

187

ANAIS
DO
PRIMEIRO CONGRESSO
BRASILEIRO DE FILOSOFIA

PROMOVIDO PELO INSTITUTO BRASI-
LEIRO DE FILOSOFIA (IBF) SOB OS
AUSPÍCIOS DA REITORIA DA UNIVER-
SIDADE DE SÃO PAULO

VOLUME PRIMEIRO

MARÇO DE 1950
SÃO PAULO - BRASIL

TEMATICA EXISTENCIAL

Delfim Santos

A filosofia, considerada na sua história, é o registo do esforço realizado pelo homem para se compreender a si próprio. Este esforço de compreensão é sempre dependente do grau de clarificação da existência que cada época permite. Como o homem é predominantemente histórico, (ser homem é ter uma história sua e ser capaz de autobiografia), as possibilidades de compreensão de si mesmo estão condicionadas pelo grau já atingido na compreensão dos outros e do mundo circundante, que se lhe revela no tempo. De outra maneira: a compreensão situacional do homem no universo é uma função epocal. A própria revelação do que nele é transcendente, conquanto seja por essência supratemporal, faz-se no tempo, o que não significa dependência causal do tempo, mas sim que o tempo é o meio necessário para essa revelação, do mesmo modo que, não sendo as ideias funções psíquicas, (como pretendia o chamado psicologismo) se revelam e manifestam necessariamente na consciência.

Do exposto pode concluir-se que há sempre dois elementos fundamentais a considerar: o "conteúdo" e o "acto" pelo qual se apreende o conteúdo. O conteúdo, ainda que de natureza supratemporal, só pode ser posto em evidência pelo acto, que é de essência temporal. Algumas dificuldades históricas da filosofia são provenientes da identificação do conteúdo e do acto pelo qual aquele se atinge, ou, pelo menos, de a ambos se atribuir o mesmo valor. Mas nem sempre é assim e bastará, para o tornar claro, um simples exemplo: a ideia de triângulo é um conteúdo supratemporal que surge na consciência, depois de uma série de actos tendentes à sua descoberta. Apressadamente poder-se-ia concluir (e conclui-se) — identificando o conteúdo triângulo com os actos de natureza psíquica que contribuíram para a sua descoberta — que o triângulo é, como ideia, uma criação da consciência. E teríamos assim a transposição do que transcende a consciência (triângulo) em algo que lhe é imanente (acto psíquico). Em um caso, uma psicologia

de base empírica (e errada, porque reduzia a empírico o que não é empírico) se limitasse o seu interesse aos conteúdos como criações da consciência, e em outro caso uma psicologia dinâmica (demasiado dinâmica) se pusesse em relevo o que é essencial ao acto psíquico diluindo os conteúdos.

O mesmo problema surge com a filosofia em geral: identifica-se o conteúdo temático da filosofia (mutável na sua importância em cada época) com a actividade perene do filosofar, e supõe-se que, tendo sido tal conteúdo temático característico para determinado tipo de filosofia, o mesmo sistema deveria ser considerado perene e conformador do filosofar das épocas seguintes, ou mesmo de todas as épocas. Trata-se de um erro que julgamos dispensar qualquer exigência de ênfase para se tornar evidente. Não há uma filosofia perene, há sim um perene filosofar. Isto significa que, na luta pela clarificação da existência que pretende a filosofia, o homem é um ser dependente do tempo e capaz de apreender-se em situações necessariamente irreduzíveis. Estas podem ou não visar algo transcendente, todavia sendo a transcendência conformadora da sua própria situação, e sempre típica e epocalmente diferente, forçosamente diverso o transcendente se lhe revelará. Não há uma matemática perene, embora as realidades transcendentais de natureza ideal que a matemática estuda sejam tão perenes como aquelas para que tende o filosofar.

A filosofia de determinada época tem como antecedente o esforço total do filosofar de todas as épocas anteriores, embora, por vezes, entre um e outro momento, surja uma irreduzibilidade de atitudes que só outro momento posterior poderá desvalorizar. É o caso do essencialismo e do existencialismo — do conteúdo e do acto pelo qual ele se atinge. Há irreduzibilidade entre estas duas atitudes? Decerto, quando desprezadas do fundamento óptico que lhes dá validade teórica. Todavia a oposição não tem razão de ser, como a própria obra de Heidegger deixa concluir. Se definirmos a filosofia existencial deste pensador como a busca do “ser do sendo”, (*Sein des Seienden*), é isso claro na própria terminologia. São atitudes que, distintas, aceitaram como base de investigação um dos múltiplos aspectos da realidade, mas uma vez compreendido que ambos os fundamentos ópticos que lhes dão sentido se não excluem, antes se integram, notar-se-á que o vício e a virtude de cada uma

dessas atitudes sistemáticas tem como origem uma extensão indevida do só parcialmente válido.

O existencialismo actual é mais um momento digno de registo na compreensão do homem tentada pelo próprio homem, e o que nele vale não é só o que afirma, mas sobretudo a forma de pensamento que põe em jogo e permite situar o homem em nova posição perante si e o mundo. De maneira sucinta e talvez sugestiva, pode dizer-se que o existencialismo (sobretudo em Heidegger) admite como programa na compreensão do homem: — “o homem como medida do próprio homem”. Isto é, enquanto na história, em certo momento, se colocou como programa de compreensão “o homem como medida das coisas” e, mais tarde, em outro momento, se apregoou e admitiu o princípio oposto “as coisas como medida do homem”, o existencialismo é, em primeiro lugar, a invalidação consciente da extrapolação que “antropomorfiza o universo” e da sua oposta tendência de “universalização do homem”. Nem o universo é antropomórfico nem o homem é universal. O esforço de desantropomorfização, na reacção contra a Idade-Média, foi demasiado longe e desantropomorfizou o que, por natureza, é antropomórfico: o homem. E um mínimo de lógica poder-nos-á levar à conclusão de que só o universo é universal e que o resto, mesmo as pretensas ideias universais, tão queridas dos tempos modernos, são apenas casos de maior ou menor generalidade, atributo que pertence essencialmente à esfera do ideal. Em consequência do que deixamos dito, pode pois afirmar-se que o existencialismo, no sentido antropológico da sua investigação, tem como programa “o homem como fim do próprio homem” — (a palavra grega traduzida por medida significa também finalidade).

Posto assim em relevo o programa da filosofia existencial em Heidegger, poderia parecer que a sua intenção levaria ao desinteresse e ao desconhecimento sistemático do que no homem transcende o homem, e que a sua directriz reflexiva seria exclusivamente imanentista. É errónea tal conclusão. A filosofia existencial é uma filosofia transcendental — (e acentuou esta tendência com a aproximação da filosofia de Kant, a cujo estudo Heidegger dedicou um livro) — mas pretende, antes de tudo, estudar as formas pelas quais o transcendente determina a existência do homem enquanto está no mundo. Ainda um símile: enquanto as filosofias de base transcendental — (Kant, por exemplo)

— consideravam o homem apenas como meio de apreensão da transcendência, o existencialismo procura estudar o homem enquanto na terra é determinado pelo transcendente. O meio tornou-se fim. Trata-se, portanto, de um tipo de filosofia cuja especulação se dirige em sentido oposto ao tradicionalmente admitido. Não é o homem fugindo da terra em busca do que ele determina como transcendente, mas sim o homem determinado na sua vida terrena pela transcendência, que constitui o tema central do existencialismo.

Mas, que deve entender-se por transcendência? Também aqui a oposição tradicional deixa de ter sentido. Heidegger define a transcendência como a estrutura fundamental da subjectividade. A intencionalidade dos fenómenos psíquicos é sinal de transcendência, e é esta que fundamenta a diferença entre “ser” e “sendo” e dá ao problema da verdade o duplo sentido — (sempre confundido na filosofia tradicional) — de verdade ontológica e de verdade óptica. A verdade ontológica é a verdade que a ciência procura e a verdade óptica a que a metafísica busca. A diferença entre “ser” e “sendo” indica os termos entre os quais se realiza a transcendência como condicionante da existência humana. “Mundo” é, segundo Heidegger, aquilo para que a existência humana “intende” e “estar-no-mundo” seria a transcendência. O mundo, que para Heidegger não é só a natureza ou conjunto dos homens, permite a clarificação da existência humana nas suas relações com o todo. Mas como deve ser o mundo para que a existência possa manifestar-se na correlação “estar-no-mundo”? Existir é preocupar-se, mas não somos nós que nos preocupamos com o mundo, é o mundo que nos preocupa em nós. O sentido desta preocupação é a temporalidade. E esta é o horizonte da existência humana. Existir é, porém, transcendência, como já vimos, e a inadequação radical do “estar-no-mundo”, traz ao homem, na sua finitude, inquietação e temor. Não temor perante aspectos particulares do “sendo” — (porque então seria simplesmente medo) — em que o mundo se lhe apresenta, pois a sua inquietação transcende o tempo e é radical.

Que é que leva o homem a este temor sem objecto definido e a esta aspiração constante a sair do tempo e de si mesmo? O Nada. O problema do Nada é um importante problema metafísico para o existencialismo. É mesmo o

problema metafísico por excelência. Enquanto na vida corrente, e na ciência, o que preocupa o homem são as diferentes regiões do “sendo”, constituintes do universo em que ele vive, o existencialismo levanta o seguinte problema: que é que determina o “sendo” como “sendo”? Deve ser algo que não pertence também às regiões do “sendo”, porque então seria apenas objecto entre objectos e sem prioridade de determinação. Deve tratar-se de algo transobjectivo, de algo que transcende a capacidade de objectivação da razão humana. O homem importa-se com a realidade constituinte do mundo, com as possibilidades de afirmação da sua própria vida, com o seu próprio comportamento moral, etc. e “nada” mais. Mas é isto que ele incorpora no “nada” que dá sentido a tudo que ele admite com sentido. Será este “nada” apenas uma palavra ou algo indeterminado e transobjectivo e que, por isso mesmo, é pela ciência desprezado? O nada é inexprimível e contraditório com os métodos lógicos do pensamento, pois sempre que se formula um enunciado sobre o nada ressalta evidente a contradição e a sua própria negação. O nada não pode tornar-se objecto de pensamento, porque é a negação da totalidade do sendo e como esta totalidade é também impensável, Heidegger estabelece entre ambas uma correlação. Mas será o “nada” um produto de negação levado ao limite ou, pelo contrário, a negação é possível porque o “nada” existe? O nada é anterior e fundamento da negação.

Mas como se revela o “nada”? Na medida em que a problematização é busca, e a busca pressupõe aquilo que se procura, parece que o “nada” deveria ser pressentido antes do seu encontro. Ou haverá também uma busca possível do que não existe, uma busca que seja essencialmente busca de “nada”? Abandonemos o plano teórico de compreensão lógica e tentemos apreender o problema de outra maneira. O nada é, para Heidegger, a negação da totalidade do sendo. Mas a totalidade do sendo não pode ser objecto do nosso pensamento essencialmente finito. Há, porém, momentos afectivos de desprendimento radical do que nos é próximo — aborrecimento, melancolia — em que, de certo modo, nos sentimos mergulhados no que se chama totalidade do sendo. Sentimo-nos deliquescer e totalmente desprendidos do mundo que nos cerca. E, nesta situação, surge também um certo temor de qualquer coisa que não sabemos o que seja. Kierkegaard exprime-o da seguinte maneira: “se o homem

fosse um animal ou um anjo, não sentiria nunca este sentimento de temor. Mas como é uma síntese de ambos, pode senti-lo tanto mais intensa e profundamente quanto mais humano é". Este temor de "estar-no-mundo" é para o homem, quando atônito pressente a sua trágica situação, limitada pelo tempo: estar uma vez e apenas uma só vez na terra e de assim ser irrevogavelmente, motiva o desespero da finitude, da melancolia e do aborrecimento. E se alguém o interroga nesses momentos de desenraizamento sobre a origem do seu estado, apenas terá como resposta: "não é nada".

Nesta espécie de temor revela-se o "nada". E é o homem mais profundamente humano, o homem consciente da responsabilidade da passagem pela terra, quem mais vezes e mais intensamente o sente. O outro está na terra para dominar, para vencer, e quase nunca se convence que a sua vitória, quando a consegue, é uma pavorosa derrota. O temor, neste sentido, é a atmosfera temporal do homem verdadeiramente humano. Enquanto a vida se projecta no futuro, se aventura e corre o risco de se aniquilar; enquanto a psique procura ancorar-se no presente e garantir-lhe seguro lugar de fixação que a vida, porém, sempre despreza e lhe deixa apenas memória, o espírito inquieta-se e procura no passado melhor fundamento para o seu equilíbrio. O tempo nas suas três dimensões dispersa o homem e ele sofre o temor de não ter tempo. São três forças que o animam e desanimam e inquietam. E é na preocupação que tudo isto lhe causa e no temor da sua insegurança que o "nada" se revela. O "nada" transcende, pois, as possibilidades racionais do homem, porque não pertence à esfera do pensamento lógico, e revela-se no temor não como "sendo", ou idêntico aos outros aspectos conformadores da realidade. Diz Heidegger: "na noite clara do "nada" revelado pelo temor, mostra-se na sua originalidade o "sendo" como tal, isto é, que o "sendo" é apenas "sendo" e não "nada". É o "nada" que nos revela a existência como ontologicamente diferente do "sendo", e nos indica o sentido da existência. E nas relações, pelas quais a existência predomina sobre os diferentes sectores da realidade, que se insere o problema da transcendência. E Heidegger conclui: "sem a revelação original do "nada" nem é possível sermos nós próprios, nem é possível a liberdade".

Do que já foi dito, pode concluir-se que o "nada" nem é objecto de pensamento, nem "sendo", mas, como determinativo do "sendo" enquanto "sendo", se identifica com o ser. Ou, na linguagem de Hegel: "o puro Ser e o puro Nada são o mesmo". Uma dificuldade surge: se a existência paira no nada e se a revelação do "nada" é rara, como admitir a existência continuada, a duração, garantida apenas pela revelação rara do nada? O homem é finito e o seu horizonte, como tal, é igualmente limitado. O temor, claramente ou não, é permanente na sua existência e o nada que o rodeia mostra-se no "instante". O instante, porém, não é uma partícula mínima do tempo — (seria então momento) — mas algo supratemporal e que, em linguagem metafórica, se poderia expressar da seguinte maneira: sempre que o homem se encontra a si próprio, sempre que na sua vida algo se lhe revela e permite encontrar-se e melhor conhecer-se, sempre que pela emoção ou pelo pensamento o homem se aprofunda intimamente, e atinge seguro indício de contacto consigo mesmo, sempre que tal sucede, tal acto é o que, desde Kierkegaard, se chama "instante". Ou, em resumo, instante é a manifestação de algo supratemporal no tempo. Instante é a expressão metafísica do meio de que o "nada" se serve para mostrar o homem ao homem. Heidegger afirma: "o homem é no universo o mantenedor do nada".

Para muitos parecerá estranha esta forma de tratar problemas, chamando para o campo da especulação noções que se afiguravam indignas de tratamento filosófico. No entanto, o existencialismo tem antecedentes históricos, embora só a época actual permitisse a sistematização dos seus pontos de vista. Sob certo aspecto, trata-se da mais expressiva problemática da nossa época, e de uma posição heterodoxa relativamente às tradições intelectuais do ocidente. Santo Agostinho, Pascal, Kierkegaard, Dostoiévsky, Nietzsche e Unamuno, podem ser considerados precursores do existencialismo. Como é sabido, tal tendência valeu muitas vezes como antifilosófica, simplesmente porque quebrava os quadros intelectualistas da especulação ocidental. Da filosofia existencial de Heidegger aproximam-se muitas vezes as atitudes de Kierkegaard e de Nietzsche. Ambos estes pensadores deixaram fortes testemunhos do seu existencialismo, mas, enquanto Kierkegaard empresta ao seu pensamento uma intenção profundamente

religiosa, e Nietzsche ataca os fundamentos religiosos da especulação europeia, há em Heidegger, como convém à coerência do seu método, isenção completa das duas atitudes opostas, consideradas extrapolações “para mais” ou “para menos”. O que Heidegger pretende com a sua obra, até agora incompleta, é tratar o problema da existência, como Kant tratou o problema da razão. A sua especulação, como ele próprio confessou, tende para uma “crítica da existência pura”, e daí o lugar central e a importância estranha que nesta filosofia têm certas noções que não gozavam ainda de relevo na tradição filosófica do ocidente, sempre dominado, mais ou menos, por interesses evidentes de intelectualismo.

A “LÓGICA POÉTICA” DE VICO

Italo Bettarello.

Um capítulo básico sobre a poética de Vico poderia ser formado pelo estudo da sua *Autobiografia*, onde nos explica a sua humanidade, as suas lutas, a sua formação, o seu saber, a sua religião.

Nasceu Vico em Nápoles, no dia 23 de junho de 1668 de humildes “onesti parenti”, vivendo sempre “dentro una somma povertá” (1) até sua morte, na mesma Nápoles, em 23 de janeiro de 1744. Frequentou com muita irregularidade as escolas e foi mestre de si mesmo como diz: “un fanciullo maestro di se medesimo”. Estudou filosofia escolástica e direito. Bacharelou-se em direito mas, não suportando a vida estrepitosa do forum e, tendo um “ardente disiderio di ozio per seguitare i suoi studi”, aceita a oferta para se tornar preceptor dos netos do Bispo de Ischia, don Geronimo Rocca, “in un castello del Cilento di bellissimo sito e di perfettissima aria”. E na solidão do castelo de Vatolla fez “il maggior corso degli studi suoi”, por nove anos, usando a rica biblioteca do castelo. De volta a Nápoles concorreu ao concurso para a cátedra de retórica na Universidade local (1699) vencendo-o, mas, ao se submeter ao concurso para a cátedra de direito (1702) foi-lhe reservada a humilhação de nem ao menos ser classificado. Porém, Vico, de tempera tenaz e persistente, sabia reerguer-se das derrotas e ofensas que lhe impunham a ignorância e a maldade alheias, e dêste golpe: “da questo colpo di avversa fortuna, onde altri avrebbe rinunziato a tutte le lettere, se non pentito di averle mai coltivate, egli si ritrasse punto di lavorare altre opere”. Trabalhava na “Scienza Nuova” que foi entre seus inúmeros tormentos um dos mais vivos, pois, é fruto de “vinticinque anni di una continova ed aspra meditazioni” (2), redigindo-a de novo nove vezes.

Viveu, assim, êle que era, como diz “di natura malinconica ed acre”, uma vida carregada de misérias e de filhos, em debate constante com mesquinhos problemas domésticos bem pouco propícios à meditação e ao estudo, trabalhando