. 180.

(21) Cfr. SCHELER, M., Le Saint, Le Génie, Le Heros, trad. de E. Marnuy, Paris, Ed. Emmanuel Vitte, 1958.

(22) O.C.II, pag. 150.

Os modelos postos nessa abertura ou fundamento do mundo e das suas possibilidades serão os iniciadores e instituidores das formas dos desempenhos humanos (23).

Este capítulo para ser completo deveria citar textos de quase todos os estudos de Ferreira da Silva. Qualquer que seja a forma estudada, a natureza como a animalidade, o corpo como a obra de arte, o sangue como os sonhos, a técnica como o rito sacramental, a indústria como o carnaval, a organização social como a revolução, a reflexão tenderá sempre para a definição da protoforma ou modelo radical. E todas as vezes alcançará o fundamento mítico e ontológico.

(23) O.C.II, pag. 151.

Capítulo 5. RAÇA E MITO

Mantenho, como epígrafe do capítulo, o título dado por Ferreira da Silva a uma tese apresentada no 3º Congresso Nacional de Filosofia, realizado em S. Paulo em 1959: “Raça e Mito” (1). O desenvolvimento do tema será uma reproposição tanto do princípio mitológico quanto da teoria relativa à constituição das formas culturais.

Com efeito, a raça deverá ser vista como uma possível forma cultural, cuja protoforma seria inicialmente o Sangue. Não o sangue da hematologia e da citologia, mas o Sangue da mitologia.

Pode-se começar este estudo com a conclusão da tese: “O Sangue vem dos deuses e nos sacrifícios imemoriais dos povos ele é de novo ofertado às potências divinas. Nessa circulação ritual do Sangue esconde-se o selo de uma verdade insondável, a verdade oculta das formas visíveis. O sangue provem da Matriz mítica original e todo o ritual do sacrifício é confirmação dessa pertinência” (2).

(1) O.C.I, pag. 363.

(2) O.C.I, pag. 367.

Nesta tese, Ferreira da Silva repropõe sua idéia de cultura. O tema da Raça, porém, obriga-o a explicitar outros conceitos, além daqueles que orientam o exame dos problemas geralmente propostos em seus estudos.

Inicialmente, o corpo, a raça e o sangue são elementos de constatação imediata, mas, mais que isso, são forças telúricas, passionais ou, como gostava de dizer nosso autor, trópicas. Esses elementos passionais seriam elementos míticos. Em consequência, a verdade que se propõe nos mitos não constituiria uma proposição intelectual, mas um enredo passional. A experiência trópica do Ser seria precisamente a identificação da Iluminação do Ser de Heidegger com a revelação e o consequente arrebatamento que se daria a partir dos mitos.

Além disso, o problema da raça, como é óbvio, repropõe a questão do corpo e da animalidade, ensejando a retomada da exegese mitológica e da ontologia, como sempre foi do seu agrado.

Por fim, ao estilo dos românticos e da Escola Histórica alemã, despiu o problema racial de seus contornos sociais, constituindo-o numa anterioridade alheia as decisões da vontade e indiferente às preferências da sensibilidade.

Independentemente dos aspectos externos e fisionômicos, a raça seria um problema cultural. Como tal, a raça por-se-ia, como realidade e como problema, antes de qualquer escolha e de qualquer apreciação ética.

“E apesar de tudo as raças existem”, assim começou a tese de Ferreira da Silva. Nesse momento já não se propunha a filosofia da raça, desenvolvida por Gobineou, Chamberlain, Rosenberg e outros para a qual a raça apenas manifestava uma alma enquanto fonte e raiz da cultura, da arte e da história. Nem se quer a filosofia da vida, que vinda do romantismo, encontrou em Nietzsche formulações que implicavam pressupostos e fundamentos de caráter racial. O modelo do “super-homem” exigiria, como consequência, uma superioridade racial, envolvendo nessa superioridade juízos históricos e conceitos morais.

Triunfava, na época, para a tranquilidade das boas consciências, a tese contrária, bem do agrado de um organismo como a ONU e a UNESCO, fundada na idéia que desde então se impôs à antropologia e a todos os ramos das ciências sociais: as raças constituem uma questão social, tributária do problema biológico e superficial da epiderme. A essa colocação referia-se Ferreira da Silva; “Por mais que a propaganda pseudo-cultural da Unesco e de outras organizações internacionais queiram diluir a importância do poliformismo dos dados étnicos, as raças existem e manifestam ostensivamente o seu poder” (3).

(3) O.C.I, pag. 363.

A raça proporia um problema que vai além da morfologia corporal, atingindo a alma e as possibilidades radicais da espécie humana. Aparentemente seria uma retomada das idéias de Rosemberg. De fato, porém, Ferreira da Silva está mais próximo de Schelling e de Frobenius que dos filósofos da raça.

Em seu breve ensaio, propõe algumas observações que julgo conveniente sublinhar. Dizem respeito à oclusão do problema racial numa atmosfera humanístico-burguesa, conseqüentemente ao triunfo da metafísica do ente humano. Se para a filosofia, em consequência da capacidade abstrativa do espírito, o ente humano (animal rationalis) pode existir, para a história ele não existe. Os entes humanos aparecem sempre em suas feições singulares, cuja morfologia estará sempre relacionada com forças que escapam ao controle de uma sociologia que pretende ser universal em razão de seus pressupostos antropológicos.

Os pressupostos estariam errados e, de fato, estão porque a realidade humana não poderá ser subjugada pelos conceitos que favorecem os esquemas supostamente inteligíveis da razão. A pretendida homogeneidade dos homens dar-se-ia com o sacrifício de tudo aquilo que, de fato, caracteriza os entes humanos na história. A necessidade ética da igualdade seguir-se-ia a um pressuposto racional que deveria ser mantido apesar da policromia e divergência reais que a simples observação pode constatar.

Segundo Ferreira da Silva essa perspectiva da antropologia científica depende de uma mundividência suficientemente forte para garantir uma ética universalista, cosmopolita, utilitária e produtiva. Tal mundividência procederia do mitologema bíblico. Garantido e universalizado pelo cristianismo, ele se propunha claramente no Estoicismo: a verdade interior, igual em todos os homens, subjuga e anula as aparências sensíveis.

O corpo, porém, não é nem ilusão nem fator desprezível na constituição do humano. Corporais, os homens são diferentes. A diversidade somática, em si, será suficiente indicação para uma reflexão sobre o problema da raça.

A raça será um modo de ser que deverá ser entendido dentro daquela abertura que possibilitou os demais modos de ser do ente intramundano. Ligada ao elemento somático, a raça põe, de início, dois problemas: o da própria corporalidade e o da animalidade, elemento indispensável da humanidade.

Que significa ter um corpo ou viver corporalmente? Povos houve ou haveria que não tiveram a experiência de um corpo. Ferreira da Silva invoca o testemunho de G. Gusdorf que se referiu no Mito e Metafísica a povos que não conheceram nem advertiram o próprio corpo (4). Do

(4) Cfr. Mito e Metafísica, pags. 96-106.

estudo de M. Leenhardt sobre os Canacas, da Nova Caledônia, viria a constatação de que, em tal povo, estava ausente a idéia da morte ou do fim do corpo. Em vez da morte impunha-se a idéia da perenidade de vida (5).

A importância do corpo e a violência da morte surgiriam como formas ou manifestações de possibilidades que independem da escolha humana, aparecendo no contexto, ou como prefere dizer Ferreira da Silva, no “plexo” da revelação que deu sentido ao mundo, ao homem e às coisas.

Segundo Heidegger, o mesmo dever-se-ia dizer da animalitas, um dos pilares da mais tradicional definição do homem. “A animalitas do homem emerge e se patentiza em seu perfil próprio, se bem que variável a partir de um desenho a priori de sua forma” (6). A animalitas é corpo. Por isso poder-se-ia dizer que “a coporalidade ou animalitas do homem é algo de projetado, desocultado e “aberto”, à semelhança do que ocorre com o restante ente intramundano. O projeto instituidor do Mundo é simultaneamente o projeto des-fechante de uma animalitas” (7).

A referência ao sentido mitológico do corpo e ao alcance ontológico da animalitas garantiriam, para Ferreira da Silva, a reflexão cultural que oferece ao problema da raça.

O corpo seria um ato vital, no qual se expressam as forças pulsionais que nos fazem. Nessa dimensão pulsional, o corpo corresponde a um querer primordial, a uma Ur-wille invencível. Ao mesmo tempo, porém, dever-se-ia reconhecer uma antecipação fluida, um pre-corpo, à fixação de uma forma representativa. Tal seria o Sangue. “A forma apolínea do corpo emerge da Noite dionisíaca do Sangue, do sangue passional que é o nosso verdadeiro ser” (8).

O corpo com seus órgãos e suas sensações, realizaria uma possibilidade configurada miticamente na categoria sacral do sangue.

As diversidades que determinaram o fenômeno racial, ou seja a diversidade de manifestações somáticas, deveriam ser buscadas numa anterioridade constitutiva e irrecusável. Tal anterioridade seria constituída pela Revelação primordial, assegurada pelo Mito.

Há mais, porém, para Ferreira da Silva. A experiência original desta Revelação constitutiva não se daria racionalmente ou genericamente. Dar-se-ia, em cada caso, de maneira singular, emocional e passional. Não apenas o espírito adere ao manifestável do manifestado. Adere o homem, enquanto corpo, enquanto paixão e emoção. A experiência inaugural do Ser, enquanto constituição e abertura, será uma experiência pulsional ou trópica. “A experiência transcendental do Ser transformar-se-ia na experiência de uma força trópico-sugestiva, que libertaria formas do desejável e, correlativamente, formas do desejo ou modulações da vontade. O projeto instaurador de

(5) O.C.II, pag. 209.

(6) O.C.II, pag. 210.

(7) O.C.I, pag. 365.

(8) O.C.I, pags. 364-365.

um mundo se confundiria com a abertura de um cenário da apetecibilidade, de sugestões sugeridas pelo Sugestor. Ao desvelamento desse teatro de apetecebilidade, corresponderia a determinação de um ciclo passional, de forma patético-corpórea, de uma determinação do Sangue” (9).

O corpo seria um empenho no plexo dos desempenhos possíveis sugeridos na manifestação original do Ser, vale dizer no projeto cultural. “Só existe e pode existir um corpo como estrutura referencial, como empenho, como o estar-fora-de-si-estando-em-si-da-paixão” (10).

Em consequência, a raça seria uma afecção corpórea, nascida, como os demais entes, da Vorbildlich-Macht, ou seja “da investidura mitológica entendida como franquia de desempenhos fascinantes” (11).

Um ciclo histórico-racial corresponderá sempre à uma manifestação do Ser feita e singularizada por uma determinada representação vital e pulsional. As manifestações originais do Ser, as Sugestões instauradoras dos mundos culturais, obedeceriam, segundo ele, a ondas passionais.

Impossível desvincular o sugerido da Sugestão. Da mesma forma impossível separar o ente de sua proposição ontológica. O ente sugerido, no caso, será uma realidade corpórea, cuja fisionomia física e racial obedecerá aos modelos fixados nos mitos, nos quais o Sangue surge sempre como a garantia do projeto sugerido e posto em execução.

Frobenius afirmara claramente: O paideuma forma e determina as raças. “Atrai fisicamente o homem para sua órbita. Domina-o tão absolutamente que não só não pode dele fugir, mas homem algum poderá desenvolver-se espiritualmente senão no sentido do paideuma inato” (12). Vinculado ao corpo, o espírito não pode criar uma imagem de si separadas das demais realidades que com ele formam o mundo.

Ao que parece, a reflexão de Ferreira da Silva, deve ter partido desta observação de Frobenius, destinada, no contexto, ao esclarecimento do mitologema.

O estudo sobre a Raça, além de esclarecer o sentido da experiência trópica do Ser, mostrou que a cultura, para ele, além de projeto instituidor, revelado e firmado num mitologema, engloba todas as formas possíveis da manifestação do divino e do humano. Manifestando-se a realidade divina nas variadas formas dos deuses e entidades sobre-humanas, a realidade humana por-se-ia, por sua vez, nas formas convenientes a um corpo vivo, cuja fisionomia e pulsações obedecem às sugestões protoformais do Mito, consagradas pelas imagens rituais do Sangue.

(9) O.C.I, pag. 366.

(10) O.C.I, pag. 366.

(11) O.C.T, pag. 367.

(12) La Cultura como Ser Viviente, pag. 152.

Capítulo 6. A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM

Ferreira da Silva afirmou, à exaustão, que o mundo é uma possibilidade de ser que se põe dentro de uma história ôntico-divina. O documento antigo e original de cada mundo é o Mito, com sua linguagem, suas formas e suas sugestões. O mundo aconteceria dentro de uma história, da qual o homem seria apenas um capítulo importante, mas não tão importante que pudesse advogar para si qualquer interferência decisiva no início, no decurso e na finalização do projeto histórico.

Não se pode, porém, ignorar o que sempre esteve presente à meditação de Ferreira da Silva: o mundo, como acontecimento temporal de uma manifestação divina é, por essência e por destinação, a circunstância radical do surgimento do homem. Repetindo o que tantas vezes foi repetido por ele: o mundo é a instalação do homem. Impossível falar-se na configuração do humano sem referência ao mundo, da mesma forma que a existência do mundo permanecerá vinculada ao projeto instituidor. Os deuses são origem, não os homens.

No pro-jeto do mundo por-se-ia a realidade humana. Originado e não originante, o homem encontraria a sua figura – sua fisionomia corporal e suas formas espirituais – já delineada no projeto instituidor do mundo.

Esta é a perspectiva cultural de Ferreira da Silva. “O sentido e o valor da humanitas são determinados culturalmente, ou seja são estabelecidos dentro das perspectivas delineadas ou abertas pelo projeto proposto por aquela Fascinação” (1).

Em perfeita consonância com a idéia de cultura até aqui apresentada, afirmou: “O homem é sujeito a um Destino instituidor de sua própria realidade histórica, em relação ao qual pode se intimizar. O homem habita um domínio onde, o que está em jogo, é algo que supera o homem, mas que o superando, lança-o em sua situação histórica própria” (2).

Os textos podem ser encontrados em todos os escritos publicados a partir de 1950. Os trabalhos que compõem Idéias para um novo conceito do Homem, resultaram certamente do confronto entre os autores lidos à época, todos eles relacionados com a problemática da cultura. Intuída ou deduzida, a idéia de cultura acabou firmando-se com a autoridade de muitos pensadores. Entre estes escolhemos para uma análise mais profunda, aqueles que, segundo me parece, podem ser tidos como fontes principais.

É óbvio que o tema do homem será sempre essencial em qualquer teoria ou idéia de cultura.

Provavelmente a leitura e a meditação foram provocando, aos poucos, a constatação que Ferreira da Silva anotou na Introdução: o conceito de homem, enquanto referência estável, não pode ser mantido naquela objetividade e rigidez que orientou a metafísica e a moral nos últimos séculos. “O homem viu diluir-se a representação que fazia de si mesmo, perdeu de vista a sua própria efígie e vai agora, penosamente, esboçando um novo quadro filosófico de sua natureza última” (3).

Mais que ninguém Ferreira da Silva viveu o desastre e o drama do humanismo no século XX. Para ele e para muitos outros, o animal rationalis da ciência e dos grandes sistemas filosóficos do século XVIII e XIX aniquilara a imagem que cuidadosamente esculpira de si mesmo nos campos de batalha, nos campos de concentração, nas salas de violência e de tortura. Em 1945, o homem da razão iluminada morrera, ou parecia ter morrido com seus projetos. O bom senso, a ciência e a maturidade da razão tinham sido desastrosos para a história. Alain (1868-1951) teria dito que durante quase dois séculos os homens haviam acumulado a ciência e a coragem indispensáveis para poder destruir tanto em tão pouco tempo. Os ideais progressistas e humanistas do século XIX foram morrendo no decurso da primeira metade do século XX. A ciência prosseguia, sem dúvida, favorecida pelas certezas objetivas, mas o sujeito racional viu-se obrigado a reconstituir sua imagem, pressionado pelos escombros causados pela desmedida confiança e pelas esperanças terrenas. Dos ideais morais pouca força poderia advir, diante de cataclisma. Desfigurado e sem

(1) CRIPPA, A., Origem e Natureza da Cultura, Convivim (ano XI, vol. 16, 1972), pag. 236.

(2) O.C.I, pag. 259.

(3) O.C.I, pag. 231.

imagem, deveria contentar-se com uma moral provisória, destinada a evitar novos e maiores desastres (4). O esquema da ciência e da técnica como suprema afirmação do humano parecia definitivamente aniquilado para a consciência humana. Em 1945 tudo parecia ter perdido sentido para a arte e a filosofia. Sequer poderiam ter sentido a ciência e a técnica. Menos ainda poderiam ter sentido os equacionamentos teóricos que se seguiram ao reconhecimento da supremacia da razão e da ciência, tais como o idealismo, o positivismo, o evolucionismo, o marxismo e outras suposições ou interpretações do fenômeno humano e da trajetória racional do homem.

A nova imagem do homem, segundo Ferreira da Silva, teria sido delineada de há muito, por homens dotados de suficiente sensibilidade para ultrapassar os limites das certezas oficiais e convenientes. De Böhme a Heidegger, poder-se-ia traçar uma linha contínua que levaria a uma nova compreensão da realidade humana.

A continuidade entre os autores invocados não me parece evidente. Sequer poderia ser rigorosamente demonstrada. O importante, é que a partir desses autores entreviu a possibilidade de propor uma nova imagem do homem. E esta, por sua vez, adequada à nova compreensão da cultura, estaria apta a transcender o humanismo cientificista.

Difícil dizer porque Hegel compareceu nesse desenho da nova imagem do homem. Se alguém devesse ser identificado com o humanismo racionalista do século XIX, este seria Hegel. Em seu sistema, a razão tornou-se expressão do divino e do humano porquanto de sua clarividência nasceriam os mundos, os deuses e os homens. Enquanto todos os demais pensadores, referidos por Ferreira da Silva, situam a referência constitutiva do homem fora do homem e da história, Hegel viu o homem como uma configuração interior ao processo histórico. Como Deus, o Homem vem a ser na História. Para Ferreira da Silva, Hegel teria reconhecido a vinculação da idéia de homem a uma proposição anterior e isto seria suficiente para sustentar que a idéia de homem seria originada ou derivada e não uma idéia autônoma e originante. Muito pouco, parece-me, para nomeá-lo entre os autores da nova idéia do homem, imaginada por ele.

Sem dúvida, em Böhme, Schelling, Hölderlin, Nietzsche e Heidegger, a referência ontológica do homem sustentava-se numa realidade ou perspectiva trans-humana; Deus, o Ser, o Mito, a Poesia, a Cultura.

O homem seria homem porque uma poderosa força anterior tê-lo-ia constituído nessa específica forma de ser. Não poderá ser, o homem, arquiteto de sua imagem e de sua história, se ele

(4) A moral provisória recorreu J. Maritain, em 1947, ao instalar os trabalhos da II Conferência da UNESCO. Cfr. CRIPPA, A., A possibilidade de um acordo prático entre os homens, *Convivim*, (Ano XII, Vol. 17, 1973), pags. 462-491.

mesmo estiver vinculado a um desenho anterior e constitutivo. Este desenho por-se-ia inicialmente em comunhão com os protótipos revelados de um mundo. A busca dessa anterioridade constitutiva terminaria nos mitos originais.

Se Böhme sugerira, no Mysterium Magnum, a idéia de que o homem se constitui no interior de uma manifestação do divino, Schelling afirmara, nas palavras de Ferreira da Silva: “a consciência de um povo é formada pelos deuses que se apossaram de seu ânimo de tal forma que a concepção que alimenta sobre o mundo e sobre si mesmo é inteiramente determinada pela irrupção do sagrado... Tanto a nossa realidade subjetiva como a correspondente realidade das coisas, tanto o que pensamos acerca de nós mesmos, como o que pensamos do mundo, acha-se condicionado pela emissão de ser proveniente das potências-que-põem-Deus. O homem recebe o mundo de suas possibilidades históricas de ser, da força instituidora do processo teogônico original” (5).

A obra de Nietzsche teria sido a dissolução final do sujeito, do ego cogito, do qual seguir-se-ia: existo, logo existem as coisas. “O sujeito é uma aparência dessa aparência total que denominamos mundo” (6). Nietzsche teria visto “que existe algo mais original que o próprio sujeito humano, numa transcendência que institui e conforma as diversas versões histórico-humanas do homem” (7).

Finalmente, com Heidegger, a nova imagem firmar-se-ia numa ontologia aberta à manifestação do Ser e capaz de recolher todas as possibilidades que se propõem na Palavra e na Poesia. Na verdade, a teofania seria uma ontofania, a partir da qual os entes poderão assumir sua verdade. A metafísica tradicional fixara a imagem do homem a partir do conceito de animal racional, esquecendo o fundamento. Fundado no Ser, será sempre o Vizinho do Ser. Nessa proximidade, sua realidade definir-se-á no confronto direto com “as potências instituidoras”. É desta relação que deverá nascer “a nova inteligência do fenômeno humano” (8).

Pode-se explicitar, agora, com mais detalhes, o pensamento de Ferreira da Silva a respeito desse problema. A essência do homem teria sido definida, até aqui, a partir de uma determinada compreensão do ente, da natureza e da história. Alterada essa compreensão, seria possível reconstituir a imagem do homem a partir da referência ontológica, ou seja a partir das possibilidades de ser pro-postas pelo Ser. Dessa pro-posição adveria o “destino instituidor” da realidade do homem. Com essa mudança de perspectiva “é subtraída ao homem qualquer iniciativa ou autodeterminação fundamental, sendo o homem lançado e abandonado em sua situação histórica

(5) O.C.I, pags. 243-244.

(6) O.C.I, pag. 254.

(7) O.C.I, pag. 254.

(8) O.C.I, pag. 256.

particular, pelo movimento próprio da liberdade transcendente. O homem é convocado ao núcleo de suas possibilidades históricas próprias pelas potências ek-stático-projetantas-do Ser” (9).

Tirado do campo neutro da animalidade, o homem ver-se-ia humano numa relação direta com o Ser ou a Potência instituidora. Isto quer dizer que o homem é sujeito de um Destino instituidor de sua realidade histórica. Nesta referência constitutiva dever-se-ia reconstituir o homem, formando sua nova imagem.

No domínio que nos acostumamos a designar como humano pouco haveria de humano porquanto o que está em jogo, e seria o decisivo, superaria o alcance das decisões humanas.

A humanidade não poderia ser nunca o resultado natural ou biológico da afirmação do espírito frente à animalidade. Longe de ser o lugar de chegada e de repouso de um longo processo de afirmações e negações entre espírito e matéria, a humanidade deveria ser o ponto de partida. “A humanitas do homem manifesta-se como um dom, como uma ocorrência que transcende o homem e que ao mesmo tempo o investe de seu significado essencial” (10). A humanidade, sendo uma possibilidade de ser, será posta e assegurada no aberto de um mundo posto livremente. Nesse mundo constituído, “são outorgadas ao homem as possibilidades de seu desempenho como homem, em toda a sua amplidão de seu conteúdo histórico” (11).

Em conseqüência, dever-se-ia reconhecer que a autonomia humana não existe. Seria uma autonomia submersa, em obediência ao princípio fundante.

A conclusão, já citada na exposição do pensamento de Heidegger, constituir-se-á em sua brevidade e simplicidade, na mais contundente recusa do humanismo dos séculos XIX e XX: o “homem é uma cifra do capítulo da teoria do divino” (12).

A possibilidade das possibilidades humanas será absoluta alteridade. Emergiria de um projeto instituidor que não poderá ser humano. Esta possibilidade de ser envolveria a totalidade do mundo cultural: tempo e espaço, espírito e corpo, contemplação de ação. Seriam possibilidades ofertadas juntamente com as formas essenciais que regem a realização do que foi oferecido. O homem seria um episódio na verdadeira história do aparecimento primordial das formas (13).

A crítica ao humanismo contemporâneo seguirá, como veremos, a mesma linha: a imagem do homem teria sido formada e desenvolvida no espaço aberto pelo afastamento de Deus ou do princípio Divino.

A relação constitutiva com o Ser e como o projeto instituidor do mundo será, por sua vez, retomada e reafirmada com frequência. “A essência última do homem não consiste em qualquer

(9) O.C.I, pag. 260.

(10) O.C.I, pag. 265.

(11) O.C.I, pag. 265.

(12) O.C.I, pag. 320.

(13) Crf. O.C.II, pag. 247.

conteúdo ôntico intramundano, a essência do homem não é ortomórfica... O homem se afirma, em sua dimensão existencial com sua capacidade de expor-se, de abandonar-se à Parusia do Ser” (14).

Falando explicitamente da proveniência do homem, Ferreira da Silva tentou tornar mais acessível a relação com o Ser e com as forças instituidoras do real. Sem muito êxito, porquanto foi novamente na ontologia de Heidegger que procurou o esclarecimento. Seria exatamente esta ontologia que deveria ser analisada e discutida. Continuou sendo, no entanto, o ponto de partida e a justificação. Da afirmação de que o mundo mais que um ente, seria a possibilidade de manifestação dos entes, chegar-se-á ao homem, como realidade intramundana. “Não se trata apenas da circunstancialidade que acompanha a existência do homem. Não pode haver concessões. A nova perspectiva posta incluiria o homem dentro do mundo desenhado pelo “projetar instituidor” (15). Será a própria essência do homem, enquanto ente no mundo, que se põe com o projeto instituidor. No mundo não apenas os entes “mostram-se”. O próprio homem aparecia em sua figura, “como um mostrar-se de um mostrar projetante mais originário” (16). Abandonar-se-ia desta forma, uma visão imanente e antropológica para dar lugar à transcendência do princípio divino. “Repetimos que não só o fenômeno do mundo circundante é fruto de um desenhar projetante que o delinea e determina em sua singularidade própria, como também o homem mesmo amanhece para seu perfil homínico singular, através de um transcender instituidor que lhe outorga e assegura suas possibilidades mais genuínas” (17).

Julgava Ferreira da Silva que a compreensão do ente, nos moldes como a tentada por Heidegger, especialmente nos ensaios sobre o fundamento e a verdade, implicaria necessariamente numa relação antropológica. Da compreensão do ente pro-jetado não poderia estar ausente a realidade humana.

Levinas (18) divergiu de Heidegger por entender que o acesso à compreensão divergiu de Heidegger por entender que o acesso à compreensão da realidade humana não poderia identificar-se com o caminho que conduz aos demais entes. Na crítica a Levinas, Ferreira da Silva apresentou sua discordância retendo o essencial da ontologia do mestre alemão. Procurou superar o possível dualismo entre o ente não humano e o ente humano, temido pelo crítico francês, tentando mostrar que o estatuto ontológico era idêntico. A “compreensão” heideggeriana não seria um conhecimento racional, mas uma identificação afetiva com todo o processo de constituição do mundo e do ente no mundo. Haveria uma que quase sintonia entre os entes. A razão seria simples: todos os entes

(14) O.C.II, pag. 210.

(15) O.C.II, pag. 132.

(16) Cfr. O.C.II, pag. 131-133.

(17) O.C.II, pag. 133.

(18) Cfr. LEVINAS, C. L'ontologie est-elle fondamentale, Revue de Metaphysique et Morale, janeiro-fevereiro de 1951.

participam do mesmo projeto instituidor. “Assim como o Ente não tem qualquer independência em relação às suas condições constitutivas transcendentais, do mesmo modo o homem não possui qualquer fundamento próprio além da história de sua constituição transcendental” (19). Em consequência, equivocava-se Levinas ao pretender decifrar o mundo do ente humano a partir de um “referencial subjetivista”, “Para ele é o “eu” individual que deve aceder ao outro “eu”, através de atos intelectuais e emotivos adequados” (20). Esta a razão fundamental da discordância de Ferreira da Silva. Os entes não poderão ser entendidos numa perspectiva “subjetivista e monádica”. Deverão ser instalados “num foco ex-cêntrico donde surge o descerramento projetante do “Ser” (21). O eu e o tu, bem como todas as relações possíveis entre os homens, tanto as físicas, como as morais e afetivas, “são propiciadas ao homem histórico pela transcendência projetante que, ao traçar o Ente, traça o homem no interior do Ente em sua totalidade” (22).

Disto seguir-se-á, para ele, a possibilidade de definir o estatuto ontológico do homem. A ontologia do Ente e do Homem deverá sempre ser inserida numa história, que é a ação instituidora original. As significações – que nos envolvem, que nos determinam e nas quais somos – resultariam da prodigalidade do Ser, permanecendo a salvo na Palavra (23). A fisionomia histórico-humana constituiu-se a partir de uma significação posta na Palavra, na qual se revelou o sentido do Ser. Como veremos, este ditado ontológico, compreensivo e significativo, assumiria, na reflexão de Ferreira da Silva as formas de um dizer mítico e poético. Aspecto não desprezível porque o obrigará a rever suas relações com a filosofia de Schelling e Heidegger.

A superação dos quadros ou limites antropocêntricos do pensamento atual exigiria a façanha do questionamento da proveniência e do advento do próprio homem. Este empreendimento deverá necessariamente assentar-se na plataforma da ek-sistência, cuja análise e hermenêutica levarão ao fundamento do Ser, o Outro, o Estranho, a Alétheia, o Desvelamento, a Abertura, a Iluminação (24).

Inaceitável, de qualquer maneira, seria a Idéia de um homem humano, fundado em si mesmo e determinando os ritmos e movimentos da história a partir de sua subjetividade. Este homem humano não poderia vir-a-ser uma realidade ontológica, constituída numa relação direta com o Ser. Seria tão somente o resultado de um ordenamento de elementos e de forças que poderiam ser diversamente dispostos, se outra fosse a compreensão do Ser.

Essa nova compreensão do homem, por sua vez, abriria um espaço de compreensão ou criaria uma nova possibilidade de entender o fenômeno religioso, que lhe é afim. Eis o texto de

(19) O.C.II, pag. 135.

(20) O.C.II, pag. 135.

(21) O.C.II, pag. 135.

(22) O.C.II, pag. 135.

(23) O.C.II, pag. 136.

(24) O.C.II, pag. 144.

Ferreira da Silva: “A resolução do homem no plexo de seus desempenhos próprios e a consideração desses desempenhos como uma esfera de ações possíveis, deflagrada pelo assédio iluminante do Ser, permite a elaboração de uma nova doutrina da incidência cultural do fenômeno religioso. Deus ou os deuses não se apresentariam mais como representações ou pólos de um conhecimento humano possível, de um culto ou de uma latria, que versasse sobre uma dimensão transcendente. Ao contrário: o próprio homem, o protagonista eventual de uma cena histórica, já se apresenta como algo de posto e de aberto por uma “Ergriffenheit” religiosa (Frobenius)” (25).

O “mundo” do homem não será nunca um campo neuro, sujeito ao jogo das escolhas individuais. Das interpretações filosóficas dos últimos séculos teriam provindo estímulos à plena determinação de vontade, mesmo no campo religioso. “Somos nós mesmos, no uso e gozo de nossas faculdades, emoções e aspirações, todas elas geneticamente ligadas à nossa matriz religiosa ocidental, que pensamos ilusoriamente relacionarmo-nos livremente com qualquer possibilidade religiosa. Essa ilusória disponibilidade de opção religiosa é também vivida pelo homem atual que se julga apto para as mais exóticas conversões e militâncias religiosas” (26).

O homem será o protagonista de um desempenho ou de um destino posto no oferecimento mítico-religioso do mundo. Por isso, qualquer determinação na idéia do divino suscitará, como consequência, uma determinada compreensão do humano.

Nesta linha escreveu Ferreira da Silva um dos seus últimos e mais importantes estudos: Religião, Salvação e Imortalidade (27). Foi apresentado no IV Congresso Brasileiro de Filosofia, realizado em 1962 em Fortaleza.

Depois de retomar algumas idéias já conhecidas, procurou delimitar o novo problema: que há de imortal e salvável no homem? Seu corpo, sua alma? A resposta terá que começar pelo desvelamento que inaugurou um mundo de significações, dentro do qual corpo e alma pudessem figurar em suas realidades próprias.

Na tradição religiosa do Ocidente, vinda de Platão, seríamos imortais apenas espiritualmente. É nesta tradição que Ferreira da Silva insere a promessa de imortalidade da Revelação cristã.

Sabemos que não foi assim. A participação do corpo na promessa cristã de imortalidade teria sido exatamente um dos escândalos da pregação do Apóstolo Paulo em Atenas. A ressurreição da “carne” sempre foi um dos artigos da fé apostólica.

(25) O.C.I, pag. 378.

(26) O.C.I, pag. 377-378.

(27) O.C.I, pag. 393-397.

Apesar disso, o questionamento mantém seu sentido, na perspectiva firmada pelo pensador brasileiro: “Existiriam outras eternidades, além daquela que nos foi oferecida pela tradição ocidental cristã? Cada deus ou cada perspectiva mundial constitui uma cena de desempenhos, atualizações e cumprimentos, um teatro de fruições e bem-aventuranças que se abre como uma forma da eternidade. Na medida em que nos atualizamos na direção do sugerido por um campo fascinante-divino, nos imortalizamos nos valores e realizações dessa diacosmese. O realizável, o atualizável, como participação na eternidade, é, em cada caso, diverso; a ordem de possibilidades eternas é função da experiência idiomática do divino. Se na vertente da tradição ocidental cristã e em sua abertura singular, só as virtudes espirituais e o cogito imaterial, como variedade de um transcender, nos implantam, nos instalam num além eterno e na vida eterna de Deus, mutatis mutandis, outras perspectivas mundiais-divinas poderiam transportar-nos para outros espaços soteriológicos, para outras dimensões do salvável e salvado no homem. Os deuses, portanto, abrem campo a efetuações existenciais eternizantes, que pertencem ao seu âmbito interno de possibilidades atualizáveis” (28). Mais adiante dirá: “Em cada caso a relação entre o efêmero, o mortal, o acidental e o substancial e eterno no homem alternam-se decisivamente, de acordo com a orientação da transcendência. Entretanto, são os vórtices da Eternidade que se abrem como teatros da transcendência” (29).

A eternidade seria, ela mesma, uma forma de vida proposta na Abertura ou Revelação do mundo e do homem, permanecendo adequada às possibilidades originais.

Chega a ser um ato de fé a conclusão deste estudo de Ferreira da Silva: “Acreditamos que os deuses são origens, poderes desvelantes primordiais que comandam a irrupção de um teatro de significados, representações e desempenhos. A primazia do mito sobre o Logos implica a precedência da Abertura do Ser sobre a esfera total do inteligível, do cognoscível sobre o conhecer. O Logos nos ata ao já-oferecido, o Mito nos transporta para o domínio desvelante primordial. Unicamente superando a hipostasiação do ente humano na consuetudinária representação de espírito-matéria, podemos vislumbrar uma nova experiência, um novo sentido da imortalidade para os homens” (30).

Não teria sentido, nesse contexto, definir a cultura a partir do homem. O homem, em si mesmo, em seu corpo, em sua alma, em seus projetos históricos, em sua vida, em suas relações com os outros, em sua morte e em sua eternidade, é uma configuração cultural, porquanto projetada e feita possível por uma des-ocultação ou abertura firmada numa anterioridade divina.

(28) O.C.I, pag. 393-396.

(29) O.C.I, pag. 396.

(30) O.C.I, pag. 397.

“Somos uma possibilidade emergente de um tema que não foi proposto por nós e que determinou e comandou nosso modus essendi” (31)

(31) O.C.I, pag. 343.

Capítulo 7. CULTURA, MITO E POESIA

Já observei, estudando a mitologia de Schelling e a ontologia de Heidegger, que Ferreira da Silva advogava para si uma originalidade frente a ambos. Schelling não chegara à Poesia. Por seu lado, Heidegger detivera-se diante do Mito.

Retomando alguns textos já citados, procurarei destacar essa originalidade em razão de sua importância para a constituição da idéia de cultura na reflexão do pensador brasileiro.

A Mitologia seria Poesia. Assim como a Mitologia não poderá ser confundida com o estudo dos relatos e das fábulas, a Poesia será muito mais do que os versos e a literatura. Em cada caso, os termos designariam apenas o princípio original e constitutivo de um dizer, em forma de narração fabulosa ou em forma poética. Aproximadas as fontes originais, poder-se-ia ver na Poesia a força própria da Mitologia. O dizer mitológico, sendo constituição do Mundo e do Homem e garantia das significações e referências ontológicas, seria, em si mesmo, criador. Isto seria Poesia, em sua verdadeira essência.

A tanto não teria chegado a reflexão de Heidegger sobre a essência da Poesia. “Para nós o documento originário do Ser manifesta-se na vida prototípico-divina, isto é, na Mitologia. Se para

Heidegger, o “por-se em obra da verdade do Ser dá-se na Poesia, para nós, esta deve ser, antes de tudo, compreendida como Poesia transhumana, como Poesia em si, como vida transcendente das potências divinas” (1).

A singularidade dessa Poesia-em-si, dessa Ur-Poesie, advém da identificação da Poesia com a Vida dos deuses, que teria sido proposta nos mitos e, em consequência, teria constituído o modelo radical da cultura.

Esta vida prototípico-divina nada teria a ver com a idéia e as possibilidades históricas que se seguiram à manifestação de um deus urânico e espiritual. Ao contrário, seria uma vida original passional. Por isso essa vida seria essencialmente Poesia.

Por outro lado, os deuses, sendo protótipos decisivos, exerceriam um invencível fascínio sobre todas as formas mundanas e humanas. Se a experiência do Ser se dá na proximidade dessa vida divina, que seria exuberância e plenitude, poder-se-ia falar, como Ferreira da Silva de fato falou, numa experiência trópica do Ser.

No homem, o conhecimento e a ação poderiam ser reduzidos ao movimento inevitável de uma busca daquilo que o Dispensator colocou à disposição. “Os Deuses incarnam de maneira insuperável a fulguração imediata do Fascinador, os Deuses são essa fulguração mesma, enquanto vida produtiva em si e por si. Se meditarmos, por outro lado, na atuação dos Deuses no cenário da história, no contragolpe do seu debruçar-se sobre as coisas, verificaremos que a presença de um Deus manifesta-se sempre e essencialmente como Fascinação e através de um despertar de um mundo de paixões. A Teologia cristã acostumou-se a considerar unicamente Satanaz como o Tentador, não tendo em vista que o seu pólo oposto divino também se manifestava à sensibilidade cristã como tentação e atração amorosa, como Fascinação. A diacosmese de um Deus é a área revelada pelo eros divino, é o que se prospecciona e delinea por força dessa teofania” (2).

Projetados por um poder transcendente, capaz de assumir as mais diversas formas de manifestação, o mundo e o homem permanecerão voltados para a sua origem, que será seu destino.

Nesse contexto deverá ser posta a problemática do Ser. O Ser seria tão somente a possibilidade absolutamente radical e insuperável, capaz de garantir e assegurar o aparecimento dos deuses, dos homens, dos destinos, das significações e dos valores que se fazem presentes nas histórias dos acontecimentos.

Todas as possibilidades de realização, de quem nos falam as histórias das culturas supõem, segundo ele, essa anterioridade ontológica. A polimorfia do mundo não é nem casual nem gratuita.

(1) O.C.I, pag. 316.

(2) O.C.I, pag. 316.

Tal polimorfia e pletora de formas no entendimento do mundo e na realização do humano ligar-se-á sempre a uma teofania primordial.

Vivendo essa experiência do divino chegar-se-á à experiência do Ser. “É a partir de uma experiência do divino que devemos alçar-nos a uma experiência idônea do Ser. Seguindo as insinuações dessa experiência veremos, em primeira linha, que o fundo oculto da realidade não é uma substância inerte ou indiferente, ou uma idéia, mas sim uma inexaurível Fonte de Atrações, uma instância mágico-transcendente que suscita o soerguer-se do ente enquanto configuração fascinada. O Ser é o Sugestor, o Fascinador, aquilo cuja manifestação ou fulguração se dá como pólo pulsional erótico e que traça ou des-vela as coisas ao fasciná-las” (3).

Ao meu ver, a Protopoesia de Ferreira da Silva, identificar-se-ia com essa experiência da fascinação do Ser e de suas manifestações próprias. Nas palavras de Ferreira da Silva: “O traço marcante da filosofia religiosa que estamos apresentando, procura surpreender o divino na experiência de um Poder Fascinante-transcendental que abre e inaugura poeticamente um mundo. Essa função superior da mitologia compreendida como “a abertura de um regime de Fascinação” traduziria a capacidade genético-transcendental da incidência histórico-cultural do divino (4).

Já em 1952, em artigo publicado na Revista Brasileira de Filosofia, em que procurou justificar sua interpretação da ontologia de Heidegger contra Levinas, em razão da unidade da proposição e do estatuto ontológicos, tanto dos entes mundanos quanto do ente humano, afirmou que a Iluminação do Ser, constitutiva do ser do homem por-se-ia na Palavra. Na Palavra, casa do Ser, habitamos: “Se podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos, se podemos destacar uma esfera de significados que configuram o nosso ser histórico, isto se dá pelo fato de existir uma prévia investidura e articulação de significados nos quais já nos encontramos. É no mundo da linguagem, nesse espaço aberto dos significados possíveis que empreendemos a tarefa da autognosis finita. A nossa exposição ao Ente dá-se através da forma de descerramento da palavra, da con-vocação à manifestação que é própria do dizer e da linguagem. No “aberto” da palavra dá-se o Ente” (5).

A comunicação que se dará entre o oferecido pelo Ser e os entes constituídos na abertura desse oferecimento, transitará pelos caminhos da linguagem, posta, ela mesma, fora do alcance das vontades finitas. O homem não inventou sua linguagem. “A palavra é a própria iluminação do Ser que nos põe à disposição um campo de significados e de coisas e que instaura, portanto, a nossa

(3) O.C.I, pag. 316.

(4) Cfr. O.C.I, pag. 381.

(5) O.C.II, pag. 136.

própria face histórica” (6). Sendo “promoção e descobertura do Ente”, a Palavra será o templo no qual “desenham-se todos os possíveis comportamentos dos homens entre si” (7).

Desvelando-se na Palavra, a verdade do Ser tornar-se-ia poesia. Seria o “desvelamento poético”. Tal ocorreria na obra de arte, na poesia e no mito (8). A linguagem primordial e constitutiva dar-se-ia sempre nas formas daquele dizer poético que se instaurou com o Mito. Criando os lineamentos dos desempenhos históricos, o mito se expressará nas formas da Arte e Poesia. O verdadeiro pensar (Denken), aquele que procura assegurar-se da Verdade, identificar-se-ia com o poetar (Dichten).

Em consequência, a manifestação da essência das coisas será tanto mais verdadeira quanto mais a linguagem do pensamento se aproximar da linguagem poética. Escreverá Ferreira da Silva: “O pensamento só pode pensar o que foi aberto pela palavra desolcultante da poesia, poesia esta que é uma enunciação do sagrado e que nasce do encontro com os deuses e no louvor das potências numinosas” (9).

No questionamento da heteronomia do pensamento, quer ela seja posta nos estritos termos da crítica Kantiana, quer seja considerada em termos gerais, como convêm ao conhecimento científico, Ferreira da Silva anteporá sempre o “mythos” ao “logos”.

Posto e inaugurado poeticamente o mundo, sua verdade e a verdade dos entes que o constituem serão franqueadas no próprio dizer da poesia e não nas afirmações científicas. Se estas podem não ser falsas, certamente não alcançarão a verdade essencial.

A proposição mítica, porém, enquanto Palavra, deverá sujeitar-se à forma da Poesia. A Palavra que fala o mundo e diz o homem, traduzir-se-á na Poesia.

De fato, a Palavra de quem dependeriam o mundo e o homem, será sempre a Palavra fundante. Deus disse... Instalados na Palavra, reencontraremos a origem, ou seja o ditado original de nossas possibilidades. A Palavra velará e re-velará a Cultura. O dizer da Palavra por-se-á sempre nas formas de um dizer poético. A Poesia será “a nominação primordial do nominável” (10).

A compreensão da Palavra, enquanto dizer poético, deu-se numa orientação heideggeriana. “A manifestação da Verdade do Ser, que se dá como inauguração de um mundo, se realiza na palavra e através da palavra. Evidentemente a palavra foi entendida aqui num sentido absolutamente diverso das concepções que a determinam unicamente como um sistema notacional de sons ou sinais comunicativos. Estas interpretações destituem a linguagem de sua qualidade original, arrastando-a

(6) O.C.II, pag. 136.

(7) O.C.II, pag. 137.

(8) Cfr. O.C.II, pag. 137.

(9) O.C.II, pag. 167.

(10) O.C.I, pag. 389.

para uma função instrumental e técnico-comunicativa. Não é a palavra assim entendida que pode constituir aquela magia incantatória do dizer, aquele dizer poético e instituidor que abre ao ente o espaço do seu manifestar-se (11).

Segundo Ferreira da Silva, a filosofia da linguagem, em curso em nossos dias, ao lado de outras vulgarizadas idéias a respeito do sentido cultural da linguagem, impediriam a verdadeira compreensão da interdependência que existe entre a palavra constitutiva e a essência do homem. Sem dúvida, a linguagem é comunicação entre os entes. Não estaria nisto, porém, a essência da linguagem, que deverá advir do próprio dizer fundamental. Somente enquanto tal, a Palavra poderá nomear o ente, ou seja revelar o ente em seu verdadeiro ser. Eis o texto de Heidegger, transcrito do Holzwege: “A linguagem assim compreendida é essencialmente poesia, isto é, palavra que nomeia os entes naquilo que eles são. Segundo esta ordem de idéia não podemos compreender a poesia a partir da linguagem, mas sim toda a linguagem a partir da atividade poética...” (12).

Depois de citar Heidegger, Ferreira da Silva, observou que a linguagem, em seu sentido primeiro, seria o por-se-em-obra do ser. A palavra seria a abertura e o posicionamento do Ser, em uma de suas possibilidades. Em decorrência, dirá: “O projeto instituidor das possibilidades históricas que se dá no dizer poético... não deve ser atribuído a um desempenho do homem, compreendido como subjetividade finita” (13).

Esta identificação da Palavra original com o dizer poético não teria sido vista ou entendida por Schelling. Na Introdução à Filosofia da Mitologia teria ele reconhecido a relação entre a mitologia e a poesia original ou proto-poesia. A força desse dizer poético e original, porém, identificar-se-ia com o próprio processo religioso ou mitológico. A criação artística, porém, para Ferreira da Silva, é uma atividade individual. No Poeta, as forças criadoras do mundo ou da cultura encontrariam a expressão adequada.

Convém transcrever as expressões nas quais o problema foi posto: “Não escapou a Schelling que tanto a verdadeira arte como o processo religioso original se manifestam como forças que abrem ou inauguram um mundo, que em sua função mágica e incantatória fazem surgir novas possibilidades e novas virtualidades no cenário do já dado. O motivo pelo qual Schelling não percebeu a verdadeira relação entre a atividade artística e as forças morfogenéticas da mitologia, foi sua deficiente compreensão da arte, como atividade individual e arbitrária. Tivesse ele sentido o que existe de imperioso e de necessário na criação poética, tivesse ele entrevisto na palavra poética a formulação do destino de um povo, quando o poeta em sua singularidade se perde e se transcende,

(11) O.C.I, pag. 261.

(12) O.C.I, pag. 262.

(13) O.C.I, pag. 263.

arrebatado pelo que deve ser dito, e não haveria recuado ante a identificação da poesia com o modo de atuação das potências mitopoiéticas” (14).

Não importaria muito, a esta altura, uma averiguação acerca da interpretação de Schelling, que o próprio Ferreira da Silva indica como razão para a divergência.

Para o pensador brasileiro, Schelling teria diluído a força poética do mito no povo, destinatário e receptáculo da revelação. Importaria retomar o valor da expressão individual para deixar a salvo a verdadeira importância da Poesia, no contexto das manifestações primordiais das potências intuidoras.

Surgiu, desta forma, na meditação filosófica de Ferreira da Silva, a figura exemplar do poeta, como receptáculo da revelação e como portavoz das aspirações dos entes constituídos.

Apesar disso, jamais explicou porque a identificação entre poesia e mitologia pressuporia a intermediação do poeta. As plasmações estéticas, sem dúvida, quaisquer que sejam as formas de expressão, estarão vinculadas a um autor, a uma consciência individual, capaz de ser tomada e dominada por um sentido que ela mesma não poderia criar. Isto, porém, não me parece suficiente para dizer que Schelling não viu na mitologia a Poesia.

A restrição feita à Filosofia da Mitologia de Schelling obedeceu, segundo me parece, à perspectiva heideggeriana a respeito da Poesia, à qual já nos referimos exhaustivamente. O projeto instituidor se confundiria com a poesia. “A poesia é o dizer na descoberta do Ente. No dizer poético põe-se em obra a verdade projetante do Ser. Eis porque podemos dizer que a obra de arte, cuja essência reside na poesia, funda e institui o mundo, trazendo a um povo o conceito da sua própria realidade” (15).

Frente a Heidegger, porém, o problema inverter-se-á, mantendo Ferreira da Silva a sua posição: ao acentuar o momento poético, ter-se-ia esquecido o filósofo alemão das lições de Schelling.

Segundo Heidegger, no ensaio de 1950 intitulado Das Ding, o mundar do mundo dar-se-ia no jogo de quatro elementos: Terra, Céu, Deuses e Mortais. Os deuses e mortais advêm na Abertura do Ser e, neste mesmo ato, possibilitariam o aparecimento do Céu e da Terra numa significação singular. A partir desta constituição, Céu e Terra passarão a fazer parte dos “elementos essenciais”, contracenando com os demais no jogo constitutivo das “potências instituidoras originais” (16).

Para Ferreira da Silva, teria ocorrido aqui um equívoco. Não seria possível, falando-se das origens, recortar e hipostasiar diversos elementos. Para ele, à luz da própria ontologia

(14) O.C.I, pag. 245-246.

(15) O.C.I, pag. 261.

(16) O.C.I, pags. 278-279.

heideggeriana, esses quatro polos “são entidades descerradas por um transcender oriundo da demiurgia do Ser. Da magia do Ser procedem Deus, Céus, Terras e Mortais”.

Da soma dessas totalidades referenciais surgiria o mundo. Quê poderá isto significar? Que a idéia de mundo identificar-se-ia com a idéia de Iluminação do Ser. A Iluminação constitutiva, porém, age e atua pela obra de Arte e essencialmente pela Poesia, porquanto a poesia constituirá a essência de toda a obra de arte. “Todas as formas do configurar, do plasmar e do construir movem-se no já aberto da palavra poético-projetiva. Eis porque todas as formas de arte são possibilidades que emergem do tronco poético primordial” (17). Entre as formas de arte, a Poesia teria criado, por primeiro, a linguagem.

Exatamente aqui, porém, surge um difícil problema hermenêutico. Ferreira da Silva aceitou, contra Heidegger, a posição que condenara em Schelling.

A linguagem manifestaria a Poesia, na qual, por sua vez, expressar-se-ia o Ser com sua força constitutiva e arrebatadora. Como entender este fundo derradeiro da constituição das coisas? “Estamos aqui, responderá Ferreira da Silva, numa ordem de realidades que ultrapassa a capacidade criadora do indivíduo e da força pessoal de improvisação. Assim como a linguagem não pode ter sido obra de indivíduos isolados, assim também a obra de arte... é uma formação super-pessoal e incompreensiva. Se a arte é poesia, a poesia por sua vez é mito” (18).

A arte, nesta tentativa de esclarecer a morfogênese do Mundo, do Homem e das Coisas, “se confunde com o poder mitológico que comanda as épocas do mundo” (19).

De fato, esta foi a perspectiva schellinguiana. Para Ferreira da Silva, porém Schelling não teria conseguido livrar-se inteiramente de “postulados hominídeos subjetivistas” (20). Em que consistiriam estes postulados ele mesmo não explicou. Logo a seguir dirá: “Para Schelling, a mitologia é poesia, em si mesma, protopoesia, uma ação original imaginária que condiciona todos os produtos subseqüentes da arte. Através da poesia mitológica entramos em contato com um universo prototípico...” (21).

Da leitura dos textos de Ferreira da Silva, especialmente nos momentos em que procurou ir além de Schelling, seguir-se-á uma pergunta: quem seria o receptáculo da manifestação ou teofania original? A não ser que o Poeta – singular e criador-seja identificado com o próprio Ser – o Iluminador, o Sugestor – bem ao estilo de muitos filósofos gnósticos, neoplatônicos e mesmo plotinianos, convertidos ao cristianismo, será difícil, senão impossível, ver no Poeta singular a fonte da

(17) O.C.I, pag. 279.

(18) O.C.I, pag. 279.

(19) O.C.I, pag. 289.

(20) O.C.I, pag. 280.

(21) O.C.I, pag. 280.

manifestação original e prototípica. Ele será apenas o intermediário entre a revelação original e mitológica do sentido da realidade e a constituição de uma consciência correspondente, atraída e comprometida por essa revelação.

Primeiro a revelação, depois o mito. Com o mito, a proto-poesia e a linguagem. A seguir, o Poeta. Independentemente das restrições explícitas feitas a Schelling, este seria, segundo é possível concluir do estudo dos textos, a perspectiva que permaneceu na reflexão de Ferreira da Silva.

No tocante a Heidegger, o problema parece ser um pouco diverso. Antes de mais nada, porque procurou corrigir as idéias propostas no Das Ding servindo-se de outras afirmações heideggerianas, vindas especialmente da Carta sobre o Humanismo.

Os quatro únicos (die Vier einige) fatores morfogenéticos, que seriam os “instituidores do vir-a-ser mundial”, na verdade, deveriam permanecer unidos e identificados, formando uma força única que é a proposição do Ser. Esta proposição seria o Mito, enquanto apresentação arrebatadora das possibilidades originárias. “O dar-se original do ser é, em substância mitologia, mundo dos deuses e universo prototípico; o restante é fundado nas possibilidades suscitadas por esse oferecer proto-histórico” (22). Haverá sempre muitos deuses, muitos mortais, muitos céus e muitas terras que comprovarão à saciedade que não será possível identificar naqueles elementos as potências instituidoras.

Apesar disso, forçoso será reconhecer que Heidegger, referindo-se aos “quatro únicos”, pensou na constituição dos entes intramundanos, em plena ação e manifestação constitutiva do Ser. O “jogo” seria intramundano e não protohistórico.

Teria Heidegger recusado à Poesia uma dimensão mítica? Caberá aos estudiosos de sua obra a resposta que os meus conhecimentos não me permitem formular.

As idéias acerca da Teogonia, do Mito, do Ser e da constituição original de sentido, propostas por Schelling e por Heidegger não são nem claras, nem distintas. Mesmo abandonando, por impróprio, qualquer esquema racional restará a exigência de inteligibilidade, indispensável a qualquer exposição de idéias. Talvez esse fosse o motivo da tentativa de Ferreira da Silva ao buscar compor a mitologia de Schelling com a ontologia de Heidegger.

Como transparece em diversos de seus estudos, Ferreira da Silva atormentava-se com o problema da origem das coisas. No entendimento desse problema estaria a chave para decifrar o misterioso e espantoso da história humana. Sem negar o sentido e o valor da insistente afirmação da igualdade metafísica e moral dos homens, não se pode deixar de levar em conta a “policromia” apresentada pela história: diversas e opostas visões do mundo: religiões e raças diferentes e

(22) O.C.I, pag. 281.

antagônicas; numa palavra, homens diferentes, constituindo povos diferentes, cada um deles comprometidos com uma missão histórica singular.

Tal deveria ser, julgo eu, o ponto de partida para uma teoria de cultura voltada essencialmente para o problema da formação das significações e das imagens e da constituição dos bens e dos valores.

Ferreira da Silva preocupou-se com essa gênese das coisas. Schelling, Frobenius e Heidegger aproximaram-no desse começo constitutivo. Não seria possível, porém ir além? A linguagem, não a literária, mas a constitutiva, permitia falar de uma anterioridade: proto-linguagem, proto-poesia, proto-forma.

Sua tentativa, apenas indicada, seria a de alcançar essa anterioridade. Falando da Experiência do Divino nos Povos Aurorais, em 1955, referiu-se a esta preocupação: “A tarefa que, por nosso lado, pretendemos afrontar é justamente a de incluir a série natural da vida no princípio teogônico universal. Assim como a vida não se desenrola num cenário já dado, mas é, ela mesma, uma eclosão de cenas, assim também o processo teogônico não transcorre num mundo físico-natural prefixado, mas é também uma total configuração da realidade. Podemos, portanto, estabelecer relações entre essas duas ordens de eventos, isto é, entre a série das formas vitais e a sucessão das hierofanias” (23). Mais adiante diria com convicção: “Estamos em condições de propor uma nova elucidação do problema da essência da vida através de uma redução da série vital a um processo teogônico-fundante. As cenas vitais, como instauração de um mundo, são variedades da desocultação do ser que condiciona as eras cósmicas. A vida dá o testemunho de uma epocalidade do divino, como uma realidade desvelada pelo Fascinador” (24).

Disse apenas indicada porque, no citado estudo, encaminhou-se para um panteísmo naturalístico pouco adequado à filosofia da mitologia e menos ainda à ontologia presentes em toda a sua obra. Que as formas vitais, em todo o domínio da vida, possam ser incorporadas, com mais razão que outras formas não vivas, ao processo hierofântico, não pode haver dúvida. Que isso possa ser a elucidação final dos mistérios ainda ocultos nas proposições míticas e nas investigações ontológicas, parece-me duvidoso e improvável.

Sem dúvida, Ferreira da Silva, ao tentar incorporar a Poesia ao processo mitológico e encontrar no Mito a derradeira explicação para o mistério do Ser, julgou ser possível reduzir a indecifrável anterioridade à Proto-Poesia, identificada com o princípio teogônico universal.

Perante esta anterioridade, porém, desfalece a imaginação e inúteis tornam-se as palavras.

(23) O.C.I, pag. 306.

(24) O.C.I, pag. 309.

Por isso, em vez de tentar decifrar o mistério dessa anterioridade na “série natural da vida”, dissolvendo a seguir na exuberância e beleza da natureza orgânica, melhor fora, tal me parece, e mais concorde com todo o seu pensamento, tivesse repetido o que já havia dito em Teologia e Anti-humanismo: “O dizer do Ser é poesia, mas esta poesia transcende as possíveis transcrições linguísticas homenídeas” (25).

(25) O.C.I, pag. 289.

Capítulo 8. HUMANISMO E CULTURA

Depois de tudo o que já foi dito, pouca coisa restaria a ser acrescentado para o entendimento tanto do processo de formação da idéia de cultura em Ferreira da Silva quanto da idéia de cultura, em si mesma.

É desse pouco que pretendo falar neste capítulo. Em parte, serão retomados temas já propostos anteriormente. Mas há um acréscimo a ser feito, que julgo indispensável, na medida em que o exame de realidades culturais ou a crítica de perspectivas e valores instalados numa cultura podem favorecer a elucidação da própria idéia de cultura.

Segundo Ferreira da Silva, “o pensamento moderno é unânime em referir o complexo das grandes conexões histórico-culturais à força plasmadora da criatura”. Depois de citar Heimsoeth, para o qual a História seria o cenário da realização dos projetos e das idéias humanas, prossegue: “Esta concepção que promove o homem a protagonista único e central da História é comum a doutrinas aparentemente contraditórias, quais sejam o marxismo e o idealismo. Ambas as doutrinas

visualizam as coisas “sub specie hominis” sendo a História compreendida como ação produtiva e particularmente como ação humana” (1).

Além dessa História humana, porém, outras histórias poderiam ser concebidas, em consequência das diversas possibilidades de temporalização do tempo. Essas possibilidades não são projeções da consciência, mas aberturas criadas com a manifestação de um poder transcendente. O que se denomina História, numa perspectiva antropocêntrica, nada mais seria do que a sucessão de Idades ou Épocas do mundo no qual os homens foram instalados. A sequência destas Épocas nada teria a ver com perspectiva moderna e atual que, sistematicamente, faz da época seguinte a continuação, a superação e a melhoria da época anterior. Na sucessão temporal, as épocas podem constituir tanto o progresso quanto o regresso, uma aproximação do fim como um retorno aos começos.

O processo de manifestação do Ser, que possibilita a consciência e a história, obedeceria a um movimento epocal (2).

Nesta nova visão não se poderá tomar o homem como uma realidade e um valor intemporais. Aliás, para ser histórica, a consciência do homem terá de sujeitar-se às condições temporais que acompanham a proposição de suas possibilidades. Como já observei mais de uma vez, para Ferreira da Silva a idéia de homem racional, abstrato, universal teria sido consequência de teorias engendradas pela própria consciência hominídea. Esse homem não existiria. Estaria fora do tempo e da história.

Alterar a perspectiva hominídea, seria para ele, o equivalente à fundação de um novo período mundial.

O que denominamos homem é uma realidade constituída dentro de um drama que se inclina com a manifestação do Ser. Isto significa que a história humana faz parte da história divina (3). Em outra ocasião afirmou: “A História está ligada a uma Matriz, a uma alteridade instituidora, que desoculta o desempenhável hominídeo. Os desempenhos dependem do desempenhável e este, por sua vez, depende da Fascinatio que empresta àquela a sua essência e natureza essenciais” (4).

A idéia que possuímos da História e do Homem teria surgido no plexo e no nexo das possibilidades apresentadas pela Revelação cristã. Eis seu questionamento: “Tomando como ponto de partida o processo dos deuses devenientes, dos “Werdende Göther”, como é possível caracterizar o advento da fase hominídea da História? O hominismo, como caráter transcendental da história

(1) O.C.I, pag. 275.

(2) O.C.I, pag. 275.

(3) O.C.I, pag. 276.

(4) O.C.I, pag. 185.

presente, não seria uma consequência das religiões cristotrópicas do Deus-Homem, isto é, da humanização de Deus e da decorrente deificação do homem?” (5).

A resposta afirmativa obedece à tese já firmada de que todo o drama histórico seguir-se-á do processo teogônico inaugural, vale dizer mitológico. Toda a história de um povo está em seus mitos, dissera Schelling na Introdução à Filosofia da Mitologia. Ferreira da Silva, porém, invoca neste momento a autoridade de Bachofen: “Devemos voltar a encontrar na existência transcendente e metahumana dos poderes e das figuras humanas, o ponto de partida para uma compreensão exaustiva dos processos históricos. Com Bachofen afirmamos que não é a História que explica o mito, mas sim, o mito que explica a História, desde que só no domínio transcendente do mito nos são consignados os cânones permanentes de qualquer desempenho valioso” (6).

O cristianismo seria, para êle, o Mito que sugeriu e comanda ainda a presente fase histórica: “O regime de Fascinação que comandou a parusia do homem, recebeu historicamente o nome de Cristianismo. O Cristianismo assinala aquele lapso temporal, aquela denominação, em que algo como homem foi possível” (7). Em outro estudo dirá: “Do ponto de vista histórico-religioso, a figura de Cristo representa aquele vértice onde se dá a humanização de Deus e a divinação do homem. A palavra de Cristo franqueou ao homem o espaço do seu movimento próprio” (8).

A presença de um deus-homem no cenário da história teria representado o afastamento de todas as demais potências numinosas. Para Ferreira da Silva, a antropofania seria a contrafigura da teocriptia. À iluminação cristã ter-se-ia seguido a noite dos deuses e o afastamento de todas as potências decisivas que povoavam a Terra, o Céu e o Mar, alterando a configuração do mundo, a imagem do homem e o sentido de sua presença na história.

Antes do cristianismo, o mundo seria divino e nele as coisas, incluindo o homem, seriam formas vinculadas ao divino. Depois, o princípio divino encarnou-se num só homem, fazendo da consciência o cenário privilegiado da manifestação do divino. A humanização de Deus e a consequente divinização do homem representariam a “oclusão” do princípio divino, a Gottesnacht do romantismo. “O que o cristianismo ofereceu ao homem e como homem, foi o oco de uma ausência, foi o não-ser mais militante e agressivo do mundo das imagens das teofanias anteriores, o ausentar-se crescente que, do ponto de vista humano foi vivido como superação do mundo e transformação redentora da terra” (9).

(5) O.C.I, pag. 284.

(6) O.C.I, pag. 280.

(7) O.C.I, pag. 177.

(8) O.C.I, pag. 271.

(9) O.C.I, pag. 179.

Para Ferreira da Silva, o humanismo seria o resultado final do cristianismo que educou a consciência à luz do “protófenômeno da encarnação teândrica do homem” (10). Na conclusão do estudo Idéias para um Novo Conceito do Homem afirmara: “A alienação do homem no homem foi uma possibilidade inerente à revelação cristã, marcando o trânsito da História para sua fase humana” (11). Em Teologia e Antihumanismo dirá: “A religião cristã representa a culminância de um processo de humanização do divino, com a consequência de que o extrahumano foi gradativamente banido do cenário mundial, à medida que as intuições e paixões despertadas pela revelação evangélica se apropriavam do curso das coisas. Como resultado das impulsões inerentes à mensagem cristã, o homem se constituiria como valiosidade em si e por si” (12).

No novo regime de fascinação, os antigos deuses tornaram-se ídolos ou frutos da imaginação poética. O cristianismo não é a única religião que se firmou na revelação de um deus encarnado. Outras revelações divinas teriam participado da história. Ferreira da Silva cita Dionisios, Attis e Mitra. Outras figuras poderia ter mencionado se quisesse, ser completo. Isto, porém, não seria importante. De fato, o cristianismo constituiu-se numa força cultural irresistível e o mundo foi configurado segundo as formas da nova proposição teândrica, que determinou a transmutação de todos os valores (13).

A ação dos homens será determinada a partir da interioridade do próprio homem, o novo templo de Deus. A essa subjetividade serão referidas todas as valorações. A liberdade cristã teria sido o “abismamento” do homem em si mesmo e a “alienação” do homem em sua interioridade (14). “Neste sentido podemos afirmar que com Cristo a verdade tomou forma humana e a substância se tornou sujeito” (15).

Da supremacia da subjetividade resultaria a redução da natureza à condição de instrumento e meio. A constituição da natureza como natureza ter-se-ia dado em consequência da interiorização do princípio divino. O homem tornou-se mediação e negatividade. Eis a consequência, segundo Ferreira da Silva: “Com o cristianismo o mundo transformou-se em representação sem interioridade, em máquina, em possibilidade de todas as máquinas possíveis, desde que toda a interioridade refluíu para a ação do sujeito humano. O sol visível do mundo foi ofuscado pelo sol invisível do espírito” (16).

(10) O.C.II, pag. 177.

(11) O.C.I, pag. 271.

(12) O.C.I, pag. 285.

(13) Cfr. O.C.I, pags. 288-289.

(14) Cfr. O.C.I, pags. 290-291.

(15) O.C.I, pag. 290.

(16) O.C.I, pag. 292.

A dessacralização da natureza em proveito da subjetividade humana teria gerado, como consequência final, a ciência, a técnica, as máquinas e todo o operativismo ou ativismo do Ocidente. O trabalho transformador será sempre dominação e triunfo da subjetividade humana. O mundo foi reduzido a “campo” neutro e aberto às experiências e à ação provenientes da inventividade humana. “A transcendência transformadora do trabalho põe a descoberto o mundo como campo de ação produtivo-industrial” (17).

A natureza teria perdido sua imagem no instante em que a consciência humana, espelhando a imagem de Deus, deveria criar as formas da humanização do mundo.

Em consequência, o cristianismo teria dado início ao materialismo mais radical que seria aquele que engrandece e dignifica os “esquemas construtivos-calculatórios” (18). Levando ao extremo sua análise, dirá Ferreira da Silva: “A caritas cristã é a condição de possibilidade da maquinização universal. Maquinismo e cristianismo são duas expressões de um só impulso em desenvolvimento, sendo a máquina a “conditio sine qua non” da salvação da criatura cristã dentro da comunidade dos adelphoi” (19).

O advento da subjetividade humana, como fonte das protoformas decisivas para as feições do novo mundo, teria sido a necessária justificação para o triunfo da ciência, da técnica e das máquinas. Em cada caso, as formas obedeceriam às protoformas do mitologema inaugural, do paideuma cristão. “A vitória sobre o mundo é o advento da subjetividade humana ou do homem como subjetividade. Entretanto, a plena atualização deste princípio, como forma de realização humanístico-cristã, viemo-la encontrar no advento da era da máquina e da tecnologia” (20).

Constituir a consciência do homem em fonte de todas as formas e possibilidades que dirigem as ações, significará, para o pensador brasileiro, o afastamento dos deuses e a recusa da referência ou dependência ontológica. As consequências históricas desse paideuma serão formas de realização temporal que excluem não só os deuses, mas a própria natureza. Exemplo disso, segundo Ferreira da Silva, seria a idéia de liberdade vinculada essencialmente à consciência trabalhadora. O trabalho seria a liberdade (21).

Como viu L. Bagolini, o antropocentrismo deveria ser o ponto de partida e a garantia de um diagnóstico da crise contemporânea, de acordo com Ferreira da Silva. Idealista, historicista, materialista, cientificista, positivista, neopositivista, tecnicista, estruturalista e que outras versões possa ter tido ou vir a ter, o antropocentrismo significará a redução de toda a realidade às dimensões

(17) O.C.II, pag. 199.

(18) Cfr. O.C., I, pag. 293.

(19) O.C.I, pag. 293.

(20) O.C.I, pag. 272.

(21) Cfr. O.C.II, pags. 213-214.

de uma consciência finita, derivada e dependente. Significações e valores serão o resultado do trabalho. Reduzindo-se a realidade às dimensões criadas pelo trabalho, a sociedade dos homens poderá ser vista como uma totalidade planificável, inerte diante de uma engenharia social ou de uma pedagogia do Estado (22).

Nesta mesma linha de reflexão, acabaria por identificar tomismo e marxismo como “meras variações dos mesmos valores fundamentais, formas de humanismo, reincidências na antiga melopéia da dignidade do homem” (23). O marxismo seria a versão final e a forma derradeira da “protoforma” validada pelo cristianismo ou seja da subjetividade e da consciência trabalhadora.

A crítica ao hominismo não termina com a identificação das protoformas culturais que, alterando a consciência, determinaram o nascimento de novas formas de realização histórica. Ferreira da Silva referiu-se com frequência ao surgimento de uma nova era ou etapa da história, cujo início seria precisamente uma nova imagem do homem, constituído a partir de uma nova referência ao princípio divino.

Foi além, nesta expectativa do novo humanismo, na medida em que identificou na ontologia de Heidegger a proposição inicial indispensável às novas formulações. Repronduo o sentido do Ser, Heidegger teria tirado da consciência subjetiva a responsabilidade da constituição das formas culturais. Com a recusa do antropomorfismo, novas fontes criariam a possibilidade do triunfo da matriz divina. A vida, o mundo e os fenômenos naturais poderiam reassumir sua importância teomórfica, determinando uma nova Idade na história do mundo.

Ferreira da Silva une sua voz à de Hölderlin e à de Heidegger no lamento ao tempo de carência, tempo dos deuses em fuga e tempo dos deuses por vir (24).

Sujeito a um poder instituidor de sua realidade histórica, o homem poderia recompor sua imagem a partir das forças que deverão renascer com o declínio e a morte do hominismo ou da preponderância do hominídeo que ter-se-ia dado com a revelação cristã. “Em nítido contraste com esta apoteose metafísica do homem, o instinto secreto da meditação contemporânea procurou expulsar o modo de ser humano de sua hegemonia ontológica e de sua primordialidade universal. O homem tem o ser em outra coisa e a partir de outra coisa, isto é ser seu é um ser de empréstimo ou de delegação. Os desempenhos que compõem a sua operação própria são consignados por um projetar transcendente e com isto passamos da esfera das possibilidades ônticas do ente para a esfera da força-desvelante do Ser, ou melhor do Mito” (25).

(22) Cfr. Consciência Humana e Mistério, Convivium, (Ano XI, vol. 16, nº 3, 1972), pags. 253-254.

(23) O.C.II, pag. 241.

(24) O.C.I, pags. 295-296.

(25) O.C.II, pag. 197.

Como é óbvio, a hermenêutica de Ferreira da Silva é estritamente cultural. Coerente com o que dissera a respeito da origem do homem – princípio derivado e subordinado – dirá que o homem não pode ter a iniciativa na formação de um mundo que lhe seja conveniente. Dependerá sempre da proposição original que fixou as possibilidades de ser ou estabeleceu o paideuma decisivo.

A cultura, por isso mesmo, não poderia ser, para ele, uma consequência ou o resultado das ações conscientes ou inconscientes do homem. Deverá ser a anterioridade decisiva, a proposição de um sentido e, em decorrência, de um modo de ser decisivo para a inteligência e para a vontade dos homens.

E P Í L O G O

Os estudos de Ferreira da Silva não autorizam, ao meu ver, uma teoria da cultura. Propõem, isto sim, uma idéia de cultura, a partir da qual seria possível formular uma teoria.

Será sempre possível, como tentei fazer nesta tese, identificar as origens dessa idéia e ilustrar, de diversas maneiras, as suas implicações na hermenêutica de uma civilização, especialmente no que se refere ao humanismo da época atual e suas correspondentes estruturas científicas e técnicas.

O que ainda deverá ser feito, e talvez essa tenha sido a sua derradeira vontade – “agora vou começar a escrever” (1). será precisamente a formação de uma teoria correspondente, com suas implicações historiográficas, antropológicas, sociais, morais e teológicas.

O que não me parece possível, porém, seria uma definição precisa e completa da idéia de cultura. Tal definição ou tentativa de conceituação seria, além do mais, uma inaceitável concessão às exigências de lucidez e de mensuração da racionalidade. Segundo Ferreira da Silva, seria

(1) Cfr. depoimento de Dora Ferreira da Silva, Convivim (Ano XI, vol. 16, nº 3, 1972) pag. 189.

submeter a condição às imposições do condicionado, o originante aos limites do originado, o Ser às exigências de um ente.

Apesar disso, pode-se perguntar: que é ou que seria a cultura?

A resposta humana às sugestões divinas? A proposição divina, em sua manifestação inicial? Seria a Iluminação ou o Arrebatamento? Do gesto divino e inaugural ao comportamento histórico dos homens, constituir-se-ia sem dúvida aquele conjunto de possibilidades, de formas e de significações que deverá ser chamado de cultura. Vista na perspectiva do cultuar ou do cultivar, a cultura vinculará sempre a imagem do mundo e do homem e o comportamento dos homens no mundo a uma anterioridade constitutiva.

Talvez fosse possível dizer, atendendo à riqueza dos textos escritos, que a cultura deveria ser identificada com o projeto temporal que se configurou a partir do deslumbramento causado pela manifestação inicial do divino.

Segundo Ferreira da Silva, duas teses ou duas afirmações deverão ser postas acima de qualquer dúvida e de qualquer questionamento. A dúvida e o questionamento obedeceriam inevitavelmente às regras de um discurso racional, o que pressuporia já instalado um determinado mundo de significações.

Eis as duas afirmações indiscutíveis.

Primeira: a cultura será um prius absoluto frente a qualquer iniciativa humana, a qualquer determinação de valor e a qualquer instituição histórica.

Segunda: a cultura deverá ser identificada com uma manifestação divina e paradigmática. Pelo menos, deveria traduzir, para a consciência, as formas e os modelos apresentados na revelação inaugural dos deuses.

Mantendo a salvo estas duas afirmações, poder-se-ia explicitar a idéia de Ferreira da Silva, dizendo que a cultura poderia ser tanto a Iluminação, a Abertura, o Regime de Fascinação, quanto o Arrebatamento, a Fascinação e a Ação. Proposição e Comportamento, Sugestão e Ação, Protoforma e Forma, Divino e Humano, mantendo em cada caso a referência constitutiva, integrariam a Idéia de cultura.

A iniciativa dos projetos culturais jamais poderia sediar-se na inventividade e na ação do homem. “Co-projetado no projetar-se do mundo” (2), o homem não poderia inventar as formas nas quais deverá manifestar-se uma cultura. Ferreira da Silva é taxativo: “Devemos retirar do homem, entendido como agente individual e singular, toda a responsabilidade pela invenção ou descoberta

(2) O.C.I, pag. 320.

dos bens culturais” (3). E ainda: “Os bens culturais são expressões de uma alma, de uma concepção seletiva do mundo...” (4).

Antes da configuração e da definição dos bens e dos valores humanos, impor-se-ia a necessidade de uma proposição original e mítica dos ideais com poder suficiente para plasmar e configurar os projetos humanos a começar pela própria imagem do homem. Ou seja, ideais irrecusáveis.

No momento em que tais ideais perderam a força e puderam ser falsificados ou mesmo recusados, definhará a cultura e desaparecerá o momento histórico ou Época correspondente. “Devemos voltar a encontrar na existência transcendente e metahumana dos poderes e das figuras numinosas, o ponto de partida para a compreensão exaustiva dos processos históricos...” (5). Em outra ocasião afirmou Ferreira da Silva: “O estado de fascinação provocado por uma imagem do mundo, por uma epifania de realidades superiores, é essencial à ação criadora e instituidora das formas sócio-culturais...” (6).

Além disso, o projeto original, com o qual identificar-se-ia a cultura, seria sempre a expressão da vontade e da vida dos deuses fundadores. Da riqueza dos deuses procederiam os protótipos. Os protótipos divinos seriam propostos na forma própria do Mito. O Mito é Revelação. Sua forma, porém, é Poesia. O universo prototípico será um universo poeticamente formulado.

De fato, os homens nunca assistiram ao nascimento e à constituição de uma cultura. “Não se tem um exemplo sequer, empiricamente constatável, do aparecimento de uma civilização ou de uma cultura, a partir da deliberação e da vontade dos indivíduos. Nunca assistimos ao nascimento de uma cultura... Para que haja ação ou inter-ação entre indivíduos, já deve estar previamente inaugurado o teatro social de uma ação culturalmente relevante. Uma cultura é um prius absoluto em relação a qualquer criação de bens ou de instituições derivadas...” (7).

Termino citando mais um texto de Ferreira da Silva, tirado de um de seus últimos trabalhos, escrito a meu pedido para compor o volume inaugural da Revista Convivim: “Quando atribuímos ao assédio mítico-poético do divino a irrupção de um mundo, nos referimos evidentemente ao desvelamento da totalidade do ente, ou das possibilidades terrestres ou celestes que se tornam disponíveis ao dealbar de uma cultura. Deus ou os deuses são princípios fundantes no sentido de desentranhar do sigilo do oculto todos os níveis e possibilidades do mundo” (8).

(3) O.C.I, pag. 355.

(4) O.C.I, pag. 352.

(5) O.C.I, pag. 281.

(6) O.C.I, pag. 353.

(7) O.C.II, pag. 447.

(8) O.C.I, pag. 383.

B I B L I O G R A F I A

I – VICENTE FERREIRA DA SILVA

- | | |
|---------------------------|---|
| VICENTE FERREIRA DA SILVA | OBRAS COMPLETAS, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, Vol. I, 1964, e vol. II, 1966. |
| REALE, Miguel, | <u>Filosofia em São Paulo</u> , S. Paulo, EDUSP – Grijalbo, 2ª ed. 1976 (Cap. VI). |
| CRIPPA, Adolpho, | Origem da Natureza da Cultura, em <u>Convivim</u> , 1972, pags. 226-245.
<u>Vicente Ferreira da Silva</u> , em <u>As Idéias Filosóficas no Brasil</u> , São Paulo, Ed. Convívio, 1978, Século XX, parte I, pags. 91-129. |
| VÁRIOS | O Pensamento de Vicente Ferreira da Silva, <u>Convivim</u> , Número Especial, (Ano XI, vol. 16,1972), nº 3. |

TESES ACADÊMICAS SOBRE O PENSAMENTO DE VICENTE FERREIRA DA SILVA:

- | | |
|------------------|--|
| BARBOSA, Eliane, | <u>Vicente Ferreira da Silva: uma visão do mundo</u> , Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1975 (Mestrado). |
|------------------|--|

- BORGIA, Orieta, Aspetti Esistenziali nel Pensiero di Vicente Ferreira da Silva, Roma, Università degli Studi di Roma, 1975, (Doutorado).
- ROCHA, R. P. da, Mito – uma interpretação ao pensamento de Vicente Ferreira da Silva, Santa Maria, Universidade Federal de Santa Maria, R. Grande do Sul, 1977 (Mestrado).
- CÉSAR, Constança Marcondes, Vicente Ferreira da Silva: Trajetória intelectual e contribuição filosófica Campinas, Pontificia Universidade Católica de Campinas, 1980 (Livre-Docência).

II – ROMANTISMO

- AYRAULT, Roger, La Gènesse du Romantisme Allemand (1797-1804), três volumes, Paris, Aubier, 1969.
- BARBUY, Heraldo, A nação e o romantismo, Revista Brasileira de Filosofia (Vol. XII, fasc. 45, 1962) pags. 7-36.
- DILTHEY, Wilhem Vida y Poesia, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
- GUSDORF, Georges, Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale, Paris, Payot: Vol. VII. Naissance de la conscience romantique au Siècle des Lummières, 1976. Vol. VIII Fondements du Savoir Romantique, 1982.

III – HÖLDERLIN

- HÖLDERLIN, Frederic, POEMAS, Prefácio, Seleção e Tradução de P. Quintela, 2ª edição, Coimbra, Atlântida, 1959.
- DYLTHEY, Wilhem, Vida y Poesia, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Economica, 1945, (Hölderlin: pags. 403-492).
- HEIDEGGER, Martin, Approche de Hölderlin, trad. de H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier e J. Lanay, Nouvelle édition augmentée, Paris, Gallimard, 1973.

IV – NOVALIS

- DILTHEY, Wilhem, Vida y Poesia, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, (Novalis: pags. 339-402).

V – SCHELLING

- SCHELLING, F. W. J., Introduction a la Philosophie de la Mythologie, 2 vols. trad. de S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946.
- Les Ages du Monde, suivis de Les Divinités de Samothrace, trad. de S. Jankélévitch, Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1949.
- BAUSOLA, Adriano, Metafisica e Rivelazione nella Filosofia Positiva di Schelling, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1965.
- HIRSCHBERGER, Johannes, Historia de Filosofia Moderna, trad. de A. Correia, 2ª edição, São Paulo, Ed. Herder, 1967, pags. 370-398.

VI – FROBENIUS

- FROBENIUS, Leo, Histoire de la Civilization Africaine, trad. de H. Bock e D. Ermont, Paris, Ed. Gallimard, 1952.
- La Cultura como Ser Viviente, Contornos de uma Doutrina Cultural y psicológica, trad. de M. J. Kahn, 4ª ed. Madrid, Espasa – Calpe, 1934.

VII – HEIDEGGER

- HEIDEGGER, Martin, Essere e Tempo, trad. de P. Chiodi, Milano, Roma, ed. Fratelli Bocca, 1953.
- Lettre sur l'Humanisme, trad. de R. Munier, Paris, Aubier, ed. Montaigne, 1957.
- Essais et Conférences, trad. de A. Préon, Paris, Ed. Gallimard, 1958.
- Unterwegs zu Sprache, Pfullingen, Ed. Gunter Neske, 1959.
- Approche de Hölderlin, trad. de H. Corbin, N. Deguy, F. Fédier, J. Lannay, Paris, Ed. Gallimard, 1973.
- ALLEMANN, Beda, Hölderlin et Heidegger, Recherche de la Relation entre Poésie et Pensée, trad. de F. Fédier, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

- BIEMEL, Walter, Le Concept de Monde chez Heidegger, Paris, J. Vrin, 1950.
- BOCHENSKI, I. M., La Philosophie Contemporaine en Europe, trad. de Vaudou, Paris, Payot, 1951.
- DE WARLHENS, A., La Filosofía de Martin Heidegger, trad. de R. Ceñal, Madrid, 1952.
- Heidegger, trad. C. A. Fayard, Buenos Aires, Ed. Losange, 1955.
- FERRATER MORA, José, Diccionario de Filosofía, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971, verbete Heidegger.
- GURTVITCH, Georges, Las Tendencias actuales de la Filosofía alemana, trad. de P. Almeida y Vives, Buenos Aires, Ed. Losada, 1944.
- LÖWITH, Karl, Heidegger, Pensador de um tiempo Indigente, trad. de H. Montero, Madrid, Ed. Rialp, 1956.

VIII – OBRAS GERAIS – SUBSÍDIOS

- BERGSON, Henri, Le due Fonti della Morale e della Religione, trad. M. Vinciguena, Milão, Ed. de Comunità, 1950.
- BÖHME, Jacob, Mysterium Magnum, avec deux études sur J. Böhme de N. Berdiaeff, 2 vol. Paris, Aubier, Ed. Mouton, 1945.
- L' Aurore Naissante, ou La Racine de La Philosophie de l' Astrologie et de la Théologie, trad. L. C. de Saint-Martin, Milão, Ed. Sebastiani, s/data.
- BOCHENSKI, I. M., La Philosophie Contemporaine en Europe, trad. de F. Vaudou, Paris, Payot, 1951.
- BRÉHIER, Emile, Historia de la Filosofía, trad. de D. Nañez, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1948.
- Histoire de la Philosophie Allemande, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1954.
- BRUGGER, Walter, Dicionário de Filosofía, trad. de A. Pinto de Carvalho, 2ª edição, S. Paulo, Ed. Herder, 1969.

- BURCKHARDT, Jacob, Historia de la Cultura Griega, trad. de E. Imaz, 6 volumes, Barcelona, Ed. Iberia, 1947.
Reflexiones sobre la Historia del Mundo, trad. L. Dalmore, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1944.
La Civilization de la Renaissance en Italie, trad. H. Schmidt, Paris, Le Livre de Poche, (Plon), 1966.
- CRIPPA, Adolpho, Mito e Cultura, São Paulo, Ed. Convívio, 1975
- CASSIRER, Ernst, Filosofía delle Forme Simboliche, trad. E. Arnaud, 3 vol., Firenze, Ed. La Nuova Italia, 1969.
Linguaggio e Mito. Contributo al problema dei nomi degli dei, trad. V. E. Alfieri, Milano, Ed. Mondadori, 1968.
- DILTHEY, Wilhem, Le Monde de l'Esprit, trad. M. Remy, tome II, Paris, Aubier, Ed. Montaigne 1947, (L'Imagination poétique. Elements d'une poétique, pags. 106 e segs).
- DUMÉZIL, Georges, La Religion Romaine Archaïque, Col. Les Relligions de l'Humanité, Paris, Payot, 1966.
Mythe et Epopée. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens, Paris, Ed. Gallimard, 1968.
- ELIADE, Mircea, Traité d'Histories des Religions, Nouvelle edition, Paris, Payot, 1970.
Le Mythe de l'Eternel Retour. Archetipes et Répétitions, Paris, Ed. Gallimard, 1949.
- FAGGIN, Giuseppe, Meister Eckhart y la Mística Medieval Alemana, trad. E. Sella, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1953.
- FERRATER MORA, José, Diccionario de Filosofía, 2 vol., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1948.
- GURVITCH, Georges, Las Tendências Actuales de la Filosofía Alemana, Prefacio de S. Brunschvicg, trad. de P. Almeida y Vives, Buenos Aires, Ed. Losada, 1944.
- HIRCHBERGER, Johannes, Historia da Filosofía Moderna, trad. de A. Correia, S. Paulo, Ed. Herder, 1967.
Historia da Filosofía Contemporânea, trad. de A. Correia, S. Paulo, Ed. Herder, 1963.

- MARIAS, Julian, Historia de la Filosofia, 13ª edição, Madrid, Revista do Ocidente, 1960.
- PAIM, Antonio, História das Idéias Filosóficas no Brasil, Ed. USP – Grijalbo, 1974.
- O estudo do pensamento filosófico brasileiro, R. de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1979.
- SCHELER, Max, Les Formes du Savoir et la Culture, in L'Homme et l'Histoire, trad. de M. Dupuy, Paris, Aubier, Ed. Montaigne 1955.
- Sociologia del Saber, trad. J. Gaos, Buenos Aires, Revista do Occidente, 1947.
- La Situation de l'Homme dans le Monde, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1951.
- Le Saint, le Génie, le Héros, trad. E. Marmy, Paris-Lion, Ed. Emmanuel Vitte, 1958.