

A Perspectiva Fenomenológica de Vicente Ferreira da Silva: A Dialética das Consciências

Romana Valente Pinho
UFU/FACED

“Assim pois, o Homem novo que surge da volta a si mesmo, pela conversão ou mediante o apelo, estava de certa forma desenhado como existência possível no homem antigo e extraviado”.

Vicente Ferreira da Silva, *Dialética das Consciências*, p. 219

Resumo:

A Perspectiva Fenomenológica de Vicente Ferreira da Silva: A Dialética das Consciências é uma estudo que se debruça sobre a relevância da Dialética das Consciências para o pensamento filosófico e fenomenológico de Vicente Ferreira da Silva. Para o autor, a existência é uma co-existência, a consciência do *eu* existe a partir da consciência do *outro*. Então, O Homem é uma ponte entre si próprio e os outros, entre si próprio e Deus. Tal Dialética das Consciências apresenta-se, na obra de Vicente Ferreira da Silva, enquanto uma questão de natureza dupla (teórica e prática) e é notavelmente solucionada através da problemática da ação.

Abstract:

The Phenomenological Thought of Vicente Ferreira da Silva: The Consciousness Dialectic is a study which focus on understanding the relevance of Consciousness Dialectic for philosophical and phenomenological Silva's thought.

To the author, the existence is a coexistence, the Consciousness of Self is the Consciousness of You (Other). Then, the man is a bridge between himself and others, between himself and God. This Consciousness Dialectic presents a double question (theory and practice) that is notably resolved by the action.

Palavras-chave:

Vicente Ferreira da Silva; Filosofia; Fenomenologia; Dialética das Consciências.

Keywords:

Vicente Ferreira da Silva; Philosophy; Phenomenology; Consciousness Dialectic.

Em vésperas que estamos de comemorar o centenário do filósofo brasileiro Vicente Ferreira da Silva (16/01/1916), gostaríamos de deixar aqui um pequeno excuro da sua filosofia: a fenomenologia da dialética das consciências. Nesse sentido, a apresentação que aqui faremos não se aterá já a um Vicente que se formou em Direito na Faculdade do Largo de São Francisco; a um Vicente que foi o primeiro autor, no Brasil, a publicar um livro sobre lógica matemática (*Elementos de Lógica Matemática*, 1940); ou a um Vicente que foi assistente, em 1942, na Universidade de São Paulo, do lógico Willard Quine; mas, ao invés, apoiar-nos-emos num Vicente que foi fundador, em 1949, do Instituto Brasileiro de Filosofia e da Revista Brasileira de Filosofia; num Vicente que se havia transformado em termos filosóficos e religiosos através da experiência comunitária vivida, em 1947, na Serra de Itatiaia, ao lado da sua mulher Dora e do casal português formado por Agostinho da Silva e Judith Cortesão (a título de curiosidade, é precisamente Agostinho da Silva quem dá a conhecer a Vicente e a Dora, por volta de 1945, Fernando Pessoa¹); e num Vicente que havia escrito, em 1950, aquela que consideramos ser a sua obra mais acabada e ambiciosa, aquela que haveria de mudar de vez o rumo do seu pensamento – *Dialética das Consciências*. Curiosamente, tal obra tinha servido como tese de concurso à cátedra de Filosofia da Universidade de São Paulo, do qual veio o autor a ser excluído por não possuir habilitação acadêmica, na medida em que era bacharel em Direito e não bacharel em Filosofia!

Logo no início do ensaio *Dialética das Consciências*, Vicente Ferreira da Silva apresenta o seu objeto de estudo, integrando-o e relacionando-o com aquilo que desde Giambattista Vico, passando por filósofos como Fichte, Hegel, Husserl, Scheler, Heidegger, Gabriel Marcel, Jaspers, foi estipulado enquanto tônica filosófica: “Estes grandes espíritos tiveram consciência de que a nossa conexão com os outros homens, do que o vínculo do eu e do tu transcendem o facto da justaposição espacial, da mera interação externa ou mesmo social, erguendo-se ao nível de conexão ontológica do

¹ SILVA, Dora Ferreira da. Agostinho da Silva. In: AAVV. *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Org. Amândio Silva e Pedro Agostinho. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007, p. 132: “Fizemos uma reunião na nossa casa, minha e do Vicente, na Rua José Clemente, em torno de Fernando Pessoa, e o Agostinho leu maravilhosamente a *Ode Marítima*, que ressoou pela primeira vez em São Paulo”; Idem. A complexa simplicidade. In: AAVV, *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*, p. 137: “Talvez em 1945, ou 1946, ele nos revelou Fernando Pessoa: disse maravilhosamente a *Ode Marítima* em torno de uma mesa e pela primeira vez (creio) ouviu-se no Brasil o grande poeta português” – poema esse que apenas tinha tido uma primeira edição na Revista Orpheu, em 1915, e numa selecta organizada por Cecília Meireles no Brasil, curiosamente em 1944, intitulada *Poetas Novos de Portugal* (é provável, portanto, que tanto Dora quanto Vicente não conhecessem este trabalho de Cecília Meireles: MEIRELES, Cecília. *Poetas Novos de Portugal*. Rio de Janeiro: Dois Mundos, 1944).

nosso eu. A presença do outro em nossa consciência e de nossa presença na consciência do outro não é algo de incidental ou periférico, mas uma dimensão essencial da condição humana. A esta relação das consciências, a esta movimentada dialética do eu e do tu que se nos apresenta não apenas como uma estrutura do ser humano, mas também como um elemento criador da sua própria realidade, dedicaremos este trabalho”². Não nos parece, de fato, que Vicente esteja tão-só a tratar da inversão que se dá, através do pensamento de Vico, no panorama filosófico moderno-contemporâneo, distinguindo-se aquilo que é da ordem natural daquilo que é da ordem social. Ao contrário, cremos que o autor brasileiro, na linha dos filósofos contemporâneos que tanto apreciava, sobretudo na linha de Heidegger, está a propor uma fenomenologia que estabeleça o ser do homem enquanto uma dialética de consciências, enquanto uma dialética de *eus* e de *outros*: “O homem forma-se, educa-se e desenvolve-se num certame de «eus» que constitui a substância original do mundo”³. Trata-se, no fundo, de desprestigiar todas as correntes filosóficas que dão prioridade ao conhecimento das coisas de uma forma mecânica, isto é, que não se preocupa com a atividade cognoscente de quem as projetou, assim como faz o naturalismo e o realismo, por exemplo, e de enaltecer todas as outras que se debruçam sobre a relação que o homem estabelece com o seu meio, com o mundo, tal como preconiza a fenomenologia, em específico: “Portanto, em lugar de o homem estar interpolado num mundo independente do seu modo de ser, seria o mundo que receberia do homem o seu ser”⁴.

Se à maneira de Hölderlin, “nós somos um diálogo”, ou seja, a nossa estrutura ontológica corresponde a uma relação que se estabelece entre o *eu* e os *outros*, poder-se-á até dizer que a nossa consciência é esta mesma relação, a verdade é que tal diálogo igualmente se configura como ameaça e limite (assim como Jean-Paul Sartre o previu) e como problema prático. Afinal, de que modo pode o *eu* ter consciência de si através do *outro*? Ou de que modo pode o *outro* ter consciência de si através do *eu*? Vicente está convicto de que tal problema se resolve por meio da ação. Isto é, os homens tomam consciência de si quando, na media em que agem, manifestam a sua vontade, a si próprios e aos outros. O encontro do *eu* com o *outro* é um cruzamento de vontades e, nesse sentido, a relação *eu-tu* deixa de se configurar problemática em termos práticos: “O eu defronta-se aí com o tu como uma vontade diante de outra vontade e não como

² SILVA, Vicente Ferreira da. Dialética das Consciências. In: _____. *Dialética das Consciências e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, p.160.

³ Ibidem, p. 160.

⁴ Ibidem, p. 162.

um espectador teórico diante de outro espectador teórico”⁵. Ser, é, pois, agir. O mesmo é agir e ser. Por outro lado, no que à questão teórica diz respeito, para além de Vicente Ferreira da Silva estar convicto de que “quem não sente disponibilidade para as outras consciências, quem só vê nos outros meios para a realização de si mesmo, destrói a possibilidade da comunicação existencial”⁶, é necessário ter em conta o processo do reconhecimento.

Para se compreender o que o filósofo paulista entende acerca do conceito de reconhecimento, é necessário termos em conta a tese da verdade existencial⁷. Já que é disso que se trata quando se alude a reconhecimento. Ou seja, a relação entre o *eu* e o *outro* é uma comunicação existencial, é um diálogo (não só no sentido hölderliano mas também platônico) entre o ser profundo e verdadeiro de dois entes. Ora, essa conversação é uma troca de consciências, é uma dialética entre a consciência do *eu* e a consciência do *outro*. Trata-se, no fundo, de um *reconhecimento*, de um reconhecimento do *eu* e de um reconhecimento do *outro*. Quando o *eu* se reconhece, reconhece-se imediatamente o *outro* e no *outro*. Este processo consiste numa transcensão de ser, o *eu* transcende-se *ao outro* e transcende-se *no outro*. No fundo, o processo de reconhecimento é a manifestação do ser do *eu* a si próprio e aos *outros*, é a fixação da verdade existencial. Reconhecer é doar ser e sentido de ser. O ato de reconhecer consiste, assim, no desvelamento do ser e da verdade, no trânsito do não-ser ao ser, da não-verdade à verdade.

A dialética das consciências ou o processo do reconhecimento ampara-se numa bi-univocidade estruturante e recíproca: teoria e prática, essência e existência, infinitude e temporalidade, subjetividade e objetividade. Afinal, “o ser-si-mesmo e o ser-com-o-outro formam a polaridade que permite o exercício mais amplo de nossos poderes pessoais. O homem nada é sem o outro, não só no sentido empírico e no que concerne ao provimento de suas necessidades biológicas e naturais, mas também no que respeita às suas possibilidades subjectivas e espirituais”⁸. O que nos leva a crer que, na linha de Feuerbach (apesar de Vicente não citar tal autor alemão, o que não deixa de ser curioso, está em perfeita consonância com ele. Reparemos no que diz em *Princípios da Filosofia*

⁵ Ibidem, p. 172.

⁶ Ibidem, p. 167.

⁷ Ibidem, pp. 186-187: “Todo o processo do reconhecimento estriba-se na exigência de exteriorização e de manifestação do nosso ser, na necessidade de tornar patente para o outro e para nós mesmos a nossa figura existencial. (...) Podemos identificar, portanto, a tese do reconhecimento com a tese da verdade existencial”.

⁸ Ibidem, p. 168.

do Futuro: “Só existe o que é ao mesmo tempo para mim e para o outro, aquilo acerca do qual concordamos, eu e o outro, o que não é somente meu, o que é universal”⁹), também para Vicente Ferreira da Silva o *Homem* é entendido como um ser relacional, em que o corpo assume uma determinação superior (“o nosso corpo é algo de consignado e oferecido por um Poder ofertante Primordial”¹⁰).

Na realidade, a existência do *eu* coloca-se somente a partir da existência do *tu*. O *eu* só é pleno e completo porque o *tu* existe. Ser-eu é ser-com-o-outro. A existência é uma co-existência, a consciência do *eu* (consciência de si) é uma consciência do *outro*. Ao mesmo tempo que o *outro* permite ao *eu* ser aquilo que é, também o liberta das amarras da não-verdade e do solipsismo. Ao fim e ao cabo, o *outro* apresenta-se ao *eu* como seu agente transcensor. Em uma palavra, “a dialética das consciências consiste no advento da presença humana”¹¹.

Mas se esta dialética (ou o reconhecimento do *eu* e do *outro*) é o cumprimento das possibilidades humanas, então, a convocação do *outro* para a existência nada mais é do que a realização do *eu* e do *outro* enquanto liberdade. Quando o *eu* se reconhece, reconhece-se e realiza-se livre, na medida em que a essência do Homem é a liberdade e a vontade. Neste sentido, quando o *eu* reconhece o *outro* e nele se reconhece, realiza uma dupla (que é, paradoxal e simultaneamente, única) liberdade: a sua e a do outro, e que, em termos ontológicos, é provavelmente apenas uma. Ora, o conceito de liberdade é tratado por Vicente, assim como Heidegger também o faz, através da metáfora do Jogo, da *práxis lúdica*. O Jogo, enquanto metáfora das infindas possibilidades que cercam a vivência humana, é uma atividade ontológica superior. Ao jogar, o Homem afirma a sua liberdade, afirma as suas opções e as suas vontades, afinal, diante dos múltiplos caminhos que se lhe apresentam, tem o Homem a possibilidade de optar por aquele que mais lhe agrada. Neste aspecto, o Jogo é uma metáfora da superação do *ser-se* imediato, é uma metáfora da abertura para a transcendência. Enquanto jogador, o Homem assemelha-se ao ser divino: escolhe o seu destino e atualiza as potencialidades que o encerram – “No jogo, abre-se um certo setor dessa prospeção além do existente, e

⁹ FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 69.

¹⁰ SILVA, Vicente Ferreira da. Raça e Mito. In: _____, *Dialética das Consciências e outros ensaios*, p. 435.

¹¹ Idem, *Dialética das Consciências*, p. 188.

assim, em lugar de uma relação fechada encontramos, como norma do agir lúdico, a referencialidade a algo que nos ultrapassa”¹².

O Jogo é uma metáfora da Vida e, nesse aspecto, nem sempre é uma atividade social. Por vezes, ele deve ser jogado de uma forma solitária. Para o filósofo brasileiro, é imperioso que, de tempos a tempos, o Homem jogue sozinho, isto é, que apenas ausculte a imensidão do seu ser. Até porque nesse agir solitário, o Homem terá a possibilidade não só de se encontrar a *si* como de encontrar o *outro*.

Quando Vicente Ferreira da Silva afirma que “somente ao homem é dada a solidão”¹³, está a propor que o Homem transcenda a perspectiva passiva que a solidão por vezes encerra e se deixe conduzir apenas pela sua perspectiva ativa¹⁴. Por aquela que ele intitula de *Encontro decisivo*¹⁵, de *bem superior*, de *grande solidão*¹⁶, de *encontro definitivo* e onde se está *só, a sós, com o Solitário*¹⁷. Nesse sentido, “a solidão no homem, entretanto, é uma preparação, uma disposição para a verdade existencial e não a realização automática de um desenho essencial. Na realidade humana, a solidão é intrinsecamente dialética e transitiva, não constituindo um fim em si mesmo”¹⁸. Sendo, pois, um eixo catapultador para se atingir a verdade existencial e a sua comunicação (por meio da dialética das consciências) e, simultaneamente, o adensamento ontológico. No fundo, enquanto ser solitário, isto é, enquanto ser que, por vezes, tem necessidade de se interiorizar, o Homem procura aquilo que é verdadeiramente fundamental ao seu ser e à sua essência. Internaliza-se porque quer conhecer mais e conhecer-se, porque quer encentar o convívio ou a convivência que realmente importa. Afinal, “afastar-se de determinados homens, classes, ambientes e setores da sociedade, não significa

¹² Ibidem, p. 238.

¹³ Ibidem, p. 200.

¹⁴ Idem. Teoria da Solidão. In: _____, *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, pp. 322- 323: “Se neste primeiro estágio ainda não encontramos a solidão voluntária e procurada, o amor da distância, encontramos no entanto frequentemente a solidão imposta e compulsiva, e expulsão do indivíduo de seu grupo. Vemos que à figura da solidão ativa e buscada, ao ato de deliberação, devemos antepor essa outra espécie de abandono passivo, exterior e ignominioso, imposto pelos outros e não imposto aos outros”.

¹⁵ Idem, *Dialéctica das Consciências*, p. 200: “A solidão é, em sua essência, a escolha de um outro convívio, uma forma de superação que se dirige para um Encontro decisivo. Romper com o mundo é um ato de liberdade, uma obra do espírito e não qualquer coisa de imediato e natural. Se o nosso ser se esgotasse na coexistência bio-social, se o dado social fosse tudo, não sentiríamos, às vezes, essa coexistência como um depauperamento do ser, procurando na solidão a reconquista de um bem superior”.

¹⁶ Ibidem, p. 201: “Ao lado desta forma privativa de solidão, devemos anotar a grande solidão dos que se afastam do ruído, do estrépido do mundo, para se unirem, num momento de amor, a uma presença que excede a todas as outras”.

¹⁷ Vf. Ibidem, p. 201.

¹⁸ Ibidem, p. 201.

necessariamente abandonar qualquer trato humano, mas sim desenvolver em outros planos e direções um convívio mais livre”¹⁹.

A solidão, pelo menos aquela que se caracteriza de um ponto de vista ativo, não deve entender-se como uma dialética do afastamento mas, ao invés, como uma dialética da aproximação e do encontro. E, nesse quesito, apropinqua-se do Amor: “O Amor, através do movimento de criação e promoção do valioso, tende justamente a superar os opostos, a unificar o que se estratificou na contraposição do simples estar aí. A obra veridicamente humana é aquela que se propõe comover os limites do que é separado, numa vida que se põe como criação de si mesma”²⁰; “A experiência do amor pode ser caracterizada sumariamente como um sair fora de si, como um viver-no-outro vivendo em si mesmo”²¹. Esta dialética do encontro, esta dialética do amor, consiste não só numa transcensão de nós mesmos, mas também numa transcensão *das mulharas que nos separam do outro*²². Ou seja, “a transcendência em direção ao outro é a mesma que nos põe numa segura autoconsciência”²³. Fazendo-se deste diálogo e deste encontro uma dialética de consciências que rumam à mais alta forma espiritual, à transcendência.

Para concluirmos, resta-nos acrescentar dois últimos pontos:

O primeiro é que a dialética das consciências (ou a dialética das pessoas, mas nunca a dialética das relações intersubjetivas) é de natureza a-histórica e atemporal. Ao fim e ao cabo, o início do processo de reconhecimento da consciência (*não-ser-si-mesmo*) implica uma condição dialeticamente essencial mas não implica uma condição historicamente ordenada. Isto é, aquilo que foi continua sempre como uma possibilidade aberta para o homem, a dialética das consciências não pressupõe figuras que se sobrepõem temporalmente, mas, ao contrário, formas de conexão dos *eus* que se apresentam como figuras possíveis da vida espiritual. Numa palavra, “as atitudes assumidas pelo homem em face dos outros e em face de si mesmo não constituem uma seriação temporal, mas um feixe de possibilidades de comportamento”²⁴. Porventura, propõe Vicente Ferreira da Silva uma nova dimensão de temporalidade, na qual se prevê a sua extensão, e que os fenomenólogos alemães intulam de *ek-stase*. Nesta extensão e distensão do tempo, o presente contém o passado na atualidade do seu existir e vive mais autenticamente por meio do mito. “Prometeu não existiu outrora, na

¹⁹ Idem, *Teoria da Solidão*, p. 321.

²⁰ Idem, *Dialéctica das Consciências*, p. 211.

²¹ Ibidem, p. 221.

²² Vf. Ibidem, p. 211.

²³ Ibidem, p. 211.

²⁴ Ibidem, p. 229.

particularidade de sua concreção espaço-temporal, mas é a figura sempre atual e eloquente do nosso destino”²⁵, afirma o filósofo paulista.

O segundo é que o *Homem* é um ser hermeneuta e dialeta. Hermeneuta porque “é o revelador das coisas, aquele que transforma em verbo, em linguagem, em expressão, o que jaz na obscuridade do irrevelado”²⁶, constituindo-se em um buscador de sentido daquilo que é, em coexistência com os outros seres (inclusive com aquele que o originou). E dialeta porque é uma ponte entre si próprio e os outros, entre si próprio e Deus. Ao usar a Palavra, a forma pela qual se apresenta a emergência da verdade, o Homem constrói poesia, filosofia e religião – expressões eminentes da sua comparência. Usando-a de uma forma escrita, poderá o Homem interrogar-se quanto à verdade que constitui Deus, o Mundo e os seres; usando-a de uma forma dialógica, poderá o Homem questionar, *por si mesmo e pelo outro, a si mesmo e ao outro*, essas mesmas verdades.

Contra o *soliloquium* e a favor do *colloquium*, Vicente Ferreira da Silva adverte-nos: “A determinação de uma existência fundada na verdade da consciência de si tem o seu análogo na palavra autêntica ou na expressividade do silêncio – podendo o silêncio expressar –, na linguagem que não recua nem esconde, mas que concita o homem à aventura do mútuo conhecer-se, aventura esta que, segundo [Manuel García] Morente, é a manifestação do interior e do particular, do próprio e do único, do íntimo, em suma. O sentido de colóquio desta relação é um transcender para a sinceridade, para a expansão da alma, rompendo com tudo que há de secreto, dissimulado e insidioso na consciência. Eis porque assinala Heidegger ser a linguagem da verdade uma ex-posição do homem à potência do ser, um permitir e um libertar a ordem do real através da palavra reveladora”²⁷.

²⁵ Ibidem, p. 231.

²⁶ Ibidem, p. 233.

²⁷ Ibidem, p. 234.

Referências Bibliográficas:

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1988

MEIRELES, Cecília. *Poetas Novos de Portugal*. Rio de Janeiro: Dois Mundos, 1944

SILVA, Dora Ferreira da. Agostinho da Silva. In: AAVV. *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Org. Amândio Silva e Pedro Agostinho. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007

_____. A complexa simplicidade. In: AAVV, *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. In: AAVV. *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Org. Amândio Silva e Pedro Agostinho. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007

SILVA, Vicente Ferreira da. Dialéctica das Consciências. In: _____. *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002

_____. Ensaios Filosóficos. In: _____. *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002

_____. Exegese da Ação. In: _____. *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002

_____. Ideias para um novo conceito do Homem. In: _____. *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002

_____. Raça e Mito. In: _____. *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002

_____. Teologia e Anti-Humanismo. In: _____. *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002

_____. Teoria da Solidão. In: _____. *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002