

# O VALOR EPISTEMOLÓGICO DA PRIORIDADE DO MITO SOBRE O LOGOS EM VICENTE FERREIRA DA SILVA (V)

Constança Marcondes César  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

## 4 – MITO E LOGOS

### 4.2 – As Implicações do Conceito de Mito

Com o mesmo tipo de abordagem cronológica dos textos de Vicente que utilizamos até aqui, tentaremos seguir o desenrolar das suas reflexões a respeito das relações entre mito e história, mito e poesia, mito e axiologia, mito e verdade, mito e religião.

#### Mito e História

No texto “História e Criação”, encontramos uma concepção cíclica da evolução histórica, fundada nas seguintes razões:

a) é uma das idéias mais antigas do homem, continuamente retomada;

b) é uma lei do vir-a-ser, que pode ser comprovada através das impressões concordantes, a respeito da evolução da vida social, individual e das estações do ano;

c) os primeiros filósofos, principalmente Heráclito, aceitavam concepções cíclicas;

d) o fato de tal modo de ver ter sido retomado por filósofos modernos, tais como Vico, Nietzsche, Hegel, Spengler, parece confirmar a sua veracidade;

e) o sentimento de decadência e esgotamento das possibilidades da existência, experimentado pelo homem contemporâneo, indicaria que chegamos ao fim de um ciclo histórico.

O ciclo, na história, não é o eterno retorno do mesmo; antes, remete à concepção de uma evolução em espiral<sup>1</sup>, que aponta os recuos e a própria aniquilação da civilização como possibilidades sempre presentes:

“Se (...) a História de certa maneira é um avançar, um ‘plus’, somente o pode ser num sentido interior e subjetivo, como um sentimento mais intenso da liberdade e do destino humano e como um recobrar-se do homem a si mesmo através da peripécia histórica”<sup>2</sup>.

No texto “O Demiurgo”, Ferreira da Silva afirma que a história evolui realizando mitos, que desencadeiam a constituição de um destino, pelo homem<sup>3</sup>.

Na publicação seguinte, **Exegese da Ação**, encontramos Vicente identificado com a concepção heideggeriana da poesia como fundamento da História. Diversamente, entretanto, de Heidegger, que deixa pouco explícita a relação da poesia com o mito, nosso filósofo aceita claramente tal relação<sup>4</sup>.

A ordenação dos eventos do mundo humano enraíza-se nessa poesia-mito. Partindo do campo aberto por Heidegger em **Hölderlin e a Essência da Poesia**, Vicente reafirma, apoiando-se em Ortega y Gasset, Dilthey, Nietzsche, Hölderlin, Rilke, a conexão entre poesia e valores culturais<sup>5</sup>.

No texto "As Utopias do Renascimento", nosso autor alude à destruição do mito contemporâneo, à desutopização do mundo, pela redução do homem ao humano, como um sintoma da emergência de novo ciclo histórico<sup>6</sup>.

Em **Dialética das Consciências**, Vicente trata do papel do herói na História, invocando **O Santo, o Gênio e o Herói**, de Scheler. Tematiza, assim, o homem modelo, enquanto personificação de valores e sua atuação mítica sobre o homem. O modelo, enquanto sintetiza as alternativas mais refinadas de ação, desencadeia a mudança histórica, porque no confronto com as outras consciências, produz a transformação das relações de cada consciência individual consigo mesma.

Em Scheler, a relação mito-história não está suficientemente explicitada; é Vicente quem estabelece tal elo, partindo da abordagem axiológica do filósofo em questão. Nosso pensador estuda as relações entre axiologia e história, concluindo que o amor é o motor desta, uma vez que desvenda, num momento dado, as possibilidades de o homem existir e transcender-se<sup>7, 8</sup>.

Expondo o pensamento de um dos filósofos mais representativos da meditação a respeito da consciência histórica, na comunicação "O Sentido Especulativo do Pensamento de Dilthey", Vicente reconhece em Dilthey um esforço especulativo que tende à descoberta da fonte originária das manifestações plurais da vida histórica humana. O núcleo do artigo é este: a busca, por Dilthey, de uma fonte de inteligibilidade para o mundo dos eventos humanos, que não esteja imersa nesse mundo<sup>9</sup>. Ferreira da Silva procura confirmar suas intuições, através de uma trajetória intelectual que passa pelos grandes filósofos: a procura de uma "incondicionalidade radical"<sup>10</sup>, pressentida por Dilthey e tematizada por Heidegger.

**O Idéias para um Novo Conceito de Homem**, é a etapa seguinte da reflexão vicentiana. Nesse texto, o filósofo medita a respeito da crise mundial, e busca compreender a causa. O homem perdeu a imagem de si mesmo: essa, a razão da crise atual.

É buscando dentro da história da filosofia os precursores de um novo conceito de homem, que Vicente vincula, nessa trajetória, Boëhme, Schelling, Hölderlin, Hegel, Nietzsche e Heidegger. Criticando as teorias a respeito do fenômeno mítico que o apresentam como fenômeno cultural, psicológico, que surge de uma realidade fixa e dada: o homem — Ferreira da Silva recusa as abordagens de Müller, Frazer, Freud, Cassirer e afirma o valor do “verbo mitopoético”, que abre ao homem “As suas possibilidades histórico-existenciais, a sua representação do mundo e das coisas (...)”<sup>11</sup>.

Boëhme, no **Misterium Magnum**, discutindo as relações entre a linguagem e o surgimento dos povos históricos, interpreta o episódio bíblico da torre de Babel, como o aflorar de uma nova representação do mundo. Relacionando as teses de Boëhme e Schelling, Vicente põe em evidência a teoria evolutiva das manifestações divinas e sua repercussão nas diferentes imagens do mundo e da história:

“Destas reflexões do **Misterium Magnum**, Scheiling retirou a sua conhecida teoria de um processo teogônico fundamental, analisando o significado último desse conflito de imagens em devenir de que fala Boëhme”<sup>12</sup>.

O fio de Ariadne que conduz nosso filósofo através das obras de Boëhme, Schelling, Hölderlin, Hegel e Nietzsche, é o pensamento de Heidegger<sup>13</sup>.

O tema da origem dos povos foi revivido por Schelling nas suas reflexões a respeito da origem da consciência mítica. Há uma prioridade do mito, em relação à história a ser desenrolada por qualquer povo, uma vez que aquilo que distingue os povos entre si são suas mitologias peculiares<sup>14</sup>. Os homens não criam a sua mitologia; esta, ao contrário, determina a história humana<sup>15</sup>. O mito não pode ter suas raízes na formulação individual, nem no instinto social. Não é um produto da consciência individual nem da consciência coletiva, mas condiciona as representações de ambas. É a irrupção do sagrado na consciência de um povo. Por isso, os diferentes povos que se sucedem na vida histórica, representam diferentes teodicéias<sup>16</sup>. No homem, confrontado com seus deuses, desenrola-se uma teogonia que é subjetiva, enquanto apreendida pela consciência, mas que é transubjetiva, enquanto subsiste por si mesma<sup>17</sup>.

A afirmação de Schelling de uma progressiva revelação de Deus aos homens e a história compreendida como a história da explicitação dessas invasões dos deuses na consciência, são o ponto de partida da interpretação vicenteana da mitologia.

Hegel, admitindo que o homem descobre seu perfil histórico a partir da experiência religiosa confirma, para Vicente, a prioridade do mito sobre o logos<sup>18</sup>.

Essa prioridade se expressa, no tema das relações entre mito e história, como a prioridade da experiência mitopoética e religiosa sobre a experiência concreta, individual ou coletiva, da história compreendida como acontecimento, fato, evento. A prioridade do mito sobre o logos não significa, para Ferreira da Silva, a redução da história aos paradigmas míticos do passado ( como ocorre no pensamento selvagem ), nem a redução da história à utopia vindoura ou à escatologia. Trata-se, ao contrário de, nos eventos que ocorrem, descobrir um significado que se desdobrou a partir do ofertado pelo mito originário em virtude do qual se fundou um povo, um mundo, u'a modalidade da consciência perante o real. O mito é, pois, essencialmente dinâmico: não é sempre o mesmo mito que é carregado de valores pelo homem. Além disso, condiciona as transformações históricas de um povo através da explicitação, das possibilidades vigentes em seu conteúdo, ao nível da existência concreta.

Com Hegel, Vicente admite que a experiência puramente religiosa não é fundante de um novo modo de ser. É preciso, para tanto, chegar a um "saber absoluto", que se expresse no plano conceitual e científico. Em que consistiria tal saber, nosso autor deixa em suspenso, referindo-se apenas à posição de Hegel e mostrando que ela ainda está limitada pela adesão aos valores do cristianismo.

Este saber será a poesia? É o que a obra de Ferreira da Silva parece sugerir, uma vez que autor apresentado, em seguida, pelo filósofo, é Hölderlin. Para este, o poeta é um mediador entre os deuses e os homens<sup>19</sup>; o poeta inaugura os valores a partir dos quais se desencadeia a história.

As contribuições de Nietzsche foram, segundo Vicente:

- a) ter-nos ensinado que a consciência individual é uma ficção<sup>20</sup>;
- b) afirmar que temos possibilidade de estabelecer infinitas perspectivas a respeito do real;
- c) fazer-nos compreender o relativismo histórico, em consequência de não existirem paradigmas das ações históricas possíveis.

Abalando a significação do homem e do mundo, Nietzsche propôs a prioridade do dionisíaco sobre o apolíneo, da paixão sobre a razão clara. Para Vicente, essa prioridade é a do mito sobre o logos, do mito em relação à história. A afirmação do metahumano como fonte da vida histórica, do relativismo das experiências vividas dentro da história, pelos diferentes povos – são aspectos da teoria de Nietzsche que Vicente aceita, para reinterpretá-los à luz do pensamento heideggeriano.

Tomando como alicerce o texto **Carta sobre o Humanismo**, Ferreira da Silva reexamina as questões a respeito da natureza do homem, da história, dos entes, a partir da indagação a respeito da verdade do Ser.

Heidegger ensina que o homem é aquele que habita nas vizinhanças do Ser, é o **pastor do Ser**. Sua essência é a **ek-sistênci**a, isto é, o insistir na proximidade do Ser. O Ser é, para Vicente, o domínio do mítico que, ao revelar-se, se expõe à consciência<sup>21</sup>.

Ora, como já vimos, o poder de instituir o mundo é o que caracteriza o mito. O Ser é o metahumano. O mito, referindo-se ao Ser, relaciona o homem com o metahumano e funda a história<sup>22</sup>.

As relações do Ser com Deus, Vicente as estabelece, lembrando Schelling<sup>23</sup>. Assim, a ação humana não é autônoma. Cada homem cumpre um destino, proposto antecipadamente no mito original de sua cultura<sup>24</sup>. Não há, pois, liberdade de escolha, opção quanto ao sentido geral que a história assume. As ações individuais apenas se cumprem numa direção já apontada pelo acontecer como um todo. Isto se dá porque a história do homem não se desenvolve em si e por si, mas é apenas uma parcela da história que a engloba: a história do Ser<sup>25</sup>.

A liberdade do homem não consiste em decidir o rumo que a história seguirá, mas em tornar-se disponível, ouvir os deuses, cumprir seu destino. Os deuses nos falam através de símbolos, disse Heidegger.

E o Ser se traduz pelo mito. Desse modo, é a poesia, linguagem simbólica, quem escuta o apelo dos deuses<sup>26</sup>.

E é citando Heidegger que Vicente diz: "A poesia é o fundamento que suporta a história"<sup>27</sup>.

O homem não é livre, nem sujeito da história, uma vez que esta não é um desenrolar de valores humanos. A liberdade possível não consiste nas decisões subjetivas, na ação pessoal, mas no voltar-se em direção à fonte da existência histórica e no afastamento do ente como fonte de inteligibilidade do acontecer. A liberdade assim considerada é uma liberdade finita. Seu campo de desempenho ocorre em função das possibilidades abertas pela infinita liberdade do Ser, num dado ciclo histórico. A liberdade é **ek-sistênci**a, residir próximo ao Ser se tentativa de perceber as novas direções que o desenrolar temporal deve cumprir. Neste sentido o poeta é o mais livre dos homens: emancipado da prisão do ente, é fascinado pelo Ser.

Para Vicente, liberdade é poesia. E cada ciclo histórico, o desdobrar-se da mitopoiesis que o fundamenta<sup>28, 29 e 30</sup>.

O mito é a poesia original, manifestação do Ser. A história é o desenvolvimento, ao nível dos eventos humanos, dessa poesia original. Há, pois, uma prioridade do mito ( História do Ser ) em relação à história ( eventos humanos )<sup>31</sup>. Para um estudo das fontes e da trajetória do tema nas filosofias moderna e contemporânea, pode consultar as **Obras Completas**, vol. I, pp. 165 e segs.

Qual o valor filosófico de uma reflexão que vincula mito e história? Para responder a essa pergunta, implícita em sua obra, Vicente invoca os pré-socráticos e Heidegger<sup>32</sup>. Nem toda filosofia que envolva discussão a respeito do fim da História é mítica. O marxismo apresenta a utopia comunista, mas não é um mito autêntico, uma vez que está centrado no homem.

Na origem, na idade de ouro mítica, os deuses imperavam na vida dos homens; no futuro, poderão imperar novamente, fechando o ciclo histórico centrado no homem<sup>33</sup>. O homem expressa, na vida histórica, o vir-a-ser de Deus<sup>34</sup>.

Criticando Ortega e Scheler, o primeiro porque reduz o homem a um projeto vital individual, o segundo porque discorrendo a respeito do santo, o gênio e o herói, não trata da origem de tais modelos — Vicente reconhece, entretanto, as contribuições positivas de ambos para a sua filosofia. Para Ortega, "a vida é uma faina poética"; para Scheler, os modelos transcendem o indivíduo que os incarna. É na direção apontada por Schelling e Bachofen que Ferreira da Silva aprofunda as intuições essenciais de Ortega e Scheler: é o mito que plasma a história humana<sup>35</sup>.

Confirmando a orientação filosófica que adotou, nosso filósofo expõe o pensamento de Bagolini, que explora o mesmo tema. Aqui, o mito é propulsor da história. Não são os valores racionais que orientam o fazer humano, mas o mito, que representa o imutável e o eterno, no tempo. À filosofia cabe interpretar os valores oferecidos pelo mito<sup>36</sup>.

Abordando, no texto que inicia os ensaios sobre Filosofia da Mitologia e da Religião, o problema da origem das raças, nosso autor comenta Schelling, afirmando que a diversidade racial deve-se a **causas internas**, bem como a **causas externas**. Por causas externas entende: clima, alimentação, situação espacial; por causas internas entende causas espirituais. O corpo do homem expressa um tipo de desocultação do Ser, um modo de patentear a relação do ente com o Ser. O corpo é uma objetivação da Vontade Original, impulso de vida inconsciente<sup>37</sup>. O vínculo entre a mitologia e as raças históricas dá-se, segundo Ferreira da Silva, porque o mito religioso é

"(...) um propositor de raças, a eclosão de um novo sabor da vida, condicionado por uma nova modalidade do sangue e da expressividade corpórea"<sup>38</sup>.

Encontramos aqui os primeiros indícios da expressão madura do pensamento de Vicente sobre as relações entre o homem, sua corporeidade e a história. O texto é extremamente sugestivo, enfatizando como ponto de partida das reflexões não o corpo considerado como um dado imóvel, mas os deuses que se expressam na mimesis divina que é o corpo

humano. Ferreira da Silva leva em conta o “corpo em estado fluido”, de Schopenhauer, considerando a “objetivação pré-corporal do corpo”, o sangue, um “símbolo da vida primigênia”<sup>39</sup>. E aceita o deus-rio do sangue”, com Rilke, afirmando que “o corpo humano (...) é um ‘croquis’ superficial (...) da vida pulsional inconsciente que se expressa de maneira parcial no organismo visível”<sup>40</sup>.

Assim como a história humana é um desenrolar da história do Ser, o corpo humano é a expressão dos deuses que possuem a consciência num dado ciclo de eventos. O corpo é um campo expressivo, onde se apresenta o Ser<sup>41 e 42</sup>.

O mito original, enquanto regime de fascinação, induz o ser a se expressar de tal ou tal modo corporal, patenteando a fascinação. O mito original de um povo condiciona, portanto, não só os valores de sua história, mas também a própria expressão corporal que esse povo assume historicamente:

“O corpo é um fator variável através da História”<sup>43</sup>.

Considerando a vida histórica semelhante a um jogo \*, Vicente mostra que o jogar constitui o jogador, o desempenho histórico constitui o homem. O mito condiciona as ações possíveis dentro da vida histórica. Todos os modos de ser do homem dependem do jogo aberto pelo Ser<sup>44</sup>:

“O homem representa, desempenha, ‘joga’, o aspecto da realidade (...) que se assenhere ou de sua consciência ( ... )”<sup>45</sup>.

Nessa perspectiva, a História aparece como ilusória, como o jogo que reflete a vontade dos deuses<sup>46</sup>. O mito é paixão; a história, conhecimento e ação. Como conhecimento, a história só reproduz a verdade produzida pelo Ser<sup>47</sup>. Na fase inicial de um ciclo histórico, o mito exprime a presença do divino. É o **tempo do sonho**. Na segunda fase, o racionalismo começa a dominar a existência e a sacralidade desvendada pelo mito decai na utilidade. É o tempo do mito humanístico, o **tempo de carência**. A terceira fase corresponde ao mito vindouro, é o **tempo do Ser**. A primeira fase corresponde à humanidade primitiva, até o apogeu da civilização grega; a segunda fase, à expansão e domínio do cristianismo; a terceira, ao nosso tempo — época da transição entre a segunda e a terceira fase — e ao futuro. A posição de Vicente a respeito disso assemelha-se às de Eliade, Frobenius, W. Otto<sup>48</sup>.

A mesma temática é retomada em “História e Meta-História”, reafirmando a prioridade do mito, transracional e transhistórico sobre o logos intramundano e intra-histórico<sup>49</sup>. De forma poética, essa concepção reaparece no “Diálogo do Rio”, que sintetiza as idéias expostas nos textos anteriores e no qual emerge uma afirmação que aclara o pensamento ferreiriano: a de prioridade do futuro sobre os demais tempos históricos, provocando a fluidez da imagem do mundo:

(\*) Podemos sugerir que Vicente admite a existência histórica como um jogo divino, aproximando-se da concepção indiana. O jogo é atividade sacral, divina.

“O ocorrer do mundo [ é ] o seu porvir (...) o mundo flui do futuro para o presente e daí para o passado (...) o poder-ser é mais forte e decisivo que o estar-aí do real”<sup>50</sup>.

### Mito e Poesia

É no **Ensaio Filosófico** que encontramos a primeira referência ao valor da poesia, como instauradora do mundo, revelando o seu significado. Há “um caminho poético” que o homem pode seguir, na descoberta de si mesmo, rompendo com o puro sensível. A poesia aparece como a revelação da verdade, mediante a qual “(...) a vida (...) reflui para um centro e reconhece seu eixo original”<sup>51</sup>.

Estudando Novalis, Vicente descobre, em “O Discípulo de Saís”, a dupla visão possível a respeito da natureza: a visão do poeta e a do cientista, o mito e o logos contrapostos. Examinando os poemas de Novalis, nosso autor sugere que o mundo é um mistério a ser decifrado<sup>52</sup>. O poeta revela ao filósofo a possibilidade de uma fundação poética da existência. Essa maneira de encarar o mundo e a vida não é exclusiva do poeta alemão, mas repercute, segundo Ferreira da Silva, nas filosofias contemporâneas de Dilthey, Bergson, Heidegger<sup>53</sup>.

No Romantismo alemão e, principalmente, na obra de Novalis, o poeta é visto como o mediador entre Deus e os homens, o revelador da verdade. A razão que o inspira não é a razão discursiva, mas a razão abissal, símbolo e mito na sua manifestação<sup>54</sup>.

A obra de Rilke veicula as mesmas idéias: a razão lógica não abarca o todo. É preciso substituí-la por uma razão que busque a intuição artística do real, um pensamento que unifique a poesia e a filosofia<sup>55</sup>.

A poesia, enquanto **poiésis**, estabelece os laços entre o singular e o Todo. É, para o homem, **libertação**, porque o conduz à ruptura de seus limites e à participação em uma vida mais ampla<sup>56</sup>.

A história humana é poética: festa, jogo, entusiasmo. A arte configura a contínua metamorfose do homem, expressando sua significação.

Linguagem da verdade transcendente, a finalidade da poesia é ampliar a consciência humana oferecendo os paradigmas mais altos do ser e aproximando da órbita da vida humana novas modalidades de existência<sup>57</sup> e <sup>58</sup>.

O homem tem a vida como uma faina poética, diz Vicente citando Ortega: a **poiésis** é esse porvir humano, esse lançar-se a novas formas de ser<sup>59</sup>. A poesia é, fundamentalmente, expressão do mito. Tem uma função sacral, é uma linguagem não-lógica, não-discursiva<sup>60</sup>. O mito poético está mais próximo da verdade do Ser que a lógica<sup>61</sup>, porque a lógica pode perder-se no inumano das fórmulas, no deserto da abstração.

Surge então o antagonismo entre a teoria e a ação, que caracteriza o mundo contemporâneo ocidental. O homem olvida suas raízes profundas, a razão discursiva contrapõe-se à intuição.

A identidade entre poesia e mito foi sugerida a Vicente pelo texto de Heidegger. **Hölderlin e a Essência da Poesia**. Criticando Schelling, por este não ter chegado a tal concepção, Ferreira da Silva, contudo, reconhece o valor do filósofo europeu, enquanto precursor dessas idéias<sup>62</sup>.

Aqui, é preciso explicitar o duplo sentido da palavra **poesia**, na obra vicenteana. Assim como para Heidegger, **poesia** significa, para o nosso filósofo, qualquer atividade artística. Poesia é, assim, **poiésis**, criação.

Mas **poesia** é também **mitologia**, poesia originária, linguagem em que o Ser se manifesta. Tal poesia originária é condição da existência da **poiésis** ao nível humano. Esta reflete, pela mediação do homem sacral, o poeta, a linguagem do Ser ao nível em que pode ser apreendida pela consciência humana, através da razão intuitiva. A mitologia desvenda, para a consciência, os símbolos através dos quais falam os deuses, isto é, as modalidades da manifestação do Ser no decurso de seus diferentes ciclos. A poesia enquanto criação dá-se no âmbito dessa mitologia originária, no decorrer de um período cultural; mas também pode instaurar um ciclo histórico, confundindo-se, desse modo, com a própria mitologia. Vicente focaliza sua atenção apenas na poesia encarada nessa dimensão. Só nesse sentido, há verdadeira **arte**; só quando instaura um mundo a linguagem é verdadeiramente poética<sup>63, 64, 65, 66 e 67</sup>.

A linguagem não é criação humana, mas dádiva do Ser ao homem. Nela, o homem se instaura e dela emerge para o seu mundo. Tal palavra é a verdade do Ser e o desvelamento do ente. A verdade do Ser se expõe à consciência e a invade, através de símbolos: mito<sup>68</sup> primeiramente; depois, arte, **poiésis**<sup>69</sup>. É a partir da obra de arte que o homem participa do inefável originário<sup>70</sup>.

A poesia não cria nada por si mesma<sup>71, 72, 73</sup>; expõe o aberto pelo Ser<sup>74, 75</sup>. Confirmando sua tese, Vicente, ao identificar mito e poesia, indica como adeptos dessa concepção: Yeats, Rilke, Milosz, Fernando Pessoa, Eliot, Hölderlin e, o Chandogya — Upanishad<sup>76</sup>.

A mitopoiésis tem dois momentos essenciais: o primeiro corresponde à mitopoiésis dos povos aurorais, única forma de conhecimento então possível. A consciência auroral — e Vicente resguarda-se de chamá-la de "primitiva" — caracteriza-se pela ausência de separação entre sujeito e objeto, homem e natureza, homem e o divino. Está invadida pelas potências míticas e toda ação humana só tem sentido no âmbito do rito, da teofania<sup>77, 78</sup>.

A ruptura com o mito e a centralização das preocupações do homem como sujeito, fez emergir a dualidade sujeito-objeto, homem e

natureza, bem como o sentimento de finitude e afastamento em relação aos deuses. O nascimento da consciência **lógica**, a dominação do Logos, constituiu o núcleo dessa ruptura: a reflexão individual surgiu à custa da mitopoíesis originária.

A crise do humanismo marca o fim do predomínio do logos, da separatividade, da consciência isolada na sua ipseidade.

O retorno, pela filosofia e ciência contemporâneas, à tematização do mito, representa o fim de um ciclo histórico, centrado na consciência lógica. Estamos, assim, entrando no segundo momento essencial da mitopoíesis<sup>79</sup>. Hoje, o pensamento de Grassi, o vitalismo de Bergson, as contribuições de von Uexkull, parecem indicar uma reorientação da consciência, a retomada de uma experiência vital semelhante à encontrada entre os povos aurorais. Hoje, Lawrence e Rilke mostram essa reorientação através da poesia<sup>80</sup>. No Brasil, Cassiano Ricardo e Guimarães Rosa apontam na mesma direção<sup>81</sup>.

O Ser é essencialmente um Fascinator. A consciência mítica é a consciência fascinada pelo Ser, na sua manifestação e verdade<sup>82</sup>. Para Vicente, o conhecimento do Ser é possível, ultrapassando-se a esfera do meramente humano. Tal ultrapassamento, a consciência mítica. O mito se apresenta como pré-lógico, entre os povos aurorais; e pós-lógico, para nosso tempo. Tal afastamento entre o mito e a consciência lógica não é sinal de fraqueza, mas de superabundância da abordagem mítica do real. Mesmo durante o imério do logos, da consciência refletida e do pensamento fragmentador, existiu, paralelamente, o mito através da arte. A lógica não cria; o poder criador caracteriza a religião e a arte<sup>83, 84</sup>.

A ruptura com a consciência lógica não significa o abandono ou recusa do homem, nem um anti-humanismo entendido como negação de valores humanos. Ao contrário, remete o homem a uma vida mais plena, mais próxima de sua matriz original: a vida dos deuses a poesia do Ser<sup>85, 86, 87 e 88</sup>.

Em suma: do ponto de vista gnosiológico, o homem está, perante o mito, não como um sujeito diante do objeto, mas como um ser-afé que depende, para existir como consciência, das potências míticas<sup>89</sup>.

### Mito e Axiologia

A oposição pascaliana entre a "ordem da razão" e a "ordem do coração" resolve-se, em Vicente, com a prioridade desta sobre aquela<sup>90</sup>. Dessa concepção decorre o pensamento ferreiriano a respeito dos laços entre axiologia e mitologia. É que o mito, expressão simbólica de uma adesão passional ao Ser, está carregado de valores que orientam a ação humana. Os modelos míticos são sínteses de qualidades que se **expõem** à contemplação do homem e se **impõem** como feixe de alternativas do agir.

O mito fala dos deuses e os deuses são personificações de qualidades meta-humanas, que fascinam e atraem o homem. Os deuses são potências, meio da expressão da realidade inefável. O homem por excelência é o herói: o poeta, homem-sacral, instaurador de valores, propositor de qualidades, ainda inapercebidas, do Ser<sup>91</sup>.

A oposição entre a ordem da razão e a ordem do coração é vivida pelo nosso filósofo, como uma oposição entre Apolo e Dionísio, a lógica e o mito. Podemos afirmar que existe, para nosso autor, uma prioridade do obscuro, do passional, do noturno, em relação ao luminoso, o racional, o diurno. A noite simboliza a dimensão metahumana, a proximidade do Ser e a dificuldade do discurso filosófico em abranger tal região.

Num texto de 1957, entretanto, Vicente modifica esse ponto de vista. No texto, Dionísio aparece identificado à interioridade subjetiva e à divinização da consciência humana e, como tal, aparentado ao cristianismo. Apolo é identificado à intuição e ao modelo mítico da distinção entre a consciência humana e o divino. Dionísio representa, aqui, a ruptura dessa distinção e a unidade entre Deus e o homem. A aparente contradição entre os deuses, vistos como forças propulsoras da experiência vital (Apolo), e a comunhão com os deuses pela consciência extasiada (Dionísio) parece ter sido resolvida, segundo afirmou Diva Toledo Piza, em comunicação verbal, pela descoberta, feita por Vicente, da não-oposição real entre Apolo e Dionísio, enfocados, a partir de então, como dois momentos de uma abordagem intuitiva da existência: Apolo, representando a intuição intelectual e Dionísio, a intuição sentimental. Podemos afirmar que essa interpretação das relações entre Apolo e Dionísio parece ser mais correta, uma vez que esses deuses, em antigos hinos órficos, são invocados com nomes iguais.

Esbarramos, contudo, em outra contradição, não resolvida, no pensamento do nosso filósofo: ora Dionísio é apresentado como símbolo da subjetividade humana e identificado como a "noite da subjetividade"<sup>92</sup>, ora aparece como símbolo da matriz mítica, da noite originária — o Ser<sup>93</sup>. Em outros textos, principalmente quando Vicente faz referência ao verso de Rilke, "creio nas Noites"<sup>94, 95</sup>, e à "floresta sombria", de Lawrence, parece haver uma tentativa de solução. Dionísio corresponderia, no pensamento maduro do filósofo, à experiência do Ser como Fascinação à abertura passional ante as potências que invadem a consciência.

A oposição entre as duas direções do espírito é também, na meditação vicenteana, a oposição que deve existir entre ciência e filosofia. A ciência volta-se para o dado, o fato, a coisa. A filosofia deve ir além da ciência, não pode pretender ser ciência nem captar o objeto. Sua finalidade é um apelo, uma "exortação à liberdade"<sup>96</sup>, uma ruptura com o mundo dos fatos. A metafísica é, para Vicente, este poder que o homem tem, de superar a si mesmo e invocar seu enraizamento no transcendente.

A filosofia deve empregar a intuição emocional, a apreensão da realidade através da arte. A beleza é o real absoluto, para os românticos e para Vicente. Em decorrência disso, a qualidade que tem primazia sobre as demais, no mundo oxiológico ferreiriano, é a beleza. Nela, se expressa a verdade do Ser<sup>97, 98, 99</sup>.

Aqui, reencontramos o tema da prioridade da ordem do coração ( poesia ), em face da ordem da razão ( lógica, ciência ). Não se trata, contudo, de um irracionalismo. Nosso autor não prega apenas a valorização do emocional, mas a prioridade da intuição, que pode dar-se ao nível emotivo, mas que também pode ocorrer num nível metalógico, e não infra-lógico<sup>100, 101</sup>.

É a partir dessa afirmação do noturno, do abissal, como fonte de todos os valores, que Vicente critica a utopia socialista, encarada como o símbolo de uma antiquada doutrina do progresso constante da humanidade, em direção ao que lhe chama de "homem só homem". A utopia socialista é a utopia da prioridade da ordem, do trabalho, da lógica, sobre a dimensão poética e lúdica da existência humana.

Inspirado no texto de Scheler, *O Santo, o Gênio e o Herói*, nosso filósofo aceita a teoria dos modelos, dizendo que nas grandes personalidades se encarnam qualidades que atuam sobre os outros sujeitos. A transfiguração das existências: tal o objetivo dessa atuação. O valor tem sempre a finalidade de conduzir o homem à ruptura com o imediatamente dado, o factual, o horizonte estreito do mundo — e abri-lo à presença dos deuses.

O amor, assim como a beleza, é elemento revelador do transcendente<sup>102</sup>.

Com Dilthey, Ferreira da Silva afirma a relatividade de todos os valores. O homem não tem imagem fixa, imutável. O que caracteriza a sua existência é uma contínua metamorfose. O amor e a beleza, valores essenciais enquanto reveladores do Ser, se expõem de modos diversos à consciência humana através da história. Essas múltiplas manifestações dos valores no existir humano, não são absolutas em si, mas remetem a uma instância absoluta, a verdade do Ser. A relatividade da expressão dos valores aponta para uma "incondicionalidade radical"<sup>103</sup>.

Com Nietzsche, Vicente descobre a relatividade e a ficção da consciência individual e admite uma transcendência que institui os valores e a própria concepção do homem através da história. Reencontramos, aqui, o tema inicial que orientou o estabelecimento das relações entre mitologia e axiologia: a afirmação do primado do dionisíaco.

A dimensão axiológica que transparece no mito, tem dupla função:

a) instaurar paradigmas de ação intramundana, num determinado ciclo histórico;

b) fazer apelo à transcendência dos paradigmas de um dado ciclo<sup>104, 105</sup>.

Os modelos são a protoforma mediante a qual os valores se manifestam<sup>106</sup>. O mundo contemporâneo, caracterizado pela crise e a ruptura com valores cívicos e éticos\*, tanto no plano nacional quanto no internacional, exhibe a decadência do Ocidente pela ausência de projetos coletivos, tarefas e destinos a cumprir e pela vida individualista, voltada para o lucro e a ambição pessoal. A mística do trabalho e a ambição do lucro representam as duas faces da civilização e o seu distanciamento em relação aos valores<sup>107, 108, 109, 110</sup>.

A cultura tem uma origem mítico-religiosa<sup>111</sup>. Apoiando tal perspectiva, Vicente alinha Frobenius, W. Otto, Eliade e Heidegger, evidenciando que nos estudos a respeito de civilizações tão diversas quanto a africana, a grega, a polinésia e a contemporânea ocidental, os valores culturais dependem dos valores religiosos, míticos. Tal coincidência de posições é reveladora, para o nosso filósofo, da lei da formação religiosa da cultura<sup>112, 113 e 114</sup>.

Do ponto de vista epistemológico, tal prioridade do mito sobre o logos traduz-se como a prioridade da razão prática da axiologia, quanto à razão teórica, discursiva<sup>115, 116 e 117</sup>.

## Mito e Verdade

Procuraremos apresentar as relações entre mito e verdade, em torno de dois pontos principais:

- a) a possibilidade do conhecimento;
- b) o critério de validação do conhecimento.

No que diz respeito ao primeiro item, tentaremos estabelecer: o que Ferreira da Silva entende por **mundão**; como encara as relações sujeito-mundo e sujeito-matriz transcendental; as razões pelas quais rejeita o racionalismo, o idealismo crítico e o materialismo, aproximando-se da abordagem heideggeriana.

Quanto ao item b, tentaremos esclarecer porque o critério do conhecimento e da verdade deve ser buscado no mito e não no logos. Seguindo a trajetória do tema através da cronologia vicentiana, procuraremos compreender como se evolui seu pensamento em torno do assunto.

Rompendo com o racionalismo de inspiração cartesiana, que afirma a **clareza** e a **distinção** como critérios da verdade, nosso autor indaga a respeito da validade da especulação racionalista, a qual pretende traduzir o universo empregando paradigmas da lógica. Discute seus pressupostos, mostrando que o racionalismo postula **como** o conhecimento se realiza, mas não pergunta **como é possível conhecer**? A mais perfeita expressão

(\*) O texto é de 1955.

do racionalismo dá-se no idealismo absoluto, que identifica o mundo com o Logos divino, não levando em conta a dimensão menos clara do espírito, a abordagem poética do real. Inspirado em Spengler, nosso pensador recusa essa perspectiva epistemológica<sup>118</sup>; a concepção spengleriana é essencialmente, intuitiva, atenta a significados, símbolos. O critério da verdade é a beleza, o ideal que ordena o real.

O empirismo também apresenta dificuldades epistemológicas<sup>119</sup>.

A questão da verdade e do conhecimento não se aclara, sequer no idealismo crítico, que busca uma conciliação entre o empirismo e o racionalismo. Essa corrente filosófica repudia o campo da experiência sensível imediata em favor dos "a priori".

A fenomenologia de inspiração husserliana, também não resolve a questão:

"(...) deparamos com (...) o mesmo descaso no que se refere ao fundo ilético da consciência"<sup>120</sup>.

Husserl privilegia a consciência noética e compreende o mundo como noema.

A dificuldade que se põe, tanto no idealismo quanto no empirismo é a de enfatizar, ora o sujeito cognoscente, aperceptivo, ora o "mundo-ilético", como fontes das representações. Nessa disjunção entre a prioridade do sujeito ou a do objeto, como critérios de conhecimento válido, o conflito não pode ser resolvido.

Vejamos como a questão é estudada por Vicente. Considerando o mundo a partir do sujeito cognoscente, nosso filósofo o descreve como cenário sensorial, resultado de um "transcender ilético", isto é, uma realidade ao mesmo tempo instituída e desvendada pela consciência<sup>121, 122</sup>. A emergência do mundo depende de um apetecer transcendental, um "a priori" do impulso do sujeito em direção ao mundo. Veremos adiante como tal apetecer, no pensamento ferreiriano, aparece relacionado com o mito e a verdade do Ser. Outro aspecto importante a ser considerado é que o dado, para o nosso filósofo, não tem forma fixa<sup>123</sup>. Dar forma ao dado é propor-se o mundo como um destino, realizável através da linguagem e da poesia<sup>124, 125</sup>.

A eclosão do âmbito do mundo depende do homem, cuja condição ontológica é a **ek-sistencia**, a qual consiste na consciência da pertinência ao Ser. O apetecer transcendental depende da abertura exposta à consciência, pelo Ser. E do apetecer, a instauração de um mundo<sup>126, 127</sup>. A pertinência do homem ao Ser expressa-se pela linguagem. O mito, linguagem originária, traça ao homem o projeto de um mundo<sup>128, 129, 130</sup>. A verdade do Ser mostra-se na vida dos deuses, nos mitos originários; tal verdade é **alétheia**, desvelamento mitopoético<sup>131, 132, 133, 134</sup>. Dessa

forma, o **critério** da verdade torna-se, ao nível epistemológico, a poesia ( mito ) e o **paradigma** da verdade, ao nível metafísico, a imaginação prototípica do Ser<sup>135, 136, 137, 138</sup>. A verdade é compreendida como doação de sentido ao homem e ao mundo. A doação do Ser é a própria condição de possibilidade do conhecimento; a proximidade ao Ser é o critério do seu valor. Na medida em que rompe com o ente e retorna à sua matriz, o conhecimento muda-se em qualitativamente superior, porque mais próximo da matriz originária.

## Mito e Religião

No **Exege da Ação** rastreamos os primeiros passos que conduziram Ferreira da Silva a relacionar estreitamente mito e religião: a afirmação do valor sacral da poesia, encara como possessão daimoníaca.

Depois, um ano de silêncio a respeito desse assunto. Um ano de silêncio, invadido por temas antropocêntricos: a solidão e o encontro, no **Dialética das Consciências**.

Na "Introdução" ao "Idéias para um Novo Conceito de Homem", Vicente retoma o assunto, estabelecendo um paralelismo entre o papel da poesia e o da religião, como elementos constituidores do homem e apontando o surgimento das diferentes religiões e povos, na vida histórica, como sinais indicativos das sucessivas manifestações de Deus<sup>139</sup>.

Recorrendo a Heidegger ( **Hölderlin e a Essência da Poesia** ), Ferreira da Silva acaba por identificar a atividade poética e religiosa. A representação religiosa é o mito, **poiésis** originária<sup>140</sup>. A importância do mito religioso reside no seu papel de modelo para a ação humana. Dessa forma, a religião aparece como veículo dos valores que informam a vida social<sup>141</sup>. Religião e mito: termos permutáveis.

Em outros textos da mesma época<sup>142</sup>, Vicente relaciona mito, religião e poesia. A função sacral da poesia, aproximação humana ao mito originário, é reafirmada. A religião é mítica enquanto implica **doação** de paradigmas, pela realidade originária; a poesia é mito sagrado enquanto expressa a aproximação da consciência à realidade originária, da qual depende e na qual se instaura. A religião constitui o real, desencadeia o mundo; a poesia é o arauto do real, que o contempla e celebra<sup>143</sup>.

O cristianismo é entendido pelo filósofo como manifestação do sagrado, que privilegia a figura humana como instrumento dessa manifestação e que, ao mesmo tempo, se mostra como ruptura, em face das outras representações do divino. O mito cristão caracterizou-se pela hegemonia do homem; de sua degradação resulta o mundo contemporâneo, industrializado e mecanizado, "a noite dos deuses"<sup>144</sup>.

O mito religioso explica, segundo Vicente, a pluralidade de raças: o corpo é a expressão concreta de um impulso espiritual. A di-

versidade corporal mostra, no plano concreto, os vários modos do homem expor o sagrado<sup>145</sup>.

A mitologia é encarada como presentificação do vir-a-ser do divino, que abrange tanto a pluralidade das raças humanas, quanto os diferentes reinos da natureza considerados, por Vicente, como epifanias sucessivas<sup>146</sup>. Tal vir-a-ser ocorre também como sucessão de culturas, informadas pelos mitos religiosos<sup>147</sup>: “os deuses são origens”<sup>148</sup>, o histórico se apóia no meta-histórico, isto é, no sagrado<sup>149</sup>.

A influência de Hölderlin é marcante, nestas considerações de Ferreira da Silva. Nosso pensador conheceu, provavelmente, o ensaio **A Respeito da Religião**, no qual o poeta estabelece laços entre o mítico e o religioso. Nesse texto, Hölderlin afirma que a religião é, por essência, poética: festa da vida superior, na qual os opostos — deus e o homem — são conciliados. O poeta alemão fala também da unidade de todas as grandes religiões: cada uma honra seu próprio deus e, em todos os deuses, um deus comum. Essa maneira de conceber a religião, central na poesia de Hölderlin, apresenta similaridades com a filosofia da religião vicentiana.

\*

Examinaremos, no que se segue, o conceito de **logos** em Ferreira da Silva, estudando sua oposição e suas relações com o conceito de **mito**.

#### NOTAS

- |  |  |
|--|--|
| (1) id., <i>ibid.</i> , vol. II, p. 261.       | (23) id., <i>ibid.</i>                                   |
| (2) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 96.         | (24) id., <i>ibid.</i>                                   |
| (3) id., <i>ibid.</i> , vol. II, p. 119.       | (25) id., <i>ibid.</i> , p. 265.                         |
| (4) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 121.        | (26) id., <i>ibid.</i> , p. 261.                         |
| (5) id., <i>ibid.</i> , p. 122.                | (27) id., <i>ibid.</i>                                   |
| (6) id., <i>ibid.</i> , vol. II, p. 115.       | (28) id., <i>ibid.</i> , vol. II, p. 301.                |
| (7) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 202.        | (29) id., <i>ibid.</i> , p. 138; pp. 336 — 337.          |
| (8) id., <i>ibid.</i> , p. 208.                | (30) id., <i>ibid.</i> , vol. I, pp. 265 — 266; p. 322.  |
| (9) id., <i>ibid.</i> , vol. II, pp. 278, 279. | (31) id., <i>ibid.</i> , p. 284.                         |
| (10) id., <i>ibid.</i>                         | (32) id., <i>ibid.</i> , vol. II, p. 122.                |
| (11) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 234.       | (33) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 276.                 |
| (12) id., <i>ibid.</i> , p. 238.               | (34) id., <i>ibid.</i> , p. 277.                         |
| (13) id., <i>ibid.</i> , p. 239.               | (35) id., <i>ibid.</i> , vol. II, pp. 148 e segs.        |
| (14) id., <i>ibid.</i> , p. 241.               | (36) id., <i>ibid.</i> , p. 313.                         |
| (15) id., <i>ibid.</i> , p. 242.               | (37) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 301.                 |
| (16) id., <i>ibid.</i> , p. 244.               | (38) id., <i>ibid.</i> , p. 302.                         |
| (17) id., <i>ibid.</i>                         | (39) id., <i>ibid.</i> , p. 301.                         |
| (18) id., <i>ibid.</i> , p. 247.               | (40) id., <i>ibid.</i>                                   |
| (19) id., <i>ibid.</i> , pp. 251 — 252.        | (41) id., <i>ibid.</i> , p. 300.                         |
| (20) id., <i>ibid.</i> , p. 254.               | (42) id., <i>ibid.</i> , vol. II, p. 503 e segs; p. 518. |
| (21) id., <i>ibid.</i> , p. 259.               | (43) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 365.                 |
| (22) id., <i>ibid.</i>                         |  |

- (44) id., *ibid.*, pp. 320 e 329.  
 (45) id., *ibid.*, p. 353.  
 (46) id., *ibid.*, vol. II, p. 341.  
 (47) id., *ibid.*, vol. I, p. 241.  
 (48) id., *ibid.*, pp. 355, 382 e segs.  
 (49) id., *ibid.*, p. 396.  
 (50) id., *ibid.*, vol. II, p. 536.  
 (51) id., *ibid.*, vol. I, p. 38.  
 (52) id., *ibid.*, p. 49.  
 (53) id., *ibid.*, p. 50.  
 (54) id., *ibid.*, p. 53.  
 (55) id., *ibid.*, p. 54.  
 (56) id., *ibid.*, p. 65.  
 (57) id., *ibid.*, p. 121.  
 (58) id., *ibid.*, vol. II, p. 125.  
 (59) id., *ibid.*, vol. I, p. 123.  
 (60) id., *ibid.*  
 (61) id., *ibid.*, p. 129.  
 (62) id., *ibid.*, p. 246.  
 (63) id., *ibid.*, vol. II, p. 300.  
 (64) id., *ibid.*, p. 288.  
 (65) id., *ibid.*, pp. 300 – 302.  
 (66) id., *ibid.*, vol. I, pp. 251 – 252.  
 (67) id., *ibid.*, p. 264.  
 (68) id., *ibid.*, p. 281.  
 (69) id., *ibid.*, p. 279.  
 (70) id., *ibid.*  
 (71) id., *ibid.*  
 (72) id., *ibid.*, p. 280.  
 (73) id., *ibid.*, p. 284.  
 (74) id., *ibid.*, p. 283 e segs.  
 (75) id., *ibid.*, p. 296.  
 (76) id., *ibid.*, vol. II, p. 382 e segs.  
 (77) id., *ibid.*, vol. I, p. 303.  
 (78) id., *ibid.*, pp. 307 – 308.  
 (79) id., *ibid.*, p. 304.  
 (80) id., *ibid.*, vol. II, p. 401 e segs.  
 (81) id., *ibid.*, p. 421 e segs.  
 (82) id., *ibid.*, vol. I, p. 309.  
 (83) id., *ibid.*, vol. II, p. 167.  
 (84) id., *ibid.*, p. 461.  
 (85) id., *ibid.*, vol. I, p. 316.  
 (86) id., *ibid.*, p. 318.  
 (87) id., *ibid.*, p. 321.  
 (88) id., *ibid.*, p. 322.  
 (89) É citando Schelling que Vicente expõe a sua teoria, in **O. C.**, vol. I, pp. 378 – 379.  
 (90) id., *ibid.*, p. 32.  
 (91) id., *ibid.*, p. 34.  
 (92) id., *ibid.*, p. 369.  
 (93) id., *ibid.*, p. 269 e segs.  
 (94) id., *ibid.*, vol. I, p. 54.  
 (95) id., *ibid.*, vol. II, p. 507.  
 (96) id., *ibid.*, vol. I, p. 37.  
 (97) id., *ibid.*, p. 121.  
 (98) id., *ibid.*, p. 122.  
 (99) id., *ibid.*, vol. II, p. 385.  
 (100) id., *ibid.*, vol. I, p. 53.  
 (101) id., *ibid.*, p. 55.  
 (102) id., *ibid.*, p. 208.  
 (103) id., *ibid.*, p. 239.  
 (104) id., *ibid.*, vol. II, p. 137.  
 (105) id., *ibid.*, p. 366.  
 (106) id., *ibid.*, p. 151.  
 (107) id., *ibid.*, p. 442.  
 (108) id., *ibid.*, p. 180.  
 (109) id., *ibid.*, p. 183.  
 (110) id., *ibid.*, p. 195 e segs.  
 (111) id., *ibid.*, vol. I, p. 354.  
 (112) id., *ibid.*, p. 351.  
 (113) id., *ibid.*, p. 375 e segs.  
 (114) id., *ibid.*, p. 361.  
 (115) id., *ibid.*, vol. II, p. 243.  
 (116) id., *ibid.*, vol. I, p. 397.  
 (117) id., *ibid.*, vol. II, p. 493 e segs.  
 (118) id., *ibid.*, p. 273.  
 (119) id., *ibid.*, vol. I, p. 107.  
 (120) id., *ibid.*, p. 108.  
 (121) id., *ibid.*, p. 109.  
 (122) id., *ibid.*, p. 110.  
 (123) id., *ibid.*, p. 116.  
 (124) id., *ibid.*, p. 124.  
 (125) id., *ibid.*, p. 233.  
 (126) id., *ibid.*, p. 234.  
 (127) id., *ibid.*, p. 254.  
 (128) id., *ibid.*, p. 243.  
 (129) id., *ibid.*, p. 259.  
 (130) id., *ibid.*, vol. II, p. 521.  
 (131) id., *ibid.*, vol. I, p. 280.  
 (132) id., *ibid.*, p. 296.  
 (133) id., *ibid.*, p. 314.  
 (134) id., *ibid.*, vol. II, p. 205.  
 (135) id., *ibid.*, p. 167.  
 (136) id., *ibid.*, p. 198.  
 (137) id., *ibid.*, p. 366.  
 (138) id., *ibid.*, vol. I, p. 382.  
 (139) id., *ibid.*, p. 243 e segs.  
 (140) id., *ibid.*, pp. 245 – 246.  
 (141) id., *ibid.*, vol. II, p. 149 e segs.  
 (142) id., *ibid.*, p. 382 e segs.  
 (143) id., *ibid.*, p. 155 e pp. 385 – 386. Ver também vol. I, p. 280.  
 (144) id., *ibid.*, vol. I, p. 292 e segs. Ver também vol. II, p. 163.  
 (145) id., *ibid.*, vol. I, p. 299 e segs. e p. 365 e segs.  
 (146) id., *ibid.*, p. 306 e segs. e p. 318 e segs.  
 (147) id., *ibid.*, p. 344 e segs.  
 (148) id., *ibid.* Ver também vol. II, p. 241  
 (149) id., *ibid.*, vol. II, p. 185 e segs. Ver também vol. I, pp. 379, 381 e segs. e p. 397.