

SÍLVIA MARISA GONÇALVES FERREIRA

Agostinho da Silva: passos para a construção de uma  
comunidade *por-vir*

Dissertação de mestrado em Filosofia da Educação  
sob orientação da professora doutora Paula Cristina Pereira

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

Outubro de 2009

**Índice**

|                             |          |
|-----------------------------|----------|
| <b>Agradecimentos</b>       | <b>4</b> |
| <b>Siglário</b>             | <b>5</b> |
| <b>1 –Nota introdutória</b> | <b>6</b> |

**CAPÍTULO I**

|                                                                                             |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1.1 – Projecto de uma comunidade fraternal-humana: a urgência (do sentido) da demora</b> | <b>13</b> |
| <b>2 – Agostinho da Silva, crítico do modelo civilizacional do Ocidente</b>                 | <b>30</b> |
| <b>2.1 – Pensamento, aparência de pensamento e luxúria intelectualista</b>                  | <b>36</b> |

**CAPÍTULO II**

**3- Educação, política e filosofia**

|                                                                                                  |           |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>3.1 – A modernidade e o espírito da modernidade</b>                                           | <b>42</b> |
| <b>3.2 - Sociedade da informação, tecnologia e cansaço – o quotidiano sob análise</b>            | <b>49</b> |
| <b>3.3 – Educação como via de reconversão individual e comunitária em Agostinho da Silva</b>     | <b>56</b> |
| <b>3.4 – Urgências e aporias do espaço público</b>                                               | <b>60</b> |
| <b>3.4.1 – Política e santidade: céu e terra unidos</b>                                          | <b>67</b> |
| <b>3.4.2 – Utopia e fecundação do espaço público</b>                                             | <b>75</b> |
| <b>3.5 - Filosofia e Poder – suas perigosas relações</b>                                         | <b>79</b> |
| <b>3.5.1 - A superação da modernidade: filosofia como acto de sapiência, de amor e de demora</b> | <b>84</b> |

### **CAPÍTULO III**

|                                                                                                                |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>4 – Portugal Ideal – percursos poéticos de uma ideia-imagem-símbolo</b>                                     | <b>90</b>  |
| <b>4.1- A filosofia em Portugal:</b>                                                                           |            |
| <b>    a gesta lusíada de um pensamento</b>                                                                    | <b>95</b>  |
| <b>4.3 - O “Quinto Império” – o império por haver</b>                                                          | <b>101</b> |
| <b>5 – Últimas Considerações: o caminho para o império íntimo. Demora, existência e terapêutica da vontade</b> | <b>106</b> |
| <b>6 – Bibliografia</b>                                                                                        | <b>117</b> |

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Sisnando e Lurdes, timoneiros da minha existência.

Ao Pedro Carvalho, minha luz vital, pelo testemunho de excelência e perfeição presente em todos os mínimos actos.

À memória de Agostinho da Silva, sedutora prova de uma vida divinamente poética.

À prof.<sup>a</sup> Doutora Paula Cristina Pereira pelo testemunho vital que me legou, pela sua força, humanidade, determinação e autenticidade. Pela sua capacidade de escuta, orientação e pelo seu trabalho filosófico.

À prof.<sup>a</sup> Doutora Eugénia Vilela pela sua sensibilidade e inteligência unidas numa visão única do mundo.

Ao prof. Doutor Adélio Melo, pela sua ironia ladina, verdadeiro despertador de consciências.

Ao professor Doutor Manuel Ferreira Patrício pela sua intervenção cultural e filosófica.

A todos os funcionários da Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pela humanidade, simpatia e dedicação.

Ao mundo cada vez mais anti-filosófico, aos seus obstáculos que me ajudaram a reflectir, a agir e a *pro-curar* vias paralelas à desumanização geral.

## **Siglário**

*ACES – Algumas considerações sobre o culto popular do Espírito Santo*  
*AP- As Aproximações*  
*CB – Composição do Brasil*  
*CD – Conversação com Diotima*  
*CL- Comédia latina*  
*CON – Considerações*  
*CQI – Considerando o “Quinto Império”*  
*DA – Diário de Alcestes*  
*DC – Doutrina Cristã*  
*EC- Ecúmena*  
*EP – Educação de Portugal*  
*FC – O Futuro que Chega*  
*FP – Um Fernando Pessoa*  
*GL- Glossas*  
*IF – Da imitação de França*  
*IRP- Introdução. Regresso ao Paraíso de Teixeira de Pascoaes*  
*MEN – Mensagem*  
*NCF – Nota a Cinco Fascículos*  
*PQS – Ao Primeiro Quartel do século XX (sem título)*  
*PFP – Pensamento em Farmácia de Província*  
*PS – Pensamento À solta*  
*QI – Quadras Inéditas*  
*QPQ – Quinze Princípios Portugueses*  
*RG – A Religião Grega*  
*RMLP – Reflexão à margem da Literatura Portuguesa*  
*SA- Só ajustamentos*  
*SB – Sobre Juízos*  
*SCJF – Sete Cartas a Um Jovem Filósofo*  
*SPS – Sobre algumas Páginas de Spengler*  
*TE – De Terras Europeias*  
*TH – Teologia Humana*  
*TD – Os três Dragões*  
*UGT –Una, Grande e Trina*  
*VZ – Vida de Zola*  
*VMA – Voltas a mote alheio*

## 1 – Nota introdutória

“O tempo que vivemos se for mesquinho, amesquinha o eterno”  
Silva, 2000-b, *EP*, p. 90.

O presente estudo pretende debruçar-se sobre a ideia de uma comunidade fraternal humana, presente na obra de Agostinho da Silva, figura insigne da cultura portuguesa. Esta nova forma de comunidade apresentar-se-á como uma alternativa ao modelo vigente nas sociedades ocidentais dominadas pelos imperativos de uma economia flagelante e de uma concepção de política submetida a interesses económicos, sendo este ideal de comunidade agostiniano inspirado nos ideais paracléticos do “Quinto Império” e na “Idade do Espírito Santo”<sup>1</sup>.

O nosso encontro com a figura de Agostinho da Silva deu-se muito cedo, com a descoberta das suas biografias, pois em todas elas o pensador colocou a ênfase no esforço de viver que cada biografado exerceu na sua vida como *dever ontológico*. Nelas intui-se o seu projecto de uma comunidade diferente, ou de uma irmandade de várias comunidades movidas pela compreensão que se dá pelo amor. Em cada biografia percorre-se um ideal de santidade, de sapiência, de uma santidade que não volta costas ao mundo, mas que o pretende “re-fundar” com a firmeza dos seus valores éticos. Esta comunidade começa pelo esforço de cada um, desde já, em ser um “homem de deus”, um homem do “por-vir”, mais do que do futuro. Mas é de um deus diferente que falamos, um deus que se furta sempre às prisões mentais presentes em qualquer tentativa de catalogação.

Agostinho da Silva é um poeta amante das virtualidades, não combate a incerteza<sup>2</sup>, antes assume o seu carácter poético e salvífico, persistindo na busca da sapiência e da perfeição<sup>3</sup>, numa constante acção para dignificar o mundo, aumentando-lhe as suas possibilidades, aumentando-lhe, assim, também as condições de exercício da liberdade

---

<sup>1</sup> A concepção de espírito em Agostinho da Silva é muito complexa. Veja-se por ex.: “É o Espírito o que une Pai e Filho, dos quais vem tudo o resto, como criação da redenção; é o Espírito o traço comum de sujeito e objecto, por onde se estabelece todo o diálogo; é o Espírito a fonte indefinível de onde a vida pode fluir sob quaisquer formas, aquelas que eu conheço e venero ou não, e aqueles de quem nem sequer possa ter uma ideia; é o Espírito que anima os que estão comigo e os meus adversários; foi o Espírito quem me trouxe o Cristo e quem a outros trouxe Buda, Maomé e Lao-Tseu; foi o Espírito quem me deu Eckart e quem me deu a geometria analítica; nele se reconciliam Aristóteles e Platão, nele se acabam as geografias, ou políticas, que separam Ocidente e Oriente” (1999-b, *EC*, p. 193).

<sup>2</sup> A incerteza assume um papel importante na obra de Agostinho da Silva: “Do que é certo desconfia,/ Do duvidar te enamora, É bom saber de Deus, Quem de dentro Deus adora” (1997, *QI*, p. 35).

<sup>3</sup> Agostinho da Silva toma a perfeição como o único dever do ser humano: “(...) nenhuma vida tem qualquer significado ou qualquer valor se não for uma contínua batalha contra o que nos afasta da perfeição que é o nosso único dever ” (1999-b, *AP*, p. 82).

para si e para os outros seres, dignificando também a vida como arte de viver<sup>4</sup> com o melhor de si. Nesta missão existencial profunda, a filosofia desempenha um papel fundamental, sendo entrega existencial *em* “demora”, voto missionário de acção<sup>5</sup> e intervenção educacional, social, política, cultural e espiritual. A educação e a atenção ao fenómeno educativo, desempenham um papel também importante, sendo aqui a educação tomada como um acontecimento e um encontro *livre* de partilha de experiências e conhecimentos, de aprendizagens próprias, não se aceitando o presente estado de mundo como sendo o único possível. É deste modo que a filosofia se transforma em acto existencial de *resistência poética* e exercício de liberdade inseparáveis das acções concretas, exigindo-se-lhe uma atitude prática fundamental.

Para cumprirmos tal intento de estudo dividimos o presente trabalho em três momentos principais. No primeiro momento, que abrange o capítulo I, procuramos fazer uma breve introdução ao pensamento agostiniano como crítico acérrimo do modelo civilizacional do Ocidente, perspectivando os seus princípios educacionais, económico-políticos e culturais. Crítica que vamos aprofundar no momento seguinte que abrange o capítulo II, dedicando-se à apresentação de alternativas viáveis no que diz respeito à educação, à política e ao papel da filosofia numa comunidade fraternal a construir, dada a sua inadiável urgência. No momento terceiro do nosso estudo, que corresponde ao capítulo III, a partir das características gerais do povo português, recorrentemente ressaltadas por Agostinho da Silva, e do ideal de “Quinto Império”, enunciaremos elementos iniciais para a constituição de uma racionalidade mais abrangente, ligada ao modo português de pensar.

A par desta exigência de racionalidade mais razoável, vem uma outra que é a exigência de uma terapêutica individual da vontade, defendida por Agostinho da Silva, para que seja possível fecundar o mundo e transformá-lo numa comunidade fraternal humana e justa. Associámos essa terapêutica também à urgência da “vivência da demora”, do sentido filosófico de “demora”, num tempo que se pauta pela fulgurante pressa e instrumentalização das vivências.

---

<sup>4</sup> Para Agostinho da Silva a vida é missão a cumprir em arte, pelas suas palavras: “(...) a única missão será a de, na liberdade própria e alheia, inscrever no universo a sua marca criadora, fazer da vida inteira arte, ciência e religião, descobrindo no espírito as forças, as possibilidades e os recursos que até agora apenas temos procurado no mundo à nossa volta, rumando às Índias interiores e não àquelas que apenas se situam em quadrantes de tempo e espaço” (2000-c, *ACES*, p. 334).

<sup>5</sup> “Na tristeza dos triunfos,/ Na alegria das dores/ És nada pelo que digas/ Só vales pelo que fores” (Silva, 1997, *QI*, p. 73).

Ao longo do trabalho, ao pensarmos criticamente o espírito da modernidade e as suas configurações totalitárias, bem como as suas acções e seus pressupostos mais ou menos ocultos, pensaremos, também, o papel importante a desempenhar pela filosofia, pela educação e pela política no sentido de se chegar a uma possível superação do quadro geral da modernidade que se revelou precário e obscureceu o sentido do humano na comunidade. Aqui, a filosofia deve ter um papel activo, propiciando uma reflexão clara sobre os fenómenos educativos, lançando possibilidades neste campo, que mais não pode ser somente o campo de formação de técnicos, profissionais, outrossim, o campo da educação integral do “novo humano” re-inscrito no horizonte do divino. Para tal se concretizar, o pensamento filosófico deve pretender ser sapiencial, tal qual como Agostinho da Silva o pensou, num horizonte de abertura e ecumenismo contrapostos ao especialismo e ortodoxia próprios dos que se intitulam intelectuais, que, no fundo, confirmam formas cómodas de ignorância e uma fuga às questões práticas existenciais, as mais prementes.

A educação deve ser uma acção que não se deve restringir à esfera meramente escolar, mas abranger todas as dimensões do humano, bem como todas as dimensões da sociedade. Se a educação se preocupar com a humanidade enquanto horizonte, teremos homens motivados para cumprirem-se integralmente e não somente preocupados com a sua inserção profissional no mercado de trabalho.

É com esta reflexão sobre as aporias da educação que surge a urgência de uma nova racionalidade, uma racionalidade que não se pretenda fechar nos seus sistemas áridos e se abra àquilo que a possibilita: os afectos, o facto de ser constantemente afectada pelo mundo e a urgência de reagir e agir em resposta responsável aos diversos estímulos, estando em condições de criar novos estímulos.

E é por tal, também, que a filosofia muito ganhará se acolher no seu cerne as implicações directas de uma filosofia da educação, assumida como crítica da contemporaneidade nos seus pressupostos e rumos, porquanto na obra de Agostinho da Silva sempre se intui uma atenção fundamental dada à educação como motor de desenvolvimento e de progresso espiritual. Pela educação, intui Agostinho, pode mudar-se o mundo, mas também por intermédio dela o mundo pode perder-se. O périplo de toda a obra agostiniana é, assim, a educação e suas aporias.

Esta reconfiguração da filosofia, do próprio processo de conhecimento e da sapiência é já um passo fundamental para a construção da comunidade fraternal humana, pensada e antevista por Agostinho, na medida em que contribui para a

reconfiguração de uma racionalidade mais aberta ao mundo, ao mistério, ao divino e àquilo que ela própria não consegue abarcar.

A política, por sua vez, será o campo em que este divino se tornará uma missão, através do aperfeiçoamento individual de cada um e da responsabilização cósmica de todos os seres humanos. A política deixará de ser uma actividade ligada ao domínio de povos para passar a ser missão de amor em que cada um “serve” o “outro”, quer o mais próximo, como o mais longínquo.

Procurar-se-á pensar, deste modo, o sentido da política entendida como santidade na visão agostiniana. Inscrever a política no caminho da santidade é inscrever o humano no seu caminho mais íntimo: o caminho para si, com os outros, pelos outros, no mundo a recriar, em que o religar-se (*religio*) é a sua condição mais íntima<sup>6</sup>. Estas duas dimensões que a modernidade procurou insistentemente separar (política e santidade), são aproximadas em Agostinho da Silva, recuperando-se a utopia como dimensão fundamental da realidade e afirmando-se a inseparabilidade existente entre filosofia, teologia e teleologia, não se renunciando ao sonho paraclético da unidade do ser. Teologia no que diz respeito a um *outro deus* que não o da dogmática cristã, um deus que não se deixa colher/tolher numa representação. Um deus que é horizonte mobilizador do mundo, o seu *telos*.

Pelas linhas anteriores compreendemos o papel nuclear da utopia que, para Agostinho da Silva, não é o que não tem lugar, nem tempo, antes o que *ainda* não tem lugar, nem tempo, mas *poderá* vir a ter. Vemos, deste modo, a utopia inscrever-se, não num plano da loucura deambulante, ou da imaginação fantasiosa, como toda uma tradição intelectual do Ocidente pretende, mas no horizonte da liberdade. Assim, a problemática da utopia, sempre desafiadora da ordem estabelecida, insere-se na compreensão da liberdade, não como algo que nos é dado ou não, mas como algo que devemos construir pelo valor e vontade das nossas acções (tudo o mais não sabemos). Para Agostinho da Silva, a liberdade é o motor principal de uma comunidade a advir, não só a liberdade política formal que hoje se acentua a nível teórico, mas antes uma liberdade existencial.

Todo este plano de crítica aos princípios do mundo ocidental, exigem, antes de mais, um exercício autocrítico que Agostinho da Silva sempre defendeu, isto é, antes de querermos mudar o mundo, mudemo-nos a nós mesmos em jeito de trazermos

---

<sup>6</sup> Nesta ideia aliam-se tanto a noção de profundidade, como a de elevação, sendo este o sentido do projecto anagógico que Agostinho da Silva defende para o ser humano: o caminho para a intimidade.

connosco, desde já, a centelha divina de um mundo que há-de vir pela força do nosso trabalho e da nossa criação, de um mundo justo em que cada um possa cumprir a mensagem única, íntima, intransferível e de inestimável valor que é, em que os conhecimentos técnicos e os avanços da ciência sejam postos ao serviço da supressão das carências, de toda a espécie de carências, da humanidade.

Esta atitude de autocrítica exige uma “terapêutica da vontade”, uma terapia que nos prepare para sermos mais justos e verdadeiros. Esta terapêutica existencial é exigida para um mundo, que desde já, que se queira o melhor dos possíveis, numa atitude de prenúncio de uma humanidade superior cosmoresponsabilizada e inscrita no horizonte do “divino”. Exige-se a nosso ver uma “demora”: a “demora” no ser e na compreensão do ser, essa distância que vai sempre de nós a nós mesmos.

A “demora” surge-nos como um importante conceito filosófico criado a partir da leitura dos textos de Agostinho da Silva. Numa sociedade que se pauta pela vivência da temporalidade segundo o dar-se do tempo cronológico, para o exercício do ser próprio de cada um, é necessário sair do comezinho do tempo “medido” e instaurar-se na temporalidade da “demora”. A “demora” de um ser que não se tem constitutivamente, mas que a todo o momento, pelo seu poder criador, pretende inscrever-se no horizonte do divino, entendido como o máximo de manifestações e virtualidades possíveis, e do “infinito”<sup>7</sup>.

A “demora” exige assim uma terapêutica da vontade, treino existencial. Nessa arte terapêutica, a filosofia surge como possível *medicina do espírito*, como terapia na/pela “demora”. Agostinho da Silva testemunhou com a sua *vida-poema* esta arte e, da sua obra, como da sua vida, retiramos os seus ensinamentos fundamentais

A dimensão do sonho, da imaginação, da poesia, da criação assumem para Agostinho da Silva e para determinados movimentos da cultura portuguesa, como por exemplo a *Renascença Portuguesa* e a *Escola Portuense*, um papel reconhecido. Por tal, debruçamo-nos, também, sobre uma racionalidade que o pensamento português sempre confirmou na sua história pelas suas raízes e concepções entranhadas na sua cultura, desempenhando a utopia neste imaginário um papel fecundador da cosmovivência

---

<sup>7</sup> Sobre as relações entre o ser humano e o divino, ver a afirmação agostiniana: “Creio que deveríamos continuar a considerar, como texto fundamental, o de que foi o homem criado por Deus à sua imagem e semelhança, entendendo-se claramente que, ao contrário do que se não deveria supor e se tem suposto, não significa ele que seja Deus um homem, só que maior e mais poderoso, mas sim que é Homem um Deus; Deus ainda não realizado e em acto, mas um Deus sempre em potência; um Deus cuja divindade consistiria essencialmente como que no direito e no dever de ser Deus (...)” (1999-b, *TH*, p. 231).

hodierna, sendo esta última pautada pela informação em massa (des-informação), pela imposição de estilos de vida rotineiros e pela fuga da existência e da missão mais própria: viver sonhando, agir com dom, amor e graça. Afirma-se, assim, a urgência de uma arte terapêutica existencial plena de valores vitais inalienáveis para a qual a bondade é mais importante do que a inteligência, porque é uma forma mais abarcante de inteligência, facto a que o próprio pensamento português nunca foi alheio.

Pensar o “paraíso” na terra, para nós portugueses, é sobretudo questionarmo-nos sobre o nosso papel no mundo, é questionarmos o sentido da existência de Portugal, tentando-se chegar a erguer os pilares de uma sensibilidade portuguesa para que a nossa mensagem se possa afirmar na esperança de podermos ajudar alguém com a nossa autenticidade e originalidade de mundos a re-descobrir, *índias íntimas* ainda escondidas no mais recôndito de nós, caminhos possíveis para a construção de modelos de sociabilidade e comunhão fraternal mais perfeitos. É esse *Portugal-Ideia-Ideal* que vamos tentar aclarar, um projecto colectivo e individual a desenvolver por cada um de nós e pela nossa cultura, tentando-se compreender, também, o papel da *portugalidade* no mundo em contraposição ao modelo civilizacional dominante, cada vez mais uniforme e uniformizante, que não consegue responder adequadamente às necessidades e urgências humanas. Nessa medida, aquilo que para muitos pode ser uma utopia, no sentido pejorativo, pode ser um ideal fecundador da realidade: o “Quinto Império”.

É a partir da análise da filosofia portuguesa que, com Agostinho da Silva, afirmamos que toda a filosofia implica, mais ou menos directamente, a assunção da presença, no plano do conhecimento, como no da vida, de um *telos* mobilizador. A filosofia, na visão de Agostinho, só o é na medida em que *serve* para viver, tornando-se instrumento fundamental para a vida e, simultaneamente, manifestação de vida nas suas várias dimensões, no âmbito pessoal, social, cultural e espiritual.

A *nossa* (quão impróprio possessivo) vida deve ser vivida e definida pelo poder das nossas mãos, do nosso sangue, das nossas ideias, dos nossos sonhos, no fundo, da nossa mensagem íntima, tornando a vida plena na terra possível – aqui vemos o carácter voluntarista de todo o pensamento agostiniano. *Esta é a Hora pessoana!* Desde logo, o seu pensamento torna-se uma superação de dualismos que persistem na nossa cultura desde a Idade Clássica. Tratam-se de dualismos que implicam uma compreensão esquemática do mundo e que impedem uma compreensão que vá para além desses esquematismos que esquartejam a realidade em categorias redutoras. Por tal, o pensamento de Agostinho da Silva afirma-se a partir da *ascese* ao paradoxo num claro

voto de liberdade intelectual e existencial. Ascese porque se trata de um exercício de aperfeiçoamento contínuo que pretende pensar o ser/realidade como dinâmica, vida, movimento, criação, diversidade, riqueza, não abdicando da sua dimensão de mistério e de insondabilidade. Ao esquematismo dualista, Agostinho da Silva contrapõe a compreensão pelo amor e pela *ascese ao paradoxo*.

Analisaremos a ideia de “Quinto Império”, fazendo referência a P.<sup>e</sup> António Vieira, a Fernando Pessoa, para chegarmos à visão algo original de Agostinho da Silva; perscrutaremos a sensibilidade portuguesa, para que se desenvolva um novo modelo de racionalidade mais atento ao dar-se do real (como dom, graça) que intuímos ser urgente, reiterando novamente, com novos elementos, a importância da educação como o meio para chegarmos ao *império íntimo* defendido pelo pensador luso-brasileiro. Este seria o império que traria a plenitude existencial a todos os seres *aqui e agora*, um império na terra, reconciliado no/pelo amor em fraternidade universal de todos os seres, dando-se assim a dignificação do mundo e reconquistando-se assim o “paraíso perdido” da suposta paz primordial da “Idade de Ouro”. Perdido, mas melhorado pelo esforço de um *regresso* e daí ser um “paraíso” mais aperfeiçoado que o primeiro. O “Quinto Império” é, para Agostinho da Silva, o motor inspirador e a fonte viva da construção de uma comunidade fraternal humana.

Procuramos, por conseguinte, pensar a urgência de se questionar a realidade contemporânea no que diz respeito às suas dimensões educacionais, políticas e culturais. Para isso, encontramos-nos com Agostinho da Silva, figura controversa e fundamental do panorama cultural português, embora nem sempre seja reconhecido como tal. Nesse questionamento fundamental da cosmovivência contemporânea, é a própria racionalidade de recorte moderno que interrogamos criticamente.

Agostinho da Silva ajuda-nos a compreender o sentido da nação portuguesa e o nosso próprio sentido enquanto portugueses e seres enraizados num mundo a construir e a criar com a força e a fraqueza dos nossos sonhos. Desde logo, não se trata de pensar o nacionalismo a partir dele, mas de reconhecermos o nosso ser inevitavelmente enraizado no mundo a partir de um *aqui* intransferível<sup>8</sup>. A sua mensagem é a mensagem fundamental de integração no sonho, por contraponto a um tempo de trevas e de tentativa de obliteração da capacidade de sonhar o “ser-se” humano no mundo.

---

<sup>8</sup> Contra as acusações de nacionalismo, defende-se Agostinho da Silva da melhor forma: “(...) crêem assim tão patriótica a ideia de um império em que todas as nações se fundiriam e em que Portugal só lançaria o rastilho de chama em que, com ele, se abrasaria o mundo?” (2000-c, *QPQ*, p. 277).

Pensarmos numa comunidade a advir e reconfigurarmos uma racionalidade mais adequada, debruçando-nos antes de mais sobre o nosso próprio ser, é já uma forma de construir essa comunidade justa que tem por horizonte o impossível, fazendo com que o possível chegue sempre mais além como Agostinho o desejava e concretizava.~

## CAPÍTULO I

### 1.1– Projecto de uma comunidade fraternal humana: a urgência (do sentido) da demora

Agostinho da Silva sempre projectou um tempo a advir<sup>9</sup>, *a haver*, em que cada humano reconhecesse como irmão o seu próximo<sup>10</sup> e que a todos lhes fosse possível criar e *re-velar* a mensagem íntima, espiritual que cada um intimamente é, como ser único, de intransferível valor, densidade e incomensurabilidade ontológicas<sup>11</sup>. Esse tempo é o tempo de uma comunidade fraternal humana, cujo ideal se fará de carne e espírito por intermédio do esforço humano.

Uma comunidade fraternal humana é uma alternativa ao nosso modelo neo-liberal actual; a transformação deste nosso estado de mundo nessoutra, para Agostinho da Silva, começará com a nossa *transformação íntima*, sendo importante que nos voltemos, desde logo, para uma *racionalidade mais abrangente* que não menospreze as várias faculdades humanas. É também importante que o nosso culto não se fixe no

---

<sup>9</sup> Distinguímos a ideia de comunidade a vir da ideia de comunidade a advir. Comunidade a vir indica uma ideia de que a comunidade ideal será a que virá substituir a comunidade imperfeita actualmente existente. Esta ideia nega a ideia de processo para afirmar a ideia de substituição. Por outro lado, a ideia de que a comunidade ideal será uma comunidade a advir assume que a comunidade pela qual a humanidade se pode plenificar será uma comunidade a erigir a partir destoutra já existente, através de melhoramentos, da compreensão das limitações existentes e da sua posterior superação. Não esqueçamos que superação não é uma ultrapassagem e um esquecimento total, outrossim, à boa maneira hegeliana, um processo de ascese em relação aos elementos que são só uma face provisória de algo que pode ainda ser mais perfeito. Atingida essa perfeição, nela não se esquecem todos os elementos anteriores tidos como provisórios, estão antes subsumidos. Esta é a ideia filosófica de *Aufhebung*.

<sup>10</sup> “E quando nem sequer temos a certeza de que os outros nos sejam inferiores; inferiores porquê, inferiores em quê? Não sabem matemática? Talvez saibam viver, que é mais difícil. Não entendem filosofia? Talvez sonhem, o que é mais belo. E talvez respondam à nossa tolerância com um amor de que nós, apolíneos, não seremos capazes” (Silva, 1999-a, SCJF, p. 259).

<sup>11</sup> Agostinho da Silva insistia, como excelente educador que era, no valor incomensurável de cada ser humano e no dever do respeito pela singularidade de cada um. A sua obra pode ser entendida como um grande contributo para a filosofia da educação na medida em que afirma veementemente a necessidade de se repensar a educação como acção verdadeiramente humana em que não há sábios e ignorantes, mas sim pessoas que se encontram e que aprendem como quem prospera num caminho árduo, desconhecido, mas vitalmente recompensador. O ser humano é entendido como amante e peregrino do saber. E toda a sabedoria deve partir deste princípio, bem como toda a pedagogia. Deste modo, as considerações educacionais de Agostinho da Silva podem ser entendidas como contributos indispensáveis para uma filosofia da educação, sendo esta última o próprio desafio da filosofia, entendida no seu sentido mais clássico, como interrogação do mundo, da vida, das origens e do sentido do mundo.

especialismo, forma cómoda de ignorância mascarada, mas que se exerça na missão de “ser-se” humano, humano integral.

Agostinho da Silva pensou este modelo de comunidade, a partir de uma nova atitude perante a vida, uma atitude sapiencial, e é esta atitude sapiencial na vida que vamos analisar ao longo deste estudo, tendo em vista a construção de uma sociedade melhor orientada para o ideal de comunhão.

Para que isso aconteça, todos os humanos devem caminhar em dignidade e esforço lado-a-lado no caminho da perfeição. A comunidade fraternal humana será possível quando nenhum humano tiver entraves efectivos à sua plenificação, enquanto ser livre; quando nenhum humano passar fome involuntariamente; quando nenhum humano for discriminado pelas suas origens socio-económicas ou culturais; quando a economia deixe de servir para acumular lucro desmesurado e se volte para servir a humanidade no seu todo e em cada caso e, sobretudo, quando a educação deixar de ser somente formação técnico-profissional e se dedique ao cultivo da autenticidade de cada um, para que lhe permita uma vida em liberdade e criação.

A mudança da sociedade nas suas estruturas mais básicas dar-se-á, assim, pelo papel fundante da educação na plenificação do espírito. Por tal, a educação não se pode limitar a ser instrução profissional<sup>12</sup>, mas *caminho de ser*, tendo como horizonte o cumprir-se do humano no divino. Sendo este divino a possibilidade do ser humano cumprir-se no máximo de virtualidades colocadas à sua disposição e que ele próprio, pelo seu trabalho, possa colocar à sua disposição. Para tal, o modelo económico não pode continuar a ser o que é, não pode ser prisão, nem obstáculo ao humano, não podendo também o modelo político espartilhar-se em sectarismos fundamentalistas que não compreendem o mistério de ser-se humano no mundo e, não podendo, por outro lado, também a filosofia perder-se nos jogos vãos de intelectualismos divorciados da vida e da sua análise crítica e interventiva.

Agostinho da Silva foi um crítico da filosofia, em geral, enquanto modo de tentar conhecer, modo de criar, modo de interrogar o mundo. A sua compreensão da filosofia é sapiencial, na medida em que não renega ao seu sonho paraclético de unidade<sup>13</sup> e união

---

<sup>12</sup> Agostinho da Silva sustentava que no modelo de escola difundido actualmente era a instrução que dominava a educação: “(...) somos instruídos para não crermos em nós, para nos submetemos, para obedecer, não para criar, que foi ao que viemos; venha, pois, a anagogia, o caminho para cima, o mais depressa possível” (2001, *CB*, p. 291).

<sup>13</sup> Com Agostinho da Silva é afirmado a suprema união de todos os seres numa visão cósmica que não abdica do *divino*, do total que sempre se furtam a qualquer tentativa de catalogação. Vejam-se as considerações acerca da unidade e totalidade do real : “Parece-me, por outro lado, que se não pode

fraterna pelo amor. Diz-nos ele a este propósito: “(...) para mim a alma é a capacidade que o homem tem de lembrar a perfeita unidade do mundo antes de as coisas existirem, e é o desejo de atingir a meta onde a perfeita unidade será novamente possível” (1999-b, TD, p. 291-292). Mas não se pense que a via do amor é a mais fácil via de santificação (sentido amplo) própria, dos outros e do mundo porquanto é a mais árdua, implicando disponibilidade<sup>14</sup>, efectiva e leal abertura e constante cuidado pelo outro, mas só na medida em que nos libertamos das amarras das nossas limitações, dos nossos comezinhos problemas – esse exército de *arrelias* que nos assolam e que se apaziguarão só quando o exercício da liberdade seja impelido pelo nosso movimento próprio, íntimo, pelo nosso intransferível nome assumido e assinado, pelo nosso sangue vivido, ou seja, pela nossa experiência de ser. É como se de um voto se tratasse, que implicasse as dores de um parto constante, mas também a alegria de um re-nascimento contínuo como tarefa ingente a cumprir a cada momento.

O primeiro passo anunciador dessa comunidade a advir dá-se pela transformação íntima de nós mesmos: a partir do momento em que acolhamos o “paraíso”, lugar da *não-cisão*, no nosso íntimo, estaremos preparados para com ele fecundar o mundo. Sendo este “paraíso” a missão existencial que cada um deve ter para si próprio, trazendo-se ao mundo a mensagem única que cada ser é, mensagem íntima que permitirá a assunção de uma vida superior e plena. Não sendo superior, segundo o modelo de inteligibilidade hierárquica, mas superior no sentido em que será uma vida que admitirá em si um vasto número de virtualidades que podem ser concretizadas, sendo este limite sempre trabalhado para que chegue o mais longe possível.

Assim, para nós, o primeiro passo da construção desta comunidade diz respeito à assunção da vida pela *terapêutica da vontade*, da qual falaremos ao longo do trabalho, que nada mais é do que o *cuidado ontológico* que cada um deve ter consigo e com o

---

construir nenhuma filosofia geral ou metafísica, sem admitir, com o velho Espinosa, que se tem de partir da ideia de alguma coisa que é constituinte de tudo, mas da qual se não pode dizer, como ele, que é substância, porquanto excluiríamos o insubstante, nem que é Deus, porque excluiríamos tudo a que não chamamos Deus, nem sequer que existe fora do pensamento, porque estaríamos excluindo o que não existe; de resto, basta pensar esse alguma coisa como pensável para já excluirmos o que não pensamos” (1999-b, PQS, p. 306).

<sup>14</sup> Sobre a importância da disponibilidade na vida humana afirma Eduardo Abranches Soveral, a propósito de Agostinho da Silva: “[Agostinho da Silva] entendia que não seremos senhores de nós mesmos, nem livremente aceitaremos o destino, se não nos mantivermos no “ponto zero” de uma disponibilidade total” (2000, p. 289). Claramente se evidenciam as influências do pensamento oriental, em especial, do budismo, na obra e orientação de vida agostinianos.

outro no mundo, tanto no plano do conhecimento, como no plano da acção mais imediata, questão que Agostinho da Silva faz sempre questão de ressaltar<sup>15</sup>.

O segundo passo de refundação desta sociedade dá-se pela reconfiguração de uma racionalidade mais abrangente. Não podendo esta racionalidade estar submetida a um modelo moderno que já dá sinais claros de insuficiência e, mesmo, de falência. Dando-se também esta mudança na reconfiguração do próprio papel da filosofia na sociedade e na vida, sendo um papel activo de *resistência poética* contra as securas e misérias espirituais<sup>16</sup>. Agostinho da Silva aqui é um exemplo de refundação de uma racionalidade mais aberta à poesia, à fecundidade, à complexidade, o que vem enriquecer a própria racionalidade, abrindo novas possibilidades e áreas de conhecimento.

A urgência desta racionalidade surge com a urgência de se criarem humanos integrais que não se demitam da humanidade como projecto, assumindo a filosofia o seu pendore educativo irrecusável porquanto é na relação educativa, relação humana por excelência, que as aporias existenciais mais se evidenciam. A filosofia da educação, porque mais atenta às realidades imediatas<sup>17</sup>, exige assim uma reconfiguração da própria filosofia, constituindo-se, afinal, no seu cerne.

No confronto com a obra agostiniana é possível extrairmos princípios básicos para a constituição de uma filosofia da educação muito própria, segundo a qual a educação não pode ser confundida com a instrução, mas deve ser um projecto integral na criação do humano dirigido para o impossível, para o divino, para o “infinito”, para o melhor de si. Mas sempre tendo em conta, que Agostinho da Silva não estava interessado em fundar uma área do conhecimento como a filosofia da educação, mas em alargar as próprias possibilidades de conhecimento. Esta consideração que fizemos sobre a

---

<sup>15</sup> O cuidado ontológico é a atitude que cada ser tem em relação a si próprio e à sua própria vida, não podendo ser concebida esta última sem a presença da alteridade e da relação. O cuidado, como a própria etimologia da palavra indica, relaciona-se com cura, com atitudes curativas, terapêuticas, na medida em que cada um pode ser criador de si mesmo tendo como horizonte a perfeição. Mas para isso é preciso tomar o seu ser próprio na sua responsabilidade, articulando-se esta última com a capacidade de resposta ao mundo.

<sup>16</sup> A noção de pecado contra o espírito, muito defendida por Agostinho da Silva, pretende mostrar a importância do respeito pela liberdade da pessoa, quer seja a nível económico, político, educacional, cultural. O pecado contra o espírito é assim um grave entrave ao progresso ontológico de cada ser e do próprio *cosmos*.

<sup>17</sup> Referimo-nos às realidades mais imediatas porque o fenómeno educativo ocorre em todo o acto do ser humano, começa quando o ser humano nasce e prolonga-se durante toda a sua vida. Começa muito antes de qualquer preocupação metafísica ou transcendente, ocorre quotidianamente e por isso consideramos que são fenómenos mais imediatos e devem ser alvo de atenção da própria filosofia.

filosofia da educação deduz-se do seu trabalho ao longo da sua vasta e rica obra no que diz respeito à educação como fenómeno que atravessa as várias dimensões do humano.

Agostinho da Silva, ao sustentar a sua crítica em relação à racionalidade de índole técnico-científica, manifesta algumas influências da *Escola Portuense* e do movimento da *Renascença Portuguesa*, movimentos a que faremos breves referências no sentido de perceber a influência que tiveram no seu pensamento. Estas influências traduzem-se, por exemplo, na revolta contra a racionalidade unicamente baseada na dedução, valorizando-se o papel da intuição, do afecto, dos sentimentos, do símbolo, dos mistérios no próprio processo de constituição da racionalidade<sup>18</sup>. Podemos pensar nas influências do pensamento de Teixeira de Pascoaes (1877-1952), Leonardo Coimbra (1883-1936), Fernando Pessoa (1888-1935) e Álvaro Ribeiro<sup>19</sup> (1905-1981) entre outros. Não esqueçamos que a *Renascença Portuguesa* trouxe, com o seu vanguardismo literário, artístico e filosófico, rasgos de luz ao clima estagnado de Portugal: trouxe a importância dada ao simbolismo no processo de constituição da realidade; trouxe a reflexão sistemática (mas não sistémica) e cuidada da saudade, como símbolo de compreensão da sensibilidade cultural portuguesa; trouxe o *criacionismo* de Leonardo Coimbra, trazendo também a preocupação geral pela originalidade da *nossa alma*, pelo conhecimento da *alma lusitana*.

Assim, ao reconhecer-se o importante papel da sensibilidade e da criação no processo de conhecimento e na própria vida, podemos dizer que, de acordo com esta *sensibilidade portuguesa*, é a estética que vai fecundar a razão no processo do

---

<sup>18</sup> Entendamos que a racionalidade é um processo e não um facto consumado. Aliás, alguns dos acontecimentos mais trágicos da história da humanidade provam que nos países supostamente mais racionais e organizados, com um pensamento mais sistematizado e onde existem mais recursos civilizacionais, ocorrem (e ocorreram) verdadeiros crimes *lesa-humanidade* que incarnam o hediondo, transformando a existência em horror, impossível de ser levada a cabo, pelo menos do mesmo modo e com a mesma confiança na razão humana, na própria humanidade. O caso de Auschwitz e de outros campos de concentração, o caso da escravatura ainda presente no século XXI são disso exemplos claros. Mas não podemos esquecer o caso português, o caso da ditadura do Estado Novo, estado anti-partidário, anti-parlamentarista, corporativo, conservador, autoritário, fechado a qualquer diferença, fechado à possibilidade da diversidade e da livre expressão de cada um.

<sup>19</sup> Álvaro Ribeiro na sua obra *O Problema da Filosofia Portuguesa* preocupa-se em desconstruir o racionalismo, quer este se referisse à racionalidade estritamente positivista, ou mesmo ao racionalismo metafísico de que podemos tomar como exemplo a obra de Descartes e a obra de Hegel. Álvaro Ribeiro, José Marinho, Afonso Botelho, António Quadros, entre outros, preocuparam-se com o pensamento filosófico português na constituição de uma *Filosofia Portuguesa* que louvasse e estudasse a alma nacional para que se procedesse à assunção da sua autenticidade e seu valor, em contraposição a uma Europa central monótona, massificante, de valores pretensamente neutros e universais. Esta concepção subentende que uma língua traz sempre consigo uma visão de mundo, é veículo de valores específicos. Por tal é que Álvaro Ribeiro defendia a necessidade de uma hermenêutica que aproximasse filologia e filosofia, pois só assim se chegaria ao espírito da letra, ao espírito de um autor e ao espírito do povo desse autor (cf. 1943).

conhecimento, devendo cada dia ser empregue numa atitude de cuidado, “(pro)cura” (acto terapêutico) e de amor, bem como de abertura ao outro, à diferença e à alteridade.

Em contraposição a um pensamento racionalista, Agostinho da Silva propõe a reabilitação da conversa (conversar – valor do conversar reconhecido como *co-esse*, *ser-com vadiamente*, ou seja, independentemente dos processos anónimos de massificação da vivência de mundo), do saber desafiador, andarilho, heterodoxo, mas sobretudo, paradoxo, “à solta”, assumindo a vocação nitidamente nómada e aventureira de qualquer acto de pensar em contraponto a um logocentrismo da tradição ocidental monótono, previsível e, sobretudo, fixista.

Valores como a bondade, o amor superam a inteligência, melhor, superam a visão normalizada e normalizadora de inteligência. Para o nosso mundo é mais urgente pessoas que amem do que pessoas que possuam (porque é de posse que se trata) um saber nitidamente livresco e de tiradas bibliográficas, abrigando-se no pensamento dos outros e fugindo do seu dever de pensar por si. Ora quando nos situamos em relação ao conhecimento numa posição de possuidor-possuído, as “nossas” ideias, os conhecimentos são, por isso, exteriores a nós e não influenciam o modo como vivemos e agimos, sendo esses conhecimentos, acessórios e inúteis, para além de não poderem salvar ninguém, nem a nós próprios, nem aos outros.

A bondade, a simplicidade e a fraternidade tornam-se mais importantes, vitalmente mais importantes, do que uma visão de mundo arrumada e armada em categorias, sepultada nos espectros da sua (afinal) ignorância crónica. A verdadeira inteligência é a que consegue apreender o sentido íntimo dos acontecimentos (*intus legere*) e essa, para Agostinho da Silva, é inseparável do amor.

O papel da racionalidade será outro, como o próprio papel da filosofia também o será, ela será atitude existencial e deverá intervir activamente na sociedade sempre com a serenidade daqueles que sabem que não podem forçar o real a ser o que não é, portanto, a urgência do sentido da “demora” afigura-se-nos como fundamental no processo e é por tal que lhe dedicamos espaço de análise neste nosso trabalho. Aclaremos ao longo do trabalho, por conseguinte, o que entendemos por “urgência da demora”, expressão aparentemente contraditória extraída e elaborada por nós a partir dos textos agostinianos.

Com esta ideia de “demora” enraizada na vida, a vida, para esta comunidade fraternal, tornar-se-á arte de viver, a filosofia será terapêutica existencial e servirá para salvar vidas, desempenhando um importante papel de intervenção social, cívica e

comunitária. A sabedoria será valorizada na medida em que se constitui sapiência e que seja acto de amor e de “serviço ao outro” e em que nenhum ser humano seja apenas esboço débil daquilo que poderia ser plenamente pelo poder da sua vontade, liberdade e acção criadora de mundos. A liberdade aqui não será apenas a liberdade política restrita ao acto teatral de colocar um voto na urna (curioso nome), um voto que irá eleger um representante. O ideal aqui é mais do que ser representado, é ser livre para poder agir com a força das suas próprias ideias e acções, não se delegando essa intransferível responsabilidade para um qualquer actor social.

Com este projecto, acredita-se que a sociedade pode e deve ser melhorada nas suas estruturas fundamentais, naquelas que tomamos como as mais sólidas e inquestionáveis, nas relações humanas, começando esta missão sagrada connosco mesmos. O “Reino do Espírito Santo” antes de mais começa no íntimo de cada um, sendo em nós que esse “reino” tem que ser reinventado.

Mas não se pense que a ideia de “Espírito Santo” corresponde à terceira pessoa da trindade da dogmática cristã, ela é tudo menos dogma, é motor de mudança de mundo, é *telos* sempre intangível, símbolo de plenitude e liberdade, um verdadeiro postulado na obra do pensador.

A sociedade deve ser inspirada na ideia de liberdade, deve procurar, pela conjunção de vontades, ser livre; as suas escolas devem ser escolas de liberdade e não lugares de aprisionamento e morte; os adultos devem mergulhar na criança que são, nas suas faculdades mais inventivas, combatendo-se o trabalho que escraviza<sup>20</sup>, sem se defender a atitude passiva e ociosa de nada se fazer. Cada vez mais as relações entre humanos devem ser inspiradas por ideais de compreensão e de amor porquanto este mundo, tornado um campo de batalha generalizado, de rivalidades constantes, de competitividade e de miséria moral e ética, precisa muito mais de pessoas que amem do que pessoas que colecionem cadáveres daquilo que um dia foi corpo vivo de conhecimento. Cadáveres indiferentes ao sofrimento e injustiças alheios.

Indagar a configuração da racionalidade é perscrutar-lhe filosoficamente os seus pressupostos. Ao ser necessário uma reconfiguração da racionalidade é também necessária uma reconfiguração da própria filosofia. Para criticar justamente a filosofia,

---

<sup>20</sup> “Pode ser que, num mais alto grau, reparemos às vezes no que é a vida de um assalariado na maior parte dos países, submetido a um trabalho monótono e longo e, o que é mais terrível, sem compreender como se integra na tarefa geral do mundo e sem nenhuma segurança de que num mercado de trabalho sujeito às leis de oferta e de procura ele tenha trabalho e, portanto, meios de aquisição, num futuro mais ou menos próximo” (Silva, 1999-b, AP, p. 20).

determinado modo de filosofar, é preciso fazê-lo filosoficamente (sentido amplo), na medida em que se trata de amor originário ao saber e não de uma determinada disciplina ou academismo, mas, antes de tudo, de um amor ao poder saber, ao estar em condições de poder saber. O que não quer dizer que a filosofia se enclausure e não possa ser criticada do exterior. Perguntamos o que é exterior ao amor e saberemos o que é exterior à filosofia.

A filosofia nunca aceitou as suas formas cristalizadas, foi sempre um movimento vivo contra a cristalização do saber. A cristalização de um saber num sistema fechado, como são a maioria dos sistemas de saber, equivale à morte do saber, à morte do estar em condições de poder saber.

Para adquirirmos um fio orientador do que poderá ser essa comunidade fraternal e como chegar até ela, tomaremos também a ideia de “Quinto Império” que a nossa tradição popular, literária, filosófica criou e ciclicamente sempre confirmou, procedendo-se à sua análise filosófica, para daí extrairmos considerações úteis à refundação dos nossos princípios organizadores de mundo. O próprio pensador luso-brasileiro recorre a alusões ao “Quinto Império”, à “Ilha dos Amores” camoniana para defender que esta sociedade já foi pensada há muito e é plenamente possível, cabendo-nos a nós, a cada um de nós, começar a obra, obra que antes mais se debruça sobre nós mesmos.

Este projecto pode começar *aqui e agora*, com Portugal – daí que tenhamos atendido ao longo do nosso trabalho a uma *racionalidade finistérica* configurada pelo nosso panorama cultural ao longo dos séculos, desde a fundação deste nosso país. Entendemos que ao tentarmos, com Agostinho da Silva, propor uma reconfiguração de uma racionalidade mais abrangente que estamos a contribuir para a construção dessa comunidade que lhe incendiava o espírito e da qual tinha saudades, saudades do “por-vir”, “saudades do céu”.

Urge, antes de mais, atender ao pensamento português nas suas linhas fundamentais para explorar uma racionalidade mais aberta ao real e para explorar uma comunidade fraternal a advir. Agostinho da Silva sempre cuidou do pensar em português, à maneira do português, o que não quer dizer que se restrinja aos limites geográficos de Portugal<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> O Portugal a que Agostinho da Silva se refere é o “(...) Portugal da Hora, o Portugal de Bandarra, de Vieira, da *Mensagem*, não é de modo algum o Portugal do Minho ao Algarve, culturalmente tão provinciano e acanhado: é, mas já expandindo a todo o mundo, o Portugal que ainda vive no coração e na acção de seus pescadores e de seus montanheses, o Portugal cujo rei jurava as Ordenações como qualquer outro cidadão, o Portugal das terras comunais, o Portugal de Santa Maria. Só para este Portugal

Trata-se então de pensar uma configuração da racionalidade que podemos denominar como *atlântica*, que se espraia (mas não se perde) nos meandros de uma atenção à complexidade, à tensão entre contrários, ao paradoxo, ao enigma, ao mistério a que o pensamento português sempre foi sensível, de um Portugal que vai muito para além das suas fronteiras geográficas. De um Portugal que só será quando se anular enquanto país debruçado exclusivamente sobre si mesmo, eliminando o perigo dos nacionalismos, e se plenificar como ideia/ideal a difundir pelo mundo.

A nossa vida, nestoutra comunidade, torna-se uma obra de arte, não pode ser desligada da sua dimensão estética e poética, mas também não pode ser desligada do seu enraizamento ético. A *arte de viver* em Agostinho da Silva torna-se missão ontológica e co-implicação de todos os seres na vida do mundo, isto implica uma “cosmo-responsabilização” do ser humano em relação a tudo o que possa ser pensado, experienciado e a tudo o que possa ser considerado parte integrante de mundo e que, independentemente de ser considerado ou não, ainda assim o seja. Compreende-se, deste modo, a importância e influência do franciscanismo, na sua dimensão mais lata, na obra de Agostinho da Silva, isto é, desligado de um culto ortodoxo preciso, o que implica a vivência da fraternidade com todos os seres a nível cósmico, real e desligado de qualquer ritualização ou dogmática.

Muitos críticos podem sustentar que a obra de Agostinho da Silva não tem um núcleo sistemático fundamental (não tinha que ter), espraçando-se em diversas áreas de interesse ao mesmo tempo que as fecunda de um modo peculiar. Mas o facto é que nela se defende persistentemente um *projecto poético* de transformação económica, social, cultural e espiritual da humanidade inspirado na ideia de “Espírito Santo” e no “Reino do Espírito Santo”. Qualquer afirmação sua está prenhe desta ânsia de reino íntimo<sup>22</sup>. Este projecto, antes de mais, é um projecto fundamentalmente político, de uma diferente concepção de política: um projecto de uma comunidade fraternal humana

Agostinho da Silva foi sempre um crítico acérrimo do modelo civilizacional e cultural do Ocidente: a economia e a política na actualidade diminuem e obliteram a humanidade enquanto tal e impedem-na de cumprir-se nas suas virtualidades. Portugal, de algum modo, sempre se manteve à margem deste tipo de modelo. Por tal, deve trazer

---

ressuscitarão os mortos de Alcácer Quibir, porque só para ele vale a pena alguém viver. O outro só pode trazer a quem nele se aferra, e por mais heróicas que sejam as suas razões, o desânimo, a amargura, ou o imaginar, o puro imaginar, da evasão(...) (2001, *FP*, p. 97)”.  
<sup>22</sup> No reino íntimo dá-se a grande revolução no humano, a união do natural ao sobrenatural, a união entre céu e terra, finito e infinito, tempo e eternidade, não havendo distinção entre deus e homem.

à luz a sua experiência e, em conjunto com outras nações, erguer um outro modelo mais adequado.

Nem mestre, nem filósofo, nem intelectual, nem “pensador”, nem místico, nem profeta<sup>23</sup>, Agostinho da Silva foi sobretudo um poeta, no sentido amplo do termo. Todavia, a sua obra pode ser considerada filosófica, pois a efectiva filosofia caracteriza-se como um saber sapiencial que questiona radicalmente e põe em causa concepções tidas como dadas, hábitos entranhados na vivência comezinha do óbvio, numa luta fundante contra o já-dado, o “já-sabido”, no fundo, preconcebido. E, nesse pôr em causa, a filosofia torna-se amor ao saber em crise.

Agostinho da Silva toma o presente estado de mundo e pretende conhecê-lo profundamente para que as linhas de futuro se desenhem com uma força vital para o melhor de si e dos outros, mas para isso a atenção ao passado (que não é o que passou) é também ela fundamental. No modo de ver o tempo, Agostinho da Silva pensa sempre na importância do *divino* e do “infinito”, é por isso que é considerado um homem de deus, um homem religioso, mas sem dúvida de um deus diferente, de um deus que se manifesta em qualquer pormenor da realidade e que foge de qualquer tentativa de catalogação. (O) deus de Agostinho da Silva não pode vir precedido com um artigo definido, não se pode nomear, é um horizonte que foge a cada instante, mas que a cada instante pretendemos atingir, e que de alguma maneira nos toca, é o *menino Jesus de Alberto Caeiro*, esse menino que brinca e sorri e que não acredita nos padres e os acha sérios (de uma seriedade gélida e vazia) e carrancudos, nem acredita no deus dos altares sumptuosos, fugindo do céu para ser livre.

O “infinito” é esse irreduzível de que não abdica: no tempo passageiro rasgos de luz se *re-velam*<sup>24</sup> e mostram que no passageiro há algo que vive, que permite projectar a ideia de “infinito”<sup>25</sup>. O pensamento de Agostinho da Silva não renuncia ao “infinito”,

---

<sup>23</sup> Todos estes epítetos são usados no sentido estrito, tornando-se todos eles abusivos face a um espírito difícil de apreender, de arrumar nas nossas concepções estreitas de realidade. O próprio Agostinho da Silva afirmava, com o seu *logos convivente*, que todos os homens pensam, por isso são pensadores. É abusivo e errado atribuir essa qualidade a poucos e pretensos eleitos.

<sup>24</sup> Escrevemos “re-velam” porque a realidade nunca se mostra na sua nudez, porque talvez não a tenha. No seu mostrar-se há sempre um velar-se daquilo que se apresenta, como se de um jogo luz-sombra se tratasse, desafiando permanentemente as nossas categorias que apenas valorizam a claridade e a nitidez. Mas podemos dizer que ao valorizar tal qualidades, desvalorizam a própria condição da existência da claridade ao desconsiderar dimensões fundantes do real, do dar-se do acontecer, porquanto para que haja claridade a obscuridade tem que existir e vice-versa.

<sup>25</sup> Mais uma vez pretende-se superar uma dualidade entre aquilo que é passageiro e o que é “infinito”. Mais uma vez, na obra de Agostinho da Silva, se pretende chegar mais além do que a simples hierarquização de valores ditos racionais. Deus e mundo não se encontram separados por um abismo, mas unidos porquanto são expressão da riqueza e do milagre de “haver ser”, de haver realidade. A realidade

pois entende-o como vocação humana, como missão: o “infinito” é esse horizonte que quanto mais perto pensamos estar dele, mais ele se furta à nossa sede, uma espécie de “*Terra Prometida*” que trazemos connosco, tal qual o nosso padrão genético. O tempo da comunidade fraternal humana é o tempo de hoje, é o tempo de ser-se deus. De um deus plenamente livre, misterioso e, por isso, vivo e não o deus *nado-morto* dos filósofos ou de qualquer dogmática que o tente aprisionar<sup>26</sup>.

A sua vida é testemunho das suas ideias-sonho, de um mundo justo, em que os humanos se ajudam em *comunidade (comunhão) de afecto*, nesta viagem que a vida constitui, onde não haverá discrepâncias económicas (porque a questão já não se porá), onde cada um tenha a possibilidade de plenificar-criar (não se trata de realizar/coisificar) o seu próprio ser<sup>27</sup>. A ideia destas comunidades de afecto torna-se uma missão existencial que, segundo o pensador, a nação portuguesa tem a desempenhar no mundo, possibilitando-a: “(...) depois de navegar por mares reais, a nação portuguesa poderá navegar pelos mares da alma, da cultura e da língua, sendo, então, o mar sem fim Português, um imenso oceano espiritual, a irmandade da fala” (Varela, 2002, p. 160-161), irmandade esta que consumará o “Quinto Império”, ou aquilo que nele está em causa, caso não concordemos com a designação e com as possíveis conotações que com ela se traga, “(...) um império cultural [sem imperador]<sup>28</sup> tecido de anseios e lonjuras” (*id.*, *ibid.*, p. 159), aproximando terras e gentes numa *conjunctio oppositorum* em disponibilidade e possibilitadora da alteridade, do sentido íntimo de alteridade (*id.*, *ibid.*, p. 161)<sup>29</sup> pelo amor a outrem. Amor que significa cuidado, entrega, abertura,

---

assim não está construída e é assim missão de cada um para si e para todos. Foi também Francisco de Assis que aproximou Deus, a Natureza e o Mundo no pensamento cristão, dignificando-se o ser humano e a própria Natureza, trazendo-se alegria à criação e bondade a deus que já não é tomado como um *pai tirano, colérico* e, no fundo, incapaz de amar como era deus retratado no Antigo Testamento.

<sup>26</sup> A concepção do divino em Agostinho da Silva vai muito para além das representações tradicionais, afirmando-se a urgência da fusão com o divino, com o Uno como meta mobilizadora de todo o ser: “Uno anterior à rebelião do anjo, com Deus e o Diabo, o Bem e o Mal, o Ser e o Não Ser; Uno de que qualquer conceito é já limitação e a que nem sequer se pode atribuir existência, porquanto já são estas, ideias de sujeito e de objecto; é para este alvo do além de tudo que todas as flechas religiosas se dirigem(...)” (1999-b, *EC*, p. 192).

<sup>27</sup> Ao afirmar um mundo em que impere a criação, Agostinho da Silva defende três princípios: criar, servir e rezar. Não possuindo a pessoa coisas, nem animais, nem plantas nem a si própria, do que se trata é de uma entrega na existência ao amor do mundo, dos outros e da plenitude humana. Criar é estar em condições de transmitirmos a nossa mensagem original ao mundo; servir implica que tomemos a tarefa política antes de mais como uma tarefa íntima de reorganização das relações com todos os seres e não como tarefa de governo/domínio dos homens; rezar, por sua vez, implica uma atitude de contemplação, instaurando-se assim o espírito na terra e vice-versa (cf. 2001-a, *CQI*, p. 257-258).

<sup>28</sup> A introdução de parêntesis rectos é nossa.

<sup>29</sup> É oportuno recordar as palavras de Maria Helena Varela: “Plural e mediática, tolerante e universal, a cultura portuguesa foi e ainda é uma cultura essencialmente nómada, fora e além de si, tecida de viagens, mestiçagens e metamorfoses” (2002, p. 162).

disponibilidade e, simultaneamente, autoconhecimento e autossuperação. Votando-se o ser-se de Portugal à criação, globalizando-se a sapiência e o amor e não se sobrevalorizando o pragmatismo, o hedonismo, o narcisismo, o consumismo e a tecnocracia berrantes nos países ditos do mundo ocidental (qual primeiro mundo!). Pelas palavras de Paulo Borges: “(...) as concepções agostinianas vão sempre no sentido de um pensamento planetário, exigência e aspiração tão urgente e dramaticamente actual e tão afim às nossas melhores expectativas de um mundo enfim diferente do absurdo do circo de dor em que o tem tornado a História dos Homens deste planeta” (Borges, 2006, p.13).

Podemos não concordar que esta seja uma missão a ser desempenhada somente por Portugal (não esqueçamos que o Portugal pensado por Agostinho da Silva é o Portugal dos *sete Mares*, símbolo da união dos povos no mundo), podemos mesmo considerar que é uma missão válida para qualquer povo a levar a *bom porto*. Agostinho da Silva também o fazia, de algum modo. Estamos enraizados/situados numa cultura, partimos da nossa língua e só a partir dela acedemos a outras línguas, outros povos e culturas, enriquecendo a nossa visão de mundo, mas nunca esquecendo o local, o seio de onde brotámos, qual *ocidental praia lusitana*, é-nos possível pensar que podemos, de facto, trazer e construir algo de excelente para a cosmovivência contemporânea. Porque não pensar em plenificar a nossa cultura, a nossa humanidade a partir de *aqui e agora*?

O caminho de sentido a percorrer por cada um é indelével do amor, do amor pela vida, pela graça (dom) que é estar vivo a cada momento, pelo mistério que se constitui e se renova no confronto com a alteridade. Mas não se pense que a alteridade é algo que nos é distante, pelo contrário, pode dar-se na figura do “próximo”. Importante é referir, a este propósito, que “próximo” não é uma entidade metafísica, descarnada, mas uma realidade de carne e sangue e de condição relacional (cf. Jacques, 1982) que põe em causa, condiciona e, simultaneamente, possibilita a nossa identidade. É esse *próximo-concreto*, com um rosto, com intransferível dignidade de que falamos. A partir desse *próximo-concreto*, no seu próprio rosto, podemos ver em dignidade todos os

---

“Nas bordas do Ocidente logocêntrico, operando, precisamente, nas brechas e aberturas da domesticidade europeia, nossa posição finistérica abre-se à passagem, ao deixar ser do outro (...)” (2001, p.62).

“Em suma, Portugal é o mergulho vertiginoso na distância, no ilimitado da lonjura; o impulso da transcendência além do horizonte, a busca e o nomadismo sem fim nem ponto de chegada. (...) A aventura portuguesa é tecida de errância, interacção com o oposto e com o diverso, mestiçagem e metamorfose radicais”(id., *ibid.*, p. 66).

outros rostos possíveis e fazê-los igualmente próximos de nós – este é o sentido de *cosmo-responsabilização*.

A esse próximo só podemos compreender e acolher com amor, com a compreensão do amor. Esta missão de amor e de entrega é um autêntico projecto existencial, esse amor é, pelas palavras de Agostinho da Silva, “(...) o amor que morrerá pelos escravos, pelos humildes, pelos vagabundos que nem sequer têm onde recostar a cabeça, o amor que se sacrifica por aqueles que parecem não ter mérito algum, então, quase tenho a certeza, a vida seguirá rumos que hoje nos parecem totalmente fechados” (1999-a, *CD*, p. 167)<sup>30</sup>. Este amor é um legado espiritual do franciscanismo e das influências que o franciscanismo teve na obra de Agostinho da Silva, entendido como escola de humildade e alegria transcendente, afirmando-se uma compreensão que é amor que toma o outro em cuidado e respeito pelo seu ser inextricavelmente valioso, um amor que está para além das quezílias intelectuais que, na maioria das vezes, são fundamentalistas e separatistas<sup>31</sup>.

O seu optimismo, se o há, não se remete a uma esfera cómoda e aposentada da realidade dura, mas da apreensão criadora do sentido da “*demora do ser*” como poder ser, como estar em condições (ou criá-las) de poder ser. Essa “demora”, essa espera activa, atitudes existenciais, só poderão plenificar-se pela acção criadora. A partir da leitura da sua obra elaborámos um conceito que nos permite inteligir o sentido de muitas das suas afirmações, sendo esse conceito o de “demora”. A filosofia,

---

<sup>30</sup> Sobre a urgência do amor e do seu poder afirma Paulo Borges: “Podemos (...) realizar aquilo que mais nos fascina: transcender os nossos limites físicos [e não só, diríamos nós]. Não mais, todavia, pela ilusão da sua dilatação territorial, mas por uma amorosa abertura do coração e da mente que nos faça sentir todo o outro como a nós mesmos, que nos faça, saíamos ou não do nosso espaço geográfico, sentir em nós tudo o que se passa no mundo, tomando e sofrendo toda a dor dos outros para a extinguirmos, regozijando-nos por e fruindo toda a sua alegria para a aumentarmos” (2006, p. 21) (A introdução do comentário em parênteses rectos é nossa). O amor entendido assim une e permite a experiência da liberdade. Agostinho da Silva defende uma atitude de amor e entrega a todos os que são alvos de injustiças, reconhecendo-se a dignidade e intransferível riqueza de cada pessoa humana: “(...) estarás sempre ao lado dos vencidos que se tratam com arrogância, com brutalidade ou com desprezo; não te importarás que as suas ideias sejam diferentes das tuas, mover-te-á o olhares que são homens e não hás-de duvidar nem um momento da infinita possibilidade que neles há de um mais definido pensamento e de um mais perfeito proceder; não os vejas condenados para sempre à mesma estrada que tomaram; que exista para ti a esperança das reflexões e dos regressos” (1999-a, *CON*, p. 113).

<sup>31</sup> A atitude intelectual e espiritual de Agostinho da Silva é sobretudo uma atitude de reconciliação com os contrários, que são sempre oportunidade de crescimentos próprios: “Será grato aos contrários, mesmo aos que vêm armados da calúnia e da injúria; compassivo da inferioridade que demonstram; fará tudo o que puder para que melhorem e se elevem; responderá à mentira com a verdade e ao ódio com o bem; tenazmente se recusará a entrar nos caminhos tortuosos; se o conseguirem abater, tocará com humildade a terra a que o lançaram, descobrirá sempre que do seu lado esteve o erro e de novo terá forças para a luta; e se o aplaudirem pense logo que houve um erro também” (*id.*, *ibid.*, p. 120).

compreendida a partir deste conceito, deve revisitar continuamente os seus próprios passos, sendo, por isso, uma *actividade cismática*, de total entrega existencial.

Agostinho da Silva é simultaneamente poeta e poema, salteador do comodismo dormente das consciências, a sua vida não se pode desligar da sua obra. Coerente com o que pensa, as suas acções resplandecem simplicidade, amor, inteligência criadora ao trazerem ao mundo adormecido de si mesmo o seu movimento: vontade de transformação e transformação, bem como coragem intelectual de um homem que não se limitou a pensar, mas a agir para além da acção dos seus pensamentos.

O que caracteriza o seu modo de pensar é a abertura permanente ao campo do possível (é exercer a liberdade pelo pensar e pelo agir) e essa abertura é fundamentalmente atitude espiritual, modo de vida e não simples tolerância ideológica como sustenta João Maria de Freitas Branco<sup>32</sup>, já que tolerância implica sempre menosprezo, ainda que refinado, pelo outro ao qual nos dirigimos ou simplesmente apontamos aristocraticamente do alto da nossa pretensa superioridade e “sabedoria” (que lamentável sabedoria!).

O seu cuidado (cura) pela acção social (indesligável de processos criativos e não de ideias socialmente aceites e patenteadas); a sua insistência no valor das *conversas vadias* acessíveis a todos os mortais interessados, contrapostas ao logocentrismo planificante; a sua preocupação social indesligável da preocupação e acção pedagógicas, diria Manuel Ferreira Patrício: antropagógicas<sup>33</sup>, educacionais, espelham uma originária (mais do que original) atitude espiritual no/pelo mundo que em cada momento se renova por contornos sempre diversos e apelantes à (re)descoberta, levando, também, à renovação e movimento do pensar o ser pelo(s) seu(s) sentido(s).

A sua preocupação com a educação popular, com a adequação da educação aos interesses de cada pessoa como meio para se cumprir, a sua preocupação pelo renascimento de Portugal, revelam interesses partilhados com os elementos da *Escola Portuense* e da *Renascença Portuguesa*, sendo também partilhados estes ideais de uma educação integral do humano pelo movimento da denominada *Escola Nova*. Esta preocupação pela educação é a preocupação com a construção do império em plenitude, sendo a educação o meio para o atingir ou ir atingindo.

---

<sup>32</sup> “Em minha opinião foi aí que amadureceu em Agostinho o ecletismo assim como a tolerância ideológica — traços marcantes mas pouco referidos da sua postura intelectual que ele associava ao portuguesismo” (Branco, 2006, p. 22).

<sup>33</sup> O termo “antropagogia” é estudado por Manuel Ferreira Patrício no *Dicionário de Filosofia da Educação* (cf. 2006, p. 19).

No fundo, os ideais da *Renascença Portuguesa* e da *Escola Portuense* enraizavam-se nesta transformação da sociedade de consumo, de marasmo cultural numa sociedade livre, autónoma e consciente, que ainda hoje perseguimos face à situação cada vez mais agónica em que vivemos. Estes movimentos tiveram uma fulcral importância na formação de Agostinho da Silva, como ele próprio foi um marco fundamental na luta por tais ideais revolucionários<sup>34</sup>.

O ideário da *Renascença Portuguesa* consiste, segundo Pinharanda Gomes, em três rios distintos mas que se complementam: “primeiro, a sequência do rio cognitivo: memória, imaginação, criação, ou seja, o regresso em progresso, movimento peculiar a todo o nascer de novo. Segundo, a sequência do rio escatónico: Esperança, Queda, Ascensão, ou seja, o cair para erguer, como a folha que tomba e a alma que sobe. Terceiro, a sequência do rio ôntico: Animal, Homem, Espiritual, ou seja, o salto do vil bicho terreno para a condição de anjo celeste” (Gomes, 1984, p. 23)<sup>35</sup>. Esta imagética dos três rios ajuda-nos a perceber que este período específico consistiu no recuperar de antigas forças valiosas que o tipo de sociedade mais racionalizada tentou obliterar. Para esta acção a *Renascença* e os que a constituíam convocavam todos os que estivessem dispostos a tal empreendimento cultural, espiritual, independentemente se fossem pessoas com formação académica, artistas ou agricultores porquanto é de uma camaradagem humana que se trata.

O motor da *Renascença Portuguesa* era fundamentado na fé no destino civilizador de Portugal, Agostinho da Silva manteve essa fé, mas era de uma outra civilização de que se tratava, como se tratasse de uma nova religião<sup>36</sup>. Uma religião que tinha em vista o aperfeiçoamento pessoal, a perfeição moral que se preocupava com o destino de todos os seres. Nessa religião habitava desde já Agostinho da Silva.

---

<sup>34</sup> De facto é de revolução que se trata, de uma nova forma de tomar a revolução como acontecimento, não estando restrita a acontecimentos sangüinários e políticos, mas também podendo ser integrada na ideia fundamental de uma conversão espiritual do olhar e do ser.

<sup>35</sup> “A imagem de renascença, sendo dialéctica, é também vital. O prefixo re- ou red-, na filologia clássica chamado prefixo vivo, contém a energia do ser e a dinâmica do acto. Esse mesmo prefixo revela-se num vasto teor de vocábulos e de conceitos que, as mais das vezes, nos situam face a sinónimas de reagir e de reacção, mas que não podemos logicamente deixar de aceitar como tais, porque todo o acto é, de algum modo, reacto. Todo o acto que se repete em substância e forma é reacto, mesmo quando o acto, como sucede a nascer e renascer, não depende inteiramente da acção e da reacção humanas” (Gomes, 1984, p. 23).

<sup>36</sup> Agostinho da Silva reafirma a condição fundamentalmente religiosa do ser humano: “A nossa vida, para que realmente seja e não tenha apenas aquela aparência de ser que leva as pessoas a se perguntarem, numa constante tortura, porque razão vivem, deve basear-se numa oferta total à vontade de Deus, a qual, no entanto, não o esqueçamos, só se poderá exercer no mundo através da nossa própria vontade, de nosso próprio zelo, de nossa própria diligência. Seremos os servos de Deus e, por consequência, os seus artífices” (1999-b, SA, p. 121-122).

Pelo seu testemunho compreendemos a sua entrega para que cada um encontrasse o caminho para a santificação da sua própria vida (cf. Soveral, 2000, p. 282), começando esse caminho pela transfiguração de nós mesmos levando assim à santificação do mundo. Essa santificação nada mais é do que a tarefa política que se caracteriza por mudar as condições de vida das pessoas para que o mundo possa ser mais justo e humano, no convívio entre humanos, nações e culturas, para que a globalização não seja a nível económico, mas seja a globalização de uma assunção da consciência que cada povo deve ter, naturalmente à sua maneira e respeitando o espírito próprio, para criar um mundo finalmente humano, o mesmo é dizer, divino porquanto assume e exprime as suas possibilidades, em diversidade e harmonia: “(...) não só santos poderão ser os homens, mas sábios enamorados como poetas e poetas exactos como sábios” (Silva, 1999-b, VMA, p. 303).

O seu pensamento exprime uma inextricável vocação nómada, pela diversidade dos seus interesses, pela renovação de problemas já abordados, mas agora vistos a uma nova luz, pela sua extensa e diversificada obra, pela sua vida em movimento e em criação contínua. Em virtude desta vocação nómada do pensar a finitude, ela não é absolutizada por qualquer derrotismo do pensar que levasse à passividade, mas é transfigurada face ao impossível, para que o possível chegue sempre mais além – o pensamento de Agostinho da Silva é o pensamento da acção, da vontade, da confiança votada ao amor e à acção<sup>37</sup> e não da confiança inocente e virginal<sup>38</sup>, ao contrário do que pensa Eduardo Lourenço.

---

<sup>37</sup> Vejamos, por exemplo, o que Agostinho da Silva afirma em *TD*: “Devemos acreditar em nós próprios, nos nossos irmãos e numa ordem de mundo escondida e cheia de significado. Talvez haja alguém que pense que é demasiado. Eu acho que é suficiente” (1999-b, p. 293).

<sup>38</sup> Eduardo Lourenço define a sua posição em relação a Agostinho da Silva como estando em oposição fraterna. Ambos recusam o tratado como modo de sistematização de saber, ambos têm um modo próprio de se expressarem que se relaciona com a poesia e a literatura. Eduardo Lourenço concede muita importância ao pensamento simbólico na medida em que ele se constitui como fecundador. Mas Eduardo Lourenço não concebe o mundo e suas vivências em unidade, ele é o pensador da cisão, do trágico, não há um princípio unificador na sua obra como em Agostinho da Silva. Sobre tal problemática cf. Baptista, 2007.

Eduardo Lourenço pensa a cisão do eu, é influenciado pelo pensamento *pós-moderno*, insiste nas feridas narcísicas do humano. O seu diálogo é fundamentalmente o diálogo com a modernidade, a crítica da modernidade. Por exemplo na leitura de Fernando Pessoa onde Eduardo Lourenço vê fractura e multiplicidade, Agostinho vê unidade (Silva, 2001, *FP*, p. 97). Eduardo Lourenço afirma que Agostinho da Silva negligenciou o tédio, a consciência dilacerada, a monotonia, a angústia pessoana em vantagem da sua visão total de um Portugal do futuro.

Para Eduardo Lourenço, crítico de Portugal, o “Quinto Império” não pode ser lido mais do que no plano simbólico, pois para ele não se admite uma leitura essencialista da cultura portuguesa. Ao passo que Agostinho da Silva se debruça no misticismo, no providencialismo, no messianismo e considera o “Quinto Império” como algo possível e desejável a ser realizado. Para ambos, a utopia é um factor

Finitizar a vida é empobrecê-la nas suas possibilidades, é pretender domá-la segundo as nossas áridas e estritas categorias, que ao invés de criarem mundo, o restringem e o empobrecem numa esquadria do regular, do previsível e do estático, do já-domado, do certo, que pode nem ser o verdadeiro.

O ser humano, segundo a visão agostiniana, é vontade criadora, projecto em incertezas e possibilidades e é por isso que o papel da vontade no pensamento de Agostinho toma um lugar fundamental. O humano vive, existe e constitui-se problema de si, enquanto ser em projecto num mundo incomensurável em descobertas, problemas, impasses, paradoxos, em sentidos outros. Pensamos que o habita uma força íntima que o impele a ser em desejo de “infinito”, em desejo de si, de mais de si.

E é esse papel da vontade que vai ser determinante na criação de uma terapêutica existencial para que antes que se possa construir essa comunidade perfeita exteriormente ela esteja já intimamente em nós. Essa é a terapia ontológica, a terapia do saber abrir-se ao amor, à fraternidade numa atitude de solidariedade e responsabilidade cósmicas. Essa missão existencial é, sem dúvida, uma tarefa de “demora”, de cuidado (cura) e de total entrega de cada um na esperança de um “por-vir” onde a vida plena seja possível sem a existência de qualquer garantia de um “além-mundo”.

O ser humano é um ser lançado no mundo sem orientação prévia, mas que com essa desorientação está em condições de criar uma vida como se de uma obra de arte se tratasse. Agostinho da Silva é um vivo exemplo disso, filósofo vadio que foge do conceito aprisionador e se “demora” na contemplação do sorriso das crianças, como mestres de liberdade, provas vivas de que o “Quinto Império” existe, promessas da redenção de um mundo onde as relações fraternais sejam possíveis. Pensar essa comunidade “por-vir” e fecundar o nosso íntimo com essas ideias é já, de algum modo, realizá-la.

## 2 – Agostinho da Silva, crítico do modelo civilizacional do Ocidente

Agostinho, com o seu forte empenho sócio-político, educacional, torna-se num crítico acérrimo da civilização típica do Ocidente, o que não quer dizer que se coloque fora dela. Descobre-lhe, sim, as suas melhores qualidades e procura desenvolvê-las. Pensador-livre, mendigo erótico do saber, viajante de amor e entrega, “controverso, misto de sábio e de visionário, de homem comum e de marginal, Agostinho e as suas conversas vadias entusiasmavam o grande público, contagiando-o com as suas ideias de poeta e de profeta, simultaneamente doce e arredo, familiar e enigmático” (Varela, 2002, p. 159); recusa o conformismo e louva a vida pela sua força criadora em resistência contínua – eis o seu testemunho – pela urgência que há em cada um de cumprir-se a si próprio, de cumprir-se o sonho que se é. É criança livre num mundo de adultos que “adulteram” as suas próprias vidas e possibilidades de sentidos excelentes (excelsos, luminosos – sentido grego de excelência, *aretê*). Esses adultos que não compreendem que negaram o mais fundo de si: a possibilidade de cultivar a criança, o sentido de ser criança, em si, a criança que são enquanto humanos, a criança liberta das obsessivas tiranias de um adulto soturno, entediante e, sobretudo, pouco interessante espiritualmente que (sobre)vive (mais: que se arrasta) pela lei da força e da obstinação.

Agostinho da Silva é uma figura que desafia o modelo civilizacional do Ocidente, apelando para a autenticidade, para a criação, para o amor e para a aventura do pensar. Do pensar como acto de amor e de peregrinação indelével da vida concreta. Do pensar como procura do “divino” em nós e no mundo pela sensibilidade, pelo afecto, pela imaginação e pela sapiência, mais do que pela racionalidade. Do pensar como uma necessidade básica do ser humano, ao contrário do que as pessoas possam preconizar e que uma visão de mundo pretende impor, já que não é conveniente, para os sistemas de poder e para os grupos de interesses, que cada cidadão pense por si. Pensar para estes é uma actividade incómoda, que gera tumulto e desconforto (desconforto!).

A filosofia pode ajudar nesta tarefa, mas só enquanto ela servir para viver e salvar vidas, devendo assumir um papel eminentemente político, interventivo, regenerador – eis o desafio da obra de Agostinho da Silva a toda uma tradição filosófica ocidental. A filosofia deve assumir, também, uma tarefa educacional e civilizadora fundamental e um papel sumamente importante nas sociedades actuais – eis uma das respostas a quem ponha em causa cinicamente a utilidade da filosofia e a pertinência da filosofia da

educação, enquanto área do saber. É quando menos valor a sociedade reconhece à filosofia que mais precisa dela. O papel activo da filosofia na sociedade deve afirmar-se a nível pedagógico, educacional, social, político, cultural e espiritual – dimensões essenciais para o equilíbrio e saúde de qualquer sociedade, como de qualquer humano. Agostinho da Silva, como pensador, assumiu esse papel activo na sociedade ao ser escritor, poeta, conferencista, biógrafo, professor, pedagogo, educador, fundador de universidades, entre muitas outras actividades de intervenção social e comunitária.

A filosofia para Agostinho da Silva serve, assim, para viver e salvar vidas. Pensar e viver deste modo leva ao questionamento crítico da ocorrência do fenómeno da massificação crescente da experiência de mundo contemporânea, levando também à urgência de se pensar numa forma, uma outra forma, de cultivo de espiritualidade. Ele aponta-nos para o horizonte sapiencial de não ter medo das palavras simples<sup>39</sup>, quase sempre as mais importantes das nossas vidas, bem diferentes das locubrações vazias de um pedantismo cortante, aristocrático (de uma miserável aristocracia que nada tem que ver com nobreza) e, sobretudo, ofensivo a quem quer que com ele se depare criticamente. Pedantismo pleno de jogos gratuitos de vã e lúdica retórica, verdadeiras acrobacias para enganar e dar a aparência de que se pensa de um modo rebuscado e erudito, quando mais não é do que a soma mais ou menos arbitrária de palavras exuberantes que pretendem impressionar os argutos e pobres devoradores de dicionários de sinónimos – personagem fulcral da nossa contemporaneidade.

Debruçamo-nos sobre o pensamento de Agostinho da Silva, marinheiro da aventura vivencial (e não somente intelectualista) e da criação, porquanto o tomamos como um verdadeiro mestre de vida, um ser humano livre, vadio, exuberante, provocador que toma com a sua vida o poder criador da liberdade, nunca se considerando como proprietário de si (uma das maiores calamidades de que o ser humano pode sofrer), nem dos outros, nem de coisas. Ele toma a missão existencial como o pôr-se à disponibilidade, um abrir-se do que há e ao que se é, e ao que se há-de ser, um abrir-se ao horizonte do impossível. Não queria ser mestre, nem ter discípulos, queria ser livre e, pela sua vida, não dar lições de liberdade aos outros, mas ser uma lição viva, prova de que ser melhor é possível e desejável.

---

<sup>39</sup> Bem nos lembra Agostinho da Silva que a simplicidade não manifesta pobreza, mas domínio da abundância, criticando o pensador os curiosos especialistas que para duas linhas de texto tinham vinte linhas de notas (cf. 2000-c, *IF*, p. 177-178).

A temporalidade, nesta concepção de liberdade, como vivência não mais se subjugava ao totalitarismo da cronometria, antes se assume como vivência em abertura ao campo dos possíveis inscritos no horizonte do impossível. Para o humano, o menos que se pode desejar e exigir é o impossível, meta de todas as acções, motor do mundo e do ser.

Nesta visão, o divino não é algo inatingível, outrossim é a nossa centelha, o que há a fazer é *pro-curá-la*<sup>40</sup> pela espiritualidade, por uma nova concepção de espiritualidade. Uma procura de amor, uma terapêutica do *amor do ser* pelo exercício da vontade e da sua irrevogável “demora” ontológica: a nossa própria “demora”.

O ser próprio nunca é, então, uma conquista, ninguém pode ser dono de si, o ser próprio dá-se pela persistência no querer-ser, uma condição que só se mantém pela constante re-afirmação do espírito por intermédio da grandeza, da alegria e da dificuldade da derradeira tarefa de nos debruçarmos sobre nós próprios. Algo semelhante ao que S.<sup>to</sup> Agostinho cuidou nas suas *Confissões*<sup>41</sup> ao não separar a *pro-cura* da verdade com o que de mais íntimo há no ser humano: a possibilidade de chegar à felicidade. Esta felicidade é um valor e não um estado alegre perpétuo, sendo felicidade um alinhamento de espírito e não uma projecção das realizações dos nossos desejos; felicidade como resultante de treino mental.

Para S.<sup>to</sup> Agostinho a plenitude estava em deus, o divino, pois só deus satisfazia simultaneamente as necessidades da razão como as urgências do coração. Assim, a procura da verdade efectua-se por intermédio de um caminho íntimo, de uma viagem, de uma peregrinação, um caminho de meditação inevitavelmente pessoal que não pode ser trilhado nem pela confiança absoluta da fé que não se questiona, nem pelo uso do racionalismo extremo, que não se vê a si próprio, não sendo racional, outrossim pela

---

<sup>40</sup> “Procurar” constitui-se como uma atitude terapêutica para a vida, em favor da cura, da cura da ignorância, do incumprimento, da refracção de ser, dos pecados contra o espírito.

<sup>41</sup> “Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, *que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti*. Ó virtude da minha alma, entra nela e molda-a a ti, para que a tenhas e possuas sem mancha nem ruga. Esta é a minha esperança; por isso falo e nesta esperança me alegro, quando experimento uma sã alegria. Pois as restantes coisas desta vida tanto menos se devem chorar quanto mais por causa delas se chora, e tanto mais se devem chorar quanto menos por causa delas se chora. *Mas tu amaste a verdade*, porque aquele que a põe em prática alcança a luz. Também a quero pôr em prática no meu coração: diante de ti, na minha confissão, diante de muitas testemunhas, nos meus escritos ” (S.<sup>to</sup> Agostinho, *Confissões*, Livro X, cap. I, 1). “A ti se deve pedir , em ti se deve procurar, à tua porta se deve bater: assim, assim se perceberá, assim se encontrará, assim se nos abrirá. *Ámen*”(id., *ibid.*, livro XIII, cap. XXXVIII, 53). Nestes excertos compreende-se que, segundo esta visão, é em Deus que a reconciliação do humano consigo próprio acontece, não se separando a procura da verdade da virtude.

harmonia entre fé e razão, sendo que um pólo não existe sem outro<sup>42</sup>. Esta perspectiva do encontro com deus pelo caminho íntimo é próxima de Agostinho da Silva, no entanto, o deus que falamos neste segundo pensador é um deus que sempre foge, simultaneamente, imanente e transcendente, conciliador de todos os contrários, totalidade inefável de tudo quando existe, de todas as possibilidades.

Para Agostinho da Silva, urge uma *pro-cura* do divino e do humano, no sentido em que o divino é o que se dá na própria transcensão<sup>43</sup> do humano porquanto, segundo o pensador, o humano não se limita ao homem. Ser homem é condição para superar a própria humanidade. Assim sendo, o homem nunca acaba no homem, tratando-se então da procura pelo irreduzível, pelo inominável, pelo inextricável e, todavia, o mais presente em nós e a nossa própria condição. Ter *saudades do futuro*, neste contexto, é ter saudades de deus numa *presença-ausência* dada desde já, mas que não se compraz consigo mesma, é ter saudades dos *Tempos de ser Deus*<sup>44</sup>.

Mas podemos perguntar que significa deus para Agostinho da Silva, dizendo-nos ele próprio: “(...) poderíamos definir Deus como o ponto de contacto entre tempo e eternidade, como o lugar em que tempo e eternidade se fundem nalguma coisa que só o silêncio pode dizer. Ora, de tudo o que nos sucede na terra, alguma coisa existe em que se fundem tempo e eternidade e que também só pelo silêncio se poderia dignamente exprimir; e esse alguma coisa é o amor”( 1999-b, AP, p. 85).

Nesta procura do divino, a filosofia, esse amor ao poder saber, desempenha um papel fundamental porque pensamos, tal como Agostinho da Silva, que a servir para alguma coisa, a filosofia deve servir para salvar vidas, *re-velar* e criar beleza, bondade, inteligência, espiritualidade na existência humana, de outro modo, torna-se filosofia vã e inútil, meros caprichos de egos dilacerados, insulares, rotundos e, sobretudo, o que é pior, cruéis. Assinalando-se, assim, o papel terapêutico da filosofia numa sociedade que a rejeita, mas que precisa dela para tentar encontrar caminhos possíveis, orientadores da acção.

---

<sup>42</sup> S.<sup>to</sup> Agostinho defende, deste modo, já o papel relevante que a fé, a crença, o “pre-conceito” desempenham no processo de conhecimento que é sempre processo de autoconhecimento temporal, facto que mais tarde vai resultar num estudo levado a cabo por Hans-Georg Gadamer em que se ressalva a importância do reconhecimento da historicidade no processo hermenêutico de compreensão. Bem vemos as semelhanças existentes entre os dois pensadores, não obstante os séculos que os separam.

<sup>43</sup> Entenda-se que é diferente de transcendência. A transcendência é um conceito que remete sempre para uma entidade superior que é exterior ao humano ou ao mundo, ao passo que a transcensão diz respeito ao exercício contínuo de autotranscendência que o ser humano deve empreender.

<sup>44</sup> Clara referência à obra de Paulo Borges: *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva* (2006).

Esta preocupação com a sociedade sempre esteve insistentemente presente na obra de Agostinho da Silva. A preocupação com a sociedade é também a preocupação com o modo como ela está organizada e tal facto é coalescente tanto à economia, como à política, como à educação<sup>45</sup>, vectores-chave para operar uma mudança radical do paradigma civilizacional.

A educação, périplo de toda a obra agostiniana, é, de facto, uma das suas preocupações fundantes, a cuidar pelo pensamento e pela acção. Isto sabendo que pensar é, desde já, agir, é impelir movimento no mundo – eis a fundamental crítica aos que querem sistematicamente (ou, antes, sistemicamente) dividir o mundo em teoria e prática, em mundo das ideias e mundo das aparências, como que numa determinada interpretação do platonismo, que se revela anacrónica hodiernamente<sup>46</sup>.

Muito se poderia fazer se as condições socio-económicas dos educandos, das pessoas, fossem alteradas, proporcionando a escola, uma outra escola, o acesso a uma vida plena – a escola da vida, em que o horizonte teleológico está no desenvolvimento do espírito criador e do espírito de cooperação fraternal, não deixando margem para a competitividade, para a rivalidade, para o egoísmo, pressentindo já Agostinho da Silva o perigo da tecnocratização da vida e do espírito (cf. Patrício, 2000, p. 133) e da instrumentalização das relações e sentimentos<sup>47</sup>. A escola e a educação são os motores fundamentais para a construção de uma comunidade fraternal humana, por tal exige-se que elas assumam o papel de humanizadoras e educadoras da sociedade.

A tecnologia e o tratar técnico com o mundo que o Ocidente desenvolveu levam a cabo profundas transformações educacionais, vivenciais, relacionais na cosmovivência contemporânea. Na verdade, é já um outro sentido de humanidade que está aqui em questão. Este quadro ocidental de *modus vivendi* retrata um conjunto de

---

<sup>45</sup> Do que realmente se trata é, diz-nos Agostinho da Silva, “(...) fazer com que se entregue à contemplação uma Humanidade que, viciada no fabricar, não vai saber como encher os ócios. É necessário que por toda a parte grupos de homens e de mulheres, e creio que a elas mais uma vez vai caber parte essencial nesta tarefa de civilizar os homens, se organizem em bases para os outros amplas, para eles próprios estritas; e mostrem como é possível levar à acção todo o desprendimento e toda a poesia da contemplação, trazer a esta todo o sentimento vital e fraterno que apesar de tudo o construir do mundo veio criar entre nós” (1999-b, SA, p. 117).

<sup>46</sup> Mesmo Platão reconhece que a ideia de belo pode ser lembrada num cavalo belo concreto, assumindo assim uma certa continuidade entre o mundo sensível e o mundo inteligível e não uma quebra comunicável, ruptura fundamental assumida por aqueles que querem ser mais platónicos do que o próprio Platão.

<sup>47</sup> No Sertão a Universidade, uma outra concepção de Universidade tida por Agostinho da Silva, serviu, pela acção de seus estudantes e professores, também para combater a seca e servir as populações locais com as mais variadas carências. A Universidade não pode ser uma instituição isolada da comunidade que a rodeia, mas a sua expressão mais crítica. Deve ser centro de vida e não cemitério de dicionários e teses esquecidas na solidão poeirenta das estantes.

cosmovivências, mas não representam estas todos os modos possíveis, ou tornar-se-ão em visões autocráticas da vida, visões sincréticas da vida que se exercem em extorsão nos seus sentidos (e também extorsão dos sentidos), possíveis e actuais, em constante perigo, em ânsia de visualização e transparência totais, acontecendo, afinal, uma sintomática refração de mundo.

Estamos perante o perigo, vejamos, de haver caminhos autómatos em que o sentido do caminhar se obliterou, se obscureceu, não havendo quem pergunte para onde e porque se caminha ou o que é caminhar, outrossim há anonimamente quem caminhe sem perguntar, num gesto irreflectido e grotescamente habitual, num gesto mecânico que tolhe o sentido íntimo do viver, ou pelo menos, que o ofusca e o esquece – o que não quer dizer que deixe de se manifestar – num gesto inumano.

Sonha com um futuro entendido como “*por-vir*” que permita que não existam mais *soldados produtores, escravos do relógio, do sentido de tempo trivializado*, que não existam mais dias como sucessão anónima das horas sempre iguais, pontos de agora sem fim nem sentido, horas mortas para o criar como para o viver, ansiando por uma humanidade de *poetas livres e poemas belos*, poemas escritos pelo sangue e pelo nome intransferíveis de quem vive, em que a vida deixe de ser economicamente determinada, deixando de enformar o poder dos espíritos e revele, destoutro modo, a graça de haver espíritos únicos.

Esse homem que conservou sempre um “(...)olhar sagaz de menino travesso, hábil e ágil como os gatos que tanto amava” (Ellys, 2006, p. 16), contagiante pela sua alegria sentida de viver, pela sua ironia ladina sem frugal malícia, deslumbra-nos. Não fiquemos apenas no deslumbramento, debrucemo-nos na sua obra que nos envia a mensagem que sustenta que, antes de mais, as ditas crises dos tempos modernos, essas tão divulgadas, mas não pensadas, crises económica, social, cultural não são senão fruto da crise espiritual que atravessamos. Que cheguem os *Tempos de ser Deus!*<sup>48</sup> Que cheguem os tempos de sermos a *centelha divina* e criadora de *ímpar brilho* que somos e que a todo o momento obliteramos ou, mesmo, negamos!

---

<sup>48</sup> Deus não é o absoluto objectivado pela mente, mas a nossa mensagem interior que temos a cumprir. Assim cada um poderá ser “santo”, na medida em que não se trai a si próprio e cumpre a obra criadora que há em si. Paulo Borges, a este respeito, afirma em *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*: “Contrariamente a muitas expectativas, o Homem mais íntimo a Deus, o Homem mais divino, pode ser assim o menos aderente a qualquer ortodoxia ou heterodoxia, o mais desconfiado, duvidoso e crítico dos homens a respeito de todo o modo supostamente definitivo de formular a verdade e o caminho para ela, embora também deva naturalmente ser o mais desconfiado, duvidoso e crítico dos Homens a respeito da própria desconfiança, dúvida e crítica, sobretudo quando assumidas como um valor ou fim em si” (2006, p. 65).

Neste projecto individual e comunitário a *santidade* torna-se horizonte humano acessível a todos porquanto é a vocação de todos os homens, de todos os humanos, do ser-se humano. Uma santidade plurívoca, aberta ao sentido desejável da diversidade, que consegue apreender sentidos outros de *mundivivências* possíveis. A santidade torna-se, deste modo, na própria missão da política, transfigurando-se a política em santificação de mundo. Não estando a santidade ligada a um além-mundo, ou a um culto ritual ou religioso específico, mas tendo um sentido mais lato, relacionando-se com o aperfeiçoamento ontológico que cada ser consegue exercer numa missão voluntária para chegar à plenitude.

É todo um sentido de comunidade humana que se recomeça a desenhar a nova luz pelo pensamento e pelo desejo de harmonia crítica . Não esqueçamos as implicações ético-políticas das concepções agostinianas, já que em todas elas há um forte sentido de comunidade a construir como comunhão harmoniosa e solidária entre todos os seres. Esse novo sentido de comunidade só pode ser re-configurado a partir de uma nova visão do humano como ser político e, também, de uma nova visão da política como santificação do mundo e do ser, dos sentidos de ser, que nele se manifestam. Trata-se de refundar a comunidade humana pela assunção da urgência do pensamento utópico, da acção, da razão, de uma outra razão, do afecto, pela diversidade, pela alteridade e pela união. E esse refundar deve ser proporcionado pela educação, pelo estruturante papel que a educação constitui na vida de uma pessoa como de uma comunidade.

## 2.1 – Pensamento, aparência de pensamento e luxúria intelectualista

“Na razão moderna reconhecemos (...) um esforço constante, uma luta, não apenas contra o seu outro ( o pathos), mas a luta consigo mesma. Se, muitas vezes, essa luta nos parece contra as paixões, como em Descartes, não podemos, no entanto, deixar de reconhecer que elas foram incluídas; e nesse empreender nunca deixaram de estar presentes. Se a luta pela evidência foi o que ficou, essa luta foi também, afinal, a sua paixão”

Pereira, 2006, p.81.

Procuraremos, nos passos seguintes, atender à obsessão que observamos na nossa quotidianidade pelo “querer parecer pensar” em contraposição ao pensar como acontecimento de ser e existência, um acontecimento afectivo e efectivo de autenticidade. O pensamento de Agostinho da Silva, a este respeito, orienta-se na preocupação que visa criticar a ortodoxia do pensar, na necessidade vital de questionar criticamente o que tomamos por realidade, procurando enfrentar todas as concepções que pretendam esconder e até obliterar que a vida é inevitavelmente conflito, conflito

criador. Este é um passo importante para criarmos um novo posicionamento face ao saber para que, a partir dele, as nossas acções na sociedade se configurem num horizonte mais aberto, sem motivações egoístas, tendo em vista o melhoramento das condições de vida de todos os seres, não só os seres humanos. Trata-se, portanto, de uma nova sensibilidade a construir, de um novo posicionamento a exercer no real.

A actividade de se questionar a si próprio é, para Agostinho da Silva, uma *ascese*, na medida em que cada um se vai libertando do que é superficial e acessório para se entregar a questões radicais que afectem a nossa vida concreta individual e em comunidade. A filosofia, assim, deve debruçar-se no concreto e não fugir dele, não fugindo da dor, nem do sofrimento, tomando, outrossim, a dor e o sofrimento concretos como manifestações de vida. Por tal, é importante que se reconheça o sofrimento como uma das dimensões do viver, como um dar-se da vida.

Ao assumir-se no concreto, Agostinho da Silva desfavorece o habitual *paleio* dos intelectuais, desfavorecendo também a ortodoxia do pensamento, por um lado, e o pedantismo, que se escondem na aparente fluidez ornamental e acrítica das palavras que mais não são do que ausência de pensamento e *pobreza de espírito*<sup>49</sup>, uma expressão tão cara ao pensamento bíblico. O pedantismo surge, assim, como doença do pensar, verdadeira epidemia, sítio de morte.

Através da actividade ascética do pensamento o pedantismo é eliminado, consistindo a atitude sapiencial num trabalho rigoroso de ascese, devendo o intelectual *servir* a comunidade, defendendo-a precisamente destes perigos e maleitas de que muitos especialistas padecem. Assim, o intelectual serve a comunidade, não estando este “servir” ligado a qualquer forma refinada de escravatura ou subjugação, antes a um acto de humano amor e de sabedoria que visa a organização do espaço público no questionamento e fundação dos seus próprios princípios. O papel activo dos intelectuais, dos filósofos e de todas as pessoas que possam melhorar criativamente a sociedade é louvado por Agostinho da Silva, contra toda uma tradição intelectual que procura enclausurar os seus intelectuais no desígnio dos assuntos divinos, por contraposição aos assuntos humanos. Com Agostinho da Silva, estes dois planos unem-se e, mais, exigem-se mutuamente.

---

<sup>49</sup> Sobre a pobreza, afirma Agostinho da Silva: “Estar no mundo, porém, não basta e parece essencial que haja amor pelo universo, que haja gosto da vida e que existir seja um perpétuo entender e extasiar-se perante o que a vida pode ser e para tão raros tem sido, já que ser pobre estraga a existência do pobre, a material e a espiritual, e já que haver pobres estraga, mesmo sem que ele de tal se aperceba, a existência do rico, a espiritual decerto e a material também, pois que, mesmo que pareça o contrário, inseguro anda e inquieto e com medo de sombras” (2001, *TE*, p. 306).

Pensar é, com Agostinho da Silva, um acto de amor que exige uma nova concepção de inteligência, de uma inteligência indesligável da acção moral e ética. A inteligência não pode ser separada do amor, como o pensamento não pode ser separado da caridade. Impensável é, para Agostinho, a existência de um filósofo que não ame e que apenas procure pensar o mundo abstractamente, que se pretenda alhear da miséria concreta desse mesmo mundo, bem como do sofrimento de todos os seres.

Aquilo que possamos entender por luxúria do pensamento, melhor, do “querer parecer pensar”, é contrário ao exercício vital do efectivo pensar, do pensar que é acontecimento íntimo, como propõe Paula Cristina Pereira<sup>50</sup> ao defender um saber que nunca se deixe de surpreender, como manifestação da espiritualidade humana, porquanto este não pode ser tomado por qualquer ortodoxia de pensamento, de comportamentos ou de *modus vivendi*. O pensamento nunca pode ser alheio à capacidade de se surpreender com o mundo, tal defende Paula Cristina Pereira, como também defende Agostinho da Silva, segundo o qual teremos de re-aprender a olhar para o mundo como o fazem as crianças.

Um determinado conhecimento não pode querer tornar-se ciência fechada (de fachada), legal, que já não se admire com o mundo, que apenas o queira prever para dominar. Porque, como defende Agostinho da Silva, esse é um conhecimento já morto, que não serve ao intento criador que todo o humano traz consigo.

Pensar é *des-encobrir* o óbvio, é cuidá-lo a uma nova luz. “*Des-encobri-lo*” e “*descobri-lo*” tirando-lhe a capa torpe do hábito, e aí deixará de ser óbvio e passará a ser possibilidade de acontecimento. No acontecimento algo rompe e irrompe, algo fica dilacerado e algo se descobre a nova luz. É como um movimento simultâneo de vida e de morte, em que um elemento é aparentemente deixado para trás e um outro o ultrapassa de algum modo. Mas não esqueçamos que uma revelação implica uma segunda velação, um velar, um esconder, o aparecimento de algo que se dá e que, nesse dar-se, se esconde num jogo desafiador de luz-sombra. Esse jogo é o jogo da realidade que Agostinho da Silva sempre procurou defender contra o *cousismo* generalizado do pensamento moderno<sup>51</sup>, sempre referindo que as nossas categorias não podiam ser

---

<sup>50</sup> “O pensar como *com-padecer* é, como “*sentiu*” Pascoaes, *perceber/intuir em empatia ontológica; persistir pelo pensamento poético, num pensamento provocado e surpreendido pelo acontecer*”(Pereira, 2006, p. 53). Sendo que *compadecer* é estar em ocasião de possibilidade de partilha na criação e compreensão de visões/criações de mundo; é resistir em/pela criação segundo a autora. Assim, pensar surge-nos como convocação, como *com-padecer*, aproximando a ontologia a uma dimensão relacional, da implicação afectiva, da profundidade estética (cf., id., *ibid.*, p.55).

<sup>51</sup> Cf. Coimbra, 1982, vol.II.

pretensiosas ao ponto de querer exaurir a realidade no seu todo, querendo desapropriá-la de toda a sua graça (dom), que é o mesmo que dizer: imprevisibilidade. Até porque aquilo que tomamos por realidade pode ser ficção<sup>52</sup>, movimento. O importante é não ter uma concepção estática da realidade, para que estejamos sempre disponíveis para o seu desafio ontológico.

A vida é inseparável do conflito<sup>53</sup>, da incerteza, do sofrimento, da dúvida, nela (e não face a ela) a atitude sapiencial, por hipótese, deve ser a de nunca se conformar com o dado, mas criar possibilidades sempre novas, possibilidades de renascimento(s) próprio(s) e de outros (sendo que o outro nunca é o alheio), todavia, ressalva Agostinho da Silva, importa não violentar o acontecer segundo a recta impressão das nossas mais íntimas obsessões, pelas palavras de José Navarro a Luís : “(...) não force nunca; seja paciente e pescador neste rio do existir. Não force a arte, não force a vida, nem o amor, nem a morte. Deixe que tudo suceda como um fruto maduro que se abre e lança no solo as sementes mais fecundas” (Silva, 1999-a, SCJF, p. 255). Importa também nunca renunciar à vida, pois o sofrimento é condição de possibilidade do crescimento próprio com certezas que deixem espaço para a possibilidade da dúvida porquanto, por exemplo, em *Considerações* Agostinho da Silva, aforisticamente, sustenta que não é desejável que se saiba a verdade sequer<sup>54</sup>. Para afirmar tal, serve-se de uma personagem que presenciou um milagre de Jesus e que agora sabe a verdade, sabe que existe de facto um além-mundo que castiga os prevaricadores e salva unilateralmente os Bem Aventurados (segundo uma determinada concepção de bondade), que então afirma: “Que me resta fazer se tudo sei e tenho? (...) A incerteza criadora me sustentava e alentava; a verdade matou-me”(1999-a, p. 116)<sup>55</sup>.

Em questão põe Agostinho da Silva todo um modelo de racionalidade próprio da mentalidade moderna, regido, afinal e ironicamente por *ídolos*<sup>56</sup>: pelo ídolo da utilidade, da obsessão pela produtividade própria de uma sociedade que confirma o “Império do

---

<sup>52</sup> “(...) supor que tudo não é mais que imaginário, que os sábios e nós com eles traçamos sobre uma realidade que nos escapa uma coerente fantasia, tão solidamente entretecida que até dela produzimos a técnica, talvez sonho também, e até nem sonho que sonhamos, mas sonho que nos sonha quem ou o que a nós nos sonha” (Silva, 1999-b, PFP, p. 317).

<sup>53</sup> “Você vai um dia, como filósofo, arranjar explicações subtis e poderosas, sistemas que o explicam e o resolvem: mas o conflito permanece ” (Silva, 1999-a, SCJF, p. 236).

<sup>54</sup> “O que chamamos verdade/ É coerência inventada/ Por um saber que imagina/ Que sabe e não sabe nada” (Silva, 1997, QI, p. 85).

<sup>55</sup> “Parece, por vezes, Diótima, que tomaste de Sócrates e de outros que te visitaram um gosto da verdade que só te pode ser fatal” (Silva, 1999-a, CD, p. 149). A verdade, uma cristalização da verdade é inimiga do efectivo pensamento como da vida, segundo Agostinho da Silva.

<sup>56</sup> Referência directa à teoria dos ídolos de Francis Bacon (cf. Bacon, 1985).

Bem-Estar”, do racionalismo estreito, da ânsia de clareza e transparência<sup>57</sup>, da vontade de domínio pelo cálculo matemático, do mecanicismo, do utilitarismo, do tratar instrumental (S-O) com o mundo. Põe em questão e propõe, ao longo das suas considerações, um saber que vá para além da racionalidade no sentido estrito, um saber de uma razão que não se interesse só por si própria e se queira constituir como sapiência.

O resultado desta concepção moderna de mundo, após alguns séculos de evolução, afigura-se numa sociedade em que o *marketing* dita regras na cosmovivência quotidiana, em que a publicidade formata e “con-forma” mentes e as “des-(in)forma”, em que os *media*, ao disponibilizarem massivamente a informação, não se preocupam com a difusão de honestos métodos de gestão e de análise crítica dessa mesma informação, não actuando assim como educadores das consciências e dos povos, muito pelo contrário, podendo mesmo ser considerados como agentes culturais de desinformação e deformação das massas.

Deveremos sempre questionar a realidade, aquela que tomamos como guia do nosso existir, como condição de possibilidade de acção, quando no-la apresentam como já-dada no sentido normalizado, já vivido, sentido, no fundo, morto; devemos, a todo o momento, tentar sair da menoridade intelectual e ontológica que já Immanuel Kant denunciava no seu texto *O que é o iluminismo?* (cf. Kant, 2004). O pensamento deve enfrentar-se à vida na vida, deve ser ele-mesmo vida e não tentativa obsessiva e sintomática de a querer negar ou vencer, numa força tanática contra todas as forças vitais.

Pensar opõe-se, assim, à esterilidade do extremo intelectualismo em que, por vezes, determinados pretensos pensadores incorrem, em que pelo pedantismo esquizofrénico apenas se confirma peculiarmente um movimento de exclusão que arrasta consigo o peso da pobreza e do tédio de não se considerar nada para além do que se toma por objecto de estudo. Ora, não será isto um sintoma do tratar técnico com o mundo, separar para vencer – estratégia e técnica de guerra definida pelos romanos? Pensemos então que a destreza técnica não exaure toda a cultura, nem toda a inteligência (*intus legere*). Reitera-se, deste modo, um acto sempre revisitado da prepotência de um ego insular que denuncia sintomaticamente as suas próprias fraquezas, suas aspirações a rei numa ilha deserta de emoções, sentimentos, vida,

---

<sup>57</sup> Esta pressuposta transparência afinal denota obscuridade nos seus próprios princípios, veja-se o pensamento de Paula Cristina Pereira a este respeito (2006).

complexidade, densidade, autêntico saber. José Navarro dirigindo-se a Luís alerta: “Temo que o hábito dos filósofos e a vantagem terrível de os perceber com clareza lhe agrave esses defeitos e nos traga daqui a uns anos um Luís impossível, cheio de si e das suas pobres verdades, repulsor dos homens, dizendo amá-los, só às vezes tolerante, e Santo Deus!, de que inferior e lamentável tolerância”(Silva, 1999-a, *SCJF*, p. 259).

Quantas vezes a luxúria do pedantismo, impossível de si, não chega mesmo a confirmar simultaneamente volúpia e pobreza *nas discussões furibundas das academias* (cf. Silva, 2002, *SPS*, p. 245) que servem apenas para deliciar espíritos ávidos de castelos argumentativos e arenosos que não resistem ao mínimo sopro de vida? Não resistem porque não a compreendem, são por tal inúteis e cruéis na medida em que não salvam ninguém e nem se preocupam em salvar, o que é desde já uma forma de recusa de ajuda, segundo a visão agostiniana.

A filosofia e o saber morrem quando num diálogo queremos o outro apenas para confirmar as nossas tristes e ardilosas convicções, melhor dizendo, obsessões; morre quando o saber se fecha num corpo inanimado e oficial, tumular, legal, autorizado por um diploma académico, qual carta de alforria, não querendo perder a certeza que se tem como se se intuisse que algo a pode fazer ruir da tão falada e já gasta *torre de marfim* dos filósofos e outros intelectuais.

O saber constitui-se em processos criativos, movimentos de espiral em constante dinâmica e desenvolvimento. Todas as concepções que o tentem negar revelam apenas medo de existir e de assumir a existência como devir, incerteza, mistério, não estando à altura da riqueza do mundo e da sua exigência de elevação.

Agostinho da Silva propõe que todo o ser humano construa a sua própria *arte de viver*, com serenidade, harmonia, criatividade. Afirmar a importância de cada um se cumprir a si próprio e o papel fundamental que todas as áreas do saber, entre as quais a filosofia, desempenham nessa missão. Se não servirem para melhorar a vida, uma superior vida, as áreas do saber tornam-se inúteis e perfeitamente dispensáveis. A essa vida superior só se chega pelo cuidado/treino da vontade, que poderíamos denominar como *treino ontológico, terapêutica da vontade*, pois a nós humanos ninguém nos ensinou a ser, somos nós que, sendo, haveremos de encontrar um caminho. Para Agostinho da Silva, só o caminho da harmonia, que é o caminho mais abrangente, isto é, o menos limitador de possibilidades, pode concretizar esse ideal que germinou no coração de tantos *santos*, homens do “*por-vir*”.

Nesta *vida superior* o critério da utilidade não se limita ao pragmatismo mais imediato, inclui-o mas vai além; nada mais útil, para Agostinho da Silva, do que o amor a *outrem*. Nada mais urgente do que a missão de começarmos a melhorar intimamente para que comecemos a fecundar o mundo, para que o mundo possa receber outras existências da melhor forma possível. Esta *vida superior* começa com uma *terapêutica ontológica* em que o ser humano pode alcançar a serenidade e fazer com que todos os seres a alcancem. É uma existência que toma a liberdade como missão a cumprir, numa atitude de *cosmoresponsabilização*, o sentido de qualquer acto ético em que cada um é responsável pelo outro até ao “infinito”.

## CAPÍTULO II

### 3- Educação, política e filosofia

#### 3.1 – A modernidade e o espírito da modernidade

“Como todas as transições são simultaneamente semicegas e semi-invisíveis, não é possível nomear adequadamente a presente situação. Por esta razão lhe tem sido dado o nome inadequado de pós-modernidade”.

Santos, 2002, p. 70.

A modernidade, as suas ideias, os seus pressupostos trouxeram consigo algumas consequências que queremos retratar. É uma época em que as relações são de teor instrumental com o mundo, com a natureza, com as pessoas, com os afectos próprios. É certo que também é a época da afirmação da autonomia da razão, é a época da afirmação da liberdade. No entanto, dá-se, também, uma sobre-importância a uma determinada concepção de ciência, que na maioria das vezes é cientificismo; a própria ciência vingou na medida em que se uniu à técnica, submetendo-se-lhe, se fosse tão-somente apenas *saber desinteressado* provavelmente não teria sobrevivido. É este saber e esta concepção de sabedoria que Agostinho da Silva critica, defendendo uma concepção alargada de sabedoria, mais voltada para a sapiência, para os processos criativos próprios do humano, tornando-se ele próprio num crítico exemplar do pensar moderno<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Agostinho da Silva refere constantemente o facto de hoje vivermos numa sociedade de especialistas que não está à altura da própria vida, pois está inconsciente do espectáculo onde se encontra “jogada”. O que se deve procurar, segundo a sua visão, é uma íntima e profunda relação consigo própria, sendo que o que mais próprio é a essência divina de cada um. Colaborar na criação de um mundo divino seria a forma mais pura de prestar culto a Deus. Bem vemos aqui as diferenças entre a visão agostiniana e a visão moderna do mundo que procurou suspender os juízos sobre a dimensão religiosa do humano,

Uma das manifestações da concepção da modernidade é a transformação da sociedade numa sociedade de especialistas, contudo é importante que se ressalve que a modernidade não é apenas a sociedade dos especialistas. A sociedade dos especialistas é uma sociedade que, para Agostinho da Silva, defende o monopólio do saber só para alguns eleitos, é uma sociedade fundada nos princípios do egoísmo e incapacitada para a maior acção humana, o amor, a capacidade de amar. A sociedade dos especialistas retrata, segundo o pensador, uma forma mais ou menos refinada de ignorância e de miséria existencial em que os homens deixam de ser humanos e de se preocupar com a sua humanidade, para se tornarem em servos de máquinas, especializados cegamente numa só função esquecendo todas as outras e o contexto no qual elas se inserem.

Podemos encontrar a origem desta sociedade de especialistas, no nascimento da modernidade. Na sua luta contra o desconhecido, a modernidade tornou-se alienada de si mesma, temerária que esconjura o diferente e se fecha na monotonia da pretensa verdade cientificamente comprovada, clara e distinta. A modernidade articulou a verdade com a razão legislativa, aquela que dita a regra da existência das coisas, e procurou controlar todas as variáveis de mundo. Este especialismo, segundo Agostinho da Silva, implica uma refração de mundo e uma injustiça para connosco mesmos e para com o desenvolvimento geral das sociedades. Importa também afirmar que é certo que a modernidade não se pode reduzir à concepção de sociedades de especialista, ela foi uma época importante no desenvolvimento e progresso da humanidade, ela foi uma época importante para o seu autoconhecimento.

A crítica da modernidade, levada a cabo por Agostinho da Silva, é a crítica a um pensamento que se pressupõe a si próprio e que pretende ditar as regras segundo as quais ele se desenvolve, pretende ser criador de si, autónomo, autosuficiente, dispensando a alteridade, o mistério e o fora-de-controle, pois a sua identidade é uma identidade prévia dada pela representação. Esta é a imagem de um pensamento, afinal ortodoxo, que se rege segundo categorias como a unidade e a identidade, a homogeneidade e a substancialidade, assumindo-se a modernidade como uma época de guerra contra o outro e contra a incerteza<sup>59</sup>.

---

transformando Deus numa ideia ou num estágio primitivo da humanidade superado pela ciência positiva (cf. 1999-b, SA, p. 133).

<sup>59</sup> Agostinho da Silva afirma que o dever do intelectual, mais, do sábio é não deixar que na terra se percam saudades do céu. A sua busca de saber não termina com o conhecimento, mas prolonga-se no amor pelo outro e pelo mundo: “E se todo o intelectual pintasse, escrevesse, filosofasse ou pesquisasse nos intervalos do seu trabalho de guerreiro desta nova guerra contra a ignorância, a fome, a doença e todas as desumanas condições de vida em que subsiste a maior parte da gente, então veríamos mais preso

A modernidade fundamentou-se no pensamento universal-racionalista; manifestou-se, afinal, pela fé na ciência e na técnica; pelo humanismo progressista, segundo o qual o humano pelo menos pretendeu controlar o destino com as suas mãos; verifica-se algum desprezo pelo passado e pelo que ele implica, o que revela uma profunda incompreensão de que a modernidade se encontra inserida no tempo e que ela própria tem e confirma elementos do passado<sup>60</sup>. Confundiu-se o questionamento do *argumento da autoridade* com a desvalorização de qualquer autoridade que fosse.

Para o pensamento moderno, a incerteza tornou-se arquétipo de todo o medo e, por conseguinte, alvo de toda a luta, surgindo assim a ordem de índole sistémica (fechada sobre si) como tarefa ingente, como uma questão de poder, vontade, cálculo, tal é o que Zigmunt Bauman pretende mostrar com o seu trabalho desenvolvido, tornando-se a modernidade numa época de guerra contra a complexidade, uma guerra atroz como se a certeza fosse uma questão de sobrevivência: “A prática tipicamente moderna, a substância da política moderna, do intelecto moderno, da vida moderna, é o esforço para exterminar a ambivalência: um esforço para definir com precisão – e suprimir ou eliminar tudo o que não pudesse ser ou não fosse precisamente definido” (Bauman, 2007, p. 19). De tal facto também estava consciente Agostinho da Silva e por tal é que exigia uma mudança tanto a nível educacional, como a nível político, cultural. O que se evidencia com a atitude tipicamente moderna é uma intolerância profunda, um horror à mistura, falta de bom senso e de compreensão dos ritmos do mundo aos nossos olhos e que levou a grandes tragédias, crimes contra a humanidade que um mundo afinal supostamente civilizado encetou contra determinados grupos mostrando provas do mal, do inumano, do hediondo que jamais se pode esquecer e que nos cumpre lembrar, como dever ontológico, para que esta ferida histórica nos ensine a viver no presente e a criar o futuro humano, deveras humano.

Pela classificação, pelo cálculo de probabilidades, pelo inventário, pelo catálogo, pela estatística<sup>61</sup> tenta-se controlar o que possa ocorrer, precisando a modernidade de

---

à realidade do mundo, e muito mais sólido naquele seu secular afã de não deixar, o que seria a morte total da Humanidade, que se percam na terra as saudades do céu” (*id.*, *ibid.*, p. 108). Assim, o ideal de sabedoria aqui presente vai muito para além das ânsias de representação e do domínio técnico e racional do mundo, pois “(...) um mundo arrumado é apenas o palco para o grande espectáculo, de que até hoje tivemos um ou outro raro exemplo, da plena criação em todos os domínios, arte, ciência, filosofia, porventura vida também” (*ibid.*).

<sup>60</sup> A título de exemplo, voltemo-nos para Descartes que tanto criticou o pensamento escolástico, mas que nitidamente incluiu influências deste no seu próprio pensamento. Ou seja, acabou por confirmar aquilo que tão diligentemente negava. Seja pelo recurso à “ideia de deus” para fundar o seu sistema, seja mesmo pelo seu estilo de escrita que apesar da sua limpidez, não deixa de incluir motivos medievais.

<sup>61</sup> Cf. Bauman, 2007.

esconjuram a dúvida que assombra os espíritos que apenas querem ordem e clareza, mesmo que esse desejo lhes custe a realidade (cf. *id.*, *ibid.*, p. 26). Com este ímpeto legislativo, o tribunal da modernidade vigia o muro que se construiu para impedir o contacto com o mundo que não seja o mundo da representação higienizada, um mundo artificial onde a arte, a beleza do acaso não ocorrem, arte e beleza que Agostinho da Silva sempre louvou. No fundo, não poderíamos dizer que a modernidade afinal não se caracteriza por um regresso à observação da Natureza? Como pode observar tão mal ou desatentamente?

Este horror à ambiguidade, para Agostinho da Silva, é o mesmo que o horror à verdadeira vida. Para se combater a ambiguidade, muito se arriscou, até o próprio sentido de racionalidade, da própria humanidade, não se tendo em conta que o extremo desejo de transparência não é contrário à ambiguidade, à polissemia, ao mistério, à obscuridade. Por muito tempo não se viu, nem se quis ver, que a compreensão é um acto afectivo, inevitavelmente afectivo, e criativo, impossível de acontecer se nos pretendermos abstrair do sujeito que a enceta e das suas vivências, estando o sujeito presente mesmo nesta abstracção. Não há compreensão sem sujeito, nem há sujeito sem vivências afectivas, não podendo o ser humano ser reduzido a sujeito de conhecimento, mas a ser vivo, poeta que veio ao mundo para construir a sua mensagem íntima e depois, para a transmitir no anseio de tornar este mundo uma comunidade fraternal em que todos se possam cumprir, segundo a visão agostiniana.

Pressuposta a identidade, perguntemos: mas quem é o outro para a modernidade? “O outro do intelecto moderno é a polissemia, a dissonância cognitiva, as definições polivalentes, a contingência, os significados superpostos no mundo das classificações e arquivos bem ordenados. Uma vez que a soberania do intelecto moderno é o poder de definir e de fazer as definições terem adesão, tudo o que escapa à inequívoca localização é uma anomalia e um desafio” (*id.*, *ibid.*, p. 20). Os acontecimentos têm uma existência para além da nossa capacidade de catalogar, esse é o desafio do encontro com a alteridade. Para nós, como para Agostinho da Silva, definir não é ditar a existência das coisas, nomear não é chamar as coisas à existência, é simplesmente uma humilde proposta de compreensão, ou pelo menos, devia ser. Uma virtualidade, entre muitas, que a vida pode assumir nos seus vários acontecimentos.

Vemos então que o espírito moderno não é o espírito desinteressado em contemplação, mas o espírito que assombra a consciência obsessivamente e que transforma a Natureza em objecto a ser conhecido, manipulado, transformando-o em

*stock* à disponibilidade<sup>62</sup>. Tornar a Natureza *stock* à disponibilidade denota uma visão de controle, de ímpeto administrativo em que as pessoas, como os seres se tornam meros recursos – é este o sintomático tratar com o mundo que o estreita, tanto à humanidade vista apenas como sujeito de conhecimento como aos objectos a que ela se dirige. Este espírito afirma-se numa luta contra as coisas, contra o ignoto, o imprevisível que elas acarretam, numa procura obstinada de certeza e de segurança (de lamentável segurança). É um espírito que se assume em guerra<sup>63</sup> consigo próprio e que para se sentir seguro constrói muros à sua volta, contra os seus próprios fantasmas, quando pensa que afinal o que faz é defender o que lhe é próprio, ilegitimamente próprio<sup>64</sup>, à boa maneira burguesa.

Esta ânsia de higienização da existência implica um esquizofrénico solipsismo, só superável com o contacto com a incerteza criadora. Para Agostinho da Silva, trata-se de um aprender a viver com a insegurança, o pior dos fantasmas da civilização ocidental<sup>65</sup>.

É precisamente Zygmunt Bauman que afirma que as sociedades modernas se caracterizam pelo medo e pela obsessão pela segurança. Lançam-se redes conceptuais ao mundo e pensa-se que com elas se consegue exorcizar o desconhecido do mundo, condição da própria vida. O mundo passa a ser tomado como casa própria, como uma casa em que se vive, mas que a todo momento pode ruir porque não é respeitada nas suas estruturas. Querer fazer do mundo casa nossa é querer domesticá-lo, de alguma maneira, segundo as nossas regras. É como se quiséssemos construir o *à-vontade com*

---

<sup>62</sup> Esta é uma das críticas da modernidade que Martin Heidegger constrói, mas muitos para além dele também o fazem, como Agostinho da Silva, com seu estilo próprio.

<sup>63</sup> Na procura de segurança e na defesa do que lhe é próprio, a modernidade assume assim um espírito burguês. O burguês, pelas palavras de E. Lévinas: “Preocupa-se com os negócios e com a ciência como duma defesa contra as coisas e o imprevisível que elas encerram. O seu instinto de posse é um instinto de integração e o seu imperialismo uma procura de segurança” (2001, p.60).

<sup>64</sup> Utilizo a expressão “ilegitimamente próprio” porque na visão agostiniana o facto de haver um mundo em que a antinomia ricos-pobres existe, mancha a existência dos mesmos ricos e dos mesmos pobres que não desenvolveram a humanidade o suficiente para ultrapassar tal estado. Este mundo com este tipo de antinomias é um mundo injusto, egoísta em que a sua economia se passa de acordo com mecanismos de rivalidade, alheia a qualquer sentido de humanidade e fraternidade.

<sup>65</sup> Ironicamente Bauman afirma “(...) somos precisamente nós, criados com delicadeza e panos de veludo, que nos sentimos muito mais ameaçados, inseguros e assustados, e somos muito mais timoratos e apegados a tudo o que tenha a ver com a segurança do que os habitantes da maior parte das sociedades conhecidas” (2006, p. 9-10).

O pensador relata a vida nas sociedades ocidentais como estando entregues às suspeitas de conspiração, de lábeis artimanhas e de elaboração de planos eximamente arquitectados para retirar ao inimigo, fantasiado ou real, a capacidade de poder conspirar. Um bom exemplo disso diz o pensador na página da obra referida sobre o condomínio fechado como depuração do real. Condomínio é tomado como um “gueto voluntário”, “(...) como um eremitério, materialmente situado na cidade, mas social e espiritualmente fora dela”. Reclusos num oásis de calma e segurança artificial, reclusão voluntária” (*id.*, *ibid.*, p. 36).

*as coisas*, como se estivéssemos em nossa própria casa, no conforto, no ambiente familiar e cúmplice das paredes do nosso lar.

Neste processo de obstinado fechamento é o outro que negamos ou pretendemos negar, impedindo o nosso autoconhecimento como seres relacionais e de nos desenvolvermos enquanto seres individuais, já que só na relação entre pessoas, como entre culturas e acontecimentos o progresso pode acontecer de uma forma salutar e justa. Este processo de fechamento foi incentivado por uma razão que se fechava a conhecimentos e dimensões que não admitia como suas ou que fugiam ao seu alcance. “A aniquilação do Outro é a obscuridade da razão esquecida em sentir; a razão tem também a sua opacidade que não se encontra, afinal, do lado da sensibilidade. A ética necessita de ser fecundada pela estética, para que sensivelmente a razão labore em racionalidade e em humanidade” (Pereira, 2006, p. 85). Uma razão humana sempre foi aquilo que Agostinho da Silva procurou, uma razão que permitisse salvar a humanidade dos seus vários sofrimentos, uma razão que se alheasse disso era inútil, inumana e perfeitamente dispensável.

Na modernidade estamos perante um grande poder de racionalização, administração das sociedades e da vida: “(...) estamos perante o ideal – a utopia – humano, o do **animal racional**, orientado pela **ciência**, a que se reduz a racionalidade, ao qual se ajusta a **sociedade**, que o regime político representa, vivido na **cidade**, adestrado e transmitido na escola. (...) o ser humano é transformado em **cidadão**, a **comunidade** em **sociedade**, o **saber** em **ciência**, o mundo em **cidade**, o **habitat** em **escola**, enfim e resumidamente, a **realidade** em **construção mental e institucional**” (Miranda, 1998, p. 417). Mas este processo de racionalização é insuficiente. Do que se trata, agora, e seguindo os passos de Agostinho da Silva, é construir uma comunidade em que todas as dimensões humanas se possam desenvolver, e não somente uma determinada configuração do intelecto que se tem como única; fazer com que não haja um monopólio de uma das faculdades do humano, o que permitirá um mundo mais justo e equilibrado no que diz respeito ao conhecimento, à acção social, à política, à cultura, e, em particular, à vida de cada um.

A vocação do espírito não pode ser definida por somente raciocinar; o espírito não pode ser só reduzido ao intelecto, é muito mais do que isso. O entendimento é uma faculdade exacerbada e sobrevalorizada no período moderno, esquecendo-se que a compreensão vai muito para além do entendimento e que o amor é a forma mais elevada de compreensão, para Agostinho da Silva.

O pensador defende sempre a autenticidade de cada pessoa ou povo, havendo um elogio do que estiver ligado à liberdade: a poesia, não como estilo literário mas como modo de habitar o mundo; a imaginação, não como faculdade fabulatória, mas como faculdade possibilitadora de um enriquecimento do real; a vadiagem, como o cirandar poético pelo mundo; o ócio fecundo; a diversidade e riqueza do mundo; a pluralidade; os afectos; a sensibilidade; a intuição; a vontade; a arte; a estética; a criança; a espontaneidade; a viagem; a força da incerteza. Tudo isto num claro assumir que é fundamental a preocupação com o outro para nossa salvação própria.

Agostinho da Silva louva, por seu lado, a polissemia, não abdicando, porém, da identidade, mas percebendo as condições em que ela se dá. A riqueza da realidade do humano e do mundo encontram-se na diversidade e pluralidade das suas manifestações e no seu cultivo. O que não quer dizer que tudo se dê de acordo com a dispersão, antes que a realidade é mais rica do que muitos sistemas de conhecimento pretendem. Ao tentar alargar a racionalidade a âmbitos que até ao momento, de um modo geral, foram postos como alheios, Agostinho da Silva contribui para a re-elaboração de uma outra concepção de racionalidade, mais voltada para processos criativos, para afectos, mais atenta ao dar-se do real, que muitas vezes se dá em ambivalência. A essa racionalidade poderíamos denominar de *finistérica*, porque o fim da terra não significa o fim das possibilidades de mundo, como muito bem viram os portugueses quinhentistas, ao projectarem no mar os seus anseios de lonjura, a sua *sede de céu*. A racionalidade, do mesmo modo, não verá nas suas formas consolidadas pela modernidade, as suas únicas possibilidades de voo, como muito bem diria Agostinho da Silva.

Do que se trata é de uma humildade no campo do conhecimento humano e de um aumento das suas próprias possibilidades epistemológicas. Mas não se trata de negar como Oswald Spengler (1880-1936), o filósofo da decadência do Ocidente, toda a legitimidade dos valores tidos como universais, mas sim negar a legitimidade das entidades absolutas e totalitárias que queiram impor uma visão de mundo, pois aqui se inicia a morte da cultura, a morte da liberdade e do ser humano enquanto tal. Pelas palavras de Agostinho da Silva : “Mal vai, porém, quando em todo o lugar surgem certezas; é o noivado com a morte” (1999-a, CON, p. 90).

### 3.2 - Sociedade da informação, tecnologia e cansaço – o quotidiano sob análise

“Há qualquer coisa de mais forte que a paixão: a ilusão. Há qualquer coisa de mais forte que o sexo ou a felicidade: a paixão da ilusão”  
Baudrillard, 1997, pp. 28-29.

A sociedade de hoje, graças ao desenvolvimento das tecnologias da comunicação, é a sociedade que dispõe de meios para gerir e assimilar mais informação e conhecimento, para comunicar, informar e conhecer mas, por outro lado, obstrui sintomaticamente essas mesmas possibilidades pela sua manifesta incapacidade de gestão e assimilação crítica dessa mesma informação. É uma sociedade que vive da imagem, do espectáculo e da espectacularização do hediondo, do intimista e da vulgarização do trágico. Por vezes, afirma-se o mal estar na nossa cultura, mesmo a decadência, como o declarou Oswald Spengler em *A Decadência do Ocidente* (Spengler, 1998).

Para Agostinho da Silva, a sociedade contemporânea ainda se rege por prisões, sendo que as prisões mais perigosas são aquelas que impomos a nós próprios, como quando nos pensamos donos de nós mesmos, quando queremos impor uma identidade estanque a nós próprios, limitando-nos, tolhidos por um saber que nos limita e por hábitos de vida injustos que aprisionam os restantes seres e a totalidade do *cosmos*.

Neste momento do nosso estudo, analisaremos a incapacidade geral do ser humano criar o seu quotidiano como espaço-tempo de criação pessoal, ficando remetido ao pior de si mesmo, numa atitude de fechamento e ignorância, que confirmam a rotina enquanto modo de estar no mundo que traz alguma segurança e certeza ilusórias. Assim, para eliminarmos o trágico da vida, eliminámos a própria vida.

A cultura contemporânea traz consigo a intuição do caos e a tentativa de o eliminar, a massificação de modos de vida, o imperialismo da técnica entendida como a resolução dos problemas humanos, como se todos os problemas dos humanos fossem de índole técnica ou de resolução técnica<sup>66</sup>. Traz também consigo a sobrevalorização da

---

<sup>66</sup> Sobre tecnocracia afirma Agostinho da Silva: “A máquina só servirá para não sermos especialistas na medida em que pela meditação, pela oração e pela acção reafirmemos a nós próprios

imagem e da representação abstracta. Assiste-se à despersonalização e desumanização do mundo pelo sistema económico vigente e pelo modo como as pessoas se relacionam com elas próprias, com os outros e com o mundo. A partir deste momento é a despersonalização do humano que se verifica, verificando-se também a alienação do pensamento, do sentimento, no plano público, no plano privado e também em determinadas esferas como as científicas, no plano do conhecimento e na teoria do conhecimento. Face a este estado, verifica-se a busca obsessiva de ordem na vivência patológica de um quotidiano que consiga adormecer os espíritos pela rotina.

O contraditório da nossa cosmovivência contemporânea pauta-se pelo facto de não haver estímulo directo, nem lugar longínquo, através dos *mass media* – assistimos à formatação massiva de consciências, algo já previsto por Orwell na sua obra *1984* (cf. 1996). A realidade é dada de acordo com a gestão e manipulação que os *mass media* fazem das informações que veiculam para o grande público, caracterizando-se este último pelo indiferentismo e pelo alheamento de si e das outras culturas, como se de um sujeito colectivo se tratasse. Assim, percebemos que há poderes para fugir da vida que se sustentam no alheamento e alienação da força da consciência, da sensibilidade, da espiritualidade, pois quão árdua é a tarefa de ser.

Compreende-se que a este respeito Boaventura Sousa Santos tenha afirmado que “A sociedade de consumo, a cultura de massas e a revolução da informação e da comunicação superficializou tanto as condições de existência como os modos de a pensar ” (Santos, 2002, p. 246). Foi contra esta massificação de consciências que Agostinho da Silva veiculou todas as suas energias pedagógicas, todo o seu périplo. O seu périplo é, antes de mais, educacional, para ele vão todas as suas atenções.

Para Agostinho da Silva o fundamental é *ser*, mais do que existir. Ser na assunção clara de ser como dever ser, em que a missão de ser se torna um dever ético, ontológico para o ser humano.

Até que ponto a modernidade não contribuiu para este estado geral com a concepção mecanicista da natureza, com a objectividade concebida como neutralidade, com a ideia de rigor quantitativo? Pretendia uma concepção pretensamente universal, mas na realidade confirmava uma perspectiva antropocêntrica, androcêntrica e etnocêntrica. O que veio a resultar na degradação ambiental, no aumento abusivo da população mundial, no individualismo, no consumismo, no egoísmo, na compulsão do

---

como um valor positivo e nossa semelhança com Deus neste particular: o de nos recusarmos a qualquer espécie de especialismo” (1999-b, AP, p. 28).

consumo imediatista (países centrais) e, por outro lado e a par da nossa ostentação, na urgência da luta pela sobrevivência diária (países periféricos). É importante saber que as preocupações agostinianas não se limitam ao ser humano, mas ao equilíbrio geral do *cosmos*, como manifestação do divino, das divinas manifestações da perfeição e da espontaneidade. Face ao egoísmo individual crescente e ao egoísmo colectivo também ele em expansão, Agostinho da Silva afirma que urge reatar com o sentido, trazendo um *telos* ao mundo e sentidos para a existência humana, sentidos de vida solidários e fraternais.

A expansão do modelo capitalista de produção deu aso a uma cultura dos bens materiais e a uma cultura dos espaços que disponibilizam uma grande variedade desses bens materiais: locais de compra e de consumo imediato – isso teve como consequência a exacerbação de uma forma de lazer, de ocupação dos tempos livres de acordo com o lúdico ( de uma determinada concepção de lúdico) por oposição ao útil e da expansão dessas actividades dos tempos livres para a totalidade da vida humana<sup>67</sup>. O lazer proposto por Agostinho da Silva é outro, é um ócio, próximo e superador do ócio entendido pelos gregos clássicos, é um ócio que não se sustenta do trabalho de ninguém, é um ócio que irá permitir ao humano desenvolver superiores capacidades de plenificação da sua existência.

A lógica mercantilista aplicou-se a todas as dimensões da vida: tentaram-se mercantilizar todos os bens culturais, a própria religião cada vez mais incorrente neste tipo de lógica da troca e do favor recompensado (que significa *pagar uma promessa?*). Tudo está submetido ao valor de troca, à posse, ao cálculo. Suprime-se o valor original

---

<sup>67</sup> Para compreendermos a cultura contemporânea deveremos também compreender que nela tudo se passa de acordo com relações entre estruturas de consumo e de mercado, não servindo os bens materiais apenas para serem utilizados segundo a sua função utilitária, mas como itens de comunicação e de exibição de *status*. Este funcionamento geral das coisas leva à reificação generalizada das relações humanas, bem como dos afectos e criação de desigualdades profundas entre as pessoas.

Um dos primeiros usos linguísticos da palavra consumir quer dizer desgastar, destruir, esgotar, desperdiçar : a destruição é o objecto da produção.

Falemos do imaginário cultural consumista: ele pressupõe que quanto mais se consome, mais se é e mais força se tem para viver, para “aguentar” a vida. Ora algo está pressuposto: que a vida seja um fardo. Aí está o problema-raiz de todos os outros.

As mercadorias que se consomem são signo de *status*, mas isto não é mais do que tornar o consumidor, numa mercadoria entre outras, exposto às oscilações de mercado, seja ele material ou ideológico. O consumo de bens está só parcialmente ligado ao seu consumo directo segundo uma necessidade, precisamos de nos impor socialmente e para isso consumimos. O tempo que utilizamos com práticas de consumo elucida a nossa classe – aquisição de informação e capital cultural (cf. Bordieu, 1984), tornando-se as ideias em mercadorias a consumir. O facto da lógica ser expansionista torna difícil a interpretação do *status* – e esta é a enxurrada de signos supérfluos e de imagens que Jean Baudrillard estuda quando dedica a sua atenção à sociedade contemporânea, numa luta constante contra a ideia de “verdade absoluta” e contra uma sociedade que obliterou a finalidade do humano por intermédio de uma tecnocracia que o deixa sem fim nem horizonte (cf. Baudrillard, 1991).

dos bens, associando-se, pelo marketing, emoções necessariamente ligadas à posse de bens: felicidade, desejo, romance, beleza – quando todos estes valores dependem sim de atitude interior, alinhamento de consciência a cultivar.

A crença no progresso como um desenvolvimento “infinito” alimentado pelo crescimento económico é desastrosa na medida em que pretende ser a única visão de mundo possível, equivale a uma fundamental refração de mundo e refração de outras possibilidades, um empobrecimento de deus<sup>68</sup>.

A este propósito Cardoso afirma: “Esta é a comunidade do mercado (Delors) das actividades humanas. Coisas incapazes de responder ao desafio da procura de um sentido e enfrentando as formas mais regressivas e perigosas dessa busca: o integrismo religioso, o exacerbamento nacionalista, o racismo, a multiplicação de seitas, a fuga para as drogas, o fundamentalismo médico, ecológico, etc” (1999, p. 26)”, é a comunidade que acreditou nas luzes e na aldeia global, mas que se encontra desencantada com a vida e consigo mesma, fechada nos delírios do seu psiquismo e da sua solidão. Acreditou-se, porque é de crença que se trata, numa ciência que a libertava da fadiga e do trabalho, mas deu-lhe mais fadiga, trabalho e aprisionamento ao produto: trabalhar para comprar e comprar para ser, agrilhoando-se, como Prometeu, à competitividade, ao egoísmo e às necessidades supérfluas.

Sociedade hedonista que matou o belo pela sua fruição massificada, (estetização generalizada) dessubstancializada, substitui-se a procura pelo sentido pelos prazeres dos sentidos (*id.*, *ibid.*, p. 28), em que os seres humanos não experienciam mas colecionam sensações desconexas, transformando-se um homem num ser despersonalizado e narcotizado (*id.*, *ibid.*, p. 29), órfão da utopia e incapaz de sonhar, afundado em modas e em *style of life*, em que as ideias se vendem e propagam como vírus, conquistando-se o palco num esforço narcísico para se estar só (cf. *ibid.*), havendo um bloqueio e colapso das energias de irmandade, comunicação, vitalidade, força, alegria– é a vitória de *Thanatos* contra *Eros*<sup>69</sup>.

O que vemos aqui é uma interioridade sem projectos pessoais, só com estilos de vida (*id.*, *ibid.*, p. 32), limita-se a desempenhar um papel do qual não tem consciência: absorve informação, tem estilos de vida, flutua com as modas, adere à padronização da

---

<sup>68</sup> “Se ele é tudo o que tu dizes/ Ele o nada pode ser/ E se é Nada livre está/ Para ser o que quiser” (Silva, 1997, *QI*, p. 115).

<sup>69</sup> Esta ideia antinómica entre o princípio de vida e o princípio de morte foi desenvolvida por Sigmund Freud nos seus estudos de psicanálise. A vida era o resultado da luta existente entre estas duas forças que estavam continuamente em tensão.

beleza – é este o sofredor do *stress do* lazer que Cardoso defende ou será uma patologia ontológica própria de cada homem desde as origens das comunidades e da própria humanidade – da incapacidade de ser?

Mas a serenidade de espírito, bem diferente da felicidade do marketing, está dependente da acção de cada humano no mundo, da sua missão: “É para todos os dias que precisas de educar e afinar a alma, é para te sentires o mesmo em todos os minutos que deves dominar os impulsos e ser obstinadamente calmo ante as dificuldades e os perigos, as alegrias e os triunfos” (Silva, 1999-a, *CON*, p. 115).

O alheamento do mundo é uma perda palpável de mundo, onde a banalidade pode ser vista como um crime vital, pois que a vida não se trata de aceitá-la e conservá-la, mas criá-la também, torná-la digna de ser vivida, honrá-la: rumo à sabedoria e à sapiência, mais do que à felicidade, como sustenta Agostinho da Silva.

Face à negação do valor da vida, face à tentativa de fuga da existência por parte do pensamento moderno, Hermínio Martins, sociólogo português, investiga filosoficamente as implicações do “gnosticismo tecnológico”<sup>70</sup> – a superação da matéria levada a cabo pela técnica moderna lembra-nos velhos sonhos gnósticos da vitória do espírito sobre o mal, sendo disso exemplo a bioengenharia, a inteligência artificial, a clonagem, o avanço das tecnologias reprodutivas, a nanotecnologia. Para a tecnociência não há inconsciente, mas apenas sistemas de processamento de dados/informação – o que significa que tudo o que é relevante pode ser tecnologicamente descoberto, sendo uma questão de meios e de tempo. O “gnosticismo tecnológico” sustenta que algumas áreas da tecnociência da actualidade pretendem não só o melhoramento das condições de vida orgânica, mas mesmo a sua superação, criando-se novas vidas, detendo-se o finito, a mortalidade, a corporeidade, a incerteza. Pretende-se a superação das condições básicas da vida tal qual sem a intervenção humana. Supera-se assim a condição humana. Supõe-se que o desenvolvimento da tecnologia iria aumentar a autoconsciência humana e o seu progresso. É uma suposição perigosa e dúbia.

Segundo esta perspectiva todo o desenvolvimento e progresso traduzem-se na conversão integral do não-informacional em informação, a tecnociência parece instalar-se na ideia de conhecimento do mundo apenas para previsão e controlo, domínio integral, actuando naquilo que considera como um mal, uma carência de uma forma técnica.

---

<sup>70</sup> Para aprofundar esta problemática consultar: Martins, 1998; 2000 e 2004.

Importa referir que quando Agostinho da Silva fala na plenitude de um “Reino do Espírito” feito de homens livres, santos e criadores não lhes retira a mortalidade, nem quer alterar a sua condição, como o quer esta perspectiva tecnocrática, mas a assunção das suas devidas possibilidades. É uma reafirmação do valor do espírito, face a uma visão de mundo que o quer reificar, separando aquilo que é uno, limitando e amesquinhando o eterno nas suas máximas possibilidades<sup>71</sup>.

O sentir e o pensar não podem ser padronizados ou deixam de ser o que são, não podem tornar-se produtos, frugais mercadorias. O próprio homem e sentido de humanidade não se pode mercantilizar ou transformar-se-á num recurso. Ora não haverá expressão mais contraditória do que “recursos humanos”? O próprio humano jamais poderá ser um recurso, uma *coisa*, ou extinguir-se-á.

O quotidiano vivido pelo óculo da rotina dá uma falsa ideia de segurança, de “à-vontade” com as coisas, de aparente transparência, toldando-nos os sentidos para a compreensão da dinâmica do dar-se das vivências e dos acontecimentos. Em oposição, a própria filosofia é esse perguntar nada conveniente aos discursos proselitistas, ela é *pro-cura* e amor do saber que incendia, é salto que desafia qualquer rede de protecção, é ter a ousadia de suportar com o peito as mais prementes questões, mesmo e sobretudo aquelas que nos colocam em causa. É uma ousadia ser para além de existir, uma ousadia ontológica tida como urgente na visão agostiniana.

As consequências da cosmovisão moderna, mais inclinada para a animalidade do que para a humanização geral, são gravosas: desde a exclusão social de muitos, como a atomização e desresponsabilização do homem, bem como a consolidação das relações de poder fundamentadas em interesses económicos e domesticação de mentalidades. O lúdico, neste cenário, surge como distracção e como distanciamento – mas distrair de quê? Da verdade intuída?

A cultura contemporânea de um modo geral caracteriza-se pelo alheamento de si própria, das suas possibilidades de sentido; sendo pautada pelo *imagocentrismo*<sup>72</sup>, pela passividade, e por uma espécie de passionalidade que tanto nos seduz de um modo peculiar, como nos ameaça letalmente, adulterando a própria capacidade de sentir e de pensar, uma vez que *consume* a imagem-realidade, toma-a como produto

---

<sup>71</sup> Quando Agostinho da Silva defende o céu, o “infinito”, o eterno não é da superação da nossa condição humana que se trata, mas da sua assunção mais própria, dando-se o céu em vida, sendo um estado, mais do que um lugar do “outro-mundo”.

<sup>72</sup> A ideia da nossa cultura se caracterizar pelo imagocentrismo é defendida por Paula Cristina Pereira (Cf. 2006).

manufacturado, como já-dado, já-pensado, já-sentido. O que está em causa, é então a impossibilidade de acolhimento dos sentidos, da relação estética e poética, de relação com o mundo na criação pelo sentir em acolhimento, que são relações activas, dinâmicas e criadoras (cf. Pereira, 2006, p. 75). Vive-se numa época de secundarização do sentir pela sua massificação, banalização, automação: “A modernidade fechou-se, ao evitar na dramaticidade os conflitos da razão consigo mesma; a pós-modernidade, ou uma certa pós-modernidade deixou escapar a dramaticidade ao confundir a tragédia com a especularidade, objectivando de outra forma o sentir: expondo-o, exteriorizando-o, correndo o risco de cair numa sensologia” (*id.*, *ibid.*, p. 86).

Estamos perante o reino da comunicação massificada que dá origem a um pretensão amorfo, massificante e ditador de hábitos de vida, pretende passar a ilusão da transparência e da informação fidedigna mas o que cria são modos hegemónicos e totalitários de ser enraizados na *paixão da ilusão* a que fizemos referência na epígrafe deste momento do nosso trabalho.

A coisa em si está-nos vedada, é uma representação do que queríamos que fosse. Era mais fácil (ou não) que a verdade fosse só uma e que houvesse a verdade, mas o que há é a multiplicidade, caminhos e perspectivas. Porém, há um forte perigo na vivência do mundo pela imagem, no *imagocentrismo* da cosmovivência contemporânea: ao negar a verdade uma pode querer negar toda a possibilidade de verdade. Pode querer estetizar a vida de uma forma confusa e amorfa em que o que existe seja só uma sucessão de imagens que nem tenham a pretensão de querer significar alguma coisa e que deixem de existir quando deixam de ser transmitidas em tempo real. Estamos presentes numa nova alienação vivida na *cultura do espectáculo*<sup>73</sup> em euforia e fuga de si, em que propagam-se como pestes novos métodos de domesticação de mentalidades e narcóticos para adormecer possíveis consciências rebeldes e que ponham em risco a ordem do *bem pensar circulante higienizado e depurado de ideias*. Face a isto, Agostinho da Silva, pretende na cosmoresponsabilização do humano unir o *cosmos* por via do amor e da acção ética, trazendo um *telos* para um mundo cada vez mais perdido de si e da experiência de valores construtivos e poéticos, dando-se deste modo uma união da vida e do *cosmos* no papel que cada humano deve assumir para si em missão existencial.

---

<sup>73</sup> “Mas a cultura do espectáculo é, sobretudo, uma cultura da coisa que altera as próprias categorias antropológicas, na medida em que os acontecimentos do mundo e os sujeitos são, respectivamente, transformados em espectáculos-imagens e em consumidores-espectadores, atingidos e criados por uma lógica global competitiva que gera o anonimato e a exclusão social” (*id.*, *ibid.*, p. 90).

Frequentemente pensar é visto como comunicar, até como opinar, mas opinar, neste momento, muitas vezes gera o consumo de opiniões; opinar é tagarelice passível de consumo, ideias que fazem parte do pensar circulante, das frases sonantes e chocantes ao bom modo de um *spot* publicitário, qual tirada!– assim, o já-sentido, o já vivido, o já pensado consumam o alheamento próprio da “pós-modernidade” em que se verificam a secundarização do sentir e a sua banalização (*id.*, *ibid.* p. 87). Perante isto afigura-se-nos o quão contraditório é pensar numa sensibilidade<sup>74</sup> alheada.

Contra isto, Agostinho da Silva aponta o horizonte da humanidade para o divino, para o impossível. É da recuperação da condição religiosa a nova luz que se trata que não separe céu e terra, que faça brilhar o melhor de cada um para que uma comunidade irmanada possa advir e que os *Jardins de Alcino* na *Odisseia* (Homero, 2003) possam vir a concretizar-se, não se encontrando a religião ligada a um rito, a um culto, a uma instituição, porque para o pensador tal pode ser um sério entrave à fruição da vida e das divinas possibilidades do homem.

### **3.3 – Educação como via de reconversão individual e comunitária em Agostinho da Silva**

“O que a vida apresenta de pior não é a violenta catástrofe, mas a monotonia dos momentos semelhantes; numa ou se morre ou se vence, na outra verás que o maior número nem venceu nem morreu:

flutua sem norte e sem esperança.”

Silva, 1999-a, *CON*, p. 115.

A educação é uma dimensão fecunda do pensamento de Agostinho da Silva, uma outra educação que não se limite a ser instrução, onde os alunos sejam tratados na sua peculiaridade, em que as crianças não se tomem como adultos em miniatura. Defende-se

---

<sup>74</sup> Ao referirmo-nos à sensibilidade apontamos directamente para a sensibilidade concreta, de um corpo-espírito situado no mundo. Hodiernamente, muito se discute sobre o culto do corpo, mas o que se verifica é o culto de uma determinada concepção de corpo.

Paula Cristina Pereira alerta para o facto da cultura contemporânea em torno do imagocentrismo apelar ao adormecimento geral, das reais capacidades humanas, sustentando que o que acontece é o retorno da passividade, para a sensorialidade que nada tem a ver com a acção ou com a criação. Sentir, para a autora, não é apenas o conteúdo de sentir, mas como sentido (pensamento) do que se sente (cf. *id.*, *ibid.*, p. 75).

“Em compensação, no campo planetário governado quase isoladamente pela ordem capitalista, o corpo é geralmente celebrado no hedonismo mais vulgar, de modo que, polarizados numa relação egocêntrica e narcísica consigo próprios, convertidos aos méritos desta nova religião do amor por si mesmo, os fiéis esquecem-se que também têm uma alma. Chegaram ao ponto de ignorar que, ao nunca ser solicitado, o espírito é pura e simplesmente inexistente” (Onfray, 1999, p. 50).

uma educação da humanidade e não uma especialização da humanidade. O périplo da obra agostiniana é sem dúvida a educação, na medida em que, por intermédio dela, o mundo pode assumir contornos até aí inimagináveis. A educação que defende é uma educação para a vida, pela vida tendo em vista a plenitude existencial dos seres humanos e na plena assunção da riqueza e da diversidade do *cosmos*. Sustenta, assim, uma profunda revisão das práticas escolares e educativas e dos pressupostos educacionais.

Na visão da educação, proposta por Agostinho da Silva, desenvolve-se o princípio da autonomia crítica de cada pessoa, em que as antinomias mestre-discípulo, professor-aluno, ensino-aprendizagem, sábio-ignorante deixam de fazer sentido.

O professor não é o colecionador de verbetes e de fórmulas de combate no mundo. Aprender ideias não tem qualquer valor senão quando nos serve para formar ideias próprias: “O político que se apresenta com as minhas ideias políticas, o filósofo que se apresenta com as minhas ideias filosóficas (palavras de Alceste), o pedagogo que se apresenta com as minhas ideias pedagógicas, mas que reconheço não terem nem a minha política, nem a minha filosofia, nem a minha pedagogia, não têm na verdade, as mesmas ideias; usam-nas somente; são como actores a quem tivesse emprestado os meus fatos e que jamais confundirei comigo; decerto não subirei ao palco para lhes entregar o meu país, ou a direcção da minha vida, ou a educação de um moço; posso ainda admirá-los se representarem bem: mas sei o significado primitivo de hipócrita” (Silva, 1999-a, *GL*, p. 49).

No mestre, no sábio, não importa o seu sucesso pessoal, mera curiosidade folclórica, mas a pedra que lançou para a construção do futuro e amor da humanidade:

“(…) errou o que se fez professor e desconfia dos homens, se defende deles, evita ir ao seu encontro de coração aberto, paga falta com falta, e se mantém na moral da luta; esse jamais tornará melhores os seus alunos (...) (Silva, 1999-a, *CON*, p. 93)”. Um mestre só o é na medida em que é humano e ajuda os outros seres, não porque tem um saber mais detalhado sobre determinado facto estando ao mesmo triste nível, para um humano, de uma qualquer enciclopédia.

Mestre não é aquele que arrebanha escravos, mas o que quer que cada um cumpra a sua mensagem única, só pensando autenticamente quando a sua vida for a expressão mais clara do seu pensamento. Mestre é aquele que ajuda a ser integralmente. Diz-nos Agostinho da Silva: “São meus discípulos, se alguns tenho, os que estão contra mim;

porque esses guardaram no fundo da alma a força que verdadeiramente me anima e que mais desejaria transmitir-lhes: a de se não conformarem” (1999-a, *SCF*, p. 248).

A escola não se pode separar do mundo, tem de nascer pelo amor do mundo; não se trata do diálogo entre o jardineiro e o feijão (cf. Silva, 1999-a, *CON*, p. 106); não se veja no aluno um ser inferior a moldar segundo as nossas aprendizagens. Não mais se recorra à metáfora do jardineiro e da poda para tentar definir o que é a educação. A criança não é uma planta que forçamos crescer de acordo com aquilo que queremos, mas é um ser com dignidade própria, livre, imprevisível, espontâneo.

A escola que domina ainda a nossa contemporaneidade é aquela escola que pretende ser a dos fortes, a daqueles que sacrificam a liberdade ao poder da eficiência: “Fortes para a investigação na indústria e na concorrência no comércio; fortes para as filosofias que nos descansam sobre os mistérios do Universo e permitem agir com a consciência em tranquilidade de uso social; fortes para as defesas energéticas e sem muitas perguntas perturbantes quando alguém nos ameaça na nossa segurança; fortes para abrirmos caminho, fortes, e aí vem a palavra final, para vencermos na vida” (Silva, 2000-b, *EP*, p. 92)<sup>75</sup>, mas não para vivermos plenamente.

A escola que reconhece o valor da criança é aquela escola que preparará a sociedade para um mundo melhor, para um mundo pleno, para pessoas autónomas em termos morais e éticos e, conseqüentemente, para sociedades autónomas nos mesmos termos. Daí ser possível identificar fortes traços de uma filosofia da educação na obra de Agostinho da Silva.

A verdadeira educação é a que educa na e para a vida, segundo Agostinho da Silva, urgindo educar Portugal e o mundo, afirmando na sua obra *Educação de Portugal* que: “(...) educar Portugal, o pequeno Portugal da Europa, o maior já de África e de Ásia, o imenso da América, e educar cada um dos homens que o constituem, pretos,

---

<sup>75</sup> Sobre o facto de se vencer na vida, Agostinho da Silva afirma: “O grave de tudo isto é que nos lembramos sempre da criança que fomos e que por nossas mãos matámos, às vezes nos consolando com a ideia de que eram as mãos dos outros que estavam apertando as nossas para o estrangulamento, mas sentindo bem que o vencer na vida significa afinal o ter vencido a vida; que o nosso império se construiu sobre os mortos e que realmente somos todos nós um Infante D. Henrique que ao irmão atraiçoa para que Ceuta não caia; e Ceuta, afinal, caiu; ou não teve, ainda, pelo menos, destino que se visse” (2000-b, *EP*, p. 92).

A escola que Agostinho da Silva critica continua a ser o modelo actual de escola. Afirmo ele em *EC*: “Todas as nossas escolas são escolas de guerra, pelo recrutamento, porque só queremos os mais aptos ou aqueles que julgamos mais aptos, pela disciplina do curso e do comportamento, e pelo nosso objectivo de, no final dos estudos, os repartirmos por armas; poderíamos ingenuamente supor que pelo menos se salvariam os que vão por aquilo a que chamamos humanidades; que esses seriam apenas humanos, nada mais; longe disso, porém: cabe-lhes o pior da guerra e da matança; em geral o ensino os tenta: acabam professores; e a razão é sempre a mesma: não sabendo fazer, ensinam a fazer” (1999-b, p. 201).

vermelhos, amarelos, é dar os meios de não ser afinal frustrada cada vida que nele nasce e de fazer que cada uma delas seja, para o resto da humanidade, a luz de entendimento que nenhuma técnica dá, mas que todas elas permitem libertar” (*id., ibid.*, p. 104).

Afirma Agostinho da Silva que nenhum povo pode sobreviver se não tiver nas suas raízes uma educação integral<sup>76</sup>, o mesmo podemos pensar para o ser humano, sustentando práticas educativas alternativas em relação às dominantes nas tradicionais pedagogias, em que o centro do processo seja a criança e a humanidade do homem, associadas à preocupação por uma escola, uma outra escola, a escola da e para a vida numa afirmação vital da liberdade criadora, na ânsia de um mundo cada vez mais humanizado. Uma escola que eduque para a colaboração e solidariedade e que não seja uma fábrica de produção de soldados trabalhadores condicionados num sistema pavloviano de prémios e de castigos, em que os seus professores sejam sobretudo seres humanos integrais com sólidos valores que amem plenamente aquilo que fazem. Pois para a vida não há nem pode haver receitas, tão somente caminhos que cada um deve descobrir autonomamente com a ajuda dos outros, por intermédio de uma educação que não pretenda ensinar, mas que ajude a saber estudar<sup>77</sup>, numa clara atenção ao processo de humanização da pessoa e das sociedades, onde se eduque para o Homem, para o “por-vir”, mais do que para o profissional, para o técnico e para as contingências do presente.

O problema educativo é, para Agostinho da Silva, um problema político e cultural que não se resolverá em vulgares reformas técnicas, mas numa mudança de atitude fundamental em que se respeite a intrínseca liberdade de cada um, em que o processo educativo seja assumido para a vida inteira e esteja associado a um progresso moral e ético que abranja todas as dimensões humanas e não apenas as relativas à instrução, algo que nos faz lembrar uma proximidade da visão educativa agostiniana e a *Pampaideia* comeniana. É possível que se chegue deste modo ao pensamento próprio, à elaboração da nossa visão de mundo, onde se dê mais valor à escuta e à meditação, do

---

<sup>76</sup> Sobre a educação integral, Agostinho da Silva afirma em *EP*: “No futuro que chega e se adiantará na medida em que o quisermos nós todos e o incorporarmos desde já à nossa existência, dentro de todas as limitações e sofrendo de todos os embates das ordens que estão condenadas a desaparecer, mas que, agonizando, ferem, a educação não poderá ser mais do que o fornecer a cada um tudo o que solicite para que a sua pessoa se possa desenvolver e afirmar; [...] a educação não terá nenhuma outra tarefa senão a de deixar que a bondade inicial esplenda e seja” (2000-b, p. 94).

<sup>77</sup> Agostinho da Silva toma como exemplo grandes educadores, entre eles, Montaigne, que procurava um método que ensinava a estudar por meios próprios, tornando os alunos cada vez mais habituados ao exercício da autonomia, ou Maria Montessori que defende a liberdade de aprendizagem, numa construção da autonomia da criança.

que à tagarelice e ao pedantismo, onde se ponham todas essas qualidades adquiridas ao serviço do mundo e da sua reconfiguração fraternal.

### 3.4 – Urgências e aporias do espaço público

*“Todas as nossas invenções e progressos parecem dotar as forças materiais de vida intelectual e embrutecer a vida humana ao torná-la uma força material”* Wolff, 2003, p.13.

Para Agostinho da Silva, a origem da civilização ocorre com a crescente dessacralização da vida, com a emergência da consciência dualista que separa sujeito e objecto, nascendo com ela a ideia de propriedade, de estado e de religião. A partir deste momento, a vivência e concepção do divino e dos deuses são separados e colocados como estando fora da existência humana. O mundo, com esta visão, torna-se *stock* à disponibilidade, como se fosse tomado apenas pela sua materialidade da qual o espírito está ausente, o que é próprio de visões maniqueístas.

A verdadeira humanidade e sociedade têm que se esforçar por sair deste estágio actual, anterior a uma vida plena, do que se trata é de regressar ao “paraíso” através de meios técnicos que permitirão a supressão da fome, da miséria e permitirão uma vida em liberdade, criação e amor, onde se fundam tempo e eternidade, onde o divino possa ser reconhecido em nós, afirmando-se deste modo a unidade da vida, de uma superior vida<sup>78</sup>.

Acabar-se-iam uma política de dominação e uma economia de exploração dos seres humanos e dar-se-iam o fim de um mundo pautado pelo egoísmo tornado sistema e o fim de uma ciência subjugada pela técnica, dando-se um apogeu das capacidades humanas. Esta seria a fase paracletica, de um paracletismo trans-religioso, onde política e religião não poderiam ser distintas, onde a vida se daria em fruição lúdica e não em luta pela sobrevivência, onde a política seria a assunção do divino pelo humano e a economia se iria pautar por ideais de generosidade e amor, bem como de desprendimento.

---

<sup>78</sup> A afirmação desta superior vida relaciona-se directamente com a assunção da divindade em nós: “A eternidade em nós não é uma fortaleza cuja segurança seja absoluta; suas muralhas só poderão resistir contra todo o inimigo que as assalta se forem feitas das tais pedras vivas em que nós nos transformamos quando, pela renúncia completa, deixamos que se cumpram em nós e por nós os destinos superiores do Universo; ou, por outras e mais exactas palavras, quando nos tornamos os seguros, precisos e dóceis instrumentos da vontade de Deus” (Silva, 1999-b, AP, p. 83).

Esta visão agostiniana dá-nos os pressupostos de uma filosofia da religião voltada para a reintegração da humanidade na unidade do ser, revelando também uma metafísica henológica.

A ideia de comunidade seria guiada pelo espírito que é manifestação de tudo quanto existe, sendo inefável e excedente a toda a manifestação. Tal não implica uma passividade do ser humano, pelo contrário, assume-se como uma exigência prática fundamental, tratando-se o “regresso ao paraíso” de uma reconquista e não de uma dádiva. O “Espírito Santo” é o postulado sócio-político de organização de uma comunidade fraternal humana, defendida por Agostinho da Silva, em que cada um pode ser “santo”, não sendo santo aquele que se recolhe na sua experiência mística, mas aquele que, intuindo a divina essência de tudo quanto existe, ajuda cada um a chegar ao máximo de si. O “santo” é aquele que se envolve directamente com o mundo, que tenta mostrar-lhe a sua divina, livre, condição.

Este “reino” a construir no íntimo de cada um de nós e no espaço público começa desde já, implica uma acção autêntica a cada momento, na medida em que cada um se esforçar para ser o melhor possível. Paulo Borges, a este respeito, afirma: “Mais do que vago visionarismo utopizante acerca de um possível mundo melhor, trata-se de uma responsabilização ética de todos e de cada um pela forma de ser que a cada instante nos damos, pelo modo de vida que assumimos e pelo real que em conjunto entretecemos, que abre para a necessidade de uma *ascese*, ou seja, etimologicamente, de um exercício ou treino das faculdades em ordem à transformação da mente e à plena conformidade entre pensamento e vida” (2006, p. 127)<sup>79</sup>.

O “reino” será assim uma comunidade que vá para além de todas as religiões e se instale na divina condição de tudo quanto existe, reintegrando-se tempo e eternidade. Transformar-se-ão tempo e história, por intermédio de uma “metanóia” que Agostinho da Silva aproxima da “Ilha dos Amores” camoniana, a “Idade do Espírito Santo”, ou o “Quinto Império”, tão íntimos da cultura portuguesa.

---

<sup>79</sup> “O catolicismo paraclético, como plena revelação da coincidência dos contrários e da natureza trans-antinómica do ser, poderia vir a ser “a religião universal de toda a humanidade”, não como adesão exterior a mais um dogma ou doutrina, mas como marco escatológico da fruição plena de uma vida total” (Borges, 2006, p. 122).

No fundo a união entre pensamento e vida é o que todas as religiões pretendem, mas se tomarmos a palavra religião no sentido mais autêntico, no sentido de “religação” com a nossa condição, então compreenderemos que só é possível chegarmos à plenitude se abdicarmos a certa altura de uma compreensão estritamente esquemática da realidade que nos impede de uma fruição verdadeiramente amorosa. Assim, por intermédio daquilo a que Paulo Borges denominou “paradoxia trans-racional” (cf. 1999, p. 12) a propósito do caminho agostiniano para a plenitude, é possível superar as limitações de uma cosmovisão redutora tanto no plano do conhecimento, como no plano mais concreto de cada existência.

Este projecto é simbolizado pela coroação da criança, porque coroadas são as suas faculdades; pelo soltar-se dos encarcerados, porque eliminadas são todas as prisões e pela celebração de um bodo, porque a vida toda será uma festa em honra do divino constituindo-se uma mensagem a difundir por um mundo que até ao momento se encontra alheio de si, pleno de miséria e sofrimentos, impeditivos de uma vida plena para os humanos.

Em cada acto deve estar o nosso empenho moral e ético total, a nossa perfeição conseguida até ao momento. A política, assim, não tem que ver com a dominação, pois o ideal a atingir é a superação da relação governante-governado, tentando-se chegar à ideia de que cada um tem em si os elementos fundamentais para uma existência em que as regras não tenham que ser exteriormente impostas.

O nascimento da política coincide com a origem do mundo – o *cosmos*, por oposição ao *caos*, designa uma instauração de ordem, ainda que mínima. Já os gregos pensavam que a política estava em relação com a felicidade humana, consistindo a felicidade humana em bem viver na *polis*. O espaço público é um espaço privilegiado para o exercício da humanidade<sup>80</sup>.

Para Agostinho da Silva, a política visa uma união entre “Céu” e “Terra” e está votada à santidade, o primeiro dever dos homens, à perfeição moral e ética: “Se a política é, no fundo, a acção para que os homens na sua totalidade possam santificar-se, a santidade é a mesma luta para que o mesmo ideal se atinja no meio de nós” (1999-b, AP, p. 22)”. Assim, para Agostinho da Silva, a política é indissociável do cultivo da virtude, como exercício da vontade e da reflexão, tendo uma relação directa com a santidade, com o cultivo da sapiência e com cada acto quotidiano que cada um possa desempenhar.

O chamamento para a política não deve ser tomado apenas para alguns eleitos uma vez que a todos diz respeito, a todos como cidadãos e como pessoas de uma determinada comunidade e, ainda, como pertencentes ao mundo, para que este último se ordene em função da ideia/ideal de justiça, da ordem e da felicidade (comunitária e individual), não apenas a nível nacional, mas a nível cósmico. Agostinho da Silva a este

---

<sup>80</sup> Diz-nos Aristóteles: “Desde logo, o Estado mais perfeito é evidente aquele que em que cada cidadão, seja ele o que for, pode, mercê das leis, praticar o melhor possível a virtude e assegurar melhor a sua felicidade. Ainda concedendo que a virtude deva ser o fim capital da vida, muitos perguntam se a vida política e activa vale mais que uma vida estranha a toda a obrigação exterior e consagrada por inteiro à meditação, única vida, segundo alguns, que é digna do filósofo” (1998, *Política*, livro IV, cap. II). Compreende-se através destas palavras a sua directa crítica à filosofia platónica, não se separando a felicidade suprema de cada um do destino dos homens na sociedade, consistindo a virtude na vida activa, na temperança, na acção prática (cf. *id. ibid.*, cap. III).

respeito afirma: “Nada acho, porém, mais absurdo do que a definição de política como a arte de bem governar os povos, nem mais perigoso, porque faz uma distinção (que não deve existir) entre o governante e o governado; encaro mais a política como o “interesse pela cidade”, por todas as suas actividades e sobretudo por aquela leve centelha do futuro que todas elas contêm; a política seria assim o esforço de cada cidadão por se melhorar a si e aos outros, como duas tarefas que se cruzam e interpenetram” (1999-a, GL, p. 42).

Para Agostinho da Silva, deste modo, a política é uma missão existencial que cada um tem a desempenhar. Diz-nos, ele: “É ilusória toda a reforma do colectivo que se não apoie numa renovação individual” (1999-a, CON, p. 114). Não podendo a política descartar-se da utopia, pois esta é sua parte integrante, porquanto também é da vida, não podendo ser uma actividade, uma profissão reduzida a mandatos, mas um dever ontológico do ser humano consigo, com os outros e com o mundo.

A política é o chamamento para o cumprir-se de cada um e o cumprir-se de uma comunidade em que a inteligência não pode ser separada da perfeição moral e ética e não se pode furtar à sua condição de multiplicidade, de movimento, no fundo, insurgindo-se contra uma determinada concepção substancialista do verdadeiro. É o chamamento para a acção, para a acção enquanto milagre ( na medida em que começa algo de novo) e para tudo o que ela implica e exige, entre outros factores, a liberdade e a responsabilidade a um ser que constitutivamente não as tem, *in extremis*, mas que as pode ir constituindo pelo seu caminho existencial na difícil tarefa que é ocupar-se dos *negócios humanos* que implicam a irrevogável presença dos outros, da alteridade, da diferença, condições de possibilidade para a constituição do nosso ser próprio inevitavelmente relacional.

A preocupação pela política, pela organização do espaço público, da *polis* e das suas relações com outros espaços é, antes de mais, a preocupação pela condição do ser-se do humano no mundo, pela vida, pelo imediato e no que neles não há de imediato, de menor e de óbvio. O menosprezo que os intelectuais por vezes dedicaram aos problemas do mundo do *aqui e do agora* é, no mínimo, sintomático. Quando pensavam que estavam a assumir uma posição elevada em busca do verdadeiro, do essencial, mais não confirmaram a dificuldade que é “pre-ocupar-se” com a “pro-cura” do sentido do verdadeiro que não pode ser encontrado na fuga para as nuvens etéreas de um mundo outro substancialista e organizado segundo critérios racionalistas de princípios explicadores (e totalizadores) de mundo.

Hoje, o modo como os indivíduos exercem a sua existência faz-nos questionar qual o rumo, o sentido das suas acções. Quer-nos parecer que a *alienação*<sup>81</sup> que defendia Karl Marx ainda é um problema a ser cuidado em linha de análise com novas *nuances* e contornos.

É necessário perguntar o que queremos dizer quando empregamos<sup>82</sup> a palavra *alienação*. Alienar-se é estar fora de si sem se ter consciência disso, alienar-se, para Agostinho da Silva, é sermos apenas esboços de gente por cumprir, quando podíamos ser essa centelha divina que trazemos connosco.

A filosofia pode ser um modo de sair dessa *alienação* e um modo de iluminar de sapiência o espaço público, um modo de cultivar a importância das palavras e dos actos numa atitude de interrogação e questionamento constantes. Essa é uma atitude sapiencial: interrogar, questionar o simples e o óbvio. Por vezes, repreendemos, ainda que seja só intimamente, aquelas pessoas (impertinentes, pensamos nós) que têm a audácia de questionar o óbvio e tomamo-las como incultas, inoportunas e ignorantes, não nos apercebendo que exercem uma atitude fundamental na progressão do conhecimento. O que é decisivo na descoberta é aquilo que se oculta por detrás da capa sempre, ou quase-sempre, enganadora do óbvio, importando mais o caminho que se percorre do que o resultado (tido como definitivo) que se obtém.

É por isso que a atitude do “filó-sofo” deve ser a de reconhecer de um modo humilde sempre a sua ignorância para poder estar em condições de conhecer algo: a sua disponibilidade, a sua entrega e a abertura é a sua, afinal, *douta* sabedoria (clara referência a Cusa, 2003), o seu amor.

O óbvio, o modo comum e instrumentalizado de ver as coisas, de as designar, de as pretender usar é como que a adulteração da liberdade, a impossibilidade de decidir por si próprio, pela sua identidade relacional, entrando-se aqui nas palavras já ditas e incansavelmente repetidas que tornam o mundo como mundo-já-interpretado, já-vivido, já-cansado, já-morto, impróprio para a acção, para a possibilidade, que não permite o movimento vivo do pensamento, nem da acção. Um mundo já-vivido é um mundo enterrado na cova da unilateralidade de uma razão que se quer perpetuar nos seus

---

<sup>81</sup> Queremos ressaltar que esta tão usada palavra (e quantas vezes impropriamente) é controversa, conotada, mas nem por isso a vamos deixar de empregar, uma vez que erradicá-la do vocabulário intelectual mais não é do que confirmar uma atitude ressentida e parcial. Este termo é perigoso, mas como toda a linguagem é perigosa, pode funcionar a diversos níveis operatórios pois toda ela é dinâmica e polissémica.

<sup>82</sup> As palavras não se usam, empregam-se; pois não são instrumentos. As palavras expressam e não podem ser traduzidas/traídas pelo seu simples tratar técnico, pela simples tradução técnica que trai (ou pelo menos assim o pode fazer) o sentido que elas procuram “re-velar”.

obsessivos fantasmas da “Verdade Única e Eterna” como “Princípio de Mundo”. Neste mundo só é possível ser medíocre (*media res*) na medida em que não ousamos agir pela mensagem íntima que trazemos connosco. Para Agostinho da Silva, por outro lado, cada ser humano é insubstituível, trazendo, em potência, a capacidade de um recomeço, de um recomeço na promessa de um “por-vir” a plenificar e na memória de um passado-presente a re-lembrar, a re-conhecer e a re-aprender a cada momento. De novo o grito revolucionário de Immanuel Kant: “Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento!” (2004, p. 11)<sup>83</sup>.

Para compreendermos e transmitirmos melhor a mensagem íntima que somos a atenção à linguagem é fundamental e estruturante para o pensamento e para a acção. A palavra é espaço de encontro de identidades e por isso cuidar dela é também uma missão política, na medida em que a política consiste em melhorar as condições de mundo.

A justiça para com as palavras deve-se também transformar na justiça para com as acções e legislação de acções, num caminho que cada vez mais se assuma para o caminho da autonomia, em que cada um caminhe pela lei íntima que servirá de guia para a vida própria ao invés de se alienar numa lei técnica, quantas vezes injusta, imposta pelo exterior.

Agostinho da Silva não era admirador de uma sociedade farisaica em que cada acto de justiça fosse uma questão de obrigatoriedade, mas sim um acto de amor, desse amor que serve o outro, havendo uma superação da ideia de justo, apanágio da cega (desumana) justiça dos tribunais, pela ideia de “bom/santo”, pelo bem na irmandade do “Espírito Santo”, em que cada um só pode chegar ao “paraíso” ontológico quando todos os outros irmãos estejam a seu lado, em condições de poderem caminhar. Neste ponto, revela o pensador a sua interpretação do cristianismo. Agostinho da Silva idealizava

---

<sup>83</sup> O pensador de Königsberg continua de um modo revelante na mesma página e na seguinte: “A preguiça e a cobardia são as causas porque os homens em tão grande parte, após a natureza os ter libertado do controlo alheio (naturaliter maiorennes), continuem, no entanto, de boa vontade menores durante toda a vida; e também porque a outros se torna tão fácil assumirem-se como seus tutores. É tão cómodo ser menor. Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um director espiritual que tem em minha vez consciência moral, um médico que por mim decide da dieta, etc., então não preciso de eu próprio me esforçar. Não me é forçoso pensar, quando posso simplesmente pagar; outros empreenderão por mim essa tarefa aborrecida.” Numa sociedade que se organiza dualmente por aqueles que ordenam e por outros que obedecem de bom grado e sem questionar, as aporias do espaço público estão minimizadas e até em grande parte solucionadas. Mas essa sociedade nunca poderá ser denominada como sociedade de pessoas livres, nem poderá ser dito que a política, a sua assunção, está a ser levada a cabo, por todos e por cada um. Como poderá existir uma sociedade em que as pessoas não exercem o seu livre pensamento? Será possível imaginar uma sociedade assim? Ou quando nela pensamos vemo-nos a olhar no espelho da nossa precariedade existencial, o nosso próprio espelho?

uma sociedade em que as regras fossem assumidas desde dentro, ou seja, que não houvesse a necessidade de serem impostas pelo exterior, o que é uma forma de violência e uma clara evidência de que a humanidade ainda não chegou ao estágio superior do amor e da compreensão, bem como da fraternidade.

No que diz respeito à democracia, mais directamente, muitas vezes se afirma a importância do exercício do tolerar como o verdadeiro exercício democrático por excelência, mas esquecemos que no tolerar há sempre uma atitude de sobrançeria e desprezo: “No tolerar, somos nós os deuses e consentimos que haja, lá muito abaixo de nós, um mesquinho seres insignificantes que não têm nem a nossa beleza, nem a nossa inteligência, nem a nossa imortalidade, nem se alimentam como nós de ambrósia e néctar, nem ouvem como nós a música de Hermes, na sua lira roubada. E quando nem sequer temos a certeza de que os outros nos sejam inferiores; inferiores porquê, inferiores em quê? Não sabem matemática? Talvez saibam viver, que é mais difícil. Não entendem Filosofia? Talvez sonhem, o que é mais belo. E talvez respondam à nossa tolerância com um amor de que nós, apolíneos, não seremos capazes ” (Silva, 1999-a, *SCJF*, p. 259). Respeitar a opinião do outro não é tolerá-la, é ouvi-la e tentar compreendê-la, acolhê-la, acolhendo também a estrutura conceptual e vivência do mundo do outro. Esta é a atitude sapiencial que Agostinho da Silva defende e que é um acto principal na renovação das acções no que diz respeito à dita comunidade intelectual. É sobretudo um acto de amor que se deve propagar a todo o acto político na construção de uma comunidade fraternal.

Algumas questões ficam em pano de fundo. O que se pode decidir a votos? A vontade da maioria? A vontade da maioria é o que é melhor para a maioria? – de entre todos os regimes a democracia é o “melhor de entre os piores”, expondo-se por vezes os seus trilhos a meros jogos partidários de interesse económico, não sendo afinal o exemplo da soberania do povo (mesmo esta ideia de soberania do povo, não é na sua essência democrática), não defendendo a igualdade de direitos e muito menos a liberdade individual. O desafio contemporâneo consiste em detectar no quotidiano presente as subtilezas que dão e vão dar origem a novas formas de dominação, de totalitarismo, de barbárie, de privação de liberdade das pessoas, que ainda limitem mais o exercício democrático como o exercício necessário nas nossas vidas.

Pelas palavras de Agostinho da Silva: “Ora a democracia cometeu, a meu ver, o erro de inclinar algum tanto para Maquiavel, de ter apenas pluralizado os príncipes e ter constituído em cada um dos cidadãos um aspirante a opressor dos que ao mesmo tempo

declarava seus iguais” (1999-a, DA, p. 228). Assim, as pessoas tomaram para si os direitos de igualdade jurídica para constituírem-se pequenos ditadores com gostos egoístas, desvalorizando a comunidade e não percebendo que o desenvolvimento geral da comunidade é condição, também, para o desenvolvimento próprio de cada um.

Para que este desenvolvimento geral aconteça é necessário então a construção de uma sociedade que seja antes de mais uma comunidade, ou seja, que pretenda estabelecer-se com valores de fraternidade e união tendo em vista a melhoria de condições de vida de todos os seres humanos. A política, deste modo, torna-se uma missão de santidade, santidade da qual falaremos no passo seguinte.

### **3.4.1 – Política e santidade: “Céu” e “Terra” unidos**

Para Agostinho da Silva, a política começa no esforço de cada um por se melhorar a si próprio, aos outros e ao mundo. É, também, uma *via crucis*, ou seja, exige-se sofrimento, esforço para que se reconquiste a plenitude, estando esta via alheia a qualquer interesse particular ou partidário (sectarista, portanto). Esta difícil via é a via do amor que serve, da *caritas* própria a todo o humano (ao humano visto como projecto), é missão sagrada. E por aqui bem vemos a união reconhecida entre política e o ideal de santidade que o protestantismo procurou separar. Vemos também as influências do profetismo e das visões escatológicas da história presentes, por exemplo, nos textos bíblicos, que impregnam as considerações agostinianas e a sua visão de mundo.

A visão da história agostiniana é uma visão escatológica, diferindo crucialmente das típicas visões teleológicas e providencialistas mais difundidas no panorama intelectual do Ocidente, uma vez que pela transformação íntima de cada um é possível, desde já, concretizar o *telos*, o tempo a vir de plena realização para todos os seres e para o *cosmos*. Essa vinda só será completa quando completa for a reintegração no todo e a superação das consciências dualizantes, assumindo-se uma realidade trans-antinómica em que o sonho e o lúdico superam o que normalmente se toma como realidade. Essa vinda afinal é uma chegada: a chegada de cada um a si mesmo.

O paracletismo de Agostinho da Silva não é um paracletismo de um além-mundo inatingível nesta vida, outrossim é um apelo ao treino pessoal para que todo o *cosmos* se reconcilie com a sua condição sagrada, para que o homem se reconcilie com as plantas e os animais que escravizou pela técnica. É um apelo para não se separar de todo

o seu irmão, do seu destino. A política, como a economia e a educação não são fins em si, mas apenas meios para uma vida plena, superior. São meios de libertação individual e colectiva<sup>84</sup>. A economia tem de deixar de ser competitiva e inumana, a política tem de se libertar do exercício do poder e do domínio para “servir” a libertação do mundo, sendo ajudada pela educação, como meio para a libertação de todos os seres.

A realidade passa a ser mais tomada como ficção<sup>85</sup> e não como realidade estanque, o jogo será mais valorizado que o trabalho e a criança será o modelo a seguir, como modelo de liberdade, que não toma a realidade como segura nas suas estruturas, estando sim em constante descoberta. O humano deve desenvolver todas as capacidades possíveis, não permitindo que nenhuma faculdade exerça tirania sobre outra, não separando também o seu destino do destino dos outros seres, uma vez que cada ser é expressão do divino, a seu modo. A cosmo-responsabilização do humano permitirá uma reintegração no todo, a superação de uma consciência voltada sobre si e indiferente ao sofrimento alheio, do qual afinal é sumamente responsável.

Agostinho da Silva aproxima duas dimensões que para a maioria são antagónicas: a política e a santidade. A missão do político, homem de ampla alma<sup>86</sup>, é servir num caminho paciente e lento, tentando resolver os problemas que possam surgir, não impondo meras soluções técnicas, mas propondo possíveis soluções, tendo sempre presente que antes de tentar mudar o que pensa como errado nos outros, deve fazê-lo consigo próprio, afastando-se do gosto pelo poder e do populato: “(...) a acção só vale quando é feita como um exercício, e um exercício com amor, quando é feita como uma ascese, e uma ascese por amor de que se liberte o Deus que em nós reside. E se acção implica amargura, o que há a fazer é mudar de campo: porque não é a acção que estará errada, mas nós próprios” (Silva, 1999-b, *AP*, p. 63).

---

<sup>84</sup> A libertação de que se fala aqui refere-se a uma peculiar concepção de liberdade, segundo a qual, o homem tem por dever libertar o seu próximo, seja ele um animal, uma planta, um seixo, um humano, libertando-se a si próprio deste modo. Trata-se de um voto para mudar o mundo que na visão agostiniana cabe ao português antes de mais cumprir. Afirmo o pensador em *NCF*: “Português nasceu para definir Igreja como o conjunto de todos os Homens, passados, presentes e futuros, convictos de que, pela acção do Espírito, orando, meditando, pregando, ou pela ascese, por que não vou muito, ou pela liturgia, por que muito vou, podem modificar o mundo de modo a que todos os homens tenham plena liberdade, liberdade económica, liberdade de saber, liberdade de pensar” (1999-b, p. 263-264).

<sup>85</sup> “Sonho e vivo durmo e penso/ E me pergunto sem fim/ Se imagino haver um Deus/ Ou me imagina ele a mim”(Silva, 1997, *QI*, p. 127).

<sup>86</sup> “(...) o grande homem só será verdadeiramente grande, se, a par do génio criador e a par do amor dos homens, tiver a amplidão de alma necessária para não ter como seu modelo e seu mestre nenhum outro grande homem, nenhuma figura meio sobrenatural, mas esta criatura paciente, persistente e acima de tudo humilde, e de muito bom humor, que é o jumento; o qual, além de tudo, pode ser lírico, como Platero; que, por fim, com a, em potencial, força e dureza de seus cascos mantém em respeito quem em respeito tem de ser mantido” (Silva, 1999-b, *AP*, p.63).

Vivemos numa contradição imensa: a política é imensamente frágil e o estado, enquanto instituição política, alimenta-se da ideia/ilusão de força, da sua capacidade de impor ordem e *vingar justiça*<sup>87</sup>. É um caminho oposto à via do amor proposta por Agostinho da Silva.

Em qualquer estrutura política há uma ordem jurídica iluminada por uma ideia de justiça, é essa ordem jurídica que governa cada povo, cada relação entre povos e a própria relação entre as pessoas. Ou seja, em qualquer realidade política há estruturas, regras jurídicas, várias tramas complexas que se expressam em jogos de expectativas, papéis sociais. A acção de cada um deve incidir sobre estas tramas de modo a orientá-las para um ideal mais humano.

A questão económica é inseparável da questão da justiça social, política. Se a política visa a vida humana na terra em condições favoráveis ao seu desenvolvimento então é importante que se pense se o nosso sistema económico-político é justo e se visa a humanização geral das sociedades, tendo em conta que antes de mais os *sinais dos tempos* estão no modo como as sociedades entendem a educação e a praticam nas suas escolas, como nas suas casas: “A mesquinhez de uma vida em que os outros não aparecem como colaboradores, mas como inimigos, não pode deixar de produzir toda a surda inveja, toda a vaidade, todo o despeito que se marcam em linhas principais na psicologia dos estudantes submetidos a tal regime; nenhum amor ao que se estuda, nenhum sentimento de constante enriquecer, nenhuma visão mais ampla do mundo; esforço de vencer, temor de ser vencido; é já todo o temperamento de “struggle” que se afina na escola e lançará amanhã sobre a terra mais uma turma dos que tudo se desculpam ” (Silva, 1999-a, CON, p. 110).

Sustenta Agostinho da Silva que o sistema político-económico é injusto, inumano, criando desigualdade entre seres e povos. Propõe algo que converta o olhar do humano no mundo: que a política sirva para reconciliar a humanidade com a sua essência divina. Que a política seja apenas um meio, tal como a educação e a economia, para que uma humanidade superior advenha, uma humanidade que não se divorcie da natureza, nem do seu irmão, para que regressemos a uma “Idade de Ouro” possível desde já, se orientarmos as nossas consciências para uma existência livre de prisões, preocupada com a libertação de todos os seres.

---

<sup>87</sup> É interessante que se associe a justiça ao exercício da vingança, só revela um estado insuficiente de evolução humana. A justiça na visão agostiniana não está relacionada com o exercício de vingança, antes com actos de compreensão que se dão segundo o exercício fraternal do Amor. Sobre as relações entre a justiça e a violência veja-se a obra *La violence et le sacré* (Girard, 1972).

Para que tal aconteça é importante a existência de uma aliança entre educação, economia e política. Na educação é importante criar o sentido de comunidade e de fraternidade, o hábito da cooperação, o amor que gera a convivência em vez de um *isolamento de caverna* e de uma agressividade e competição permanentes.

A educação não pode ser um acto político-económico, segundo a configuração actual tanto da política, como da economia, não pode ter como intuito produzir soldados produtores, porque assim continuará a perpetuar o espírito de sacrifício e de escravidão, quando a libertação pela técnica já se encontra disponível, mas a servir interesses egoístas como o lucro, o poder, a riqueza material ilegítima. A educação é um caminho de liberdades e de escolhas, não pode ser um acto ideológico que se feche em si e nos seus obscuros desígnios para perpetuar um sistema económico tendo em vista fins políticos, vigorando neste sistema a política entendida como dominação.

Para a realização do “Reino do Paracleto”, objectivo de toda a política, educação e economia, Agostinho da Silva denunciava a existência de três dragões a combater na nossa cosmovivência quotidiana (cf. 1999-b, *TD*, p. 293), sendo o primeiro o ideal económico de acumulação capitalista das sociedades modernas, de uma economia que se orienta para o sempre mais; o segundo está relacionado com a informação e a ausência de crítica dos indivíduos em relação a ela; o terceiro diz respeito ao exercício indevido da política espartilhado nos sectarismos partidários que são o contrário do espírito democrático e de cooperação.

Relativamente ao primeiro dragão o que é desejável é que se consiga uma distribuição dos produtos pelas pessoas de uma forma justa, com amor para que todas elas possam exercer a sua existência não sendo limitadas pelo egoísmo crónico de um sistema económico, tendo a economia que tomar o homem como destino e não como instrumento. No caso do segundo dragão, importa que a educação tenha um papel fundamental ao educar cidadãos autónomos, que consigam exercer o seu espírito crítico, não se limitando a absorver passivamente informação indiscriminada. No que diz respeito ao terceiro, importa combater a nossa tendência enquanto seres individuais para pertencermos a grupos, sectarismos, partidos políticos<sup>88</sup>, religiões que nos impedem de intuir a essência total do dar-se do real, para além das possíveis antinomias. Um grupo nunca pode pensar por nós, nem nos pode substituir na difícil missão que é *ser*.

---

<sup>88</sup> Sobre esta ideia da vida política como vida partidária afirma Agostinho da Silva: “Uma política sem partidos, nem sequer o único, é a condição indispensável para que o Reino se instaure e para que, instaurado, seja. Acima de tudo, combatemos o que separa: e não são as opiniões individuais, mas as opiniões de grupo, o que separa o homem de homem(...)” (1999-b, *EC*, p. 200).

É a questão do sentido da existência que está aqui em causa. Se a questão do sentido da existência individual é tantas vezes colocada porque não questionar verdadeiramente o sentido da vida colectiva? O facto é que ambos estão ligados. Diz-nos Agostinho da Silva: “Podes, e deves, ter ideias políticas, mas, por favor, as **tuas** ideias políticas, não as ideias do teu partido; o **teu** comportamento, não o comportamento dos teus líderes; os interesses de **toda** a humanidade, não os interesses de uma **parte** dela. E lembra-te que “parte” é a etimologia de “partido”(…) Se possuis ou estás possuído, então estás perdido. Neste caso só o amor te pode salvar. E amor é raro, raro e frágil, frágil e rápido” (1999-b, *TD*, p. 294 ).

Como pode então o estado de direito que se orienta, ou pelo menos, se deveria orientar, pelo ideal de justiça que se concretiza historicamente em várias ideias, possibilitar e até perpetuar a incapacidade das pessoas exercerem o que de mais humano há nelas pelas suas políticas económicas, educacionais, entre outras? Será o direito positivo suficiente para exercer o seu papel fundamental de integração? E como podem as pessoas anular a sua identidade concreta em movimentos anónimos do “simplesmente fazer pela vida, lutar pela vida” quando de facto o que acontece é o lutar contra a vida digna, própria e autêntica? Terão outra hipótese? Dar-lhes-á o nosso mundo outra hipótese? Pensar na reconfiguração do nosso sistema social, numa comunidade fraternal e agir imediatamente para tal, é possibilitar uma existência livre a cada ser, pondo gradualmente termo a um mundo que cada vez mais se espalha em sectarismos, miséria, sofrimento e injustiças.

Agostinho da Silva considerava que já tínhamos os meios suficientes para permitirmos uma vida minimamente digna às pessoas que ainda hoje não têm as necessidades básicas suprimidas, se não o fazemos ou é por egoísmo, ignorância, falta de organização ou doença mental, pior, ontológica: “(...) supor que liberta alguém a fome que actualmente se sofre no mundo porque se teima em fazer sobreviver um regime económico, o do capitalismo, que a evolução das técnicas inteiramente superou, é pensamento que só pode surgir em mentes doentias cujo gosto é a tortura dos outros” (1999-b, *AP*, p. 44).

Numa sociedade que aspira ao sempre-mais, ao lucro, ao *consumo desenfreado*, por hipótese, o outro ser humano aparece em nossa presença como adversário, num campo de batalha em que se transformou o mundo, antes de aparecer como ser humano

na sua dignidade incomensurável e inalienável<sup>89</sup>, não sendo escandaloso que possamos responsabilizar por tal a mentalidade utilitária e pragmática que Agostinho da Silva reconhece origens na civilização indo-europeia e em Platão, que a modernidade exponenciou.

Para Agostinho da Silva em relação ao que conseguimos, por intermédio do nosso sistema económico, “(...) o que poupamos não deve ser olhado como uma segurança para nós, mas, no fundo, como trabalho que doamos a nossos irmãos homens, num esforço comum para que se anulem as fatalidades físicas, se entre o mais depressa possível na época das fábricas automáticas e se atinjam todas as condições materiais indispensáveis a que não seja o egoísmo, para os mais fracos, uma quase necessidade, e não seja um cristianismo autêntico, para os melhores, um quase suicídio.” (*id.*, *ibid.*, p. 56).

A política torna-se um desafio à humanidade: “Interessa-nos o povo porque nele se apresenta um feixe de problemas que solicitam a inteligência e a vontade; um problema de justiça económica, um problema de justiça política, um problema de equilíbrio social, um problema de ascensão à cultura, e de ascensão o mais rápida possível da massa enorme até hoje tão abandonada e desprezada (...)” (Silva, 1999-a, CON, p. 85), sendo os maiores pecados contra a humanidade, contra o espírito as limitações de amor e de inteligência ( cf. Silva, 1999-a, DC, p. 81) . Esta visão é desafiadora para as nossas mentes e corpos adormecidos no hábito e nas estruturas de um mundo injusto e gerador de sofrimento.

A política é assim o meio que temos para assumir as nossas possibilidades de redenção a nível individual, como a nível colectivo e é um difícil meio uma vez que o espaço público é esse espaço de desafiadores encontros, do qual simplesmente não nos podemos demitir, nele estamos co-implicados, exigindo-se uma atitude sapiencial de convívio na diversidade, na alteridade, no conflito. Assim, o cultivo das consciências, das acções é indesligável do exercício político de quem não possui nem quer possuir; o acolhimento ao outro é uma exigência ética inquestionável para que essa comunidade fraternal agostiniana comece desde já no nosso íntimo e no mundo.

Não podendo o espaço público, nem a civilização estar orientada para a plenitude da vida material, esquecendo-se dos destinos de milhões que perecem de fome. O

---

<sup>89</sup> Sobre o “cousismo” da realidade contemporânea afirma Agostinho da Silva: “(...) de tal modo nos cercamos de necessidades ilusórias que passamos a maior parte do nosso tempo tratando de coisas, por coisas, para coisas. Estamos tão afastados do natural como do sobrenatural, quando estes deviam ser os pontos centrais da nossa existência: plenamente vivemos no artificial” (1999-b, AP, p. 55).

conflito que a sociedade teme é oportunidade de crescimento próprio. No entanto, o que acontece é que a incerteza é tomada em cada momento como fonte de angústia e agressividade, medo do desconhecido – é como se vivêssemos num clima de psicose em que arquitetamos minuciosamente teorias da conspiração planeadas pelos nossos inimigos ocultos, num complexo sistema de elaboração de hipóteses. A própria cidade constitui-se num espaço de fechamento à diferença, à convivialidade, ao próprio conceito de educação como acolhimento do outro. Os condomínios fechados são um bom exemplo da mixofobia contemporânea<sup>90</sup>. É a própria cidade que se recusa a realizar o ideal de humanidade. Na cidade que se quer cosmopolita e convivencial as pessoas vivem em autênticas prisões e modos de isolamento. Esta é a política e a concepção dos condomínios fechados. O condomínio e alguns espaços de entrada restrita são como que espaços esquizofrénicos que convidam à loucura, à mania, à revolta, à depressão e à violência – estes espaços renunciam à vida em comunidade, ao espaço como lugar de encontro com a alteridade.

O desconhecido não é necessariamente um intruso, nem um inimigo pode ser até a possibilidade da nossa abertura ao mundo. Urge então a aplicação de princípios teórico-práticos à criação/construção do espaço urbano em habitabilidade e hospitalidade, podendo a filosofia dar o seu contributo prático. É uma questão de educação para a diversidade e para o acolhimento e para a criação saudável de lugares abertos à polissemia e à diversidade<sup>91</sup>.

A ideia dos condomínios fechados revela já uma ideia muito mais geral, a ideia das prisões próprias que cada ser humano e comunidade devem abrir, como no culto do “Espírito Santo” – esta foi sempre uma preocupação agostiniana – porque afinal na ânsia de segurança, trancam-se as pessoas e as próprias civilizações em autênticas

---

<sup>90</sup> Bauman denomina de eremitérios os condomínios fechados situados fisicamente na cidade, mas sócio e espiritualmente fora dela. Confirmam isolamento, separação como que numa atitude para evitar contágio com a diversidade, revelando mixofobia, termo utilizado por Bauman, confirmando a separação das pessoas consideradas inferiores em termos socio-económicos e culturais (como se houvesse uma dignidade ontológica diferente). Mas este conjunto de factos não irá contra a ideia fundacional de cidade, urbanidade e civilidade? Assim as pessoas ficam reclusas da sua própria segurança como num oásis enganador (o termo oásis é utilizado por Bauman (cf. 2006, p. 36).

<sup>91</sup> Uma educação para a diversidade e para a complexidade deve ser um horizonte, o firmamento de uma vida a construir em comum, não podendo a cidade ser a capital do medo, mas a capital do encontro e da relação que, simultaneamente, cultive o espírito de autonomia.

Que mais são os condomínios fechados do que *ghetos* voluntários que aplicam vedações, muros altos contra os intrusos? *Ghetos* voluntários dos que se querem ricos em contraposição aos dos pobres, seja materialmente ou espiritualmente. Reconheçamos de uma vez por todas que a oposição ricos-pobres é completamente anacrónica, nem só pobre é aquele que não tem dinheiro, mas aquele que impede que o outro possa ter uma vida digna. A mais devastadora pobreza é a de espírito porque mais difícil é encontrar alimento para ela.

prisões. Este princípio deve ser aplicado não só no espaço público, mas também nas várias áreas do saber, no acesso a uma vida digna. O medo do contágio pela vida, tornou a sociedade ocidental numa sociedade não da liberdade, mas uma sociedade de monopólios estratificantes que impedem o acesso de todos à plenificação existencial já possível. Isto numa sociedade que tem por estandarte os ideais da revolução francesa e a Declaração Universal dos Direitos do Homem.

O que temos de cultivar nos nossos sistemas educativos e nas nossas consciências é a urgência sentida para o desenvolvimento de aptidões numa vida aberta à diversidade e à fraternidade. E esta consideração também se trata de um desafio aos urbanistas e arquitectos para que planeiem e projectem cidades que convidem à saúde mental e de espírito.

O perigo reside quando a política dos condomínios fechados diz respeito também às várias áreas do saber num grave entrave ao processo de conhecimento, em que as áreas de saber se tornaram similares a um sectarismo político, não se desenvolvendo os conhecimentos inter-disciplinares e transdisciplinares. O receio é que a política seja uma actividade profissional<sup>92</sup> e que o saber também seja defendido por um estatuto profissional.

O político verdadeiro, de acordo com Agostinho da Silva, é aquele que serve o próximo, o ajuda a cumprir e, nessa ajuda, cumpre-se a si próprio. Mas para tal importa aceitar a vida como conflito e incerteza, próprios do terreno político como da vida<sup>93</sup>. O político tem que saber o valor do sacrifício voluntário e da inteligência verdadeira, sendo que, para Agostinho da Silva, o sacrifício não é uma despesa reembolsável. É

---

<sup>92</sup> “Estes amam o povo, mas não desejariam, por interesse do próprio amor, que saísse do passo em que se encontra; deleitam-se com a ingenuidade da arte popular, com o imperfeito pensamento, as superstições e as lendas; vêem-se generosos e sensíveis quando se debruçam sobre a classe inferior e traduzem na linguagem adamada, o que dela julgam perceber; é muito interessante o animal que examinam, mas que não tente o animal libertar-se da sua condição; estragaria todo o quadro, toda a equilibrada posição; em nome da estética e de tudo o resto convém que se mantenha” (Silva, 1999-a, CON, p. 84). ”.

<sup>93</sup> Algumas afirmações agostinianas sobre os encontros com o sofrimento e com a incerteza: “(...)mas como queria você viver sem um tormento? Estar de graça no Teatro da vida? Não teria boa consciência, não é verdade? Pague o seu bilhete. E o bilhete é sempre sofrer. Além de tudo, a existência do que resiste é a sua única salvação no mar da vida: aqui poderíamos dizer que a dor o levará ao que há de mais profundo e de mais nobre no ser humano” (1999-a, SCJF, p. 242). “(...) protesta, enquanto te deixarem protestar, contra a vileza, contra a cobardia dos que esmagam quem têm à mercê, dos que torturam os corpos e as mentes, dos que se armam contra os desarmados; e, quando não te deixarem protestar, protesta ainda.

Nessa batalha ninguém feres; vais servir os próprios que censuras; pode ser que às tuas palavras se convertam os Césares e deixe o centurião tombar a espada; pode ser que os cativos se redimam; mas, se nada conseguires de imediato, terás dado ao mundo um exemplo de liberdade interior e de firme coragem, (...)” (1999-a, CON, p. 113).

necessário, para o político e para cada um, desprender-se da segurança e da comodidade, mergulhar na incerteza e na responsabilidade do dever, não sendo este tomado como uma imposição exterior, não exigindo uma recompensa, sendo tão-somente dom (cf. *id.*, *ibid.*, p. 96-97).

Ao político não lhe deve interessar vencer, mas tornar alguém melhor, essa é a sua inteligência indesligável da perfeição moral, não sendo especialista, afirma-se pela sua jovialidade de espírito<sup>94</sup>. Do político, como do educador, espera-se que sobretudo tenham a grandeza de alma e que amem o humano.

### 3.4.2 – Utopia e fecundação do espaço público

A utopia contemporaneamente é olhada com desconfiança. No entanto, o facto de alguns projectos utópicos terem falhado não implica uma descredibilização geral das faculdades utópicas do ser humano e das tentativas históricas de uma comunidade melhor.

As utopias são eximamente exaustivas como se quisessem reiterar a ideia de completude – esse amor cismático do ideal pode levar a desejos letais de perfeição que relegam a liberdade própria e alheia ao considerarem que o mais importante é a perfeição, para além de todo e qualquer valor. Mas como pode haver perfeição sem liberdade? Se uma sociedade ideal incarnasse totalmente, essa sociedade, cheia de si, transformar-se-ia numa sociedade inumana. A transcensão contínua é uma condição humana, mas a tentativa de uma totalização imediata não o é.

Irónico e curioso é que normalmente os lugares escolhidos para representarem o mapeamento da utopia são ilhas, numa clara afirmação de que esses lugares são possíveis, mas ainda não chegámos lá por incapacidade de aliar sonho e realidade, algo que Agostinho da Silva defende insistentemente.

Pensar a utopia quantas vezes não nos pode levar a distopias ou antiutopias, pois o limite é muito próximo. As utopias, com o imaginário da viagem, expressam no seu pano de fundo a justiça, a felicidade e a harmonia, através de descrições minuciosas, estipuladas hierarquias de valores, expressando o maior rigor e o maior preceito.

---

<sup>94</sup> Sobre a inseparabilidade existente entre inteligência e amor: “Se ponho em relevo a erudição de um sábio, convém igualmente que inquirir da sua humanidade; se, por exemplo, pôde estudar e saber porque sempre esteve desinteressado da sorte de seus irmãos homens; porque sempre se fechou à vida; porque fez em torno do seu medo uma parede de livros” (Silva, 1999-b, *SJ*, p. 221).

O primeiro traço sistematizado de utopia não surge com Platão, mas em Homero na *Odisseia* com a sua sociedade dos Feaces (Homero, 2003), sociedade feliz e próspera, um dos mais belos episódios da obra. O autor utópico preocupa-se em descrever minuciosamente todos os detalhes da sociedade ideal. Esquéria é a ilha a que chega Ulisses, onde não há receio pela sobrevivência, há abundância todo o ano. Estamos perante a aurora da narrativa utópica na sociedade ocidental. A sociedade dos Feaces é uma sociedade humana em que a perfeição é possível e não uma sociedade de deuses – concepção avançada de sociedade em que os problemas são resolvidos pela sensibilidade e pela sapiência. O rei Alcinoos não está numa monarquia absoluta mas tem colaboradores com o mesmo poder que ele e as decisões tomam-se em diálogo com os outros. Trata-se de uma “Idade do Ouro”, essa que Hesíodo referenciava no mito das cinco idades no *Trabalho e os Dias* (Hesíodo, 2005, pp. 106-201). É surpreendente que esta plenitude terrena agostiniana, já fosse pensada nos grandes educadores da idade clássica.

A utopia deve ser um projecto a assumir antes de mais individualmente na vida de cada um, em que cada um está votado a uma missão de rigor e re-nascimentos próprios, constantes. Cada um, diz-nos, Agostinho da Silva: “(...) não se cansa da violência dos outros porque soube despojar-se da sua própria fraqueza; e se alguma vez tremeu e recuou, não perdeu tempo a acusar o que vinha de fora: fundou melhor os alicerces em que assentava o proceder” (1999-a, CON, p. 88).

A comunidade fraternal, como comunidade perfeita, não pode ser imposta, como por exemplo ansiava Platão na sua *República* (cf. Platão, 1993). Queria uma sociedade regida por um sábio, pretendo conhecedor da alma humana, no fundo uma ditadura do intelecto que se exercia sobre os estratos inferiores plenamente justificados no seu sistema hierárquico. Não era uma comunidade de libertação cósmica, como em Agostinho da Silva. Era uma comunidade da razão, estabelecida a relação directa desta última com o “filósofo-rei” e com os filósofos.

Agostinho da Silva, por sua vez, desconfia sempre da “intelectocracia”. Para ele o amor é mais urgente do que a inteligência, porque é mesmo uma forma superior de inteligência, de compreensão íntima do sentido das coisas.

No caso de Thomas Morus, outro arquitecto utópico, a sua ideia de justiça social era mais abrangente e fraternal do que a de Platão, bem compreendendo as épocas que os separam: os problemas e padecimentos dos homens não eram castigo divino, como na época se pensava, mas fruto da organização da sociedade levada a cabo pelos

mesmos homens. A Inglaterra da altura padecia do problema de monopolizar o mercado, não era esse o caminho para organizar a vida económica dos homens. O facto é que o dinheiro, visto como fonte de todo o mal, é afastado da sua comunidade ideal. Não há dinheiro na ilha da *Utopia*. Todos os bens são tidos em comum, o povo vive os seus dias na prática de boas e fraternais acções, afirmando-se deste modo uma camaradagem fraternal e solidária. É esta solidariedade e são estas relações comunitárias que sustentam a visão agostiniana e que, de algum modo, Morus antecipa a seu modo.

O mundo das anti-utopias, que afinal também denotam traços utópicos, denunciam o lado obscuro da concretização dos ideais por intermédio de acérrima crítica as tentativas de controle e imposição de sonhos infernais que começam pela idealização de uma comunidade perfeita. Tais mundos são o do *Admirável mundo novo* (cf. Huxley, 2000), o mundo de *Eumeswill* (cf. Jünger, 1993) e o mundo de *1984* (cf. Orwell, 1996), entre outros.

Porém, a visão agostiniana vai mais longe do que o pensamento pretensamente anti-utópico, na medida em que para além de não concordar com imposições exteriores de mundos ideais, aponta em horizonte aberto caminhos para uma libertação mental, espiritual e comunitária da humanidade, sem entrar em prescrições ou leis, interessando-lhe mais o espírito das leis.

A nosso ver, o pensamento utópico de Agostinho da Silva vai muito para além de todas estas visões na medida em que põe o acento de um mundo melhor no íntimo de cada um: se de facto no mínimo acto pusermos toda a nossa perfeição ética conseguida, o mundo seguiria rumos fraternais e a liberdade de cada ser poderia ser assumida sem competitividades, sem miséria, sem prisões, numa manifestação da essência sagrada do mundo, sagrada porque permitiria a manifestação de um sem limite de virtualidades de ser. Deste modo, também se manifestaria o que é inominável e que historicamente se convencionou chamar deus.

É essa miséria que é tudo menos metafísica que precisamos combater, uma miséria a que os filósofos recusaram dedicar a sua delicada atenção pelo facto de a considerarem inferior. A miséria a ser atendida não é metafísica à maneira dos filósofos mas, pelas palavras de Onfray, “(...) a miséria suja que tem os seus nomes: “clochards” e desempregados, delinquentes e trabalhadores temporários, aprendizes e empregados, operários e proletários, a miséria que calca os passeios com as prostitutas, dorme

debaixo das pontes com os vagabundos, se deita na cama com os prisioneiros, assombra o sono e as noites das pessoas sem trabalho” (1999, p.57).

A utopia é o poder de querer sempre o melhor, o impossível. É tomar os rasgos da precaridade, da finitude e ver neles possível beleza a advir. A utopia é uma crítica dinamizadora das condições actuais de vida e não um desvario da imaginação. Diz-nos, a este propósito, Boaventura Sousa Santos : “Pela mudança de perspectiva e de escala, a utopia subverte as combinações hegemónicas do que existe, destotaliza os sentidos, desuniversaliza os universais, desorienta os mapas. Tudo isto com um único objectivo de descompor a cama onde as subjectividades dormem um sono injusto” (2002, p. 280), o sono da ignorância e da comodidade, da indiferença pelo sofrimento alheio e pelas condições de mundo<sup>95</sup>.

A utopia percorre toda a obra agostiana, não esquecendo que também a educação é, fundamentalmente, um projecto utópico e é por isso que educação e política se unem na visão de mundo de Agostinho da Silva: “(...) para o bom governante, cada cidadão não é uma cabeça de rebanho; é como que o aluno de uma escola de Humanidade: tem de se educar para o melhor dos regimes, dentro dos regimes possíveis” (1999-a, *DC*, p. 82)”. Tal como utópico será pensar uma humanidade sem dinheiro e economia, ou pelo menos, sem a economia tal qual a conhecemos agora: “A fadiga que esmaga um corpo depois de oito ou dez horas em frente de um volante ou de um dia inteiro na faina no campo é um crime contra Jeová que nos criou à sua imagem, um sacrilégio contra a partícula de fogo eterno que palpita por favor dos deuses dentro de nós” (Silva, 1999-a, *CON*, p. 91). A educação não deve actuar como se de propaganda se tratasse para produzir gente avidamente apagada e melancólica, como Agostinho gostava de chamar, não podendo resultar uma pessoa num produto massificado, não podendo resultar de um processo produtivo, pois cada pessoa é tão plural como deus (cf. 1999-b, *AP*, p. 58).

---

<sup>95</sup> O aperfeiçoamento pessoal é um longo caminho que deve combater o comodismo e o indiferentismo da sociedade contemporânea. Para chegar a tal Agostinho da Silva afirma alguns procedimentos a tomar em linha de consideração: “(...) trocasse a agressão pelo conselho, a ironia que fere pela compreensão das causas mais profundas, a irritação pela piedade, os ímpetos de ataque pela infinita paciência; lamentaste a incultura dos outros mas neles te incluístes; (...) consideraste o adversário como o teu melhor auxiliar e até ele te deu ocasião de louvar o Criador (...) foi-se o teu espírito exercitando em conservar (...) a alegria calma e tranquila, a confiante e poderosa serenidade que vem de nos sentirmos unos e lógicos e de termos como já presente, vivendo nele, o mundo que desejamos construir” (1999-a, *CON*, p. 107-108)”.

### 3.5 - Filosofia e Poder – suas perigosas relações

“Pensar é aceitar ser perturbado, é aceitar continuar caminho com sobressaltos. Trata-se, portanto, de suportar o mundo como possibilidade. Afinal, perceber que a História da Filosofia, ao escrever-se como cisura, deu-se como limite e portanto como possibilidade de acesso ao outro mundo”.  
Pereira, 2006, p.62.

A filosofia entendida como uma das formas de amor à sapiência é, para Agostinho da Silva, arte de viver, sendo que viver é existir persistindo, resistindo e insistindo – esta é uma das concepções mais autênticas de Agostinho da Silva que se recusava a ser filósofo. Os verdadeiros filósofos são os que não se assumem como tal, os que amam e se esforçam vitalmente por saber. Não teve estatuto de filósofo porque não o quis, mais foi um educador, um mestre e nessa atitude revelou a mais pura filosofia, o mesmo é dizer, a mais pura sapiência.

Considera o pensador que o ser humano pode concretizar a sua plenitude pela assunção das suas várias faculdades, factor importante para o seu equilíbrio existencial, sendo uma verdadeira missão. Chegando-se a tal equilíbrio através de um exercício contínuo, de um treino que chamámos *treino ontológico* ou *terapia da vontade*, sendo um exercício de amor pelos outros seres, por si próprio e pelo mundo, exigindo-se a todo o momento o melhor de si, para que o divino se cumpra em cada um, fecundando o mundo deste modo. Importa aqui pensar que divino é este para Agostinho da Silva e a sua relação com a filosofia e com a própria vida.

Se algum mal houver, pode ser superado pela sapiência aliada a acções práticas concretas, sendo importante então o culto de uma sabedoria que vá à raiz das palavras, dando-se a cura pela verdadeira palavra de vida, pois a palavra é já uma fase de superação da dor em sofrimento, é já uma fase lógica de apropriação dos acontecimentos. A cura pela palavra chama a atenção para o seu poder terapêutico, catártico e para a função terapêutica da própria filosofia, tal qual Agostinho da Silva a entendia, não como disciplina académica, mas como atitude vital.

A filosofia assume-se como a busca da verdade possível, inseparável da experiência dos afectos e da sensibilidade e é por tal que Paula Cristina Pereira afirma que: “O que se desenhava como limite à procura da verdade, no quadro de uma ordem especulativa tradicional, e à sua construção é, afinal, a sua condição” (2006, p. 59). Para Agostinho da Silva o objectivo não é a busca da verdade, é busca de verdade que salve.

Procura a verdade, mas também um conhecimento que salve e que permita viver, uma sapiência para a vida na assunção clara do importante papel da sensibilidade no processo de conhecimento humano em que a verdade nunca aparece com rosto único, nem precedida de um artigo definido.

Com a filosofia procura-se o sentido dos mistérios existenciais, pois pressentimos que o mistério habita-nos e consciencializamo-nos de que querer certezas não significa obtê-las, no entanto já é um bom esforço para resistir e persistir no ser, percorrendo-se os caminhos das certezas tenho em conta o horizonte da verdade ou das verdades a nós possíveis.

Paula Cristina Pereira toma o pensamento como con-vocação existencial (cf. *id., ibid.*, p. 55), sendo o pensar uma forma de com-padecer, resistir (*sufferere*) em criar” (cf. *ibid.*), como uma forma de criar mundo em contraposição à pobreza que intuímos na nossa existência. Agostinho da Silva defendia tal, a seu modo, quando queria fazer das universidades sítios de vida que socorressem outras vidas, quando tomava a actividade de pensar como uma actividade fundamental para salvar vidas, para resistir no caminho do divino. Estas duas visões aproximam-se de um modo peculiar e foi por tal que estabelecemos um paralelismo.

A sensibilidade, assim, não é o outro da razão, mas dimensão fundamental na sua constituição. Ironicamente, a modernidade e o seu espírito que analisámos neste trabalho, não estavam assim tão longe da sensibilidade como pensavam: “O sentir (em mim) e o dar sentido vão, pois, a par. O sentimento não comporta, portanto uma menoridade ontológica, mas conduz a actividade conceptual e a actividade da razão na suscitação do que se dá a pensar e na construção do sentido” (*id., ibid.*, p. 70).

A filosofia procurará a reabilitação do pensar e do agir, para Agostinho da Silva. Não esqueçamos que pensar é responder e sentir-se chamado a responder, sendo que responder tem a mesma origem etimológica de responsabilidade. Responder é criar condições para ser afectado o máximo possível, para se poder acolher o máximo de virtualidades existentes no real. Pensar é não renunciar à vida (*id., ibid.*, p. 64), é não desistir, é reconhecer a urgência de operatividade imediata.

Para Agostinho da Silva a vida é uma missão ontológica a cumprir à qual não se pode renunciar, em que cada ser tem por missão cumprir-se a si próprio, ajudando os outros a cumprirem a sua mensagem íntima e melhorando o mundo para que cada um o possa fazer nas melhores condições – trata-se de uma mensagem ética fundamental, de acolhimento do acontecer no mundo.

A filosofia neste projecto existencial e colectivo de melhoramento das condições de vida tem um papel fundamental. Assumir a filosofia como procura da verdade, dos seus sentidos e da serenidade na vida, é manifestamente diferente da concepção corrente de busca de felicidade. Todavia importa questionar o que é a felicidade. Podemos afirmar que a felicidade é um alinhamento de consciência e não um estado de espírito. Porque estados de espírito são passageiros e alinhamentos de consciência são criados pela meditação, pela entrega a sentimentos e acções que consideramos como construtivos para nós, para os outros e para a comunidade – é certo que esta afirmação tem algumas tonalidades de inspiração budista, estranhas à nossa tradição intelectual, mas só teremos a aprender com outras culturas, enriquecendo a nossa com o melhor que nelas apreendemos. Como sabemos as culturas não são fechadas, são antes realidades dinâmicas.

Independentemente do estado de espírito (triste ou alegre, para ser simplista), o alinhamento de consciência pode ser cultivado de uma forma constante. A felicidade a que devemos aspirar não é aquela que está dependente das circunstâncias exteriores, mas no modo como reagimos e agimos em relação aos acontecimentos exteriores que fogem ao nosso controle. E para isso é necessário um culto/cultivo do debruçar-se criticamente sobre os acontecimentos. Mas não através de uma dialéctica separatista, outrossim por intermédio de uma compreensão que é amor, que engloba e reconcilia os contrários.

O cultivo da filosofia pode ser também o cultivo da serenidade na vida, da educação da mente, do espírito, pode ser medicinal para o corpo e para o espírito, assumindo-se antes demais como *arte terapêutica* – de algum modo, algumas correntes do pensamento grego na antiguidade clássica sustentaram algo semelhante. Filosofar é uma actividade de resistência, resistência que é intransferível missão existencial a ser assumida e assinada também pelo nosso intransferível sangue e pelas nossas ideias que exigem uma operatividade imediata.

Agostinho da Silva e a sua obra são um bom exemplo de resistência poética num mundo que se caracteriza cada vez mais pela sua refacção de espírito no tecnicismo e no economicismo, num mundo cada vez mais avesso à poesia, como à humanidade.

Vejamos quando Navarro aconselha Luís: “Haja o que houver, suporte; quando não puder ir de pé, vá de joelhos, depois arraste-se, mas avance sempre enquanto possa e nunca largue o tesouro” (1999-a, *SCJF*, p. 265). Para Agostinho da Silva, o pecado contra o espírito é a recusa em prosseguir, é a recusa em viver criativamente em

autenticidade, sendo urgente esta educação da mente e do espírito para a construção de uma sociedade mais equilibrada e mais próspera. E também o inverso: é urgente que a sociedade se transforme para que cada humano nasça no melhor ambiente possível para se poder cumprir.

Em toda a obra agostiniana verificamos uma profunda preocupação com a sensibilidade e poder criador do humano, uma preocupação pela urgência de uma racionalidade aberta à alteridade, tornando-se a vida como acto de resistência poética e a filosofia em verdadeira con-vocação existencial<sup>96</sup>.

A preocupação agostiniana não é só epistemológica, ela é ontológica, antes de mais, não se trata tão-somente de uma racionalidade possível a ter em consideração mas um radical *modus vivendi* pois, para ele, o maior escândalo consiste no facto da filosofia alhear-se do que a possibilitou: a vida<sup>97</sup>.

Agostinho da Silva sempre manifestou relutância em que o denominassem de filósofo, pois aquilo que se conhecia da filosofia eram exemplos de intolerância ideológica e exemplos comprovados de desrespeito e falta de amor pelos seres humanos e pelo mundo, estando os intelectuais indiferentes aos destinos do resto da humanidade, não se preocupando com nada que ficasse aquém da essência abstracta daquilo que supunham ser a verdadeira realidade.

Com Agostinho da Silva, já não estamos meramente no plano gnosiológico, mas no plano ético, estético e ontológico, melhor, onto-poético<sup>98</sup>. É certo que a filosofia hoje

---

<sup>96</sup> Sobre a racionalidade ocidental Agostinho da Silva sustenta que as suas origens remontam a Sócrates e à civilização Indo-europeia: “(...) vejo em Sócrates uma certa dureza perante o adversário menos dotado; há nele, sob o manto da calma, uma real impaciência, as conversas parecem descobertas e são na verdade imposição de um todo já bem pensado, bem assente, e sobretudo, inamovível” (1999-a, CD, p. 132).

<sup>97</sup> O papel da criação sempre teve uma fundamental importância na obra agostiniana. A título de exemplo, conferir afirmação: “Há-de-se inventar você próprio a você: criar um outro Luís, melhor do que esse que possui e obrigá-lo a criar, a esgotar-se todo na divina tarefa de criar” (Silva, 2002-a, SCJF, p. 237).

Em relação à filosofia nos seus modos tradicionais irmanados com a pirotecnia linguística (cf. Silva, , 2002-a, RG, p.194) e com a desonestidade intelectual, Agostinho da Silva é profundamente crítico: “(...) entendem os futuristas que filosofia é tudo aquilo que se possa tratar com um grande ruído de vocábulos extraordinários e de neologismos inconcebíveis; trata-se, não de expor uma ideia em termos precisos e claros para que toda a gente a compreenda e a possa discutir, mas de arranjar uma embrulhada tremenda de frases arrevesadas para que os menos perspicazes, levados na torrente de adjectivos, desfaleçam de admiração diante de tão grande talento” (*ibid.*).

<sup>98</sup> Paula Pereira defende a urgência de uma antropologia mais vocacionada para a humanidade do homem: “uma antropologia do sentido que realize o Homem na experiência onto-poética do pensar e afirmá-lo como habitante do limiar, na medida em que a nossa condição de seres finitos é condição de experienciarmos o que sempre excede essa finitude, condição de experiência total, assegurada pela acção simbólica de ser-no-mundo para fazer mundo, intimamente articulando a experiência estética com a experiência ontológica” (2006, p. 159).

não pode incorrer em erros do passado, o filósofo mais não pode pretender furtar-se à *comum medida do sol*, (cf. Zambrano, 1987, p. 102) consolidando, todavia, de um modo insistente a curiosidade *malfadada* de Eva, tipificação autocrática do feminino imposta pela tradição, repetindo, deste modo trágico, o movimento sempre revisitado e derradeiro de estender a mão arrojadamente à *árvore do Bem e do Mal*, portanto, do poder de pensar (sentido lato) que é sempre *cruz*. É cruz porque o pensamento enquanto movimento não pode ter para si respostas definitivas, arca com a responsabilidade e com o peso de um caminhar que se faz em radical insegurança mas com determinação humanamente insigne, de um caminhar que se faz em paixão, mas também em acção.

A filosofia não pode confirmar o medo obstinado do contágio pela instabilidade da vida que não se deixa exaurir nas ordenadas categorias do entendimento, pois a ela não lhe interessa uma verdade dogmática, séria, conveniente, segura. Essa verdade pouco tem de vida, já que viver implica ruptura e conflito, constituindo o conflito ocasião para derradeiras aprendizagens. O exercício do pensar, em *ontopoeticidade*, será um projectar e um acolher o que nos é dado a pensar e o que fazemos para que nos seja dado a pensar e o que pensamos efectivamente. Sobre as maleitas do filosofar tradicional, Agostinho da Silva alerta Luís: “Você, pelo que me parece, tem certos germes de afastamento: há, por vezes, no meio de todas as suas afabilidades, um certo tom superior, uma distância, uma reserva, que não vem de você ser interiormente muito rico e se querer preservar; vem de um falso sentimento aristocrático, de uma vaidade que é tudo quanto você quiser menos filosófica e de um gosto de inteligência a que se não une uma forte afectividade.

Temo que o hábito dos filósofos e a vantagem terrível de os perceber com clareza lhe agrave esses defeitos e nos traga daqui a uns anos um Luís impossível, cheio de si e das suas pobres verdades, repulsor dos homens, dizendo amá-los, só às vezes tolerante, e Santo Deus!, de que inferior e lamentável tolerância” (1999-a, *SCJF*, p. 259).

Desde logo sublinhamos a importância de uma inteligência aliada à afectividade, sublinhando também a importância de uma estética da existência que não se pode alhear da força telúrica da vida, nem da sua dimensão afectiva, nem do seu poder criador, unindo-se, desta forma, estética e ética, porquanto é no confronto com a complexidade que se mede a grandeza de um carácter.

A filosofia assim entendida é escolha existencial, daí que não se possa desligar da *praxis*, *praxis* essa a ser erigida em excelência por cada acção do humano na responsabilidade do seu ser. O humano não se pode reduzir a um sujeito do

conhecimento, a sua identidade não é só a identidade gnosiológica, não se trata de uma *res cogitans* cartesiana que expressa o seu ser num estranho monólogo fechado em quatro paredes do seu confortável quarto, pretendendo a partir dos seus pensamentos dar a volta ao Mundo e, mais grave, saber desse Mundo.

A identidade de uma pessoa, mais do que um sujeito, imbrica-se intimamente com a *sua* história/narrativa, melhor com uma história em que tomou decisões mas não a pode orientar a seu lábil critério porquanto as histórias furtam-se sempre às intenções dos sujeitos. É por tal que urge pensar a racionalidade humana e mesmo o ser-se humano de um novo modo: uma racionalidade que não pretenda planear e planificar o que por definição é devir, mudança, movimento, viagem<sup>99</sup> para os quais não há mapas; um humano que se não furte ao âmbito dos afectos que o constituem como “ser-no-mundo”, mas que por outro lado, se insira no campo da criação, da liberdade, da vadiagem e de uma compreensão que é fundamentalmente amor e que não se recusa ao rigor do pensamento e da acção, tão característicos do percurso agostiniano.

### 3.5.1 - A superação da modernidade: filosofia como acto de sapiência, de amor e de demora

“Se uma luz de caridade não brilha em si, para que lhe serve viver? Um filósofo mais? Outro filósofo para cair em poços, outro filósofo para que acertemos os relógios, outro filósofo que beba pacatamente cerveja e diga mal da vida? Acho que não vale a pena. Ou você vem a casar a Filosofia com Jesus, ou então pode retirar-se, porque o mundo dispensa-o.”

Silva, 1999-a, *SCJF*, p. 263

A metáfora da viagem é uma das principais, muito cara ao imaginário português e ao pensamento de Agostinho da Silva, para tentar descrever a condição do ser humano, outras haverão como o mar, a aventura, o navegar, o voo. O ser humano, por definição, é *homo viator*. Habitante do limite como Eugénio Trías sustenta<sup>100</sup>, habitante também

---

<sup>99</sup> “(...) não existe uma cartografia antecipada para a viagem, colectiva e subjectiva. Tudo se significa no momento ético: esse momento mínimo entre o desespero e a esperança, a razão e a loucura; entre duas línguas; o instante que não possuo, em que escolho entre o bem e o mal” (Vilela, 2000, p. 136). A viagem traz consigo sempre o incerto e a capacidade do humano se criar a partir desta incerteza. O incerto e a viagem são assim condições próprias para a existência humana e para o exercício honesto de uma racionalidade que esteja atenta aos seus próprios limites.

<sup>100</sup> Para Eugénio Trías o limite deixa de ser muro intransponível como o foi para Platão, Kant, Hegel, entre outros. A sua *filosofia do limite* mostra-nos que ele é a condição de possibilidade de acesso a um mundo que não se fecha ao devir e à mutabilidade, constituindo-se o ser humano como sendo fundamentalmente um ser de/no/para o limite. O limite é para o homem a sua condição ontosemântica: “Pero lo que intento decir y enunciar no es una referencia a límites y a horizontes tan antigua como la

naquilo que não é limite, no limiar. O seu nomadismo é sua condição, ele é plural e a sua pluralidade define-o na sua riqueza. A sua pluralidade manifesta-se no jogo do fenoménico e no que se dá e se esconde no fenoménico.

O homem é definido pelas suas potencialidades<sup>101</sup>, por aquilo que ainda não é, mas que pode vir a ser. Tal era o sonho de Agostinho da Silva: uma Humanidade do “por-vir”, mais do que do futuro. Uma humanidade que não se dilacerasse em lutas pela sobrevivência, ou pela afirmação do mais forte numa competitividade diária que vai desde o trabalho, às dimensões mais pessoais, como a vida familiar.

Não pretendemos, de modo algum, defender que a solução mágica para o humano era ingressar (como se ingressar na filosofia fosse possível e como se houvesse solução mágica para o humano!) nos meandros da filosofia. Não é disso que se trata. A escolha pela filosofia é uma entre outras. No entanto, assumimos que esta é a nossa escolha. E assim se foi desenrolando o nosso breve estudo neste ponto específico.

O anúncio do fim de um determinado modo de filosofar – o metafísico e dogmático, à maneira tradicional – corresponde a um outro anúncio que é o do pensar aberto ao horizonte das possibilidades, um pensar menos absoluto, menos autocrático, mais humilde no reconhecimento da sua constitutiva e fundamental intencionalidade e finitude. Mais humilde na medida em que não pretende comunicar o princípio de mundo, pois se princípio de mundo houvesse a explicar, fugir-lhe-ia certamente e não lhe seria possível abarcar na totalidade, uma vez que é uma actividade enraizada, finita, aí se jogando, simultaneamente, a sua força, como a sua fraqueza. “Num Mundo no qual inevitavelmente vivemos com um certo grau de incerteza, onde as consequências do que fazemos ou deixamos de fazer estão essencialmente para lá da previsibilidade, não temos outro remédio que abandonarmo-nos à sorte. Com nossas acções não fazemos mais do que propostas; a sua tradução em termos de êxito ou de fracasso escapa em boa medida ao nosso controle”( Innerarity, 2001, p. 32).

---

propia filosofía, y que ya en Pitágoras, Platón o en Aristóteles hallamos una y otra vez. Intento una vuelta de tuerca muy peculiar y específica que afecta a nuestra ontología, o a lo que tradicionalmente se llamaba metafísica. Intento decir que el ser, eso que así se llamó por vez primera en el Poema de Parménides, es, de ser algo, ser del límite. Un ser del que tenemos experiencia por la sencilla razón de descubrirnos existiendo, o habitando en ese ser que, a modo de regalo envenenado, se nos da (como donación o don, afortunado o aciago). Pero esa existencia se nos revela puesta e incardinada en el límite; en el límite en relación a lo que deniega el ser, y es nada, o nonada, como decía con genial alegría léxica la gran Teresa de Avila" – ( Trías, 2000, p.1 (disponível em <http://www.elmundo.es/2000/03/21/opinion/21N0025.html>).

<sup>101</sup> O virtual, como sabemos, não resulta de uma inovação das tecnologias da informação, mas uma própria condição da realidade que contém virtualidades e se dá a vários níveis, entre os quais alguns mais obscuros e não materiais, o que não quer dizer que sejam irreais.

Algo surge, para nós, como se de um imperativo se tratasse: levar a vida que tomamos como nossa, a *nossa* identidade pessoal à máxima plenificação possível, distinta do individualismo, mesmo (e sobretudo!) que isso exija uma radicalidade, que exija do nosso ser impossíveis num mundo de apelo ao imediato e à insensatez, num mundo que nega a vida pela afirmação do seu lado *soft* e *light*. Este é o mundo em que se mascara a própria vida por subtis ardis: esconde a morte, o sofrimento, a velhice, a dor como se não fossem condições constituintes do ser-se humano. Pois neste âmbito a técnica não pode prever, nem antecipar, transformando-se apenas e afinal (!) num meio, num frágil meio face às *situações-limite*. No entanto, tal consideração pode tornar-se cada vez mais dúbia devido às questões ligadas à bioengenharia e à engenharia genética que pretendem erradicar a finitude do horizonte humano, como se esta fosse um mal. Posição muito próxima, afinal, às velhas doutrinas gnósticas que separavam matéria e espírito.

Mas como manter a identidade num mundo cada vez mais totalizado pelos *mass media*, num jogo de exposição da vida privada (e privativa) nos seus pormenores mais sórdidos, acabando por despi-la de sentido de dignidade?

A refacção de mundo que nos assola quotidianamente relaciona-se intimamente com a refacção da experiência de mundo e do humano; sendo a educação um problema estrutural da contemporaneidade é urgente que a filosofia lhe dirija o seu olhar humilde, procurando intervir para que esta experiência de refacção se transforme em possibilidade legítima de um “por-vir” a esperar mas também a construir, porquanto a consistência ontológica do mundo depende de cada acção, como possibilidade de (re)começo – algo muito próprio do que Hannah Arendt defende em *A Condição Humana*. O mundo carente de referências axiológicas, afirmando a trivialização, a marginalização e a banalização da vida precisa urgentemente de um fio orientador para a acção concreta. Sobre esta refacção de mundo manifesta-se Agostinho da Silva ao referir a preguiça de ser homem, em que cada um embala a ignorância nas delícias do especialismo, quando apenas se deliciam num analfabetismo crónico (cf. 1999-b, SA, p. 131-132).

No plano da filosofia poderemos dar o exemplo da abertura urgente do discurso filosófico à metáfora, ao mito ou ao ensaio como metodologia de abordagem das problemáticas; aceitando-se o choque produtivo entre a (pretensa) transparência, o rigor, a determinação do conceito e a obscuridade, polissemia, indeterminação da metáfora que numa espécie de jogo hermenêutico, conflituoso nas suas interpretações tenta

abarcando a realidade no máximo de amplitude possível, como o queria Paul Ricoeur (cf. Ricoeur, s.d.). É necessário, doravante, fazer da incerteza não uma fonte de autodestruição, mas motor para a acção. Alcança-se, assim, uma mais valia incontornavelmente polissémica através de uma espécie de renomeação que abarca a esperança do humano numa possível atribuição de consistência à organização do conhecimento e re-configuração do próprio viver segundo qualidades e condições mais humanas. Tal só é possível se a educação se tornar educação para a vida e para a humanidade.

Em suma, para Agostinho da Silva, a filosofia não começa nada absolutamente, por isso exige-se abertura à não-filosofia, estabelecendo-se uma fecunda relação entre o metafórico e o conceptual, entre a teoria e a acção, entre a ciência e a poesia, entre o sonho e a realidade.

Tomando-os como distintos, o discurso poético e o discurso filosófico devem interanimar-se, ou seja, o trabalho do conceito deverá consistir em explorar de modo produtivo o fenómeno da *inovação semântica* que o enunciado metafórico transporta ou promete, fazendo deste a sua possibilidade e a sua legitimidade para avançar na sua compreensão da realidade, devendo ambos os planos estarem orientados para a vida prática que urge de efectiva acção, constituindo-se a filosofia agostiniana como uma chamamento para a terra, para as possibilidades de céu que a terra comporta.

Este pequeno excursus pretendeu mostrar que com a humildade da racionalidade pela abertura a novas formas de conhecimento, permitiu-se um maior enriquecimento da própria razão, ao auto-compreender-se apenas como perspectiva possível entre outras. A assunção da falibilidade e da finitude beneficiou as próprias áreas do saber. Com tal não se afirma a morte do homem, ou da razão, sendo a primeira expressão, segundo George Steiner, um *slogan* demasiado fácil e mediático (Steiner, 2003, p. 149), mas a urgência e assunção de um ser histórico e finito que não pode suspender numa atitude de admirável *epoché* a sua própria condição que inclui nascimento, ruptura, sentimentos, afectos, morte.

Agostinho da Silva recoloca o ser humano face ao impossível, assume-o como projecto a autosuperar-se. Não renuncia à vida do homem nem lhe proclama a morte. Salva-o do vazio, pondo-lhe o divino como o seu próprio horizonte. Assim, de algum modo, também a filosofia da educação deve ser inscrita neste horizonte, tomando o humano como projecto a cumprir numa aprendizagem essencial, a aprendizagem do ser

no devir, a educação para a vida e para o exercício de se estar vivo e a ser, numa constante acção “ontopoética”.

Assim, é importante que a racionalidade se abra à incerteza e que reconheça o inevitável enraizamento afectivo de todo o pensamento. Para além de se abrir à incerteza, terá de se reconfigurar em diálogo fundante com o seu outro e com outros possíveis, pois não pode procurar no outro a confirmação das obstinadas certezas que garantem a comodidade de um viver em convicções mascaradas de portos seguros que a qualquer momento podem ruir.

É importante ir para além do cogitar, das paredes de um qualquer ermo quarto que nos prende monologicamente ao mero espectro de nós mesmos enquanto seres estritamente racionais e nada razoáveis, afinal. Doravante, trata-se de exigir ao pensamento que seja acto (cf. Vilela, 2000, p. 137) e à filosofia que seja movimento crítico de resistência (cf. Pereira, 2000-b, p. 408) ao já-dado, ao já-pensado, ao óbvio, que, no fundo, nem é dado, nem pensado, nem óbvio, mas sim obscurecimento sintomático das radicais questões do humano, já que é este mesmo que cria estratégias, inconscientes para fugir de si próprio, para fugir da insegurança e da incerteza de si próprio. A questão da resistência aqui é fulcral: “O nós como expressão de comunidade é o esforço de pensar a oscilação entre o eu e o nós, sintomática da nossa necessidade de vivermos como únicos, próprios, mas também de vivermos com os outros; é o espaço de forjar a personalidade no social. Esse esforço dá-nos o pensamento como experiência de resistência à impessoalidade, à des-humanização” (*id.*, *ibid.*, p. 409).

Também a racionalidade, como o humano, se devem definir como um contínuo (re)nascimento para o mundo<sup>102</sup> porquanto quando a razão se pretende fundar a partir de si mesma (como tal é possível?) faz com que os seus efeitos perversos despoletem acções inumanas que a nossa história fatalmente já confirmou<sup>103</sup>, tornando-se na mais premente face da loucura, da loucura racional (haverá expressão mais contraditória do que esta?). Ao humano impõe-se-lhe, doravante, a tarefa, missão e con-vocação de estar vivo para o (re)nascimento de si e dos outros num mundo a (re)configurar permanentemente. Num mundo que não pode esquecer os horrores passados, *a história escrita a carne viva*<sup>104</sup> e que deve orientar o seu caminhar para uma edificação do

---

<sup>102</sup> Cf. Meirieu, 2004.

<sup>103</sup> Cf. Vilela, 2000.

<sup>104</sup> A expressão é de Eugénia Vilela : *ibid.*

presente em plenitude e integridade éticas, permitindo um futuro como “por-vir” em esperança vivificante.

A filosofia como modo de saber é, também, o trabalho da linguagem como potência inquietante, pois é com a linguagem que suportamos e que superamos a solidão ontológica, no entanto, é o próprio Agostinho da Silva que nos alerta para o facto de que falar e escrever só serão derradeiros se forem melhores do que aquilo que diríamos se ficássemos em profundo silêncio e se, ainda mais, servir para salvar alguém, numa dialéctica profunda entre dar e receber.

É também um trabalho de resistência em que não se pode renunciar à tarefa ontológica, mesmo que tal implique sofrimento. Diz-nos Agostinho da Silva: “Sofrer não importa, só lhe poderá fazer bem: o que é essencial é que você nunca decline o sofrimento. Também não importa que proteste, que se abata, que desanime, que chore e que lance clamores: mas renunciar, nunca” (1999-a, *SCJF*, p. 265).

A filosofia pode responder às perplexidades que assolam o século XXI, mas para tal não pode ser retórica da acção, nem divagação, nem pode ser fruto de desejos literários recalcados, crítica incansavelmente repetida por Agostinho da Silva em relação a literatos frustrados que se dedicavam a tentar escrever umas breves páginas de filosofia. O espaço público deve constituir-se como uma das preocupações fundamentais do filosofar. A diversidade é o elemento fundamental do processo identitário da pessoa, da comunidade, do mundo social, devendo a filosofia estar aberta a essa mesma diversidade. Perante a diversidade, a hospitalidade é uma das respostas a exigir e hospitalidade não só no que se refere à presença física do outro, mas também no respeito pelo aparelho conceptual, metafórico e ontológico do outro que nos dirige o seu olhar e o seu mundo pela palavra e pela acção. Assim a filosofia é *cura* pela palavra, mas também *cuidado* pela palavra<sup>105</sup>.

O espaço público como o privado é indelével do habitar e o habitar é diferente do morar, dizendo respeito a um sentimento de enraizamento e de pertença que assinala o modo como vivemos. O espaço público está fortemente ameaçado pela violência das palavras demagógicas que ofendem o indivíduo e o tentam anular, tentando assim o poder político anular o que mais íntimo podemos exercer, o modo como somos e o modo como habitamos.

---

<sup>105</sup> Sobre a hospitalidade consultar: Derrida, 2003-a; Lévinas, 2008.

A filosofia pode constituir-se como uma resposta prática para o habitar poético no mundo, na medida em que constrói novos espaços de habitabilidade, tanto no que diz respeito a espaços de inteligibilidade teórica, como a espaços que exigem uma acção simultaneamente imediata e responsável, que são outras formas de inteligibilidade. Para uma reconfiguração da sociedade é necessário uma reconfiguração do próprio saber e da própria filosofia. Voltamos, para isso, a nossa atenção à filosofia portuguesa já que verificamos nela uma maior abertura às várias dimensões da realidade, ao sonho, à imaginação e à poesia. Dimensões de que não podemos abdicar numa comunidade fraternal a advir.

### CAPÍTULO III

#### 4 – Portugal Ideal – percursos poéticos de uma ideia-imagem-símbolo

“O que importa é remontar a linha do tédio, esta calma ilusória do espírito que nos ronda a todos como uma tentação. Só os charcos são calmos” Lourenço, 1987, p. 10.

“Senhor, a noite veio e a alma é vil.  
Tanta foi a tormenta e a vontade!  
Restam-nos hoje, no silêncio hostil,  
O mar universal e a saudade.

Mas a chama, que a vida em nós criou,  
Se ainda a vida ainda não é finda.  
O frio morto em cinzas a ocultou:  
A mão do vento pode erguê-la ainda.

Dá o sopro, a aragem – ou desgraça ou ancia -,  
Com que a chama do esforço se remoça,  
E outra vez conquistemos a Distância –  
Do mar ou outra, mas que seja a nossa”

Pessoa, 2007, p. 91

Perante a configuração do mundo actual, resta-nos somente o *silêncio hostil*, o *mar universal* e a *saudade*? Segundo a visão agostiniana, esse silêncio, esse mar e saudade são horizontes abertos para uma outra sociedade a advir em comunidade.

Ousar conhecer Portugal é ousar encontrar uma alternativa viável para ele e para o mundo, é ousar tentar conhecer essa *distância* que vai de nós a nós mesmos que referia Fernando Pessoa na *Mensagem*, no poema acima citado. Foi por tal que Agostinho da Silva se interessou pela reflexão sobre o nosso país finistérico. Diz-nos, ele: “(...) o que quero falar é de Portugal, não dos países limítrofes que se chamam Lisboa e, um pouco,

Porto. Pois cultura portuguesa de Portugal, a que existe é mesmo a do povo, nas suas cantigas, nos seus instrumentos de música, nas suas atrelagens de boi, nos seus brinquedos, nas suas danças, nos seus provérbios, nas suas redes e nos seus cestos, na sua paciência e nas suas comidas, na sua cortesia e na sua rudeza – na sua vida, enfim” (1999-b, *PFP*, p. 322).

Para Agostinho da Silva, a cultura portuguesa, ou seja, a cultura do povo português, reitera ao longo da história, como ele muito gostava de afirmar, *um povo mais sábio que doutores*, um povo que traz nas suas entranhas o jogo, o sonho, a criação; que traz à vida a sua compreensão sem a inclinação obsessiva pela análise e pela síntese teóricas. Um povo que poeticamente combina o poder da abstracção com o poder do concreto.

A “crise” que os nossos tempos atravessam, nos seus vários domínios, espécie de entidade metafísica culpada de todos os males da sociedade e do mundo, qual bode expiatório, crise que obstrui cada um de nós como seres individuais e o próprio país na sua condição, resulta de uma forte desatenção e bloqueio das energias espirituais, resultando também de uma preguiça fundamental na procura de sentido, em cada caso enraizado, do humano e do *cosmos*. Agora perguntemos: não pode estar esta crise no mais íntimo de nós, no mais íntimo da nossa cultura? É importante a compreensão de quem fomos, quem somos para a compreensão do nosso enraizamento existencial, individual e colectivo no mundo. Não somos átomos isolados, nem somos exclusivamente agidos, somos também agentes do nosso contexto cultural. E é por tal que o questionamento próprio se revela aqui como decisivo.

Procurar hipotéticas soluções não pode consistir na fixação de um “fora de nós”, mas connosco e “em nós”, facto que, por outro lado, exclui a ideia nacionalista de que esteja exclusivamente em nós a nossa salvação, se salvação houver porquanto a nossa identidade estabelece-se em relação com a alteridade.

Será Portugal o país de heróis adiados? Povo de suicidas como pensou Miguel de Unamuno (cf. Unamuno, 1972)? Será Portugal o país da não inscrição como sustenta José Gil (cf. Gil, 2004)? Quais são os vícios da portugalidade? Faz sentido esta expressão? Quais serão as características etno-psicológicas e culturais dos portugueses? Sustenta-se teoricamente a perda de identidade, mas qual é exactamente a nossa identidade? A crise é sinónimo do nosso *nevoeiro existencial*? Será esse dito nevoeiro a causa dos bloqueios ao desenvolvimento do país? De que tipo de desenvolvimento falamos? Só o desenvolvimento económico?

As questões podem multiplicar-se infinitamente, mas, neste momento, pretendemos pensar a comunidade histórico-cultural portuguesa a partir de traços identitários que a unam e que formem constantes, não obstante todas as particularidades sempre existentes em cada região de Portugal e em cada época histórica.

O povo de Portugal afirma-se na história como um povo que, para o bem e para o mal, promove um espírito de paz e de fraternidade, bem como de solidariedade, estabelecendo pontes entre povos, proporcionando trocas e mesmo fusões culturais. Detém em si capacidades de ir para além dos contrários, o que nem sempre quer dizer que os supere.

Estudando Portugal conseguiremos aceder à nossa identidade enraizada e perceber os bloqueios existentes ou não. Bloqueios em relação a quê? O que está em questão é um novo paradigma de consciência que só é possível com uma nova ideia de educação e de cultivo – esta é a mensagem fundamental de Agostinho da Silva. Também um novo paradigma de comunidade, de nação, de política e de civilização que sempre teve nos meandros das criações culturais de Portugal, facto que Agostinho da Silva sempre ressalvou.

O horizonte das nossas reflexões pretende chegar à caracterização de um estado de espírito a ser cultivado que se paute pela harmonia, pela tranquilidade, pelo amor, pelo diálogo, pelo culto da sensibilidade, da mente criativa, da estabilidade psíquica. Este tipo de anseios escatológicos estão presentes já em Homero, em Hesíodo, estando também nos profetas bíblicos, em Bandarra de Trancoso, na “Ilha dos Amores” de Luís Vaz de Camões; não são exclusividade nossa, entenda-se, mas a nossa cultura expressou-os de uma forma peculiar e interessante que em tempos históricos cíclicos sempre voltaram à esfera da atenção nacional.

Prenhe de paradoxos é a nossa história de apogeu e fracassos oscilantes, estivemos na glória e na miséria em curtos e aproximados períodos de tempo. Entenda-se que não há um Portugal uniforme, nem essencialista. Como também não há um homem uniforme e essencialista. Verificam-se, outrossim, inclinações, traços fundamentais.

Debruçarmo-nos sobre a identidade de um pensamento em Portugal é também debruçarmo-nos sobre um povo que se dá em lusofonia, num conjunto de comunidades irmanadas pela língua que abarcam todo o globo onde se encontram afinidades históricas, culturais, desde Galiza, Timor, Brasil, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Guiné, Angola, Moçambique, até Goa, Damão, Diu, Macau. Desse Portugal, falou-nos Agostinho da Silva, ressalvando que na origem de Portugal sempre esteve uma grande

complexidade cultural, resultando de um misto de povos, sendo as suas feições psicoculturais diversas, como os Celtas, os Germanos aos povos do Mediterrâneo, Berberes, Normandos, Fenícios, Suevos, Visigodos, Árabes<sup>106</sup>.

Pensar Portugal é pensar Portugal além fronteiras, é pensar Portugal no mar espraiado para além do cabo bojador. Foi assim que Agostinho da Silva pensou esse Portugal, o Portugal dos “sete mares”, o Portugal ideal.

Pode-se dizer que a língua e cultura portuguesas são pátrias de várias pátrias, como consequência da miscigenação no mundo que o português criou e que o criou a ele. A pátria é a nossa língua portuguesa na medida em que as línguas são realidades dinâmicas, veículos de valores, sentimentos, atitudes, experiências éticas, estéticas e poéticas do mundo. A experiência matricial de Portugal é conseguir ir para além dos contrários; pelo amor, conseguir ir mais além do que a razão dualizadora, inscrevendo-se no telúrico, no onírico e no resgatar da origem.

Portugal caracteriza-se pelo facto de não ser um país onde o desenvolvimento tecnológico se afirmou como em outros países da Europa, o que não quer dizer que haja nos portugueses uma inaptidão congénita para o pensamento e acção, entenda-se: determinada concepção de pensamento e acção. Isso permite-nos, por outro lado, estar à margem de pressões e jogos de poder, facto que nos concede virtualidades que a Europa Central e a América do Norte não têm.

A cultura portuguesa define-se pela sua vocação para a expansão, para unir homens e continentes. Tal afirmação não implica a ignorância de violências portuguesas em relação a outros povos na época dos “Descobrimentos” e das colónias. Segundo Agostinho da Silva, a expansão portuguesa, ao contrário da espanhola, foi mais aventureira, marítima e exploradora do que conquistadora. O mar habitado por mistérios e medos foi a grande alma da nação, como um sentimento de “infinito”, oceânico, mais do que a conquista de território e o poder ansiado por outros países.

Vulgarmente se diz que o português não sabe viver sem sonho, nem sem glória, não quer desempenhar papeis medíocres, havendo nele uma relutância contra a mediania. Na verdade quem pode viver sem sonho? Aquilo que queremos afirmar é que a nossa história confirma acontecimentos que nos permitem dizer que a dimensão do sonho na vida do ser humano concreto é muito importante. Nunca fomos um país que

---

<sup>106</sup> Os celtas foram senhores das técnicas de manipulação do ferro e da superioridade militar, económico. Os celtas fundiram-se com os autóctones e daí resultou o povo lusitano. O Povo lusitano sentia fortemente o amor da independência. Resistiram aos romanos de uma forma persistente. Um século demoraram os romanos a conquistar a Península Ibérica.

soubesse a esquadria que permite separar o sonho da realidade, até porque não há realidade sem sonho, sem o mínimo de ficção mínima.

De acordo com a visão agostiniana, as nossas lutas fizeram-se por ideal<sup>107</sup> e não por um fim utilitário tão-somente: nas lutas da reconquista o que se procura não é a reconquista do território, mas a defesa da nossa fé, para que o inimigo não a destrua. O ideal era religioso, expulsava-se o muçulmano porque ele era inimigo da nossa fé. A descoberta do caminho marítimo para a Índia e o negócio das especiarias não valem por si, pois antes disso o que importa dilatar é a fé e depois o império e não o inverso – há como que um desprezo pelo sentido utilitário da vida, como se ele estivesse ligado a uma certa mesquinhez.

O que Agostinho da Silva sustenta é que Portugal tem em si obra que vai para além das suas fronteiras, podendo unir os povos num outro paradigma civilizacional que ponha termo à escravidão humana e cósmica, um paradigma que pode ser inspirado nos ideais do “Quinto Império”, a comunidade fraternal a que nos fomos referindo ao longo deste trabalho.

O português é sonhador, mas não se compraz só no sonho, quer fazer da realidade um sonho. A sua acção não se baseia na vontade fria e calculista, mas no coração, na imaginação, no sonho, na sensibilidade. É mais idealista, de um ideal de carne, do que intelectual. Tem um certo desprezo pelo interesse utilitário, como que um orgulho nobre de quem está para além desses constrangimentos. É profundamente humano. A sua religiosidade define-se pela sua forte crença no milagre e nas energias paralelas a deus, como o diabo, a figura da bruxa, a ninfa, a moura encantada, entre outras.

A viagem é o símbolo fundamental do ser português. Tal também afirma Pinharanda Gomes a este propósito: “Ora, a viagem simboliza, e de que modo, o sentido português de pensar todas as coisas. Dizia o poeta “não evoluo, viajo”. Abismal diferença entre evoluir e viajar! Como se evolução fosse, alfim, mutação na fixidez e, pois, um fixismo, e viagem fosse, alfim, transformação no movimento e, pois, um dinamismo! Por isso dizemos que tudo se acha ainda por revelar”<sup>108</sup> (1992, p. 197).

---

<sup>107</sup> Sobre a força de um ideal Antero de Quental afirma num dos seus sonetos: “Mas a Ideia quem é?/Quem foi que a viu/ Jamais a essa encoberta peregrina?/Quem lhe beijou a mão divina?/Com o seu olhar de amor quem se vestiu?//Pálida imagem que a água de algum rio,/ Reflectindo, levou... incerta e fina/ Luz que mal bruxeleia pequenina.../Nuvem que trouxe o ar... e o ar sumiu//Estendei, estendei-lhe os vossos braços,/ Magros da febre de um sonhar profundo,/ Vós todos que a seguís nesses espaços!// E entanto, ó alma triste, alma chorosa,/ Tu não tens outra amante em todo o mundo/ Mais que essa fria virgem desdenhosa!” (2002, p.97).

<sup>108</sup> “O que nos foi dado saber acerca de Portugal ainda é, apenas, um acerca, um *ad* cerca, uma aproximação, mais longe ainda de nos ser possível olhar para dentro de dentro, para o Santo dos Santos.

Podemos afirmar a sensibilidade portuguesa como estando voltada para o mar e para a viagem, para a lonjura de si, não se perdendo na visão unilateral da vida utilitária alheada de todo o sonho e de toda a possibilidade de sonhar.

A concepção de que Portugal possa ser uma ideia a difundir pelo mundo é algo que Agostinho da Silva sempre reitera. Ou seja, para além da primeira expansão continental, há que concretizar uma outra expansão, a do espírito, cabendo-lhe também inaugurar esta tarefa no mundo. Assim, Portugal não será um país, mas uma ideia-imagem a ser e a difundir pelo mundo. Esta concepção cósmica de Agostinho da Silva já estava presente em Antero de Quental, em Sampaio Bruno, em Guerra Junqueiro, em Teixeira de Pascoaes e em José Marinho.

Será então uma missão de amor cósmica que se virará para tudo o que seja, na medida em que se assume por intermédio de uma união fraternal com todos os seres numa crítica veemente da sociedade actual em que valores como produção, exploração, prazer imediatista a todo o custo, poder, fama, consumo, nos tornam escravos do pior de nós – esta é a decadência dos povos, uma degenerescência das nossas reais capacidades.

É impossível retratar em tão breves linhas uma panorâmica da cultura e espiritualidade portuguesas porquanto os juízos precipitados são inevitáveis. Enfrentaremos o problema das intuições nem sempre certas e dos juízos imediatistas e pouco críticos. No entanto, tenhamos consciência de que partindo da visão agostiniana de Portugal é possível aclarar a abertura do povo português ao sonho, como princípio de uma comunidade “por-vir”, alternativa humana viável à nossa configuração actual de mundo.

#### **4.1- A filosofia em Portugal: a gesta lusíada de um pensamento**

A ideia de um Portugal dos “sete mares”, inclui uma visão messiânica que não se esvazia no mito do sebastianismo, o facto é que ambos confirmam a força telúrica do pensamento português voltado para anseios e lonjuras e para uma racionalidade mais abrangente que não cinde o mundo em categorias estreitas.

---

Aqui, e mais uma vez, nos aparece uma similitude parcial com o povo de Israel. Também ele, cativo, progride, mas sem que lhe seja dado chegar ao interior. O Messias continua tão distante como no princípio do tempo. E todavia, para Israel, “o Senhor virá” (Gomes, 1992, p. 197).

A racionalidade que a história do pensamento em Portugal, confirma, é uma racionalidade que não se divorciou do mito. O pensamento em Portugal apresenta fortes linhas míticas que Agostinho da Silva sempre viu como riqueza e nunca como deficiência. As linhas míticas que referíamos também se podem encontrar nas recorrentes inclinações messiânicas do nosso povo. O messianismo como *modus vivendi* e *essendi*, com as suas origens bíblicas, cristãs e pagãs, afirma a redenção da história num *escaton* ansiado e interiorizado nas vivências quotidianas.

O sebastianismo, sendo uma determinada configuração do messianismo, não pode, porém, ser tomado como uma mera espera, como a ausência de acção na frugal expectativa. Assumir o sebastianismo como característica da nossa cultura é uma das formas de afirmar a recusa poética da positividade, do simples tratar técnico com o mundo e com as pessoas, não permitindo que cada ser humano específico, cada ser concreto que vive, ama, sofre seja determinado pelas características de uma entidade abstracta a que se chamou ser humano, ser genérico e inexistente na realidade. É a afirmação de singularidade e liberdade próprias.

Conscientes de que a nação é uma identidade colectiva que inclui em si conjuntos de sentimentos, projectos, utopias que podem ou não estar ligados às delimitações geográficas e políticas de um país, compete-nos a análise dos traços utópicos próprios para que as nossas instituições fiquem prenhes do nosso espírito e das soluções possíveis adequadas ao nosso espírito. Tratam-se de sentimentos de comunhão de um passado e de um destino em conjunto. Manifesta um elo espiritual entre os antepassados, os presentes e os vindouros. Uma comunidade fraternal possível não poderá ignorar tal facto.

Uma pátria não é, assim, um conjunto de pessoas, mas uma comunidade unida por uma identidade cultural que por vezes ultrapassa os motivos históricos, instalando-se nos metafísicos. Uma pátria não se pode resolver nem afirmar nas discussões políticas sobre as reformas, os impostos, porque a política não se deve ocupar apenas da sustentabilidade económica de um país, mas também da sustentabilidade espiritual, sustentabilidade a que Agostinho da Silva dedicou sua vida, como a sua obra.

A identidade de uma nação não pode ser conhecida sem atendermos à força dos seus mitos e Portugal é uma nação com um forte sentido mítico da sua vida entendida como destino, mas destino a cumprir e não a ser cumprido. Ou seja, o destino não é um percurso fechado determinado por alguma entidade superior, mas uma força a cumprir pela soma das vontades individuais assumidas na vontade colectiva de aperfeiçoamento

– este é o entendimento que lhe dá Agostinho da Silva e com o qual concordamos. Os mitos indicam a força viva de uma nação, os seus sentimentos-ideias, os seus valores, as suas vivências, prenes de símbolos fundamentais e de noções estruturantes, sonhos, aspirações fulgurantes presentes quer na cultura popular, quer na dita cultura erudita.

As linhas míticas do pensamento português espriam-se na “Ilha dos Amores”, no “*Quinto Império*”, no regresso de El Rei D. Sebastião, nas figuras das ninfas, sereias, mouras encantadas. Todos estes casos revelam uma profunda admiração e dedicação vital ao mistério e às figuras do obscuro que são elas mesmas fundadoras da própria claridade, estão na sua génese. E essa claridade, por sua vez, está sempre sendo posta em causa (redefinida) por estas visões de mundo – algo que já encontrávamos nos gregos com a ideia de *véu de Maia* e no jogo existente entre Apolo e Dionísio, personagens míticas a que Nietzsche dedicou suas reflexões (cf. Nietzsche, 1997).

Somos, então, um povo que manifesta fortes linhas míticas que estruturam a nossa história e que condicionam o modo como compreendemos a realidade, enquanto portugueses. Assim assume-se como tarefa urgente questionar e discutir o *pluriverso* simbólico cultural do ser português. Trata-se de questionar criticamente sem nacionalismos fanáticos, a razoabilidade do discurso que afirma a nossa capacidade de abertura, de diálogo, de compreensão, de interacção em relação aos seus outros, pensando-se assim, também, na pertinência da ideia de um “Quinto Império”.

Compete-nos a nós, portugueses, desenvolver alternativas viáveis ao sistema de mundo vigente, pensando em medidas sociais, desenvolvendo relações fraternas com países de expressão portuguesa e irmos para além deles, levando a nossa mensagem cultural a outros países que voluntariamente estejam receptivos a um outro modo de ser, desenvolvendo os nossos autênticos potenciais e virtualidades e recebendo novos, em relacionamentos de enriquecimento mútuos.

Entendamos, por conseguinte, por outro lado, que uma pátria não pode ser ou pretender ser autónoma no sentido de totalmente autosuficiente, pois, “se é certo que não basta haver um povo e um conjunto de dispositivos materiais de organização da sua convivialidade, para se ter mais do que uma ‘cidade’ funcional, um módulo civilizacional, que pode até ser tecnicamente perfeito, a fim de se poder reconhecer uma pátria, também é certo que perante tal ‘utopia’ não é uma identidade cultural que se basta a si mesma para a possibilidade de se estabelecer uma viável *comunidade de destino*”(cf. Silva, 2008, p.104).

Este tipo de racionalidade, que a análise da identidade da história de Portugal permite construir, fica marcada não como um instrumento, mas como um modo de vida, alerta-nos para o facto de que é necessário ter uma concepção cósmica da vida e não apenas centrarmo-nos no modelo tecnocrático e economicista da sociedade, que no momento actual leva à vivência de situações agónicas. Quando nos referimos ao sentido cósmico da vida, pensamos num outro tipo de globalização que a visão agostiniana exigia, em que as comunidades portuguesas pudessem levar ao mundo, um império desta vez espiritual que se opõe a qualquer tipo de escravatura: uma pátria, mátria, frátia do espírito.

A morte de uma nação acontece quando ela se torna anónima e incapaz de sonhar, assim, para que tal não aconteça connosco próprios, impera a luta viva contra o cientismo, o positivismo, contra qualquer tipo de fundamentalismo, afirmando-se, deste modo, a necessidade de compreendermos a nossa identidade enquanto pessoas pertencentes a um povo.

A crise é agravada quando as soluções encontradas simplesmente dizem respeito a bens materiais, soluções económicas, técnicas, tecnológicas. De facto elas são importantes, mas por si só não bastam, podendo funcionar, se totalizadas, como distração, como adormecimento para a força e dificuldade da vida na sua plena presença. O modelo económico que se baseia na produção e consumo desenfreados ajuda a este adormecimento geral, à massificação e à formatação das subjectividades. A política de hoje (o modo como hoje a prática política é entendida) propaga a incultura, a ignorância nas suas formas mais graves, entre elas, o gosto do hediondo, reduzindo-se a mero sectarismo partidário, à luta argumentativa e vazia entre posições partidárias interessadas tão somente na afirmação da sua visão como sendo a única possível e contrária a qualquer outra. Vive-se assim o estilhaçar da vida política, afirmando-se como um exercício muito próximo às claques de futebol e a todos os movimentos ideológicos fundamentalistas.

Não é por coincidência que a saudade em nós tem uma expressão fundamental, porque segundo Agostinho da Silva, intuímos já o que, pela força de nós mesmos, podemos ser um dia na convivência de todos. Estas são as saudades do futuro, melhor, do “por-vir”.

A conjuntura actual pode levar-nos a uma estranha saudade de nós, do que poderíamos ser e do que somos tão precariamente. A saudade e o saudosismo, inaugurado por Teixeira de Pascoaes, exprimem o povo português e o seu espírito, a sua

expressão literária remonta aos cancioneros medievais, a Camões e a Frei Agostinho da Cruz.

A saudade, nesta perspectiva, não pode ser reduzida a um mero sentimento psicológico, mas manifesta uma dimensão metafísica, transcendente, tem um valor afectivo profundo e um valor ético inegável. Para Pascoaes a infinita lembrança da esperança é a expressão cósmica da saudade, sendo pelo amor que o espírito se eleva para uma reintegração na ordem e na plenitude perdidas, mas nunca esquecidas.

A ideia de “Quinto Império” está intimamente ligada com o sentimento-ideia da saudade, pois já é uma espécie de antevisão do que irá acontecer se os homens tomarem com as suas mãos os traços do destino de uma vida feliz na terra. *As saudades do Céu* que Agostinho da Silva referia em respeito a D. Frei Bartolomeu, arcebispo de Braga, é um exemplo disso (cf. 2001, *UGT*, p. 15). A saudade é uma vivência temporal específica em que o tempo cronológico passado-presente-futuro é superado. É uma densa experiência da temporalidade, tal como a antevisão do “Quinto Império” é desde já uma vivência peculiar do tempo e a antevisão da vivência do espaço-tempo de uma outra forma que não a formatada pela nossa cultura.

A saudade é um sentimento-ideia que funde desejo e dor, o que evidencia o ecletismo do povo português, como muito bem afirma com o seu *verbo escuro* Teixeira de Pascoaes. Nela há a união do sentimento de dor e de esperança, sentimentos aparentemente contraditórios. Nela, nesse sentimento pátrio/mátrio, nessa gesta portuguesa genesíaca fundamental, fundem-se paganismo e cristianismo, caracteres semitas e arianos, expressando uma visão amorosa de mundo que muitos afirmam como própria do génio galaico-português, ecuménico por condição e contrário a toda e qualquer prática de proselitismo.

A saudade<sup>109</sup> constitui-se como um elemento fundamental e mobilizador de uma racionalidade finistérica a construir que pretenda o erguer de princípios que permitam a comunidade fraternal a advir que Agostinho da Silva sustentava como possível.

Mas não se pense que a saudade é um sentimento passadista e de inacção. O português, com o seu espírito eclético, revela fácil adaptabilidade às diversas circunstâncias. A saudade, sendo um misto de tempos e de sentidos de tempos, é a força

---

<sup>109</sup> “Tendo (...) dimensão nacional, ou particular, enquanto substância da alma ou do espírito português, a saudade, na medida em que é a síntese espiritual do Desejo e da Dor, é também a Tristeza e a Alegria, a Luz e a Sombra, a Vida e a Morte, e , quando ampliada à Natureza ou na sua dimensão e projecção cósmica, seria “a própria alma universal, onde se realiza a unidade de tudo quanto existe”, o que significaria que teria um primordial e originário sentido ontológico, metafísico e transcendente, que Pascoaes procurou surpreender e definir na sua obra poética e reflexiva” (Teixeira, 2004, p. 16).

activa que leva a grandes obras, pode ser a rememoração de actos passados, pode ser a ânsia de novos mundos, novas vidas, mas não se pode limitar a eles: é sempre uma força para a acção, correndo no entanto o perigo de cair no fatalismo que tem como expressão o fado<sup>110</sup>, um certo tipo de fado.

Antes de presumirmos conhecer o mundo e tentarmos levar mensagens, conheçamo-nos a nós próprios e libertemo-nos dos vícios característicos da *portugalidade* como modo de ser. O mais grave de todos os vícios será o de pensarmos que de nós depende a redenção do mundo e dos outros, uma espécie de *lusocentrismo* patológico que envenena consciências e impede o verdadeiro autoconhecimento. Não foi isso que Agostinho da Silva sustentou.

Sentimos a necessidade de reflectir filosoficamente sobre um povo porque o seu pensamento é específico: o pensamento português não abdica do *telos*, é religioso na medida em que tenta religar o homem com a sua condição, não o deixando desenraizado e sem rumo. Deste modo, é importante a compreensão do profetismo, do messianismo, do saudosismo e do sebastianismo que confirmam o carácter tendencialmente providencial do pensamento filosófico português. Tal tendência reafirma-se claramente no próprio pensamento de Agostinho da Silva.

Povo antifilosófico, o nosso? Mas quem dita as regras do que é ou não é filosofia? O que sustentamos é que este posicionamento no mundo pode alterar o que comumente se entende por filosofia, bem como pode alterar o paradigma civilizacional do Ocidente, ou pelo menos contribuir para tal. Um mundo mais voltado para a viagem, do que para percursos mapeados.

A viagem nasce da vontade de alcançar o desconhecido e de se unir a ele – este é o sentido da esfera armilar presente na nossa bandeira nacional, sendo a esfera armilar o paradigma da totalidade fruto da união e do amor que existe entre o céu, o mar e a terra. Assumir a viagem, uma outra viagem, a viagem do espírito, como mote de um Portugal “por-vir” é querer um Portugal Universal (para o futuro) na união de todos os povos, como antes pôde acontecer uma relativa fraternidade entre mouros, cristão e judeus, em que as pessoas transcendiam o imediatismo e compreendiam as consequências dos seus

---

<sup>110</sup> “Atenas produziu a escultura, Roma fez o Direito, Paris inventou a revolução, a Alemanha achou o misticismo. Lisboa que criou? O Fado, *Fatum* era um deus no Olimpo; nestes bairros é uma comédia. Tem uma orquestra de guitarras e uma iluminação de cigarros. Está mobilada com uma enxerga. A cena final é no hospital e na enxovia. O pano de fundo é uma mortalha!” (Queirós, s.d. , p. 90).

actos<sup>111</sup>. Nesse momento, Portugal como país extinguir-se-á mas realizará a sua missão num mundo em que a democracia não será mais um acto teatral de voto, outrossim acção em que os cidadão participarão criativamente na vida pública, onde se construirão e defenderão valores humanos, ecológicos tendo em vista o equilíbrio cósmico por intermédio de uma força alternativa mundial a nível económico, político, cultural e espiritual – este é o projecto de fundo de toda a obra agostiniana.

#### 4.3- O “Quinto Império” – o império por haver

O “Quinto Império” pode muito bem ser tomado como uma alternativa sócio-cultural em relação ao paradigma vigente nas sociedades, pode constituir-se como um *outro modo de saber ser*, em que a razão lusófona toma lugar fundamental na organização do mesmo, sendo por isso uma *via aberta*, no dizer de Renato Epifânio (cf. Epifânio, 2008, p. 93). Para tentarmos compreender a nossa história enquanto povo português, importante é analisarmos criticamente a ideia de “Quinto Império” que está desde muito cedo ligada ao nosso imaginário, quer consciente ou inconscientemente.

O “Quinto Império” é um conjunto de ideias, sentimentos, afecções, projectos que sustentam que os homens conseguirão atingir a plenitude de ser, harmonia e felicidade terrena. O “Quinto Império” afirma uma ideia-imagem-sonho global de mundo, mas um diferente tipo de globalização, não a globalização dos mercados financeiros, não a globalização económica, mas a “globalização” do espírito, sentido de humanidade.

Agostinho da Silva analisava cuidadosamente o culto popular do “Espírito Santo”, porque nele estava assumida a imagem-símbolo de um “reino” a advir<sup>112</sup>. Este “reino”, com fortes inspirações bíblicas, afirma um último e definitivo estado que se alheie dos erros de todos os outros impérios, sendo um “paraíso” terreal, possível de se alcançar pela vontade de perfeição do humano, regressando-se à “Idade de Ouro”, não sendo esta idade dada desde início, mas uma conquista por amor, amor de si e dos outros.

---

<sup>111</sup> “(...) Portugal liberal da Idade Média, Portugal dos concelhos, das aldeias de propriedade comunitarista, do Portugal que dizia “Não” aos reis, do Portugal que era ao mesmo tempo científico e prático, do Portugal que reunia cristãos, mouros e judeus na cerimónia em honra do “Espírito Santo” que Nuno Gonçalves pintou, daquele Portugal submetido a forças que lhe eram completamente adversas, mas sobrevivendo apesar de tudo e cuidando ao máximo que lhe era possível do que estava para além do mar; daquele Portugal que é uma ideia, fora ser uma realidade geográfica ” (Silva, 2000-c, *RMLT*, p. 86).

<sup>112</sup> Reino que já se anuncia no *Livro de Daniel* no Antigo Testamento. Onde se fala do último e definitivo império. Percebemos então que há influências proféticas e milenaristas nesta ideia-imagem, nesta premonição, não da “Idade de Ouro”, mas do regresso enriquecido à “Idade de Ouro”, não sendo esta idade dada desde início, mas uma conquista por amor, amor de si e dos outros.

Este sonho mobilizador está presente em Joaquim de Flora, abade cisterciense e místico, no *Cancioneiro Geral* do povo português, no pensamento messiânico do Padre António Vieira, na “Ilha dos Amores” de Camões, nas Trovas de Bandarra, em Fernando Pessoa e na sua obra plural.

A ideia de “Quinto Império” manifesta a dialéctica existente entre passado e futuro, entre razão e imaginação, entre mística e racionalidade, entre corpo e espírito. Ela, como a saudade, são exemplos primaciais de um modo diferente de cuidar a vida, segundo uma racionalidade e acção próprias, uma racionalidade que se diz em português, uma racionalidade *finistérica*, mediterrânica e trans-oceânica. Nela todas as antinomias encontram reconciliação no Uno indiferenciável, do qual não pode haver definição, sempre dela se escapando, sendo essa a concepção agostiniana de divino. É o deus inefável, mais do que aquele que o catolicismo pretendeu aprisionar nos dogmas. É um estádio da evolução humana que é, no seu conjunto, o caminho percorrido da humanidade perdida de si até ao seu “re-encontro”.

Os portugueses, a partir da leitura da sua história e do seu ser, podem trazer à humanidade uma mensagem íntima que supere a ideia de que o homem é esse ser mesquinho que estão a fazer dele, sendo antes o ser divino, essa centelha divina, da qual somos uma pequena luz, neste momento. Esse homem e essa ideia de Império, para Agostinho da Silva, estão presentes em qualquer sorriso e sonho de criança (cf. 2000-c, *RMLP*, p. 117), na sua liberdade, na sua criatividade, na sua inocência e também na sua malícia desafiadora.

A proposta de Agostinho da Silva para erguer este império é uma proposta pedagógica e existencial – ideal de ecumenismo social, político, religioso e metafísico.

Portugal seria o mediador desta ideia de felicidade terrena a difundir pelo mundo. Sublinho: felicidade terrena que traria consigo simplicidade, harmonia, fraternidade, amor, paz e fim da precariedade. Não se tratando todos estes factores de meras utopias (numa concepção normalizada de utopia), mas como algo que irá acontecer realmente se o humano assumir o seu destino. Este ideal é o império da terra e na terra a ser lido e vivido nesta vida e não no *além* que se esfumaça nas nossas crenças mais vincadas, tratando-se de *fazer das esperanças de Portugal o império do mundo*, de um mundo onde a felicidade seja alheia aos jogos de poder, à dominação, à busca egoísta da glória, que são sinais manifestos de falta de amor à humanidade e a si próprio.

Esse é o Portugal cultural que Agostinho da Silva nos indica: “(...) Portugal da Hora, o Portugal de Bandarra, de Vieira, da *Mensagem* não é de modo algum o Portugal

do Minho ao Algarve, culturalmente tão provinciano e tão acanhado: é, mas já expandido a todo o mundo, o Portugal que ainda vive no coração e na acção de seus pescadores e de seus montanheses, o Portugal cujo rei jurava as Ordenações como qualquer outro cidadão, o Portugal das terras comunais o Portugal de Santa Maria. Só para este Portugal ressuscitarão os mortos de Alcácer, porque só para ele vale a pena alguém viver. O outro só pode trazer a quem nele se aferra, e por mais heróicas que sejam as suas razões, o desânimo, a amargura, ou o imaginar, o puro imaginar, da evasão; Portugal porque a História passou, se ultrapassou” (2000-c, *EP*, p. 97).

A ideia de “*Quinto Império*” de Agostinho da Silva, supera a nosso ver as concepções tanto de Vieira, como de Pessoa. Supera mas integra. O “*Quinto Império*” de P.<sup>e</sup> António Vieira, com o seu ecumenismo político-religioso, era surpreendentemente um império da terra, do que se tratava era de levar a terra ao Céu, ou seja, a *parusia* realizava-se não com a vinda de Cristo à Terra, mas com a ida da Terra ao Céu e a sua consumação. Nesse tempo dar-se-ia a prevalência do espiritual sobre o económico, do divino sobre o temporal. Algo que era claro para Vieira porque estava assegurado com a garantia divina dada no Milagre de Ourique e pela pressuposta bondade dos homens, como criaturas de deus. A ideia de “*Quinto Império*” defendida por Vieira foi algo pelo qual lutou vivamente, afirmando polemicamente na época a igualdade de dignidade existente entre índios, negros e judeus, enfrentando a Real Mesa Censória da Santa Inquisição.

O “*Quinto Império*” para Vieira não é uma utopia, no sentido mais vulgar do termo, mas algo certo que acontecerá porquanto assenta numa promessa divina e na bondade dos homens assegurada na condição do humano, como criatura de deus. É um império que não se fundamenta no domínio, mas na reconciliação do mundo como obra com o seu criador. Esta concepção fundamenta-se nos princípios fundamentais do catolicismo jesuíta de Vieira.

No que diz respeito a Fernando Pessoa, império é aquele que respeitará a alma portuguesa, estando a nossa pátria dentro de nós, carregando o mistério atlântico nas suas entranhas, tratando-se de encontrar uma nova índia onde moram os poetas, missão divina (cf. Pessoa, 1912), casando-se o lado lógico da vida com o lado oculto, com o

mistério, com o afecto, afirmando o pensador que “todo o império que não é baseado no Império Espiritual é uma Morte de pé, um Cadáver mandado” (1986, p. 76)<sup>113</sup>.

A *Mensagem*, formulação simbólica e mitológica que ultrapassa a esquadria de espaço e tempo como qualquer sonho, é uma homenagem aos heróis-mitos que iriam preceder o verdadeiro herói, redentor da pátria. A recordação do passado de glória nas duas primeiras partes da mensagem não visam um futuro de lamúrias, mas um futuro a glorificar pela acção. O seu “Quinto Império” é diferente do de Bandarra e de Vieira, porque tem uma dimensão intelectual e prática muito vincada que pretende superar o nevoeiro existencial em que Portugal caiu, no entanto, ainda está muito preso à ideia de um *messias*.

Para Agostinho da Silva, por seu lado, o império é aquele que cada um irá realizar intimamente em si, na assunção da sua mensagem íntima e intransferível, fecundando-se o mundo na união amorosa das pessoas tendo em vista uma comunidade fraternal humana.

O império em Agostinho da Silva é um império ecuménico, como em Vieira, que exige acções práticas e concretas, como em Pessoa, um império que permita a regeneração de Portugal, um império que começa no íntimo de cada um e que, sendo desde já possível, liberte os poetas e as crianças e construa um mundo em que eles possam existir sem prisões.

A grande ideia de Agostinho da Silva é que o “Quinto Império” mora dentro de nós, algo que verbalizou em muitas das suas conversas. Nesta visão está implicada a união fraterna de todas as nações do mundo, como de todos os seres. É um império mais ecuménico que o de Vieira. Sendo o primeiro passo, para ele, o de recuperarmos a espontaneidade e bondade das crianças que queremos obliterar com as manias de um adulto que para vencer na vida, venceu a própria vida.

É o império que não tem imperador, procurando-se superar a relação governador-governado; onde não há economia, como não havia no “paraíso”, superando-se assim a antinomia produtor-consumidor; é o império que traz consigo a libertação espiritual, onde se dá a superação de antinomias como sábio-ignorante, criança-adulto, razão-imaginação. É a vinda da conciliação do corpo e do espírito. Diz-nos Agostinho da Silva: “O Reino que virá é o reino daqueles que foram crucificados em todas as épocas,

---

<sup>113</sup> “A nossa ruína cultural, a nossa não lusitanidade íntima, esse é o mal que nos mina; todos os outros, por graves que sejam, podem passar, podem ter solução. Mas para aquilo que, continuado, é a morte mesma, não há solução” (Pessoa, 1986 (?), p. 56).

por todas as políticas e por todas as ideologias apenas porque acima de tudo amavam a liberdade e a consideravam, não ao medo, às restrições e à força, como o grande motor do mundo; o reino daquele Deus que viam definindo-se fundamentalmente por não obedecer a nada e a ninguém senão à sua divina natureza; e reino que desejam para homens que não sintam obrigação alguma que não seja a de se aproximarem quanto possível da divindade de ser livre, livre no viver, livre no saber, livre no criar” (1999-b, *FC*, p. 374).

Trata-se do *regresso ao “paraíso”*, sendo este uma tarefa socio-política e cultural ingente, interessando mais o caminhar do que a chegada a um *telos* definido, o caminhar em que “(...) seja poesia cada homem mais do que cada homem poeta, junto se abrindo corpo e alma, já ninguém os vendo como de natureza diferente e tantas vezes como antagónica, mas em profunda, superior harmonia(...)” (1999-b, *IRP*, p. 369).

Tarefa social e política a ser desempenhada pela cultura portuguesa, uma tarefa de verdadeira UNESCO, não como união dos governos, mas como união dos povos, sustentada pela união das pessoas, em que haja uma preparação para a diversidade e para o inesperado do espírito, arriscando-nos assim à liberdade. Como já mostramos inteiro o mundo físico, trata-se de mostrar agora inteiro (integral) o ser humano.

## 5 – Últimas Considerações: o caminho para o império íntimo. Demora, existência e terapêutica da vontade

“Desocupação, eis o sinal do Homem contemporâneo; abandono, eis o sinal do mundo que nos rodeia.  
Um homem que espera pelo seu mundo, um mundo que espera pelo seu Homem.”  
Silva, AS, p. 109

Face à afirmação do *império íntimo* de Agostinho da Silva, importa saber como chegar até lá. Apresentamos o caminho agostiniano como sendo a assunção da vida como arte de viver, uma ousadia e uma terapêutica da vontade humanas. Terapêutica da vontade na medida em que implica um treino da pessoa humana para a preocupação com os outros seres e consigo própria, rumo a uma vida elevada em *anagogia* ontológica.

A acção imediata, para este império, recai sobre nós mesmos, sobre as nossas prisões, libertando assim o nosso íntimo, segundo a visão agostiniana, libertaremos a comunidade da dominação, do sofrimento, da injustiça em que os seres humanos até ao momento têm ficado, terminando suas vidas sem ainda terem vivido de uma forma plena. A urgência de tal vida é a urgência do verdadeiro sentido de humanidade só possível com este treino existencial que denominámos como “terapêutica da vontade”.

Para o exercício de tal vontade, o plano do conhecimento urge ser reconfigurado, tarefa que pode ser atribuída à filosofia, a uma outra filosofia. Assim a filosofia terá um valor essencialmente terapêutico, pela cura e cuidado pela “demora” do sentido, tendo em atenção a palavra e o seu cuidado poético revelador da sua condição. A “demora” é para nós, a atenção ao dar-se do tempo como temporalidade e não como cronometria. A temporalidade é indesligável do sentir o tempo no seu ritmo de acordo com as vivências próprias, segundo as quais um “agora” pode ser sentido como mais longo ou fugaz, dependendo se vivido com angústia, na “suspensão” do tempo num agora que mais não termina, ou com prazer, no “apressar-se” do tempo num momento fugaz.

Pensar na “demora” ontológica é pensar a temporalidade no seu sentido íntimo e não tomá-la em fulgurante pressa para o exercício de ser próprio de uma concepção meramente cronológica<sup>114</sup>, utilitarista e instrumental da existência. A temporalidade é o

---

<sup>114</sup> *Cronos* é devorador de seus filhos, é a origem do tempo, da vida, mas ele e ela ao tempo retornam. *Kairos* é o tempo existencial, que é indeterminado uma vez que depende da irrupção de um acontecimento que suspende a experiência normalizadora do tempo.

tempo íntimo de existência e não o tempo que projectamos para dividir os dias, planeando-os até ao mais ínfimo pormenor<sup>115</sup>.

Reconhecemos a força educacional e filosófica de aceitar a temporalidade como o dar-se do tempo na sua gratuidade (graça/dom) que não pode ser totalizada pela pressa, interesse e tirania de um *chronos* exterior. A “demora” como experiência de mundo não se caracteriza como o meramente estar-à-espera, não se trata de uma espera objectual, mas uma apreensão íntima da complexidade do demorar-se do mundo, do ser, daquilo que é no dar-se. Assim a espessura ontológica manifesta-se na expressão íntima do demorar-se e do saber abrir-se à “demora”<sup>116</sup>. Do mesmo modo, a educação não pode estar estritamente sujeita a interesses económicos, a interesses utilitários. Aprender uma profissão, ou seja, instruir-se, não esgota a educação como *acontecimento de ser*. Apenas cumpre uma ínfima parte. Este foi um apelo que Agostinho da Silva sempre fez ao longo da sua obra, quando tal for interiorizado nas nossas vivências, a civilização humana tomará rumos que antes lhe eram vedados.

Esta questão da “demora” foi por nós intuída na obra de Agostinho da Silva, porquanto tudo o que ele fez fê-lo com “demora” e perfeição, como se trouxesse no seu ser já elementos de advento desse “reino” de restauração da plenitude existencial de cada ser. Este trabalho de reintegração na serenidade e na plenitude é claramente um trabalho em “demora” e amor do saber e do dar-se do ser, sendo essencial a compreensão dos elementos limitadores da consciência objectualizante da cosmovivência moderna e dos nossos hábitos quotidianos que ainda os reiteram de modo peculiar.

A “demora” implica o reconhecimento da influência dos afectos, sentimentos no processo de conhecimento e de autoconhecimento humanos. A “demora” é também o modo como a filosofia pretende debruçar-se sobre o real. Se é actividade cismática, a filosofia é sempre um retomar a nova luz, problemas que nunca estão resolvidos ao modo de uma equação numérica.

---

<sup>115</sup> Como é escandaloso que não nos tomemos como pre-ocupados com a existência, no fundo o que mais intransferível há em nós. Importa aqui referenciar a importância da meditação de Martin Heidegger, ao pensar a temporalidade como sentido da pre-ocupação (em cuidado - *Sorgen*) em que consiste a existência – o que, de algum modo, se relaciona com o que anteriormente foi assinalado.

<sup>116</sup> Uma das meditações mais profundas sobre a temporalidade é a obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, que também refere e estuda a urgência da abertura do ser ao acaso, ao imprevisto, considerando que todo o tempo vivido segundo um plano, uma ordem artificial constitui uma fuga ao que não se pode controlar e que acontece aí e irrompe na afinal fina e volátil linearidade do dar-se do tempo. Agostinho da Silva, de modo diferente alerta também para a importância da abertura de cada um ao campo do imprevisto, do acaso, do mistério, do paradoxo, do inominável.

Pessoalmente, debruçamo-nos sobre a “questão da demora” como experiência de ser fulcral e autêntica para a nossa própria compreensão, dos outros e do mundo e como modo de questionar a sociedade. Mas para isso é preciso entender que para além de criticarmos criativamente a obra de Agostinho da Silva, procuramos seguir o nosso caminho como ele próprio aconselhava a todos os seus ouvintes e interlocutores.

Só pela escuta do acontecer, pela observação-criação do dar-se do ser, que é a ser, é que se podem erigir perspectivas críticas possíveis. Assim sendo, a filosofia torna-se amor cuidadoso pelo sentido, pela palavra e pela acção, mais do que limitar-se a ser uma qualquer disciplina ou preceito académico contra os quais se insurgiu Agostinho da Silva. Bem vemos que as palavras não se podem usar inadvertidamente para expressar o pensamento, pois há uma relação inextricável entre pensamento, linguagem, língua e realidade. A palavra situada numa língua traz experiência de valor (uma determinada relação com a linguagem), traz uma história, vivências, não pode ser tomada como neutra, nem dela pode haver um simples uso técnico. Assim, a linguagem não é um instrumento asséptico, transporta sempre experiência de valor.

Nem pode ser mesmo considerada como um instrumento, mas um modo de expressão. Também Agostinho defendeu tal ao tomar a língua portuguesa como plena de virtualidades que conjugava em si, simultaneamente, abstracção e um sentido exímio de concretude. A língua, para ele, é o que permitirá, também, a expressão e universalidade de um projecto de melhoria das condições de vida de todos os seres.

Assim sendo deseja-se, que a “demora”, no seu sentido filosófico, não seja o alongar-se do vazio, nem a sua espera, mas ocasião propiciadora de acontecimentos de caminhos possíveis pelos sentidos do que se cuida autêntico. Trata-se de um *dever ontológico*, em que a vida é missão existencial “onto-poética”: “(...) quem se encontrar na terra com algum espírito tem o dever de o usar e tanto melhor exercerá a sua missão quanto mais desinteressadamente o fizer; toda a grande obra supõe um sacrifício; é no próprio sacrifício que se encontra a mais bela e a mais valiosa das recompensas” (Silva, 1999-a, *GL*, p. 60).

Pelo recolhimento, pelo silêncio, pela reflexão, pela vadiagem, pela conversa, pela criação, a “demora” atinge-se quando o caminho a percorrer é o caminho do rigor e da sapiência, pelo esforço e pela vontade. Vejamos o alerta de Navarro a Luís : “(...) os fortes vieram para esse tremendo exercício: cair e levantar-se; sorrindo. Já sei que muitas vezes se há-de revoltar contra mim e desejar que eu fosse menos duro e lhe desse uns momentos de repouso, mas do repouso faria você férias e das férias uma vida de

gato. Eis o que nunca lhe consentirei. O que é bonito e bom é a vida de cão. O que você vai tirar, se for grande, de roer ossos, é levar pontapés e beber água das valetas ” (1999-a, *SCJF*, p. 268).

A cura pela consciência da “demora” do sentido traz consigo a noção de que a “demora” é sempre “demora” ontológica de si no seu aspecto não meramente dramático, mas trágico, de um alguém intransferível que se toma como projecto antropológico<sup>117</sup> a assumir, caminhos de vida, de sentidos outros, caminhos quantas vezes inenarráveis, mas que têm de se arrancar à palavra, sempre breve, à dimensão tranquilizante, mas, por outro lado, babélica – a palavra esconjura o temor, a angústia, o medo do totalmente desconhecido, pois dizer algo é lançar rede (quantas vezes redutora!), capturar pelo conceito.

Os ensinamentos de Agostinho da Silva transparecem entre outras mensagens, a de que antes de transformarmos o mundo, a derradeira transformação tem que ser levada a partir do nosso íntimo – essa conversão íntima de que falava Jesus, e que Agostinho da Silva não se cansa de evocar –, do modo como somos e como nos expressamos, do modo como ousamos ou não viver. Ousar viver é expor-se criativamente ao “por-vir”, ao incerto e não tanto ao futuro, porque na noção do futuro sub-repticiamente confirma-se a certeza do amanhã que conforta e conforma a nossa condição, mas não a cumpre, antes a trai. Não podemos forçar a realidade a ser como queremos que ela seja por intermédio da nossa obsessão por certezas. Agostinho aconselha Luís, aprendiz de filósofo, mas já com as maleitas de um qualquer veterano (se é que é possível ser veterano em filosofia): “(...) não force nunca; seja paciente pescador neste rio do existir. Não force a arte, não force a vida, nem o amor, nem a morte. Deixe que tudo suceda como um fruto maduro que se abre e lança no solo as sementes fecundas” (*id.*, *ibid.*, p. 255).

A questão da “demora” aparece-nos ligada a esse treino íntimo que cada um deve fazer para se possibilitar uma vida plena. Por intermédio desse treino essa vida plena já está a ser realizada, nessa ousadia de ser, de ousar ser pleno. Ousar ser implica um esforço pela vida e pelo viver como arte, tomando o momento presente como possibilidade, não se vivendo em função de um amanhã sempre adiado para nos cumprirmos, de um amanhã que não sabemos se chegará.

---

<sup>117</sup> “(...) só a fé no homem, nas possibilidades divinas do homem, nos pode levar de novo à “Idade do Ouro”, tal como a representaram os poetas: tempo de fraternidade e amor, sem angústia e sem dramas, tempo de contemplação e de absorção em Deus, tempo de acção mental, a mais verdadeira e a mais eficaz de todas as acções” (Silva, 2000-b, *CL*, p. 317).

A certeza do amanhã é aquilo que vinga na nossa sociedade, essa sociedade que prima pela obsessão pelo comunicar, que na verdade nem de comunicação se trata, mas de um ruído de informação que nos assalta e nos esvazia; nesse ruído não nos sabemos orientar, perdemo-nos na ausência do necessário silêncio ao ser e à criação (à “demora”!). Essa obsessão pelo comunicar obstrui o verdadeiro diálogo em que o silêncio não é constrangedor, mas fecundo e possibilitador do pensar com e como “demora”. O silêncio só é constrangedor quando nada temos a dizer uns aos outros. Talvez o seja pela refracção do nosso mundo que nos impele ao contínuo barulho, como se de uma fuga se tratasse, a derradeira fuga: a de nós próprios.

Para superar tal estado, é urgente que nos debrucemos sobre nós próprios e sobre o mundo. Diz-nos a este propósito Agostinho da Silva: “O que é preciso é criar no mundo as condições necessárias para que as pessoas possam brotar delas próprias, para que a gente que tem morrido aos milhões sem nunca realmente ter vivido a sua própria vida, não tenha mais esse destino daqui por diante, possa viver vida completa” (Sousa, 2006, p. 33). A vida aparece como arte a cumprir, assinalando-se a importância das dimensões estética e ética do viver. Assim, compreendemos que falta cumprir, assinar e assumir a vocação de cada um de nós e de Portugal como nação autónoma espiritualmente, livre do espírito simiesco.

Reconhecemos aqui as influências da *Escola Portuense* da qual Agostinho da Silva é herdeiro<sup>118</sup>. O horizonte a atingir é o impossível: “(...) só há homem quando se faz o impossível; o possível todos os bichos o fazem” (Silva, 1999-a, *SCJF*, p. 268). Mas a vida como arte parece estar a ser negada pelo tipo de civilização que o Ocidente desenvolveu.

Contra a “morte de deus”, Agostinho da Silva afirma o Homem como função de deus, reabilitando a dimensão religiosa do humano<sup>119</sup>: “O dinamarquês se fez sedentário

---

<sup>118</sup> Tal como os restantes *pensadores* da *Escola Portuense*, Agostinho da Silva preocupa-se com a situação e destino de Portugal como nação; preocupa-se com a educação dos portugueses e com a educação de cada qual como pessoa de dignidade inextricável. O seu tom é de crítica para com os discursos intelectualistas que esquecem a vida como fonte de fecundidade e energia incomensuráveis. A sua preocupação fundamental é pedagógica no sentido de “antropagógica”.

<sup>119</sup> Dimensão religiosa numa acepção diferente: “Repete o Espírito, absoluto da existência, que Deus tanto está na missa cristã como na ablução muçulmana, tanto se manifesta pelo orixá africano como pelo taoísmo chinês, tanto resplende nas danças do xingu como nos mitos de Timor; repete, ao considerar os ateus, e não esquecendo que são ateus os budistas, ao considerar os agnósticos ou os que se dizem anti-religiosos, quando são apenas contra o explorar-se o que é religioso com objectivos que o não são, repete o espírito que Deus brilha no reverso das medalhas exactamente como no anverso; e repete o Espírito que sendo obrigação essencial de cada um converter-se à sua própria religião, numa vontade contínua de aperfeiçoamento seu e dela, nunca será plenamente religioso se não entender cada uma das outras religiões como se sua fosse ” (Silva, 2000-b, *EP*, p. 105).

quando o Homem é nómada; se fez regrado quando o homem é fantasista; se fez funcionário quando o homem não é funcionário, mas função: função de Deus.” (1999-a, AP, p.74). A Dinamarca ou a Finlândia aparecem como o países-modelo, em que ironicamente há uma maior taxa de suicídios, em que se usam soporíferos compulsivamente, como se o melhor da vida consistisse em dormir e esquecer, este é o rumo que cada um de nós tem por dever converter, porquanto é duma conversão que se trata, conversão à humanidade, ao impossível, ao divino, à vida plena, à vida como exercício anagógico pois, para Agostinho da Silva, “Não se pode deixar que na terra se deixe de sonhar com o céu” (*id.*, *ibid.*, p. 109), porque quando “Céu” e “Terra” se unirem, o “Reino do Espírito”<sup>120</sup> se instalará. A plenitude afigura-se como possível no campo do humano, porque no campo do humano o horizonte é o impossível.

Agostinho da Silva, assim, pretende denunciar a infidelidade fundamental que cada um tem a si próprio, dizendo: “quase ninguém ousa ser” (Sousa, 2006, p. 36). Ousar ser implica que tomemos a nossa vida como uma irreduzível missão a cumprir pela liberdade, missão essa que não é linear, não sabemos ao certo os seus meandros. Descobrimo-la cada vez que nos insurgimos e pela nossa mão imprimimos no mundo um gesto criador que nos leva a ser o que somos desde já em dignidade: seres humanos, poetas<sup>121</sup>, diria Agostinho da Silva. Poetas a quem a escola não deve retirar o seu principal dom: a imprevisibilidade, a espontaneidade, a criação, a rebeldia sem malícia, o sonho e a capacidade de sonhar, a arte, a vida alegre.

Agostinho da Silva traz-nos a vida como vida alegre, como arte e como dever. Uma mensagem provocadora que ilumina um mundo onde cada vez mais se recorre a substâncias químicas para proteger tanaticamente, adormecendo, as pessoas do desafio que é estar de peito aberto e com coragem na vida. Um mundo cada vez mais sombrio e que curiosamente resulta da assunção da racionalidade moderna e da sua decadência: “(...) escusamos de supor que teremos alguma espécie de salvação enquanto formos tristes, isto é, enquanto supusermos que consiste a alegria, à fácil maneira americana, em tirar retratos rindo; ser alegre consiste, pelo contrário, em não ter medo de retratos sério: em não ter medo de estar só” (*id.*, *ibid.*, p. 58).

---

<sup>120</sup> O “reino de deus” é algo a construir pela firme vontade e não através de uma dádiva (*id.*, 1999-a, DA, p. 225).

<sup>121</sup> Agostinho da Silva afirma: “(...) toda a pessoa que nasce é poeta. Vem para fazer uma criação de alguma coisa que não existe no mundo, em qualquer campo que seja”. Veja-se também na mesma página: “Aquele que nasceu poeta não seja aprisionado na sua obra mas seja ele próprio o poema que vem da sua criatividade” (Escudeiro, 2006, p. 43).

Pensar numa metodologia (caminho) para concretizar no nosso íntimo a plenitude do ser-se humano e adequar as nossas acções com tais sinceros pensamentos é já um modo de realizar o “Reino” a advir, é já trazer no nosso íntimo a promessa de “infinito” e o começo (sempre recomeço) de um “paraíso” a construir.

Antes de mais convém alertar que é uma tarefa interminável pretender em tão breves páginas estudar uma problemática agostiniana tão complexa, para além do facto da sua obra não ter uma organização sistemática pois o seu verbo conversável, polissémico, cria em diáspora múltiplas abordagens, multiplicando-se os interesses, os assuntos e as perspectivas. Não se entenda que a inexistência de um sistema fechado é algo a lamentar, muito pelo contrário, pois é isso que mantém os textos vivos, interpelando-nos a cada momento e sempre a uma nova luz.

Pensar a obra de Agostinho da Silva na senda de um optimismo utopizante é não reconhecer a capacidade do ser humano melhorar no horizonte do impossível. O impossível foi o horizonte mobilizador da história e das suas melhores conquistas, foram sempre os homens que viram mais além do que as circunstâncias presentes que transformaram o mundo num sítio humanamente habitável. Tempos houve em que impossível seria reconhecer dignidade a um escravo ou a um índio, hoje em dia, a escravidão é outra, importando urgentemente, superá-la.

O facto de não haver um programa concreto para a construção da comunidade fraternal implica que essa tarefa não tenha cabido só a Agostinho da Silva, essa tarefa cabe a cada um de nós, pelo nosso íntimo, pela criação do nosso íntimo. Nada pode ser imposto exteriormente, a comunidade a advir caracterizar-se-á pela interiorização do espírito da lei, mais do que pelo seguir de prescrições comportamentais, de uma lei íntima.

Surge-nos também a ideia de que o providencialismo agostiniano leva a que pensemos que a humanidade se desenvolverá sempre para o melhor de si, não é exactamente essa a mensagem agostiniana, uma vez que ele defende que ela pode aperfeiçoar-se até ao “infinito”, ou extinguir-se-á. Trata-se portanto de uma escolha.

O que fica por fazer? Resta sensibilizar os governos e a população em geral para a urgência de mudança do paradigma civilizacional, dando-se essa mudança através da reconfiguração da educação e de uma reconversão íntima de cada um. Resta cada um assumir-se como governo de si próprio com o cuidado ontológico voltado para a alteridade, para a ajuda amorosa ao outro. A educação é o motor da mudança, de uma mudança que é transfiguração. As reformas em educação devem possibilitar ao ser

humano a sua capacidade de se formar em autonomia integralmente, dando-se assim a promoção de uma educação integral humana, uma antropagogia, no dizer de Manuel Ferreira Patrício, como propedêutica a uma nova forma de comunidade (comunhão a advir), no fundo, a um outro modo de ser-se humano.

Com Agostinho, acção e pensamento unem-se fraternalmente na construção de um mundo a haver, um mundo em que a espiritualidade nas suas formas seja fundamentalmente ecuménica, onde exista a liberdade de criação longe de todos os catecismos, verdades e mapeamentos de caminhos, livre da posse aprisionadora e de todas as formas de poder consolidadas nas manias de “quem manda”. Tenta-se assim construir um mundo que traga uma mensagem e que ele mesmo seja uma mensagem de tranquilidade e paz que não se encontram numa Europa cada vez mais escravizada pelas reformas político-económicas capitalistas que deixam à margem da sobrevivência e da dignidade mais de um terço da humanidade. Essa mensagem pode dizer-se em português, de um Portugal dos “Sete Mares”, de um Portugal presente em cada humano que se aventure a viajar e a ser em mudança e abertura.

Agostinho com seu *verbo à solta* defende um caminho anagógico e um voo subido de cada um para si mesmo em que todo o entrave ao desenvolvimento espiritual, toda a ignorância e egoísmos voluntários são tomados como crimes lesa-humanidade. O horizonte é chegar-se ao máximo que cada um consegue ser, à máxima expressão de suas capacidades, procurando-se atingir a nível comunitário a liberdade de organização social, económica, política e cultural, onde ninguém possa explorar pelo trabalho ou desvirtuar pela instrução as supremas capacidades criadoras que o ser humano tem em potência. Ninguém pode ser um entrave à libertação dos outros, antes uma condição de possibilidade. Tal tarefa, tida por muitos como ingénua, exige um efectivo esforço fraternal de todos, afirmando-se, deste modo, a união da vida em contraposição ao segmentarismo e atomismo disciplinar da mentalidade moderna.

Não se trata de uma ingenuidade pensar-se que os modos de organização sócio-económico podem alterar-se profundamente tendo em vista a via salvífica do amor, trata-se sim de um outro modo de estruturar a realidade tendo como princípios valores como o amor, a vontade, o esforço, a criação e a liberdade humanos. Não podemos pensar que o capitalismo, o liberalismo, o socialismo e o comunismo são as formas mais perfeitas de organização das sociedades. Pela nossa experiência contemporânea, bem sabemos que o não são.

Importa ainda referir, que em memória de Agostinho da Silva, importa não endeusar a sua figura, e por tal criámos o nosso próprio caminho na leitura e interpretação das suas obras, tal qual ele aconselhava, esperando contribuir a nosso modo para a possibilidade de construção de uma sociedade humana em que o progresso e a salvação só valem se forem gerais e totais, onde o homem seja integral, em que o pensar e o contemplar se expressem agindo. Afirmando-se, nestas acções, um humano, *função de deus*, do impossível que deixe de ser esse *farrapo sem fantasia nem vontade* (cf. Silva, 2003-a, VZ, p. 98).

Hodiernamente, o que se verifica, num grande número de casos, é a fuga de si próprio pelo álcool, pela droga, pelo adormecimento geral proporcionado pelos *media*, pela rotina do quotidiano<sup>122</sup> em que não há “porquê” e se o há tudo desaba e as pessoas não sabem viver/cuidar (curar)<sup>123</sup> com a incerteza de si próprias e do que as rodeia. O quotidiano com a sua frugal evidência do “porque sim”, salva (?) da dúvida e remete-nos para o reino da aparente evidência. É essa evidência que segura o amanhã e o agora que a filosofia pretende *desconstruir*, não para destruir, mas para possibilitar. Vive-se em constante fuga de si, equilibrando-se cada um nos seus fantasmas arditamente compostos para que se assegure uma existência pacata de “agoras” sempre iguais que se repetem e que dão uma nada sólida, mas ilusória, afinal, segurança não para a vida, como muitos pensam, mas contra ela.

Compreendemos o carácter generalista destas considerações que um olho mais crítico pode fazer ressaltar, no entanto não deixaremos de as referir na medida em que de facto tal se verifica de uma forma considerável na sociedade contemporânea.

A ideia de felicidade que se difunde é muito enganadora, podemos mesmo afirmar que, para Agostinho da Silva, o conceito de felicidade pode mesmo ser um entrave à vida como arte, ora vejamos: “O que é próprio do homem na sua forma mais alta é superar o conceito de felicidade, tornar-se como que indiferente a ser ou não feliz e ver

---

<sup>122</sup> A rotina pode ser considerada como um vício. Como algo que pretende proteger o ser humano da vida na sua diversidade e desafios.

<sup>123</sup> A noção de *cuidado* é tratada filosoficamente por Martin Heidegger, 1951. Veja-se §39 e segs. Veja-se, sobretudo §41 na p. 214: “*Enquanto totalidade estrutural original, o cuidado é existencialmente a priori de toda a “posição” e “conduta” fáctica do ser-aí, ou seja, encontra-se desde já nele*”. O cuidado é o próprio sentido da temporalidade. Só enquanto determinado pela temporalidade o *Dasein* pode exercer o seu ser como possibilidade de ser um todo. A temporalidade, define-a Heidegger, como o sentido ontológico do Cuidado (*Sorgen*) em que o *Dasein* supera a inautenticidade do quotidiano, do bulício e da tagarelice, compreendendo no instante decisivo em que a angústia se dá que o ser que é tem de ser levado em projecto para um poder-ser mais autêntico na medida em que consegue escutar essa voz íntima (essa voz que o desperta do estar espalhado nas coisas, como se de uma coisa se tratasse) que desde sempre o acompanhou mas que não lhe pertence.

até o que pode vir do obstáculo exactamente como melhor meio para que possa desferir voo” (1999-a, AP, p. 42).

Afirma um pouco mais à frente: “Só por costume social deveremos desejar a alguém que seja feliz; às vezes por aquela piedade da fraqueza que leva a tomar as crianças ao colo; só se deve desejar a alguém que se cumpra: e o cumprir-se inclui a desgraça e a sua superação” (*id.*, *ibid.*, p. 43). A ideia de felicidade resulta de fortuitas ideias propagandeadas pelo mundo da televisão, esse paranóico mundo de formatação de estilos de vida.

Para a superação de tal quadro, Agostinho da Silva firma-se na ousadia ontológica. Ousar ser é ousar viver, sendo que viver não é viver só por nós, mas por *outrem*, pois o nosso caminho e o nosso caminhar só é possível pelos encontros fecundos com os outros em que a fecundidade do diálogo se pode dar na singeleza de uma aparente simples conversa (acção con-vivente) que torna a *vida conversável* e a abarca no seu sentido. Como uma narrativa que temos simultaneamente que criar em co-pertença com os outros seres e desvendar. Vemos aqui a reabilitação da conversa (valorização das tradições orais e do conhecimento popular) que supera algum dualismo esquematizante que possa haver no diálogo formal, tornando-se na possibilidade de servir a *outrem* nos seus anseios, no seu sofrimento, como a nós próprios. A palavra que cura, a narrativa que serve de *catarse* ajudará alguém a ser mais do que existir. Ousar viver é ascender ao paradoxo que somos e ao paradoxo que a todo o momento assalta a nossa certeza obsessivamente fincada no ruído e na repetição do “já-sabido”. Ser é expor-se, é ousar poder ser de outro modo.

Essa ousadia expande-se ao campo da educação, como educação ao longo da vida, para a vida; na política como o cultivo da santidade e na economia com a sua automatização que permitirá a libertação geral do ser humano. Essa ousadia também abrange o plano do conhecimento, em que uma outra racionalidade deva erigir-se a partir de uma compreensão mais real e razoável do dar-se do mundo, proporcionando-se ao humano uma vida não societal, no sentido neo-liberal, mas comunitária, no sentido fraternal. Nessa comunidade, a filosofia deve cuidar da vida, como missão vigil para o cultivo do espírito e da acção, abrindo-se ao acontecimento, à diversidade e à hospitalidade, olhando o “por-vir”, não se limitando a ver como únicas possibilidades os modelos perpetuados por um espírito egoísta que desde a modernidade se encontra em guerra contra si e contra as coisas.

A aceitação do sentido filosófico da “demora” não é a aceitação tanática da espera que se caracteriza como a espera passiva que aconteça algo, pois esta última toma o sujeito como espectador des-implicado no que acontece e, por consequência, des-responsabilizado. A “demora” é um convite para a acção imediata de uma racionalidade mais abrangente, para a construção de uma comunidade mais universal, é um modelo de sapiência que nos permitirá a construção de uma comunidade efectivamente fraternal, horizonte ansiado por Agostinho da Silva, esse Homem vindo do “por-vir”, mas desde já connosco.

## 6– Bibliografia

### do autor:

- SILVA, Agostinho da (1999-a), *Textos e Ensaios Filosóficos I*, Lisboa, Âncora, vol. I.  
— (1999-b), *Textos e Ensaios Filosóficos II*, Lisboa, Âncora, vol. II.  
— (2000-a), *Textos Pedagógicos I*, Lisboa: Âncora, vol. I.  
— (2000-b) *Textos Pedagógicos II*, Lisboa, Âncora, vol. II.  
— (2001-a), *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Lisboa, Âncora, vol. I.  
— (2001-b), *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Âncora, vol. II.  
— (2002-a), *Estudos sobre a Cultura Clássica*, Lisboa, Âncora.  
— (2002-b), *Estudos e Obras Literárias*, Lisboa, Âncora.  
— (2003-a), *Biografias I*, Lisboa, Âncora, vol. I.  
— (2003-b), *Biografias II*, Lisboa, Âncora, vol. II.  
— (2003-c), *Biografias III*, Lisboa, Âncora, vol. III.

### geral:

- AAVV (1982), *Construtores do Mundo Contemporâneo*, trad. de José Pinharanda Gomes, Porto, Lello & Irmão.
- AAVV (1981), *Homenagem a (e à revelia de) Agostinho da Silva*, *Tulane Studies in Romance Languages and literature*, Number 10.
- AAVV (1993), *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, Edições Colibri.
- AAVV (2001), *Poiética do mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves* (org. do departamento e centro de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa), Edições colibri, Lisboa.
- ARENDT, Hannah (1991), *Homens em Tempos Sombrios*, trad. de Ana Luísa Faria, Lisboa, Relógio d'Água.  
— (2001), *A Condição Humana*, trad. de Roberto Raposo, Lisboa, Relógio d'Água.

- ARISTÓTELES, *Política* (1998), trad. de António Campelo Amaral e Carlos Gomes, edição bilingue, Lisboa, Vega.
- AUSTIN, M.; NAQUET, P. (1986), *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, Lisboa, Edições 70.
- BACON (1985), *Science et Méthode*, Paris, Vrin.
- BAPTISTA, Maria Manuel (2007), “Uma fraterna oposição: Agostinho da Silva e Eduardo Lourenço na cultura portuguesa”, *Pensamento do Mundo a Haver. Actas do Congresso Internacional do Centenário de Agostinho da Silva*, Corroios, Zéfiro.
- BARATA-MOURA, José (1998), “Democracia e Razão”, *Ética e o Futuro da Democracia*, coord. de José Lopes Alves, Lisboa, Edições Colibri.
- BAUDRILLARD, Jean (1991) *Simulacros e Simulação*, trad. de Maria João da Costa Pereira, Lisboa, Relógio d’Água.
- (1997), *O Crime Perfeito*, trad. de Silvina Rodrigues Lopes, Lisboa, Relógio d’Água.
- BAUMAN, Zygmunt, (2006), *Confiança e Medo na Cidade*, trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio d’Água.
- (2007), *Modernidade e Ambivalência*, trad. de Marcus Penchel, Lisboa, Relógio d’Água.
- BORDIEU, Pierre, “Le marche linguistique”, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- BORGES-DUARTE, Irene (1998), “O mais inquietante de todos os entes. A ontologia trágica de Sófocles e a sua tradução em Hölderlin e em Heidegger” in *Philosophica*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- (2006), “ O Tédio como Experiência Ontológica. Aspectos da Dasein’s Analyse Heideggeriana”, *Subjectividade e Racionalidade*, coord. de Maria José Cantista , Porto, Campo das Letras.
- BORGES, Paulo (1999), “Introdução” in SILVA, Agostinho da, *Textos e Ensaios Filosóficos II*, Lisboa, Âncora Editora.
- (2006), *Tempos de Ser Deus. A Espiritualidade Ecuménica de Agostinho da Silva*, Lisboa: Âncora Editora.
- (2007), “Metanóia, Samadhi e o Mundo a Haver”, in AAVV, *Pensamento do Mundo a Haver. Actas do Congresso Internacional do Centenário de Agostinho da Silva*, Corroios, Zéfiro.

- (2008), “Padre António Vieira: Génio e Loucura” in *Nova Águia. Revista de Cultura para o Século XXI*, n.º2, pp. 50-52.
- BOTTON, Alain de (2001), *O Consolo da Filosofia*, trad. de Joaquim N. Gil, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- BRANCO, João Maria de Freitas (2006), *Agostinho da Silva. Um Perfil Filosófico. Do Sergismo ao Pensamento à Solta*, Corroios, Zéfiro.
- BRANDÃO, Raúl (2004), *Húmus*, Ribeirão, Edições Húmus.
- CAMPANELLA, Tomás (1996), *A Cidade do Sol*, trad. de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Editora.
- CANTISTA, Maria José (1999), “O Político e o Filosófico no Pensamento de Hannah Arendt”, *Revista de Filosofia da Faculdade de Letras*, II Série, Vol.. XV-XVI, Porto, U.P.
- CARDOSO, Rui Mota (1999), “Viagem pela patologia quotidiana do pátio das cantigas ao Portugal dos pequenitos” *Psicossomática, Revista Portuguesa de Psicossomática*, Porto, vol.1, n.º I.
- CARVALHO, Adalberto Dias de (org.) 2000, *A Educação e os Limites dos Direitos Humanos*, Porto, Porto Editora.
- CARVALHO, Joaquim de (1998), *Elementos constitutivos da consciência saudosa e problemática da saudade*, Lisboa, Lisboa Editora, 1998.
- CARVALHO, José Maurício de (1999), “A Filosofia Política, Joaquim de Carvalho e a Liberal Democracia”, *Revista de Filosofia da Faculdade de Letras*, II Série, Vol. XV-XVI, Porto, U.P.
- COIMBRA, Leonardo (1983), *Obras de Leonardo Coimbra*, Porto, Ed. Lello & Irmão, 2 volumes.
- CUSA, Nicolau de, *A Doute Ignorância* (2003), trad. João Maria André, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian.
- DERRIDA, Jacques (2003-a), *Força de Lei*, trad. de Fernanda Bernardo, Porto, Campo das Letras.
- (2003-b), *Da Hospitalidade*, trad. de Fernanda Bernardo, Viseu, Palimage editores.
- DUSO, Giuseppe (org) (2005), *O Poder. História da Filosofia Política Moderna*, trad. de Andrea Ciacchi, Petrópolis, Vozes.
- ELLYS (2006), *Raízes intemporais – Da Vida e da Alma de Agostinho da Silva*, Lisboa, Setecaminhos.

- EPIFÂNIO, Renato (2008), “A língua portuguesa como uma via aberta”, *Nova Águia. Revista Cultural para o Século XXI*, Lisboa, Zéfiro, n.º2, pp. 93-95.
- ESCUDEIRO, António (2006) , *Agostinho da Silva. Ele próprio* (gravação), Corroios, Zéfiro.
- FOUCAULT, Michel (2006), *É Preciso Defender a Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*, trad. de Carlos Correia Monteiro de Oliveira, Lisboa, Editora Livros do Brasil.
- GIL, José (1988), *Corpo, Espaço e Poder*, trad. de Nuno Nabais, Lisboa, Litoral Edições.
- (1997), *Metamorfoses do corpo*, Lisboa, Relógio d’Água.
- (2004), *Portugal, Hoje. O Medo de Existir*, Lisboa, Relógio d’Água.
- GIRARD, René (1972), *La violence et le sacré*, Paris, Bernard Grasset.
- GOMES, Pinharanda, (1984) *A “Renascença Portuguesa” – Teixeira Rego*, Lisboa, Instituto de Língua e Cultura Portuguesa.
- (1992), *Entre a Filosofia e a Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada.
- (2005), *A Escola Portuense*, Porto, Editora Caixotim.
- HEIDEGGER, Martin — (1951), *El Ser y el Tiempo*, trad. de de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1989), “Holderlin e a essência da poesia”, *Filosofia*, VII, n.1/2, 1989.
- (2002), “O tempo da Imagem de Mundo”, trad. de Alexandre Franco de Sá, *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- HENRIQUES, Fernanda (2003), “Do que está em causa. Notas para pensar, na pós-modernidade” in AAVV, *Ex Aequo*, Porto, Afrontamento, n.º 9.
- HESÍODO (2005), *Teogonia. Trabalhos e Dias*, trad. de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da moeda.
- HOMERO (2003), *Odisseia*, trad. de Frederico Lourenço, Lisboa, Cotovia.
- HOWARD, Dick (2002), “Marx. Filosofar de outra maneira?”, *História da Filosofia Política: as Críticas da Modernidade Política*, trad. de Maria Carvalho, Lisboa, Ed. Piaget.
- HUXLEY, Aldous (2000), *Admirável Mundo Novo*, trad. Mário Henrique Leiria, Lisboa, Edições Livros do Brasil.
- INNERARITY, Daniel (2001), *Ética de la hospitalidad*, Barcelona, Península.
- JACQUES, Francis (1982), *Différence et subjectivité. Anthropologie d’un point de vue relationnel*, Paris, Aubier Montaigne.

- FLÓRIDO, José (1999), *Um Agostinho da Silva. Correspondência com o Autor*, Lisboa, Ulmeiro.
- JÜNGER, Ernest (1993), *Eumeswill*. Barcelona, Barral, Editorial Seix.
- KANT, Immanuel (2004), “Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo”, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. de Artur Mourão, Lisboa, Edições 70.
- LELEUX, Claudine (1997), *La démocratie moderne*, Paris, Éditions du Cerf.
- LÉVINAS, Emmanuel (2001), *Da Evasão*, trad. de André Veríssimo, V. N. de Gaia, Estratégias Criativas.
- (2008), *Totalidade e Infinito*, trad. de José Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70.
- LIPOVETSKY (1989?), *A Era do Vazio. Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, trad. de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Lisboa, Relógio d'Água.
- LOURENÇO, Eduardo (1999), “A Europa e a Questão do Imaginário”, *Do Mundo da Inquietação à Imaginação do Mundo*, Lisboa, Fim de Século.
- (1987), *Heterodoxia*, Lisboa, Assírio e Alvim, vol I e II.
- MARINHO, José (1981), *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional.
- MARTINS, Hermínio — (1998), «O deus dos artefactos: sua vida, sua morte», Reis de Araújo (org.), *Tecnociência e Cultura. Ensaaios sobre o Tempo Presente*, São Paulo, Estação Liberdade, pp. 149-168.
- (2000), «Ciência, técnica e utopia», *Ler: Livros e leitores*, n.º 48, Fundação Círculo de Leitores, pp. 63-70.
- (2004), «Em casa de Hermínio Martins», entrevista conduzida por João Urbano e Paulo Urbano, *Revista NADA*, vol. 1, n.º 3.
- MEIRIEU, Philippe (2004), *Referencias para un mundo sin referencias*, Barcelona, Graó.
- MIRANDA, José Bragança de (1998), “A Ideia de Política”, *Ética e o Futuro da Democracia*, coord. de João Lopes Alves, Lisboa, Edições Colibri.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della (2006), *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, trad. de Maria de Lurdes Sirgado Ganho, Lisboa, Edições 70.
- NIETZSCHE, Friedrich (1997), *Origem da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira no sentido Extramoral*, trad. de Teresa Cadete, Lisboa, Relógio d'Água.

- ONFRAY, Michel (1999), *A Política do Rebelde. Tratado de Resistência e de insubmissão*, trad. de Carlos Oliveira, Lisboa, Instituto Piaget.
- ORWELL, George (1996), *1984*, trad. de Wilson Velloso, São Paulo, Companhia Nacional São Paulo.
- PASCOAES, Teixeira de (1910, dir.), *A Águia, Revista quinzenal ilustrada de literatura e crítica*, n.º 1, Porto.
- PATRÍCIO, Manuel Ferreira (2000), “O magistério singular de Agostinho da Silva” in AAVV, *História do Pensamento Português*, dir. de Pedro Calafate, Lisboa, Caminho, Vol. V, Tomo 2.
- (2006) “Antropagogia”, *Dicionário de Filosofia da Educação* (coordenação de Adalberto Dias de Carvalho), Porto, Porto Editora.
- PEREIRA, Cristina Leonor (2008), “2008: É novamente a hora”, *Nova Águia*, Lisboa, Zéfiro, n.º 2
- PEREIRA, Paula Cristina (2000-a), *Amor e Conhecimento. Reflexões em Torno da Razão Pedagógica*, Porto, Porto Editora.
- (2000?-b) *Uma leitura pedagógica de Paul Ricoeur e Sophia de Mello Breyner* in AAVV (org.), *Identidade e Diferença*, Porto, Instituto de Filosofia – Gabinete de Filosofia da Educação.
- (2006), *Do Sentir e do Pensar. Ensaio Para uma Antropologia (experiencial) de Matriz Poética*, Porto, Edições Afrontamento.
- (2007), “Viver o Universo. A Aprendizagem Significativa da Origem Comum do Pensável” in AAVV, *Pensamento do Mundo a Haver. Actas do Congresso internacional do centenário de Agostinho da Silva*, Corroios, Zéfiro.
- PESSOA, Fernando (1912), “A nova poesia no seu aspecto psicológico”, *A Águia*, n.ºs 9, 11, 12.
- (1986), *Portugal, Sebastianismo e “Quinto Império”*, prefácio, introdução e notas de António Quadros, Lisboa, Edições Europa-América.
- (2007), *Mensagem*, S. Paulo, Hedra.
- PLATÃO (1993), *A República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- POPPER, R. Karl (1992), *Em busca de um mundo melhor*, trad. de Teresa Curvelo, Lisboa, Editorial Fragmentos.

- QUEIRÓS, Eça de(s.d.), *Prosas Bárbaras*, Lisboa, Edições Livros do Brasil.
- QUENTAL, Antero de (2002), “Ideia”, *Sonetos*, organização, introdução e notas de Nuno Júdice, Lisboa, Imprensa Nacional Casa-da-Moeda, 2002.
- RIBEIRO, Álvaro (1943), *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Editorial Inquérito.
- RICŒUR, Paul (1983), “Metáfora e Discurso Filosófico”, *A metáfora viva*, trad. de Joaquim Torres Costa e de António M. Magalhães, Porto, Rés.
- (1998), *O Conflito das Interpretações*, Porto, Rés, trad. port. de M. F. Sá Correia.
- RIVERA, Jorge Croce (coord., 2004), José Marinho 1904-1975: “Todo o pensar liberta”: exposição comemorativa do centenário do nascimento, Lisboa, Biblioteca nacional.
- SANTO AGOSTINHO (2000), *As Confissões*, tradução e notas de Arnaldo Espírito Santo, edição bilingue, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- SANTOS, Boaventura Sousa (2006), *A Gramática do Tempo*, Porto, Afrontamento.
- (2002), *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-modernidade*, Porto, Afrontamento.
- SENA, Jorge de (1991), *Maquiavel, Marx e outros estudos*, Lisboa, Edições Cotovia.
- SILVA, Carlos Henrique do Carmo (2008), “Do intermédio da Pátria ou do periclitante tempo nacional”, *Nova Águia*, Lisboa, Zéfiro, n.º 2.
- SILVA, Maria Ana (2008), “A língua Portuguesa é o mar que une a terra: a aliança entre o homem e Deus”, *Nova Águia*, Lisboa, Zéfiro, n.º 2.
- SOUSA, Antónia de (2006), *Diálogos com Agostinho da Silva. O Império acabou. E agora?*, Cruz Quebrada: Editorial Notícias.
- SOVERAL, Eduardo Abranches (2000), “Agostinho da Silva: um Homem de Deus” in AAVV, *História do Pensamento Português*, direcção de Pedro Calafate, Lisboa, Editorial Caminho, Vol. V, Tomo 1.
- SPENGLER, Oswald (1998), *La decadencia del Occidente*, trad. de Manuel G. Morente, Madrid, Espasa Calpe.
- STEINER, George (2003), *Os Logocratas*, trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio d’Água.
- TEIXEIRA, António Bráz (1993), *Deus, o Mal e a saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada.

Agostinho da Silva e a visão poética de um mundo a haver.

- (2004), “Em torno da metafísica da saudade de Teixeira de Pascoaes”, *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, II série, vol. XXI.
- (2006), “A Filosofia Portuguesa no tempo de Camões”, *Diálogos e Perfis. Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro*, Lisboa, Europress.
- TRÍAS, Eugénio (2000), “Pensamiento crítico y humanismo de la libertad”, *El Mundo*, 21 de Março.
- UNAMUNO, Miguel (1988?), *Do Sentimento Trágico da Vida*, trad. de Cruz Malpique, Lisboa, Antropos.
- *Por Tierras de Portugal Y España*, Madrid, Ed. Anaya.
- VARELA, Maria Helena (2001), *Microfilosofia(s) Atlântica(s)*, Braga, Edições APPACD.
- (2002), *Conjunções filosóficas Luso-brasileiras*, Lisboa, Fundação Lusíada.
- VILELA, Eugénia (2000), “Os arquivos da dor” in CARVALHO, Adalberto Dias de (org.), *A Educação e os Limites dos Direitos Humanos. Ensaios de Filosofia de Educação*, Porto, Porto Editora.
- VILLaverde (2004), Marcelino, *Paul Ricoeur. A força da razão compartilhada*, Lisboa, Edições Instituto Piaget.
- WOLFF, Jonathan (2003), *Porquê ler Marx Hoje?*, trad. de Joana Frazão e de Francisco Frazão, Lisboa, Cotovia.
- ZAMBRANO, María (1987), *Filosofía Y Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- .