

---

## Ética e política no pensamento de Vicente Ferreira da Silva

*Ethics and politics in the thought of Vicente Ferreira da Silva*

**José Mauricio de Carvalho**

---



**Edição electrónica**

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/2265>

DOI: 10.4000/cultura.2265

ISSN: 2183-2021

**Editora**

Centro de História da Cultura

**Edição impressa**

Data de publicação: 1 Janeiro 2006

Paginação: 305-318

ISBN: 0870-4546

ISSN: 0870-4546

**Refêrencia eletrónica**

José Mauricio de Carvalho, « Ética e política no pensamento de Vicente Ferreira da Silva », *Cultura* [Online], Vol. 22 | 2006, posto online no dia 25 fevereiro 2016, consultado a 20 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/2265> ; DOI : 10.4000/cultura.2265

---

Este documento foi criado de forma automática no dia 20 Abril 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

---

# Ética e política no pensamento de Vicente Ferreira da Silva

*Ethics and politics in the thought of Vicente Ferreira da Silva*

José Mauricio de Carvalho

---

## 1 – Considerações iniciais

A reflexão sobre a ética e a política constitui parte significativa da filosofia de Vicente Ferreira da Silva.<sup>1</sup> Ele era figura humana complicada, como atesta Miguel Reale (2001), "na qual o recato e certa timidez se combinavam com atitudes extremadas" (p. 39). Essa personalidade se manifesta em obra complexa, como avalia o próprio Reale quando diz que "a filosofia, a poesia, a religião, (...) se confundem no último pensamento de Vicente, e isto está em manifesta consonância com o seu ser existencial" (*idem*, p. 43).

Para os estudiosos da história da filosofia no Brasil, Ferreira da Silva insere-se no primeiro momento de difusão das idéias existencialistas no país. Seu interlocutor foi Martin Heidegger e não Jean Paul Sartre, como era usual no período. Conforme já mostramos (2001): "Outros autores também parecem lhe haver influenciado, e destacaríamos J. G. Fichte (1762-1814), G. W. F. Hegel (1770-1831) e F. Schelling (1775-1854)" (p. 333). Jorge Jaime (2000) estende o diálogo vicentino com os românticos alemães dizendo que ele tinha simpatia "pelos filósofos do romantismo, desde Fichte até Novalis" (p. 179). Entre os filósofos com quem Ferreira da Silva dialogou, pode-se acrescentar, como mostraremos nesta comunicação, José Ortega y Gasset (1883-1955) e o etnólogo Leo Frobenius (1873-1938).

Qual foi sua trajetória intelectual? Ele dedicou-se inicialmente à lógica, quando buscou resolver os problemas da filosofia pela redução dos conceitos a símbolos. O principal de seus esforços parece estar centrado na etapa final de sua meditação dedicada à ontologia e ao modo humano de ser, conforme lembra Braz Teixeira (1997): "a especificidade da realidade humana, radicalmente distinta da dos seres naturais, impõe que seja captada através de processos cognitivos próprios, diferentes dos adequados ao conhecimento do mundo da natureza" (p. 185).

Naquele momento, ele considerou o entendimento do ser e do homem como essencialmente lingüístico, revelando influência de Heidegger. O ser só se mostra como determinação ôntica, circunscrito às fronteiras da linguagem; o homem ganha compreensibilidade como produtor da linguagem, sendo a ele que o ser se revela. As possibilidades ônticas só se mostram à natureza humana. Assim, é como ente privilegiado que deve ser compreendido o homem. A linguagem, em suas variadas formas, é a expressão dessa humanidade. A novidade de Ferreira da Silva foi interpretar a desocultação do ser não como poesia, mas como protopoesia, aproximando Heidegger da filosofia da mitologia de Schelling, alterando a teoria dos deuses causadores do processo teogônico deste último.

Esse esforço intelectual significou a busca de um caminho singular, libertando-se dos limites da filosofia existencial. Não sendo lícito aplicar aos deuses categorias utilizadas para desvelar o mundo do homem, o filósofo descobre no mito o modo de manifestação divina e neles o projeto a ser executado pelo homem.

As idéias sobre ética e política constituem parcela importante do pensamento vicentino porque antecipam a direção final de suas idéias. Essas idéias estão reunidas no segundo volume de suas *Obras Completas* (1966): *A crise do direito no mundo atual, O Crepúsculo da nacionalidade, O sofismo da democracia, Sociedade e transcendência, Ócio versus trabalho, Educação e Filosofia, O indivíduo e a sociedade, Marxismo e Imanência, Der Marxismus, O conceito marxista do homem.*

## II – A raiz ontológica do conceito de crise

Utilizando o referencial heideggeriano, nosso filósofo entendeu o homem como um ente em movimento. Em *Utopia e liberdade* (1964), ele perguntou-se "se o homem tem uma medida invariável através dos tempos, (...), ou se pelo contrário o homem é o fruto de seu fazer histórico" (v. I, p. 65). Concluiu pela segunda alternativa como Ortega y Gasset, apostando na capacidade humana de inovar. As mudanças do homem são o alimento da história concebida como o processo de percepção e registro do real. Uma melhor compreensão do homem pode ser elaborada com o estudo da linguagem, tanto na esfera mítica, com representações teogônicas do mundo, como no discurso lógico, que exprime a racionalidade. Ricardo Vélez Rodríguez observou que foi a aproximação com esse legado heideggeriano que permitiu ao filósofo estabelecer uma profunda crítica às utopias, inclusive a marxista, que povoam o pensamento ocidental. A imprevisibilidade do homem impede a tentativa de quantificar os resultados, de organizar e prever o futuro, tal como preconizam as utopias históricas. Estas esperam criar um novo homem e um novo mundo a partir de um planejamento rigoroso, o que a realidade humana impede. As razões da rejeição são aprofundadas nas suas teses morais e políticas. O homem é a realização da rebeldia, explicou Ricardo, lembrando que

"Ferreira da Silva assinala um aspecto muito importante desta rebeldia metafísica do homem: a liberdade. Aí deita raízes a distinção profunda entre o homem e as coisas que podem ser programadas" (Rodríguez, *Paradigmas*. 2 (1) dez. 1998. p. 17).

A aproximação com Heidegger constituiu uma etapa importante da obra de Vicente e preparou a transição para a derradeira. Luís Washington Vita explicou em que consiste a passagem para a fase final. Ele diz (1968): "O existencialismo do radical atiramento heideggeriano termina assim no idealismo fantástico de um mundo mágico. É o idealismo crepuscular do Mito, implícito na meditação vicentina que até a morte tentara apresentar

uma transcrição pulsional e volitiva das filosofias de Schelling e Heidegger" (p. 231). Nessa fase, aparece o entendimento de que a humanidade passava por uma crise, circunstância descrita na obra *A exegese da ação* (1949), no ensaio *Notas para um novo conceito de homem* (1951) e no opúsculo *Teologia e anti-humanismo* (1953). No livro, o filósofo revelou os motivos pelos quais a civilização ocidental vivia o mal-estar. Algo ocorreu no mundo do homem de modo que ele não mais experimentava a plenitude de suas possibilidades, ficando impedido de efetivar autênticas realizações. O existir, afirmou, "tornou-se a consciência de uma privação, de um esforço, de um vazio expectante que exige um complemento para a sua orfandade" (v. I, p. 137).

O entendimento do momento derradeiro de seu pensamento se esclarece se examinarmos o conteúdo dos livros *Dialética das Consciências* (1950) e *Filosofia do Mito*. No primeiro, Ferreira da Silva destacou o aspecto existencial da vida humana, contrapondo-se à interpretação das relações pessoais contidas na filosofia de Hegel. Como diz Miguel Reale (1976): "No pensamento freiriano não encontramos o eu abstrato dos idealistas, ou seja, abstraído de seus atos espirituais e de suas circunstâncias" (p. 168/169). É a vida do homem concreto o que importa a Ferreira da Silva, não a evolução, um absoluto universal. Contra Hegel, elaborou também outra avaliação das relações humanas. Não que não houvesse na sociedade uma dimensão escravizadora, como a descrita por Hegel na dialética do senhor e do escravo, mas a tarefa humana é a de superá-la e construir as relações humanas sobre bases éticas.

Em *Filosofia do Mito*, completa-se a fase final de seu pensamento. Nela, Ferreira da Silva desenvolveu um conceito próprio de mito e cultura, ou melhor, do relacionamento entre ambas. As culturas, assim entendia, seriam formadas com a explicitação dos mitos. Os mitos representam o momento mais criativo da imaginação criadora, nascendo cada cultura de um poema originário. O desenvolvimento da cultura seria a concretização da história contida no mito originário, que representa as forças mais vivas do grupo humano. Era esse pensamento, e não o lógico ou científico, o melhor canal de manifestação da liberdade humana. Foi porque perdeu essa dimensão, confiou na razão instrumental e operou a redução do real ao dado que o homem caiu em crise, conforme afirma em *A exegese da ação*. A liberdade do homem é essencial para revelar sua humanidade e esta não se manifesta à parte da liberdade dos deuses, tal como aparece nos mitos. A liberdade do ser tinha a força do apelo e o homem somente implementa sua liberdade deixando-se atrair por esse apelo. A cultura é a realização da liberdade na medida em que realiza o projeto mítico instaurado na origem da civilização.

O que houve com o homem? Por que ele deixou de olhar o apelo de transcendência que a arte é capaz de lhe oferecer? Por que construiu uma visão pragmática e imediatista da vida e da arte? Para o filósofo, vivia-se num tempo de uma filosofia pouco meditada, oculta. É ela que banuiu o entendimento de que a arte é mais do que expressão formal de palavras ou coisas. Ele esclarece:

"Só numa época de materialismo e positivismo e portanto de predomínio de uma filosofia inconfessada, mas atuante, é que podem vicejar essas idéias distróficas que reduzem a arte à decoração interna ou externa de uma substância incomovível" (v. II, p. 421).

Uma filosofia materialista e positivista realça o papel da tecnologia na ciência. O resultado é que a ciência encampa o ideal racional e bane, por falta de sentido, os outros aspectos da cultura. O resultado, resume Ana Maria Rodrigues (2001), é que "Vicente considerava o

homem contemporâneo estranho e infeliz no mundo artificial criado pela tecnologia" (p. 62).

A expulsão do transcendente, da arte, do mito e dos deveres da vida quotidiana não apenas empobrece suas possibilidades, ela reduz a realidade a um frágil humanismo que interpreta as criações culturais como expressão dos impulsos e instintos corporais. Isso corrobora a idéia de que a arte é um jogo formal de ritmos e que a criação artística nada tem além de uma técnica e do funcionamento de mecanismos físico-matemáticos e verbais. Se a tanto nos levou esse tempo de filosofia pobre, a alternativa é combater não a ciência e seus benefícios, mas os subprodutos que a ela se vincularam, isto é, a representação material e positiva do mundo que banuiu a transcendência.

### III – A noção da crise na base do debate ético

Na avaliação de Ferreira da Silva, o homem do seu tempo mergulhou numa crise. Qual a origem dela? Vimos que o filósofo fala de mudanças culturais de modo que ele não mais experimenta suas possibilidades, quedando impedido de realizar o que pode. Por isso ele rejeita as normas de conduta e princípios que dão sustentabilidade à vida social. O que o homem de seus dias rejeita não são só costumes e princípios, mas a organização da sociedade. A rejeição se estende a todos os aspectos da vida. Contesta-se, diz o filósofo, em *A crise do direito no mundo atual*: "o ideal de vida individual ou social que transmite ao direito sua fundamentação necessária" (v. II, p. 434). Estava, avalia Ferreira da Silva, o homem sem rumo, desencantado das relações pessoais, pois não encontrava nas justificações filosóficas sentido e significado para sua existência. "A vida é expressão de realidades mais amplas que a finitude, mas nosso tempo insiste em não ver as coisas desse modo" (Carvalho, 2004, p. 237). A falta de justificação para a existência, a incapacidade de enxergar os aspectos maiores que os interesses individuais, alcança os princípios morais e as leis. De uma sociedade que não sabe o que fazer de sua vida não se espera que aceite como justo e correto qualquer princípio normativo, nem leis que regulem o comportamento coletivo.

### IV – A crise moral e a fragilidade institucional do Estado Brasileiro

Ferreira da Silva entende que a crise moral alcança o universo político e as instituições brasileiras. Assim, a falta de referência moral afeta o cidadão e a disputa política perde os objetivos nacionais, explica em *O crepúsculo da nacionalidade*. O comportamento político observado nessa circunstância "parece ditado pela concupiscência dos grupos partidários e em vista dos proventos materiais que possam retirar do assenhoreamento dos postos políticos" (v. II, p. 444). A falta de confiança nos destinos nacionais afeta a crença nas instituições públicas. A escola é a primeira a ser contaminada pela falta de entusiasmo. O professor não se mostra apaixonado por seu ofício e repete os compêndios. O aprofundamento intelectual é deficitário e a formação do mestre insuficiente.

Quando a crise institucional afeta a esperança no futuro, assiste-se ao surgimento de um individualismo exacerbado, em que o interesse singular não se coaduna com os objetivos coletivos. Nessa situação, as dificuldades são enormes porque "a hipertrofia do indivíduo redundando na subordinação do eterno ao efêmero, do substancial ao acidental" (*idem*, p.

437). Sem um projeto nacional, o individualismo se resume à disputa egoísta. O ideal político romântico que ele assume parte do entendimento da vida concreta como um projeto existencial no qual a essência do homem é definida, como para Heidegger, por *Sorge*. É isso, ele diz, que "devemos entender por existencialidade do homem, pela providência do possível sobre o real, em sua estrutura" (*idem*, p. 439). Encontra, assim, Ferreira da Silva, nessa referência à nacionalidade, o contraposto à existência concreta, que termina numa subjetividade isolada à moda cartesiana.

Ferreira da Silva está longe da solução liberal,<sup>2</sup> mas entende que, mesmo quando se admite o Estado como mal necessário, "é mister que o mal seja o menos atuante possível" (*idem*, p. 441). Finalmente, à moda de Ortega y Gasset, Ferreira da Silva vê na desvitalização da escola uma fragilização da cultura. Ortega entende que o motivo desse fato é o vivermos o tempo das massas, Ferreira da Silva avalia que a razão é a ausência de algo maior que a subjetividade capaz de sustentar o entusiasmo para agir bem.

A falta do espírito nacional culmina na desvitalização e corrupção da democracia, o que favorece a ascensão de fortes grupos econômicos aos altos postos do Estado. O sufrágio, arma da democracia, vira um instrumento na mão dos poderosos que o empregam para tomar o comando do Estado. É assim que as elites colocam os estudantes e as lavadeiras a serviço da sua causa.

A ausência de virtudes públicas, como ocorria na Antiga Grécia é tema de outro ensaio importante intitulado *Sociedade e transcendência*. Nenhuma sociedade se origina por contrato, como supõem os liberais. Também nesse ponto Ferreira da Silva concorda com Ortega y Gasset.

Os indivíduos agindo separadamente não produzem cultura, como ele afirma:

"O mais interessante, entretanto no que diz respeito à veracidade da concepção individualista (...), é o fato de que não se tem civilização ou uma cultura, a partir da deliberação e da vontade dos indivíduos" (v. II, p. 447).

Ele prefere outra explicação já bastante antiga na cultura ibero-americana. Faustino José já se perguntava, no século XIX, (1823):

"Quem associou as formigas? As abelhas? As gralhas? Seria a natureza ou a convenção? Os tratados de medicina (...) as convenções poderiam ser arranjadas pelos homens antes de observarem uma e muitas vezes as leis e produções da natureza" (p. 41).

Como Ortega, ele rejeita a teoria contratualista. A sua solução não foi, contudo, a encontrada pelos tradicionalistas como Faustino José, nem está nos clubes de jovens motivados pelo desejos amorosos, como ensina Ortega, mas está na alma nacional, como diz a Escola do etnólogo Leo Frobenius (1873-1938), que põe, "na origem dos desempenhos culturais uma espécie de invasão da alma por uma substância divina" (*idem*, p. 448).

## V – Crítica à essência ética do trabalho

A tradição ocidental adotou o trabalho como indicativo de comportamento ético. No mundo moderno, esse ideal aparece claramente no liberalismo de John Locke e mais tarde foi radicalizado pelos filósofos sociais de direita e esquerda. Tais teóricos, afirma Ferreira da Silva em *Ócio versus trabalho*, entendem que "o homem tornou-se homem através do trabalho. O trabalho humanizaria, formaria e educaria" (v. II, p. 449). No entanto, examinando os objetivos dos que trabalham e poupam para ter uma velhice tranqüila, observa que se tem em vista o ócio. Essa observação vai contra a tese de que trabalhar possui uma

essência ética. Se admitirmos um humanismo do trabalho, perdemos, na avaliação de Ferreira da Silva, o sentido profundo do viver. Todo momento de criação artística, de aposentadoria, ou de interrupção do trabalho seria um erro ético. Se isso fosse verdadeiro, deveríamos condenar moralmente o descanso dos velhos e a incapacidade das crianças.

Ferreira da Silva não critica o trabalho ou contesta a sua relevância na vida social, apenas rejeita tomá-lo como essencialmente ético porque "o antitrabalho aparece como o antivalor, a ociosidade repulsiva, a criminalidade, a irresponsabilidade e a perdição" (*idem*, p. 450).

Falar de uma essência ética do trabalho é também difícil num mundo que evolui para reduzir o trabalho formal. O aumento da tecnologia e das máquinas significa que o homem trabalhará menos no futuro. Mesmo que as sociedades do futuro ocupem parcela intelectualmente privilegiada de seus membros, as massas terão reduzido o seu tempo de trabalho. Ferreira da Silva entende que chegará o dia em que "o trabalho humano tornar-se-á anti-científico, antieconômico e antitrabalho" (*idem*, p. 451). Portanto, a tese parece-lhe indesejável.

## VI – Rejeição da visão pragmática da vida

A rejeição à essência ética do trabalho e a redução da vida ao que é útil estão na base de suas críticas ao pragmatismo e às conclusões pedagógicas que ele sugere. A base da crítica encontra-se em *A exegese e acção* (1949), na qual diz que o mal estar da nossa cultura se deve à perda da alegria e do uso da plenitude da sua energia, um pensamento que lembra a crítica orteguiana a uma sociedade de massas. Escreve o filósofo:

"A cada momento a consciência sente que a rodeia não a vida e a fruição da vida, mas sim qualquer coisa que a precede, prepara e interrompe, e tudo fica sempre relegado para a vida sucessiva. O existir tornou-se a consciência de uma privação, de um esforço, de um vazio espectante que exige um complemento para a sua orfandade" (v. I, p. 137)

O ideal educativo do pragmatismo, o filósofo apresenta e rejeita no ensaio *Educação e Filosofia*. Sintetiza-o como "a redistribuição da juventude, sem entraves, pelas ocupações úteis" (v. II, p. 455). O resultado da educação pragmática é a formação de profissionais capazes de promover o máximo de transformação da natureza pela adesão absoluta à mentalidade técnico-científica. Superar a mentalidade positivista e tecnicista, parece-lhe necessário para "a superação de um ciclo cultural já agora, irremediavelmente, abandonado ao dilaceramento dos seus absurdos" (Vita, 1968, p. 231). Reale esclarece a compreensão de Ferreira da Silva sobre a questão (1976):

"Seria errôneo, contudo, julgar que quando o pensador paulista condena as implicações preformadas da mentalidade técnico-científica está ele pensando em fugir da realidade. O que lhe parece, ao contrário, é que a realidade captada por esquemas categoriais das ciências é uma realidade incompleta, como incompleta é toda a esfera da mundanidade ou do vivido cotidiano" (p. 170).

Acompanhando Ortega y Gasset, que diz que "a pedagogia costuma andar 20 anos atrasada em relação às conquistas mais notáveis do pensamento" (v. II, p. 456), Ferreira da Silva discorda que os princípios individualistas e utilitaristas promovam o bem social. Ao contrário, afirma: "A aventura da liberdade absoluta terminou no terror, porque essa liberdade é em si mesma morte" (*idem*, p. 457). Se o propósito é formar uma juventude solidária e preocupada com os destinos humanos, é preciso alterar as práticas

pedagógicas competitivas que marcam a sociedade capitalista e também a comunista, em que a disputa é camuflada, mas existe por cargos e posições privilegiadas da hierarquia. A educação não pode se reduzir ao adestramento científico, moral ou tecnológico, afirma Ferreira da Silva, mas alcançar "a capacidade de criar e de fluir a beleza na dimensão artística" (*idem*, p. 461). Como lembra Braz Teixeira (1997), a dimensão artística é, para Ferreira da Silva, "um convite ou um incitamento para a transcendência, para um gênero de experiências que derroga a lei da praxis, pois a intenção do artista é (...), provocar o arrebatamento, o movimento do eu que dê livre curso à sua criatividade própria" (p. 186). O ideal pedagógico Ferreira da Silva busca em Ortega y Gasset. Diz o filósofo em *Educação e Filosofia*: "Não foi outro senão Ortega y Gasset a nos ensinar que a vida é uma faina poética, isto é, um assunto de imaginação, de superação contínua das coordenadas do já dado" (v. II, p. 461).

A educação poética de Ferreira da Silva nada tem de fantasiosa. O que ele apreende de Ortega y Gasset é também o que afirma um dos maiores físicos de seu tempo, Jacob Robert Oppenheimer (1904-1967), Diretor do Centro de Energia Atômica de Los Alamos e ganhador do prêmio Fermi de 1963. Ferreira da Silva concorda com ele quando diz que: "a matemática é uma linguagem. O artista, o cientista, vivem à beira dos grandes mistérios da vida e do universo. Ambos procuram um equilíbrio entre o novo e o que existe, ambos procuram por uma ordem no caos. É preciso que todos tenham o espírito o mais alerta possível" (*idem*, p. 462).

Só a educação calcada nos ideais propostos por Ortega y Gasset e Oppenheimer pode servir ao futuro da humanidade, ideais que, na sua avaliação, não estavam contemplados na lei de *Diretrizes e Bases da Educação Nacional* sancionada naqueles dias.

## VII – Crítica moral ao individualismo abstrato

Ferreira da Silva entende que a filosofia de seu tempo não fala de subjetividades absolutas desvinculadas do seu meio. A dialética senhor e escravo proposta por Hegel, há muitas décadas, mostrava que só há um porque existe o outro. Afirma o nosso pensador em *O indivíduo e a sociedade* que "existir é essencialmente um estar no-mundo, estar exposto a um mundo, sendo realmente nossa existência a realidade formadora do mundo" (v. II, p. 466). A melhor forma de referir-se a uma existência circunstanciada é lembrar Ortega y Gasset, conforme esclarece:

"Ortega y Gasset procura expor semelhante conjuntura ontológica na conhecida expressão: yo soy yo mi y circunstancia. O primeiro eu alude à nossa realidade radical que inclui o nosso eu psicológico e, ademais, as eventualidades sócio-mundiais" (*idem*, p. 466).

A existência humana se passa no meio da cultura, em sociedade, recebemos uma herança que não escolhemos, mas que integra nossa vida. Reale sistematiza o pensamento de Ferreira da Silva afirmando que o existente procura a plenitude de seu ser pessoal. Ele diz que o homem (1976): "concretamente toma posição, pensa, quer, age, realiza, sem jamais se desligar do condicionante de sua sensibilidade intransferível" (p. 169).

Da mesma forma que Ortega y Gasset, considera que primeiro vivemos a dimensão do nós e só depois, por força de nossas escolhas, chegamos a nos individualizar pela capacidade de transcender o que se é. Ferreira da Silva entende que a individualidade, própria do homem, não é uma condição isolada de tudo o mais. Primeiro porque é "o indivíduo o destinatário desse apelo do ser, do ser compreendido radicalmente como *offenheit*, como



abertura de possibilidades historiáveis no mural da história" (*idem*, p. 470). Também porque o vínculo com a cultura possui outra dimensão importante que ele detalha: "é o indivíduo que desenha sofridamente essas configurações da vida, em trágica oposição com o espírito social e suas estratificações rígidas" (*idem*, p. 470). Isso significa, como observa Esteves Pereira, que é convivendo que o homem descobre o sentido de sua vida (2001): "a filosofia como idioma de apelo e de liberdade também poderá ser o encontro do outro pondo em movimento a consciência de si" (p. 49).

A conclusão é que a defesa do indivíduo não é o mesmo que uma subjetividade abstrata, mas um modo de viver que se realiza na cultura. A busca de um caminho próprio ou da própria verdade é algo que nasce no universo cultural.

## VII – A defesa ética do indivíduo

Rejeitar a subjetividade abstrata não significa desconsiderar a realidade do indivíduo. Já explicamos que para Ferreira da Silva (2000): "o homem vive em grupo, nasce em sociedade e não tem como criar sua singular realidade espiritual senão a partir desta circunstância. No entanto, o homem somente se afirma ao construir um espaço de distanciamento do mundo social" (p. 275). Sabemos que isso lembra o propósito de Ortega y Gasset, que também esperava que o homem elaborasse uma vida única partindo da circunstância em que vive. "Sendo um ente histórico, o ambiente e o próprio homem nesse ambiente constituem uma síntese (...). A noção de circunstância engloba com vantagem o que Hegel chamara espírito do tempo" (Carvalho, 1998, p. 116).

A defesa da liberdade pessoal e do destino singular de cada homem foi resumida, por Ferreira da Silva, na teoria da solidão apresentada no Congresso Nacional de Filosofia da Argentina, de 1949. Ali, disse que "unicamente o nosso ser, como não coisa, como excedente à natureza, pode produzir-se como destino solitário e distante" (v. II, p. 99). A importância da singularidade existencial se explicita na crítica que faz ao marxismo. O problema central é a crença comunista de que o indivíduo é um produto do meio, uma realidade forjada, e não uma força em ação. Como observa Pedro Calafate (2001), o eixo da antropologia vicentina é que "tudo depende do nosso consentimento, pela dinâmica da vontade, apresenta-se como um inventor de mundos" (p. 52). No ensaio *Marxismo e imanência*, o filósofo considera que o marxismo negligencia a consciência pessoal e "pensa o homem exclusivamente em sua coexistência exterior e político-social" (p. 479). O marxismo reduz o heterogêneo ao homogêneo.

## VIII – O marxismo entendido como projecto moral

Mesmo considerando que o marxismo coloca mal o problema da liberdade pessoal, Ferreira da Silva enxerga o movimento como uma extensão do projeto moral de Kant. Ele afirma no ensaio *Marxismo e imanência* que:

"toda concepção marxista do homem, da sociedade e da história nada mais é do que um desenvolvimento do conceito de autonomia da razão humana, afirmada categoricamente por Emmanuel Kant. Neste postulado de autonomia dos poderes humanos, seja no campo do conhecimento, seja no campo da ação ética, é que se inspira a antropologia intrínseca do marxismo" (v. II, p. 473).

Kant aplicou o conceito de autonomia moral ao mundo da *práxis* e fez dela a virtude e guia das ações. A conclusão de Ferreira da Silva é que "o homem autônomo de Kant está na

origem da imagem do homem marxista, como ser absolutamente autocriador de si mesmo" (*idem*, p. 474). Ferreira da Silva aproxima o conceito marxista de alienação da noção de heteronomia da vontade proposta por Kant. Nos dois casos, entende, o comando da ação se localiza fora da vontade, o que é rejeitado no kantismo e no marxismo. O marxismo, acompanhando o iluminismo kantiano, se apresenta como um humanismo que confia na razão e promove a valorização absoluta do homem. Ferreira da Silva, como lembra Crippa (1978), "tem muitas dúvidas a respeito do fastidioso eudesamento do homem" (p. 107). Observa que o marxismo é um humanismo mais radical que o kantismo, pois não se observa em Kant uma opção atéia. Ferreira da Silva afirma, em *Marxismo e imanência*, que: "na subjetividade do homem está o nosso microteos, que não admite outro Deus a seu lado. A superação de Deus é a própria realização do comunismo, em plena equação e exaustiva equivalência de significado" (*idem*, p. 478).

É porque toma o marxismo como projeto moral que o filósofo se nega a entendê-lo como científico. Ele afirma, no artigo *Der Marxismus*, o caráter conjectural das previsões históricas de Marx. Afirma que "os supostos últimos das afirmações apocalípticas de Marx são meras conjecturas sobre a marcha da história" (p. 484). Não parece possível fazer qualquer observação imparcial sobre o futuro humano, equívoco que o próprio Kant cometeu ao deixar de lado a parcimônia que estabelecera com o criticismo.

É no pensamento heideggeriano que Ferreira da Silva diz encontrar uma análise adequada do trabalho e da tecnologia. Afirma: "segundo a concepção heideggeriana, o voluntarismo e o subjetivismo também formam parte da mesma concepção de mundo" (*idem*, p. 485). Ele encontra nos mitos primitivos os elementos que fundamentam a história humana. Ela é construída sobre o que há de mais significativo, autêntico e profundo nos mitos ou, como diz Vita, em *Antologia do pensamento social e político no Brasil* (1968), "a sua crítica à cultura antropocêntrica própria do mundo ocidental de que o marxismo é, talvez, o último capítulo, é a proposição de uma nova via de acesso às fontes primárias do ser" (p. 459/460).

A leitura que faz do marxismo aponta-lhe o caráter materialista e positivista da sua ontologia, divergindo da interpretação de Eric Fromm, que retira do marxismo tais características. O conhecido psicanalista não se dá conta de que o conceito marxista de homem nasce na formulação de Hegel, embora Marx o deturpe e se afaste dele. Outro erro de interpretação de Fromm, Ferreira da Silva aponta no artigo em que comenta o livro *O conceito marxista do homem*. Ele diz que a idéia de ação e também o conceito de alienação são de Hegel e não, como diz Fromm, de origem bíblica. A sua conclusão é que o livro não acrescenta nada de importante ao que já se conhece do marxismo.

## VIII – Considerações finais

As teses morais de Ferreira da Silva mostram o diálogo que estabeleceu com o existencialismo heideggeriano e com o raciovitalismo de Ortega y Gasset. É esse diálogo que permite o entendimento de que a subjetividade humana não pode mais ser abordada de modo abstrato, afastada da circunstância em que se realiza. É também no pensamento de ambos que se baseia para rejeitar a noção de determinismo socioeconômico. Cabe ao homem romper com o determinado e construir sua vida. A idéia de existência é fundamental porque nela se contempla a presença de algo que supera o eu, situando-o no mundo, mas lhe assegura a possibilidade de superar aquilo que impede a sua realização.

Ferreira da Silva ainda se baseia nos dois autores para afirmar que a vida é a construção de uma trajetória livre de vida. Rejeita, pois, o mito do progresso contínuo da história que lhe parece uma perversão da capacidade humana de alterar as circunstâncias. Volta-se, então, para o campo de influência heideggeriana ao reconhecer, como resumiu Ricardo Rodríguez (1998), que: "só existe um caminho para a verdadeira libertação: a abertura ao pensamento eidético, que é a abertura ao ser e que exige de nós um duro sacrifício" (p. 16). A influência heideggeriana se deixa ver, acrescenta Antônio Paim (2000), porque Heidegger diz, na *Carta sobre o humanismo*, algo de que Ferreira da Silva assume: "que o corpo do homem é totalmente diverso das unidades biológicas de outros seres" (p. 124).

O diálogo com Heidegger leva-o a rejeitar o utopismo marxista porque parece-lhe despropositado fazer qualquer afirmação determinista sobre o imprevisível futuro do homem. Ler o marxismo como um projeto moral vinculado ao que concebeu Kant é a sua maneira de corrigir esse abuso elaborado. Outra razão para repudiar o utopismo marxista é o pressuposto de que está nas relações econômicas o principal da cultura. Os povos têm, entende, em seus mitos primitivos, a raiz não racional que os orienta na forma de arquétipo. Os arquétipos, como guias, projetam o divino na existência humana. Essa base mítica e lúdica fundamenta a ação, promovendo um estado interior que se aproxima do que o homem moderno entende por felicidade. A moral lúdica não significa a irresponsabilidade ou frivolidade, mas, como avalia Pedro Calafate (2001), é uma ação que: "é antes um fim em si própria, dando-nos então a emoção da plenitude vital" (p. 59). O homem não adere essencialmente às utopias porque tem em sua condição ôntica uma dimensão lúdica e mítica denominada poética. Esclarece Marcondes Cesar (2001) que, "inspirada em Heidegger, Vicente Ferreira da Silva (...) entende a poesia como o desvelamento da verdade, da origem, através de uma linguagem simbólica" (p. 27). Na avaliação de Antônio Paim (1997), foi Adolpho Crippa quem desenvolveu esta intuição vicentina de que há uma relação entre os mitos e os arquétipos culturais. Isso significa que "a situação existencial e valórica do homem no mundo e na história esclarece-se imediatamente à luz das imagens e dos símbolos que emanam da riqueza por eles delineada" (p. 698).

Ferreira da Silva volta a se aproximar de Ortega y Gasset quando aplica a dimensão lúdica ao processo educativo, toma-a como elemento da conduta ética. Uma educação verdadeira para Ferreira da Silva, diz Calafate (2001), consiste "em propiciar o desenvolvimento da liberdade e esta só se haveria de desenvolver pelo cultivo da imaginação. A imaginação tem sua expressão no universo da arte, da poesia, da música e das festas" (p. 71). É essa aproximação de Ortega que dá ao seu pensamento de cunho existencial, como ainda observou Calafate: "o dinamismo, a alegria e a ludicidade em detrimento da ansiedade" (*idem*, p. 59). Na verdade, o que Ferreira da Silva, como Ortega y Gasset, espera superar é a angústia existencial de que fala Heidegger, angústia que para o alemão está presente na vida humana, como já dissemos (1999): "a angústia brota do inevitável isolamento do existente, (...). Ela é a atitude humana frente à falta de significação incontestável das coisas do mundo" (p. 611. Dar curso ao que o homem tem de mais profundo não culmina necessariamente na angústia. Ferreira discorda de Heidegger.

---

## BIBLIOGRAFIA

- Calafate, Pedro. A antropologia na obra de Vicente Ferreira da Silva. In: *Atas do V Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-brasileira, 2001.
- Carvalho, José Mauricio de. *O homem e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- . *Filosofia da cultura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- . *Curso de introdução à filosofia brasileira*. Londrina: CEFIL, 2000.
- . *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira*. 3ª ed. Londrina: CEFIL, 2001.
- . *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: CEFIL, 2002.
- . Vicente Ferreira da Silva e o sentido da arte. *Revista Brasileira de Filosofia*, 53 (214): 231-244, abr./jun. 2004.
- Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro. *Dicionário Biobibliográfico dos autores brasileiros*. Brasília: Senado Federal, 1999.
- Cesar, Constança Marcondes. O grupo de São Paulo. In: *Atas do V Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-brasileira, 2001.
- Crippa, Adolpho. *As idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978.
- Jaime, Jorge. *História da filosofia no Brasil*. v. III, Petrópolis: Vozes; São Paulo: Faculdades Salesianas, 2000.
- Madre de Deus, Faustino José. *Epístola à nação francesa (...)*. Lisboa: Imprensa Régia, 1823.
- Paim, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. Londrina: CEFIL, 1997.
- . *Filosofia brasileira contemporânea*. Londrina: CEFIL, 2000.
- Pereira, José Esteves. A filosofia como idioma de apelo e de liberdade. In: *Atas do V Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-brasileira, 2001.
- Reale, Miguel. *Filosofia em São Paulo*. 2ª ed. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1976.
- . A posição de Vicente Ferreira da Silva no IBF. In: *Atas do V Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-brasileira, 2001.
- Rodrigues, Ana Maria Moog. A moral lúdica segundo o pensamento de Vicente Ferreira da Silva. In: *Atas do V Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-brasileira, 2001.
- Rodriguez, Ricardo Vélez. Mito e cultura em Vicente Ferreira da Silva; aspectos éticos e antropológicos. *Paradigmas*, 2 (1): 15-20, dez. 1998.
- Silva, Vicente Ferreira da. *Obras Completas*. São Paulo: IBF, 1966. v. I e II.
- Teixeira, António Braz. O primeiro ciclo do pensamento de Vicente Ferreira da Silva. *O Espelho da razão*. Londrina: EDUEL, 1997.
- Vita, Luís Washington. *Pequena história da filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1968.
- . *Antologia do pensamento social e político no Brasil*. São Paulo: Grijalbo/União Pan-Americana, 1968.

## NOTAS

1. Vicente Ferreira da Silva nasceu e faleceu em São Paulo, respectivamente a 10 de janeiro de 1916 e em 19 de julho de 1963. Quando morreu tinha 47 anos, tendo sua morte interrompido uma brilhante carreira intelectual. Estudou no tradicional Colégio de São Bento e mais tarde cursou Direito. Formado em Direito, "não se interessou pela advocacia ou qualquer outra atividade vinculada ao Direito, decidindo-se aproximar-se da filosofia" (*Dicionário biobibliográfico dos autores brasileiros*, p. 453). Trabalhou, inicialmente, com o filósofo americano Willard van Orman Quine (nascido em 1908), quando o conhecido professor de Harvard esteve em São Paulo por ocasião da implantação do Curso de Filosofia da Universidade de São Paulo. Dessa fase ficou um livro intitulado *Elementos de lógica matemática* (1940). Estudioso apaixonado de filosofia, ministrou diversos cursos livres e fundou em 1945, em São Paulo, o Colégio Livre de Estudos Superiores, com base no *Colegio Libre de Estudios Superiores* que conheceu em Buenos Aires. Nesse mesmo ano, tornou-se um colaborador efetivo do Suplemento Letras e Artes do jornal *A Manhã*. Em 1949, organizou o Seminário de Filosofia do Museu de Arte Moderna. Nesse mesmo ano, foi Diretor da Divisão Cultural da Reitoria da USP e, ao lado de Miguel Reale, foi o co-fundador do Instituto Brasileiro de Filosofia. Em 1950, escreveu *Dialética das Consciências*, ensaio preparado para um Concurso de Filosofia na USP, concurso que foi impedido de fazer. O ensaio marcou sua posição existencialista. Nesse mesmo ano, publicou seu terceiro livro: *Exegese da Ação*. Também fundou, em 1954, juntamente com a esposa, a poetisa Dora Ferreira da Silva, a Sociedade Cultural Nova Crítica, que publicou a revista *Diálogo*. Ainda em 1954, atuou como um dos organizadores do *I Congresso Internacional de Filosofia* ao lado de Miguel Reale. Suas obras mais importantes são: *Elementos de lógica matemática* (1940), *Ensaio filosófico* (1948), *Exegese da ação* (1949), *Dialética das consciências* (1950), *Idéias para um novo conceito de homem* (1951), *Teologia e anti-humanismo* (1953) e *Instrumentos, coisas e cultura* (1958). Suas *Obras Completas* foram editadas pelo Instituto Brasileiro de Filosofia: v. I (1964) e v. II (1966).
2. As críticas orteguianas ao modelo contratualista de origem das sociedades, bem como sua rejeição do individualismo dos empiristas, encontram-se no capítulo VII *A liberdade política e os governos totalitários* do livro **Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset**.

---

## RESUMOS

Neste trabalho examinamos as idéias de Vicente Ferreira da Silva sobre ética e política. Partindo do entendimento de que se vivia num tempo de crise porque o homem deixou de lado suas possibilidades, propõe uma rejeição ao que o sustentava: o individualismo abstrato, a fragilidade das instituições, o imanentismo, o materialismo, o tecnicismo, o positivismo, o marxismo e o autoritarismo. Com alternativa propõe uma educação que leve em conta a dimensão mítica e lúdica da vida capaz de liberar as potencialidades do homem.

In this paper the ideas of Vicente Ferreira da Silva on ethics and politics are analysed. Starting from the understanding that we live in a time of crisis because man left aside his possibilities, he proposes the rejection of what used to sustain him: abstract individualism, the weakness of the institutions, immanentism, materialism, technicality, positivism, Marxism, and authoritarianism.

Alternatively, he suggests an educational system that takes into consideration the mythical and entertaining dimension of life, capable of freeing the potentialities of man.

## ÍNDICE

**Keywords:** crisis, moral, existence

**Palavras-chave:** crise, moral, existência

## AUTOR

### JOSÉ MAURICIO DE CARVALHO

Departamento de Filosofia da UFSJ.

Graduou-se em Filosofia, Pedagogia e Psicologia pela Faculdade Dom Bosco de Filosofia, Ciências e Letras que deu origem à Universidade Federal de São João del-Rei. É Especialista e Mestre em Filosofia pela UFJF e Doutor em Filosofia pela UGF – Rio. Professor Titular no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ. Como bolsista da FAPEMIG fez estágio de Pós-doutorado na Universidade Nova de Lisboa (1994) e na Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (2000). Integra o Conselho Editorial das Revistas Paradigmas (CEFIL-UEL), Crítica (UEL) e Anais de Filosofia e Vertentes (UFSJ). É membro da Academia de Letras de São João del-Rei, do Instituto Brasileiro de Filosofia (SP) e do Instituto de Filosofia Luso Brasileira.