

Subsídios para um perfil filosófico

João Maria de Freitas Branco*

Anteposta a interrogativa quem é ou foi Agostinho da Silva sempre tem havido a tendência de lhe corresponder recorrendo a um qualificativo, quando não único pelo menos capital: o de filósofo. E o que se aplicou ao homem desde logo se estendeu à obra. Bastará o elementar exercício de consulta das nossas enciclopédias ou dicionários temáticos para verificar o persistente uso desse qualificativo. A mero título de exemplo retenha-se o que nos é dito numa das mais recentes e insuspeitas publicações do género: o último volume do *Dicionário de História de Portugal*. Aí encontramos no artigo dedicado a George Agostinho Baptista da Silva (tal era o seu nome completo) a informação de ter sido ele “filólogo, filósofo e professor universitário”.¹ A reafirmação da qualidade de filósofo, uma vez mais, e em volume ainda fresco e de indiscutível exigência científica, é bem claro sintoma de uma consensualidade firmada. Essa caracterização unânime dos enciclopedistas, historiadores, jornalistas ou investigadores em geral tem sido largamente corroborada pela *vox populi*; nem outra coisa seria de esperar. Daí que por todos os cantos se oiça falar do filósofo Agostinho da Silva (sem George nem Baptista, como ele preferia) e de “filosofia agostiniana” – neste caso não a do santo teólogo de Tagaste, senão que a do bem nosso da Silva.

* João Maria de Freitas Branco é professor universitário, investigador científico do Centro Interdisciplinar de Ciência, Tecnologia e Sociedade da Universidade de Lisboa (ICTSUL), responsável pelo projecto *Social Communication of Science*. Presidente do Ginásio Ópera e membro da Direcção da Sociedade dos Amigos da Razão, de que foi um dos fundadores. Foi membro da direcção da Sociedade Portuguesa de Filosofia. Trabalhou como investigador na Humboldt Universität de Berlim. Foi co-fundador e membro da Comissão Instaladora da Universidade Atlântica, integrando posteriormente o seu Conselho Científico. Pertenceu ao Conselho Científico do IPAM. Conferencista no âmbito português e internacional, produziu espectáculos e eventos artísticos. Nos últimos anos tem sido o dinamizador cultural do Espaço dos Sentidos, em Oeiras, onde coordena os ciclos de “Cinema Clássico” e “Ópera com Chá”. Tem dezenas de artigos publicados em revistas e jornais portugueses e estrangeiros. É também autor de programas de rádio e colaborador permanente da RDP Antena 2. Alguns dos títulos de que é autor: *A problemática da materialidade na filosofia de Ravaisson*, Editorial Inquérito, 1988; *Dialéctica, ciência e natureza*, Editorial Caminho, 1990; *Pensar a democracia*, Editorial Inquérito, 1994; *O músico-filósofo*, Juventude Musical Portuguesa, Lisboa, 2005; *Agostinho da Silva: um perfil filosófico – Do sergismo ao pensamento à solta*, Zéfiro, Lisboa, 2006.

Perante tão generalizada e consensual opinião, solidamente impressa em livros conceituados, haverá algum motivo para dela duvidarmos? Creio bem que sim. E ao tratar-se do autor de *Considerações* talvez não nos deva surpreender ter a objecção a aparência de paradoxo: é que, quando ao próprio se antepunha a interrogativa que aqui nos serviu de ponto de partida, a resposta de autocaracterização sempre divergiu do designativo consensual. Não me recordo de alguma vez ter lido um escrito de Agostinho da Silva em que ele se apresentasse ao leitor como filósofo; assim como no convívio directo que, por sua generosidade, tive o privilégio de manter ao longo de anos jamais o vi aceitar o rótulo de filósofo. Já o mesmo não posso afirmar da reacção oposta: em várias circunstâncias o vi denegar tal estatuto com firmeza suficiente para afastar a hipótese de mero pudoroso gesto de modéstia.

Não querendo evocar declarações proferidas no âmbito do convívio privado, recorro à citação de um texto público cuja relevância me parece continuar a ser inversamente proporcional à atenção que lhe tem sido dispensada. Refiro-me à entrevista concedida em 1985 à revista *Filosofia*, publicação periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia e que, do ponto de vista filosófico, talvez seja a mais importante de todas as que Agostinho concedeu (e a cuja concretização tive o gosto de não ter sido alheio, por efeito da minha então qualidade de membro da Direcção da S.P.F.).

Lê-se aí o seguinte: «Continuo interessado no grego, não pela filosofia, mas pela filologia. [...] sou um filologista, não um filosofante.»²

Esta declaração é tanto mais significativa se considerarmos que emerge no contexto de um diálogo com filósofos e endereçado a profissionais da filosofia, membros da respeitável Sociedade representativa daquilo a que se poderá considerar o nosso meio filosófico.

E como na época estava ele a trabalhar numa obra de Nietzsche, tem ainda o à-vontade de acrescentar, perante os olhos incrédulos dos senhores filósofos entrevistadores, o seguinte: «[Estou] muito mais interessado no extraordinário alemão do Nietzsche do que no seu pensamento.»

Neste contexto, parece-me interessante reler-se o parágrafo final de um dos mais lúcidos textos dedicados à forma como por cá se tem olhado a filosofia; trata-se de um dos escritos incluído em *Considerações* e tendo por título “Da chamada filosofia”:

«[...] existe, para quem se não sente com preparação e força para a filosofia, [...] um género humilde, de simples comentário, de nota à margem, um género despreocupado e de parca exigência em matéria de saber e de pensar: o considerativo, aqui presente.»³

Do que escreveu e disse pode estão concluir-se que o autor das *Sete cartas a um jovem filósofo* não se considerava filósofo. Vem assim, ele próprio, beliscar a serena consensualidade reinante em torno da caracterização do seu perfil intelectual ou profissional.

Esta constatação da existência de opiniões contrastantes entre o que autor pensa de si e o juízo de outros sobre ele não constitui prova de erro na utilização do qualificativo pelos enciclopedistas, historiadores e demais opinantes. A ideia de que a auto-observação sempre gera conclusões mais acertadas é, como há muito sabemos, destituída de qualquer fundamento. Disso nos dá conta a história das realizações humanas nas vezes sem conta em que foi o olhar de fora que melhor perscrutou os contornos, a dimensão, a relevância, as implicações do trabalho do espírito e das obras.

O contraste de opiniões ou, se preferirmos, a paradoxal concepção da figura e obra de Agostinho da Silva que pretendi pôr em relevo não é questão menor. O seu capital interesse consiste em abrir caminho a um espaço de problematização e dúvida que talvez não por acaso tem permanecido virgem. Onde está – se é que existe – o filósofo Agostinho da Silva que o próprio dizia não ser? Quem tem razão? E se admitirmos que a razão está do seu lado, onde se gerou tão vasta ilusão dessa presença?

Quando é que se torna acertada ou recomendável o uso da designação de filósofo?

Numa primeira aproximação, afigura-se legítimo aplicá-la a todo aquele que realizou, em grau elevado, uma formação no domínio do clássico espaço disciplinar do saber filosófico, do mesmo modo que se rotula de matemático quem aprofundadamente estudou a ciência de Pitágoras ou de biólogo quem o fez no domínio da ciência da vida, ou literato ao que em substância se dedicou ao estudo da literatura e a «cultiva distintamente», como dizia Cândido de Figueiredo.

Analisado por este ângulo, difícil se apresenta a fundamentação do perfil de um Agostinho filósofo. A sua passagem pelas aulas de Leonardo Coimbra e Matos Romão foi pouco menos do que desastrosa. Do completo naufrágio apenas foi salvo pelo benévolo dez mínimo concedido, por especial favor, pelos Senhores docentes. E quem, como eu, o ouviu falar desses tempos de Faculdade sabe com que contundência, com que mordaz ironia e imenso humor citava o seu total desinteresse pela filosofia que lhe queriam impingir. Na entrevista dada à revista da Sociedade de Filosofia, para cuja importância agora tento chamar a atenção, é bem exuberante o grau de desmotivação no estudo das filosofias escolares:

«[...] tive o Leonardo Coimbra como professor. Ensinava psicologia escolar, ou qualquer coisa de parecido, que me não interessou absolutamente nada, nem aquilo, nem a filosofia, ou outras matérias dessa natureza. Empenhava-me, sim, em estudar literatura e as minhas filologias. [...] § Reencontrei-o no 3º ano, ensinando história da filosofia medieval. [...] não consegui perceber nada daquilo e, como eu, os colegas com quem mais trabalhava no estudo das outras cadeiras. A certa altura, creio que quando se chegou aos universais, decidimos mesmo, irrevogavelmente, não entender e desinteressámo-nos de todo do que ia acontecendo nas aulas.»⁴

Mas não nos iludamos: fora do espaço das enfadonhas aulas não deixou ele de frequentar os escritos dos grandes pensadores gregos, mesmo que sob a prioritária motivação filológica.

Com enfática ironia e com um humor sibilino temperado de pamplesca contenção facial – que bem lhe conheci – dizia ter concluído na Faculdade de Letras do Porto a «formatura em liberdade». Foi de facto em outra “universidade” que Agostinho da Silva realizou a sua mais sólida formação filosófica, a saber: na “universidade” da travessa do Moinho de Vento, ou seja, em casa de António Sérgio. Nisso não foi o único. Da boca de vários outros ouvi repetidas vezes dizer ter sido essa a sua autêntica – por vezes única – universidade. Mas também aí encontrou importantíssimo complemento formativo em matéria de Liberdade. É facto que a convivência mais próxima com o filósofo-ensaísta já se tinha iniciado antes, em solo parisiense, numa altura em que este trabalhava para a Paramount e vivia na companhia de outros exilados portugueses num complexo de apartamentos mobilados na capital francesa. A aproximação dá-se, mais precisamente, quando o jovem Agostinho também decidiu ir viver para um desses apartamentos, passando à condição de vizinho de Sérgio. Porém, mais do que a proximidade geográfica resultante da situação de directa vizinhança o que desde logo reúne os dois é um conjunto de interesses comuns. São eles, fundamentalmente, a política – note-se bem – e a ciência.⁵ Mas o estabelecer de uma relação sólida, profunda e continuada com António Sérgio só vem a ocorrer mais tarde, depois do regresso de ambos a Portugal, quando se dá a explosão do litígio administrativo no seio da Seara Nova, colocando em frontal oposição o grupo do Câmara Reys e o do Sérgio. Essa questiúncula administrativa acaba por provocar a saída de Sérgio da revista, de cuja direcção fazia parte desde 1923. Agostinho acompanha-o. É então que se passam a organizar reuniões semanais em casa do autor dos

*Ensaio*s. Encontros esses que vão funcionar como uma espécie muito peculiar de seminário universitário regido por um singular anfitrião.

Os estupendos Sábados sergianos, em ambiente reconfortado pelo chazinho que a Senhora D. Luísa nunca se esquecia de ofertar, eram de algum modo a materialização de uma tolerância intelectual, bem como de um ecletismo que, a meu ver, profundamente marcaram o seu intelecto. Ali, nesse espaço familiar, conviviam, orbitando em torno da poderosa mente de Sérgio, pessoas muito diferentes e até aparentemente incompatíveis; naturezas humanas muito diversas, que aí encontravam lugar para escutar pensamentos profundos ou para poderem, de forma libérrima, opinar e confrontar seus pontos de vista com a “inteligência portentosa” do filósofo-ensaísta. No mesmo local e à mesma hora, num país empestado de mediocridade salazarenta, cruzavam-se seres tão contrastantes como o sempre contestatário literato Castelo Branco Chaves, o dostoievskiano, anarquista e ateu Pedro Nascimento, o então muito jovem crítico literário Álvaro Salema, o filantropo Fernando Rau, o próprio Agostinho com a sua privativa religiosidade e o seu “místico” mistério, e, naturalmente, essa massa central geradora do heterodoxo sistema gravitacional de espiritualidades. Isto para já não referir, independentemente deste grupo mais fechado, os católicos e ateus, os comunistas e socialistas, os poetas e cientistas, os escritores de variado perfil, os visionários, e sei lá quem mais que por ali, com maior ou menor regularidade, passava sob a humana forma de Piteira Santos, de Natália Correia, de Santana Dionísio, de Viana da Mota, de Magalhães Vilhena, de Mourão Ferreira, de Joel Serrão etc.⁶

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 portuguêsismo. Mas deparamos aqui com um ponto central para a caracterização do perfil filosófico, bem como para a determinação dos limites do seu filosofar. Ser filósofo não é só possuir formação filosófica. É ser-se capaz de largar amarras e partir numa audaz aventura de espírito através da qual se arquitecta original edifício de pensamento. Estribado no saber pensar, bem como na atitude crítico-dubiativa, o filósofo autêntico é aquele que partindo quase sempre de uma única intuição central, a que Bergson chamava *intuition originelle* – «quelque chose de simple, d’infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n’a jamais réussi à le dire», se bem que sobre ela disserte durante toda a sua existência⁷ –, é aquele que partindo dessa intuição abre novas alamedas de problematização e constrói de forma racional – metodologicamente clarificada, lógica, rigorosa, fundamentada – um *corpus philosophicum*, espécie de teia

de inter-relações que concorre para a clarificação, para um goethiano fazer entrar luz. A autêntica filosofia é sempre gesto dissipador de neblinas, em que a essencial postura dubitativa é factor de dilucidação e não de sementeira de mistérios insondáveis. Ora, o que acontece na obra de Agostinho da Silva é que o desenvolvimento do seu pensamento nunca chega a fazer emergir um genuíno *corpus* filosófico, um ideário filosófico autónomo. Há um passo essencial, no sentido da ascensão a um novo patamar, que nunca chega a efectivar-se. Há labor de *sage*, há ideação, mas não chega a haver *Filósofo*. Há condições essenciais que ficam por satisfazer. E se todo o verdadeiro filósofo é um *sage*, nem todo o *sage* se eleva ao nível do filósofo.

Ao defender aqui que o autor de *As Aproximações* nunca chega a adquirir a dimensão de autêntico filósofo não estou a denegar a existência de dimensão filosófica nos seus escritos. Claro que ela existe. O problema é que não basta a presença de ingredientes filosóficos, sejam eles temáticos, metodológicos ou ideativos, para haver Filósofo. Existe filosofia na poesia camonianiana, bem como na prosa e na poesia de Pessoa, nos romances de Virgílio Ferreira, na escrita de Herculano, Oliveira Martins ou Teixeira Gomes; mas não existe o Filósofo Camões, nem o Filósofo Pessoa, nem o Filósofo Alexandre Herculano etc. Porque em nenhum deles chega a haver um corpo consistente e original de pensamento filosófico autónomo, nem mesmo a obrigatória abordagem das chamadas questões filosóficas essenciais – de natureza gnosiológica e ontológica. Mas estas ausências são facto que em nada diminui a grandeza de nenhum dos citados criadores literários. Desde logo porque a finalidade última do seu esforço era claramente de outra natureza.

Considere-se o núcleo do pensamento agostiniano, consubstanciado em noções como a de “paradoxo” e de “absoluto”. Escreve ele:

«Não sou do ortodoxo nem do heterodoxo; cada um deles só exprime metade da vida; sou do paradoxo que a contém no total.»⁸

«Nada se entende se não se entende que o todo e o nada são o mesmo. O que é ter transcendido o entender.»⁹

«[...] nada, para Deus, é isto ou aquilo, embora o possa ser para a trindade; tudo, para Deus, só é, se isto nem aquilo; [...] o Absoluto [...] dele se não pode falar.»¹⁰

«De Deus nunca disse nada pela razão muito simples de nada poder dizer. Se em relação a Deus usar um qualquer tipo de linguagem, estou certamente a ofender o essencial.»¹¹

Estamos perante uma forte actividade de pensamento denunciadora da pobreza das visões dicotómicas, da insuficiência de toda e qualquer doutrina, das limitações de toda e qualquer dogmática, e do apelo à consideração do total Absoluto, *alogus* e metafilosófico – posto fora do alcance das filosofias. Mas onde fica a fundamentação de estar o total contido no paradoxal? Onde está a rigorosa caracterização do que se entende por *paradoxo* ou por *paradoxia*? Será que as dicotomias (ou conceitos dicotómicos) do intelecto são todas do mesmo tipo? Terão os pólos dicotómicos funções, valores ou pesos específicos equivalentes/iguais? Será a relação de opostos uma relação simples, estática e sempre do mesmo género ou terá ela múltiplas variantes autocomplexificadoras em que se revelam distintos modos de oposição, de inter-relação, de conexão? Ao falar-se de dicotomia ou de oposição, estamos a considerar um *processo* ou uma relação de estática *justaposição*? Estamos perante uma justaposição mecânica de natureza a-histórica ou estamos, pelo contrário, a considerar a historicidade dos opostos, a sua dimensão temporal? Onde mora o esforço de sistemática teorização das asserções antes citadas? Onde está a fundamentação do *alogus* do Absoluto; do indizível, do impensável? Como se justifica a colocação da Verdade num plano *metaracional*, trans-racional, e, portanto, fora do alcance do esforço do filosofar? Note-se que esta tese ofende algo de essencial: um pressuposto do trabalho filosófico, uma disposição comum às grandes correntes do pensamento filosófico e, neste caso, também às do pensamento científico: o optimismo. Isto é, a convicção embrionária de que há algo a dizer e de que se pode dizer algo sobre as coisas; ou dito de outro modo, a admissão da possibilidade de dilucidar e a negação da absoluta ininteligibilidade do Universo. Quando Agostinho da Silva introduz a sua noção de *silêncio*, fere esta essencial inclinação filosófica. Nem mesmo o radical silêncio kantiano em face do “em si” (ao númeno) é expressão de derrotismo cognitivo. O ser limitado não implica o ser limitativo. Ora, a apologia agostiniana do *silêncio*, fundada na convicção de que «é no silêncio que se aloja a sabedoria», passa a intervir como factor *limitativo*, entrando assim em conflito, talvez involuntariamente, com o carácter generoso de todo o esforço fundador do grande filosofar.

É a ausência de respostas satisfatórias para as exigências racionais e conceptuais consubstanciadas nas interrogativas acima enunciadas que tende a anular a presença do Filósofo. E neste sentido Agostinho tinha razão na sua constante recusa do designativo. É uma atitude de coerência e não um aceno de modéstia; modéstia, e essa excessiva, é sim ter pretendido arrumar a sua obra na prateleira do humilde género do *considerativo* – como acima se viu.

Quer então dizer que se lá na citada “universidade” da Travessa do

Moinho de Vento Mestre Sérgio tivesse lançado nota e afixado pauta, se calhar lá voltaria a aparecer o aborrecido dez mínimo... Agostinho sempre disse que Sérgio não o considerava talhado para as filosofias. Via nele, antes, um espírito prático, virado para a acção – sendo provável que a inépcia do Mestre para as mais elementares tarefas do quotidiano o fizessem olhar com redobrada admiração as qualidades do jovem Agostinho nesse plano do agir concreto. A prová-lo parece estar esse gesto de, a dado momento, quando ambos estavam em Espanha, lhe ter confiado a missão de trazer para Lisboa os planos de uma revolução libertadora do seu Portugal. Uma das muitas revoluções concebidas por Sérgio e invariavelmente abortadas – também por razões a que não seria estranha a tal inépcia nem a ingenuidade de ter querido que o dito plano fosse trazido em papel bem legível, através da então *pidesca* fronteira separadora das duas pátrias peninsulares, na bagagem do pobre Agostinho e em tempo em que sobre este caía já forte suspeição política.

No contexto da questão aqui levantada o juízo de Sérgio é muito elucidativo. Penso que Mestre Sérgio compreendeu claramente que as preocupações centrais do seu “discípulo” não eram de pura natureza filosófica, mas sim de diferente índole. Procurando sintetizar este aspecto da sua relação com o Mestre da “universidade” do Moinho de Vento, o visado disse com muita graça, na entrevista que tenho vindo a citar, o seguinte: «Em suma: Sérgio achava que eu, coisas práticas era capaz de as fazer, se a ocasião fosse a adequada; quanto às coisas teóricas, ele pensava por mim, e tínhamos o caso arrumado.»¹²

Mas no meio do fresco sentido de humor destas palavras corre-se o risco de deixar passar algo de essencial. Ninguém pode duvidar do alto apreço que o filósofo-ensaísta nutria pela singular capacidade do autor de *Considerações* para se ocupar das “coisas teóricas”. O próprio bom acolhimento sempre dado em círculo tão selectivo e tão densamente teórico como o do “grupo dos Sábados” constitui, só por si, prova dessa sincera consideração.¹³ A questão, a meu ver, é que o anfitrião dos Sábados compreendeu que o pensamento teórico de Agostinho estava orientado para a acção organizativa e transformadora e não para a vida contemplativa. Se tenho razão neste meu interpretar, então sinto-me inclinado a acreditar que se António Sérgio estivesse entre nós e fosse levado a pronunciar-se sobre a existência do filósofo português Agostinho da Silva seria ele meu aliado na denegação de tal designativo. Em torno desta problemática não seria desinteressante fazer recair a interrogativa sobre a própria obra de Sérgio e procurar averiguar qual teria sido a resposta de Agostinho. Será que este reconhecia no autor dos Ensaios a figura do autêntico filósofo? A interrogativa levar-nos-ia a exceder o escopo do presente estudo;

mas ainda assim não quero deixar de salientar uma opinião polémica que, mais para o fim da vida, Agostinho expressava sobre o seu Mestre da “universidade” da Travessa do Moinho de Vento, sem, no entanto, a fundamentar cabalmente. Em seu entender, o pensamento filosófico de Sérgio contorna aquilo a que chamava “as questões de dúvida”, evitando assim o confronto directo com o mais essencialmente filosófico. Embora sempre se tenha referido ao nosso ensaísta como exemplo de pensador filosófico, esta opinião, mais tardiamente expressa, abre a porta a alguma reflexão de inegável pertinência. Penso, porém, que a forma de exposição ensaística adaptada, acrescida da grande variedade de temas de natureza não puramente filosófica tem alimentado ilusões. É que o discurso sergiano, situe-se ele no domínio da política, da análise social, da pedagogia ou da história, *é todo fundado na filosofia* e na pessoal resposta do ensaísta a algumas das questões filosóficas mais profundas. Ao não ter compreendido isso, Agostinho revela-se contagiado por uma ilusão comum, que em outros momentos tenho procurado dissipar, e à qual por certo não é estranha a acentuada fragmentação dos escritos sergianos, bem como a diversidade temática de aparência extrafilosófica.

Mas voltemos a colocar a questão no espaço do pensamento agostiniano.

É claro que por trás da questão da justiça da aplicação de um designativo perfila-se uma dificuldade tão clássica quanto capital: *o problema de fronteira*. Esse a que Wilhelm Dilthey chamou *das Wesen der Philosophie* (a essência da filosofia). Se termos como *filosófico, filosofia, filósofo* tiveram significados distintos conforme a época e o local, como se pode classificar uma obra ou um pensamento dizendo que é ou não é filosófico? «Onde está o nexo interno [*das innere Band*] – a essência unitária da filosofia [*das einheitliche Wesen der Philosophie*] – que abarca formas tão díspares e acepções tão variadas do conceito da filosofia?» — interrogava-se Dilthey¹⁴ que, como é sabido, foi um dos pensadores que ao problema dedicou especial atenção. É essa indeterminação de fronteira que causa dificuldade. Mas no meio da complexa diversidade de definições e de procedimentos acabamos por ser capazes de, por via indutiva, determinar o que vai havendo de comum – o tal “nexo interno”. Não havendo aqui espaço para tão complexo e amplo debate, importa, no entanto, reter parte da conclusiva desse mesmo Dilthey:

«Na essência da filosofia mostrou-se uma mobilidade [*Beweglichkeit*] extraordinária [...]. Mas sempre víamos nela a mesma tendência para a universalidade [*Tendenz zur Universalität*], para a

fundamentação, a mesma direcção do espírito para actuar sobre a totalidade do mundo dado. E sempre luta nela o traço metafísico de penetrar no núcleo deste todo com a exigência positiva da validade universal do seu saber. Estes são os dois aspectos que correspondem à sua essência e que a distinguem dos domínios vizinhos da cultura. Diferentemente das ciências particulares ela mesma procura a solução [*Auflösung*] do enigma do mundo e da vida [*Lebensrätsels*].»¹⁵

Resta saber se a não-existência de um Agostinho Filósofo é sinal de incapacidade intelectual, de menoridade espiritual, de deficiência metodológica, de imperfeição no exercício do pensamento e da reflexão, ou se se trata, pelo contrário, de *opção voluntária* desde sempre assumida. Tudo me parece sugerir a validade desta última hipótese. Agostinho simplesmente *não quis ser filósofo* de corpo inteiro. Por quê? Antes de mais, porque na sua óptica a edificação de um ideário filosófico – do tal *corpus* coerente – levá-lo-ia a ser do ortodoxo, impedindo-o de sintonizar com a essência do ser luso na proclamação de um singular preceito:

«Espero que Portugal venha a ser mais do que um país de filósofos. Que venha a ser uma pátria que tenha todas as filosofias como heteronímicas. Desejaria que cada português excedesse Camões na sua capacidade de ser platónico e aristotélico ao mesmo tempo.»¹⁶

E em outro passo deste mesmo discurso dialogante afirma o seguinte que bem revela a sua orientação e o seu peculiar ecletismo:

«[...] apoio-me muito nele [em Camões] para pôr a interrogação sobre se essa não será a vocação filosófica do português: conhecer bem várias filosofias, várias maneiras de pensar e depois ir utilizando cada uma conforme as circunstâncias da vida. Com a versatilidade de comerciante e de conversante que me parece ser uma das características do português.»¹⁷

Coisa que, como bem sabemos, ele próprio era...

Mas qual é afinal a *opção voluntária* a que antes aludíamos? Qual é, ao cabo de contas, o interesse capital, o problema central, base de toda a acção agostiniana – tanto no plano teórico como prático? Se lermos com atenção, verificaremos que toda a entrevista de 1985 à revista *Filosofia* se estrutura no

sentido de afirmar perante os entrevistadores filósofos o seguinte: *eu não pertenço à vossa família; o meu terreno não é o da metafísica, mas sim outro. Qual outro? O da cultura.* Agostinho da Silva foi fundamentalmente um *pensador da cultura* na rigorosa acepção por si próprio conferida a este conceito de complexa significação, isto é, o processo de *melhorar a vida dos seres humanos*.

«É esta a minha noção de cultura: tornar melhor a vida das pessoas. Começar pela alimentação, pelo vestuário, pela saúde, pelo ensino.»¹⁸

A questão central a que Agostinho dedica todo o seu labor é então a de pensar bem as formas de organizar as sociedades de modo a garantir na prática, no plano da existência material e real, a efectiva melhoria da vida da pessoa humana. Esta orientação do interesse tem como suposto um estrutural optimismo de perfil estóico que trespassa toda a sua obra e em que a cada passo se sente esse viril, animante e contagiante *Amor pelo universo* – sempre advogado: «[...] estar no mundo, não basta e parece essencial que haja amor pelo universo.»¹⁹

Ora, pensar as formas de organização dos homens é o objecto de uma conhecida disciplina: a política – mas não na acepção superficial dos jogos partidários de poder ou de influência, que pouco ou nada lhe interessavam. Só que no vocabulário agostiniano política e cultura são termos irmanados. Daí que, de uma forma que aos olhos de muito boa gente parecerá exageradamente exótica e que na óptica do reinante pragmatismo oportunista e da vacuidade ético-intelectual da classe política hodierna se apresenta como algo de simplesmente aberrante, o autor de *Considerações* tenha insistido em declarar que todo e qualquer governo, cá como em qualquer outro lugar do globo, deve ser dirigido pelo Ministério da Cultura. «Uma das desgraças de Portugal é que foi sempre governado pelo vedor da Fazenda, quando este deveria ser o simples caixa de uma empresa a dirigir pelo Ministério da Cultura.»²⁰

Julgo poder-se então concluir que a obra de Agostinho é, no essencial, um continuado esforço de pensar a organização do mundo numa perspectiva genuinamente cultural (na acepção antes referida). É o próprio quem enfatizadamente declara:

«[...] se algum interesse existe em mim, é o do político, o da organização do mundo.»²¹

E não é impossível supor que se estivesse a referir a si próprio ao escrever numa das suas considerações, intitulada “Sanderson of Oundle”,²² as seguintes

palavras alentadoras, tão ao estilo de um espírito estóico e optimista como era o seu:

«Tudo vence uma vontade obstinada, todos os obstáculos abate o homem que integrou na sua vida o fim a atingir e que está disposto a todos os sacrifícios para cumprir a missão que a si próprio se impôs. Atento ao mundo exterior, para que não falte nenhuma oportunidade de pôr em prática o pensamento que o anima, não deixa que ele o distraia da tensão interna que lhe há-de dar a vitória; tem os dotes do político e os dotes do artista, quer modelar o mundo segundo o esquema que ideou.»²³

Eis o núcleo do afã agostiniano que, por via do contágio, se pretende ver derramado pelas gentes: desenvolver os dotes políticos e artísticos de modo a moldar o mundo, «colaborando [todos] no que podem e no que sabem para que a vida melhore», dando ajuda aos «que estão procurando libertar a condição humana do que nela há de primitivo».²⁴

Em vez de se persistir em estudar um inexistente, de buscar um tratamento agostiniano, denso e sistematizado, das questões filosóficas mais profundas, parece-me dever-se realizar um estudo alargado e aprofundado que tenha por título algo como: “o pensamento político de...”, “a realização agostiniana da cultura”; ou tão-só: “a política agostiniana”.

Aqueles que se oponham à minha declaração de inexistência do Filósofo Agostinho da Silva é provável sentirem-se tentados a esgrimir o argumento da forma. Ou seja, neste particular, da forma do discurso agostiniano que pela sua legítima fuga ao estilo de exposição sistematizada acabaria por gerar a ilusão de uma ausência, quando na realidade e ao cabo de contas o dito *corpus philosophicum* está lá – sempre esteve –, mas expresso sob a forma aforística, alegórica, recorrendo, quando apetecível, à imagem poética ou à fantasia e iludindo assim a rigidez da sistematização conceptual dos racionalismos duros. Bastaria o caso do insuspeito pai do racionalismo para sabermos ser possível e até legítima a escolha de formas expositivas diversificadas para comunicar admiráveis e densos conteúdos constitutivos dos mais preclaros ou sublimes monumentos de pensamento filosófico: não é esse grandíssimo Platão quem nos momentos cruciais do seu filosofar interrompe o discurso de sistematização racional para contar um mito – servindo-se do não-racional como factor de edificação do sistema racional? É indesmentível que desde seu caramanchão, em recuados tempos ditos pré-socráticos, não necessitou a filosofia de

revestir a rígida forma de sistema para poder ser filosofia de excelência. Ilustríssima prova disso encontramos nos fragmentos de Heráclito, no Poema de Parménides ou, em tempos menos remotos, na virilidade sanguínea da prosa de Nietzsche. Mas o que importa perceber é que em todos eles, diferentemente do que ocorre na obra do nosso Agostinho, os aforismos, as alegorias, o recurso à imagem poética, o jogo das emoções ou das paixões jamais amortece a presença da rigorosa fundamentação racional, da cuidada e aprofundada problematização das grandes questões, a geometria da ideação, a harmonia ou ordem da concatenação das ideias, a consistência lógica do discurso, a precisão conceptual (aparelhagem conceptual), o *élan* de concretização do juízo objetivo por intermédio do metódico olhar dubitativo, crítico, perscrutador, desmistificante, não preconceituoso, tudo isso em sintonia com um permanente esforço de dilucidamento.

É como em certas construções de ousada arquitectura vanguardista onde num primeiro olhar nos é deixada a impressão de total inexistência de estrutura sustentadora, qual arquitectura monumental expurgada de engenharia. Só que de facto esta está lá, porventura ainda mais estruturalmente betonada do que em outras construções de mais geométrica ou compacta aparência. Até mesmo o obscuro de Éfeso, Heráclito, só o é na aparência resultante dos primeiros olhares descomprometidos. Pois todo aquele que se lançar ao esforçado estudo dos fragmentos constatará a presença, em lugar da apregoadada obscuridade, do mais cristalino pensamento, onde a cada novo passo a penumbra cede lugar à forte claridade.

Há um equívoco gerado em torno dos escritos de Agostinho da Silva que urge desfazer: refiro-me ao que emerge entre a forma do discurso – o estilo do dizer – e o conteúdo ideado. O autor de *Conversação com Diótima* serve-se constantemente de elementos presentes no seu meio ambiente histórico-cultural. Em vez de conceitos rígidos, lexicalmente bem definidos, prefere ele recorrer ao símbolo, à imagem poética, ao mito; coisas que vai colher nos jardins da sua paisagem cultural: sejam elas os mitos bíblicos, elementos cabalísticos, lendas populares ou fantasias poético-literárias. Quando alude a episódios da história pátria, não o faz com espírito de historiador, mas sim com a vontade de enriquecer o discurso, tornando-o mais sugestivo, mais contagiante. Daí que seja descabido comentar tais escritos numa perspectiva rigidamente historiográfica, denunciando eventuais imprecisões. Proceder desse modo (atitude que em demasia se tem visto ser assumida por alguns estudiosos) é estar a criticar uma coisa, tomando-a por aquilo que ela de facto não é. O mesmo acontece com a vertente literária: quando Agostinho refere conteúdos poéticos

ou literários, em geral, não o faz vestindo a capa de historiador da literatura, nem de crítico literário, fá-lo como pescador de imagens sugestivas, de histórias várias, mais ou menos fantásticas, que de alguma maneira tornem o dizer mais atraente e, desse modo, mais capaz de servir os objectivos a que se propôs que não são os de fazer história, crítica literária ou algo afim. A intenção é pôr em marcha a força sugestiva de certos episódios que são pertença de uma memória colectiva. Se tivesse sido chinês, indiano ou árabe, ter-se-ia socorrido de outros elementos para tratar o mesmíssimo problema em que centrava o essencial da sua atenção: o da organização do mundo. Este tipo de equívoco, patenteado em alguma prosa supostamente dedicada ao estudo da obra agostiniana, gera-se na base de uma acentuada incompreensão da natureza essencialmente política (*politológica*) do discurso visado. Do desconhecimento da natureza da sua acção como intelectual e cidadão.

Mas isso que aqui designei de actividade de pescador de imagens (religiosas, mitológicas, simbólicas, históricas, esotéricas etc.) não implica irracionalismo, esoterismo, misticismo. Algo semelhante fez o insuspeito Platão, a quem ninguém se lembrará de acusar de falta de racionalidade. E, ao voltarmos a evocar a figura do grande ateniense, será útil não deixar de notar que no seu filosofar a preocupação política é tão intensa como no discurso do nosso Agostinho. Talvez tivesse sido a apercepção dessa característica que o levava a confessar ser a dimensão de dramaturgo o que mais o fazia enamorar-se de Platão.

O discurso agostiniano não nos projecta para um plano meta-mundano. Bem pelo contrário, a convocação de elementos religiosos, míticos, lendários é convite explícito a um agir mundano, a uma acção prática. E como de homens se trata, sabemos da lição aristotélica ser esse agir, em última instância, algo que comporta em si uma necessária dimensão política.

Se alguma razão me assiste no ajuizar da inexistência do Filósofo de corpo inteiro, em que medida se poderá falar de influência sergiana? Pôde alguma vez existir entre o autor de *Pensamento à solta* e o autor das *Cartas de problemática* uma relação discípulo/Mestre, no plano filosófico que aqui nos ocupa? Poder-se-á afirmar ter sido Agostinho discípulo de Sérgio?

No sentido em que Aristóteles o foi de Platão, certamente que sim; ou, mais a propósito, no exacto significado sergiano de discípulo, esse que tão bem o ensaísta definiu em uma excelente página de virilidade filosófica antidogmática que os seus distraídos conterrâneos teimam em ignorar e que serve de abertura à 1ª edição do Tomo II dos *Ensaio*s; é ela directamente endereçada aos jovens, e se vivêssemos em país com outro nível de cultura seria certamente, e desde há muito, texto obrigatório nas nossas escolas.

«[Não] te requeiro adesão a qualquer teoria, a qualquer partido, a qualquer fé. Só busco excitar o teu pensamento: porque pensar, como sabes, não é crer; crer, na maioria dos casos, é até a melhor maneira de não pensar. Por isso mesmo considerarás o livro uma espécie de instrumento de libertação [...]; se és um *espírito* —, mete-te à vaga corajosamente, e deita o meu tomo pela borda fora logo que te sintas entre mar e céu.»²⁵

Por seu turno, e na mesma linha de pensamento de Sérgio, mas de forma ainda mais enfática e, quase diria, provocatória, Agostinho dizia: «São meus discípulos os que estão contra mim.» Afirmação que na sua radicalidade prática não deixa de conter algum perfume aristotélico.

O papel do Mestre não é converter o discípulo a um ideário nem encerrá-lo numa hoste qualquer; a irmandade, a escola ou o partido em que se serve é coisa secundária — isto na visão de António Sérgio que depois Agostinho irá radicalizar, como a seu tempo veremos. Importa sim ser-se apurado, ser-se elevado (intelectual e moralmente). Uma posição, esta, que está longe de ser incontroversa. Escondem-se aqui duas questões: a de saber até que ponto Sérgio foi fiel a este seu afirmar; e outra, mais complexa, que consiste em indagar até que ponto é tão indiferente, como Sérgio afirma, a hoste em que se serve. Será que todas as irmandades (para utilizar termo anterior) têm igual mérito? Não dispomos nós de meios capazes de avaliar, com alguma objectividade, da menor ou maior correcção de uma hipótese ou de uma tese? Por mais culto e elevado que se seja, parece-me empobrecedor servir em hoste menos excelente. E no fundo talvez a elevação não possa andar assim tão desirmanada do partido (em sentido amplo) em que se escolheu estar. Ao que se me antolha, há hostes em que difícil se torna imaginar poder desenvolver-se alguma elevação. Mas isto é tema para outro ensaio.

No escrupuloso respeito da orientação do Mestre, e coerente com o seu próprio *eu-essencial*, Agostinho nunca foi nem poderia ter sido um prosélito do sergismo, nem um mero continuador passivo do seu ensaísmo filosófico. No entanto, a verdade é que o magistério sergiano se faz sentir em muitíssimos passos da sua obra. São de nítido recorte sérgico passagens como estas recolhidas de forma aleatória no vol. II dos *Textos e ensaios filosóficos*:

«Como se fazem encantamentos rituais para desassombrar casas, a História devia servir para isso mesmo, para, estudando-a, nos desassombrarmos do passado naquilo que ele já teve de superado».²⁶

«[...] um esforço não só para a clareza, a plenitude de visão, a intuição das ideias, mas, ainda mais, para as integrar no próprio teor da vida. Quem supõe que os que pensam, que os que procuram dilucidar um universo que se lhes apresenta confuso são como se costuma dizer frios, puramente objectivos, académicos no mau sentido, completamente se engana: quem pensa como se deve é tão ardente, tão apaixonado, tão vivamente entregue a um impulso como um mouro em razia».²⁷

«Só existe governo exterior a nós porque temos preguiça de nos governarmos a nós mesmos.»²⁸

«[...] tenho para mim que a confusão é um dos pecados mais graves».²⁹

Outro essencial ponto de convergência radica na comum convicção – tão contrária ao tradicional sentir dos nossos intelectuais – de que não se pode construir filosofia sem educação científica profunda e sem sólida informação sobre os resultados do trabalho de pesquisa científica.³⁰

A conclusão de inexistência do Filósofo Agostinho da Silva de modo algum acarreta a negação de um legado filosófico agostiniano, nem mesmo a inexistência de substancial dimensão filosófica no conjunto da sua obra. Falta, porém, caracterizar o verdadeiro perfil filosófico da sua intervenção escrita e oral.

Como espero ter mostrado, esse perfil não deriva de um *stock* de pensamentos solidarizados num corpo filosófico, com cabal travejamento das concepções – como Sérgio estimava dizer; nem resulta da subsistência de um trabalho de aprofundada teorização em torno das grandes questões de índole filosófica – ontológicas, gnosiológicas, lógicas, metafísicas, estéticas, éticas ou axiológicas –, com a indeclinável tendência para a universalidade, para o «actuar sobre a totalidade do mundo dado» e para a penetração no núcleo do todo em que Dilthey reconhecia a *essência da filosofia*. Não há, repito, autêntico ideário filosófico, um *corpus philosophicum* minimamente estruturado.

Do meu ponto de vista, o verdadeiro legado filosófico de Agostinho da Silva, valiosíssimo legado, consiste na apologia de uma *atitude de espírito*, de um *modo de pensamento*: o *pensamento à solta*.

Mas em que consiste essa atitude de soltar o pensamento? Significa legitimar todas as possibilidades, todas as hipóteses, todos os esforços de reflexão, independentemente da orientação, independentemente de quaisquer

imagináveis pontos de chegada. Importante é o caminharmos incontáveis caminhos possíveis. Fundamentalíssimo é tão-somente a permanente abertura ao possível. A todas as possibilidades: «O mundo tem tantas possibilidades que até o impossível é possível».³¹

Na base da noção de pensamento à solta está uma indeclinável crença no valor supremo da liberdade do pensamento que nenhuma ameaça de heresia deverá limitar.

«[...] nenhum impedimento deve ser posto ao livre curso do pensamento nem à sua expressão, para que se evite acima de tudo o perigo da ditadura.»³²

Agostinho sabe que travar o passo ao pensador, limitar, por pouco que seja, a sua liberdade de movimentação, conduz inexoravelmente à doutrina, isto é, ao óbito do pensar (no sentido forte do termo, do ser espiritualmente criativo), à perda da sua «vocação provocadora» — criativa, inovadora. Aí germina a insuportável *rotina*.

Aqui se estriba a sua visceral antipatia pela *Escola*. «Sou contra a pedagogia», dizia. Por quê? Por ela reduzir as possibilidades do caminhar: se abre caminhos, fá-lo à custa do encerramento de outros, proclamando impossibilidades, erigindo impedimentos ao livre curso do pensar. E sem pensamento solto não há possibilidade de cada um ser aquilo que autenticamente é. Era este mesmo desagrado em face da Escola real que o fazia estar mais perto de Espinosa do que de um certo Platão – o que inaugura escola.

«O grande gesto de Espinosa consistiu, a meu ver, em, quando convidado a ensinar filosofia, recusar. Teria percebido que a filosofia, quando se torna em educação, perde a vocação provocadora para se converter em doutrina.»³³

A inexistência de pensamento à solta é causa do que chamava “pecado contra o Espírito Santo”. É a anulação do *imprevisível* na alma de cada ser humano. Eis o ponto nodal da convergência com Pessoa. O Poeta era o modelo do homem incapaz de cometer o pecado contra o Espírito Santo. Era o *imprevisível*, ou seja, o que jamais anula em si uma possibilidade de ser. É neste contexto de problematização que melhor descortinamos a função da ideia de Deus ou do divino (como por vezes preferia dizer) no seio do discurso de alguém que deve ter sido, em absoluto, o não crente que mais vezes usou os

termos “deus”, “divino”, “divindade”. A análise atenta e aprofundada conduz-nos a um pensamento cristalino mascarado, como em Heráclito, de uma obscuridade aparente.

«É o Espírito o que une Pai e filho, dos quais vêm 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 donde a vida pode fluir sob quaisquer formas.»³⁴

A aproximação de Deus é fuga ao pecado do Espírito Santo. Porque Deus é o Espírito Santo; mas expurgado de toda a religiosidade tradicional e institucionalizada, de todo o misticismo comum. Ele é tão-somente o símbolo profano da possibilidade do fenómeno Pessoa. O indivíduo que logra alcançar a diversidade/pluralidade de que Pessoa é modelo torna-se naquele capaz de ser, com máxima autenticidade, tudo o que é (realização completa do eu-essencial); adquire então as condições para passar a ser factor de transformação, agente de uma nova reorganização mundana dadora de cultura. É o verdadeiro instrumento da utopia política de Agostinho.

A não-submissão do Absoluto – o tudo do todo – ao verbo em nada obstaculiza o projecto político e o optimismo (de acção e já não de contemplação gnosiológica) que o inspira. A metamorfose do homem em poeta à solta é condição necessária (mas talvez não suficiente) para a concretização de um projecto político: «Procurem qual é a economia, qual é a política, qual é a metafísica que lhes permitirá ser vários e ser, sobretudo, gente».³⁵

Sendo justa a interpretação agora avançada, não se poderá deixar de estranhar que certos amantes da conservação, políticos de profissão ou não, tanto se tenham enamorado deste Agostinho fazendo-lhe demoradamente a corte.

«Não afastes, pois, o meio que te pode conduzir à liberdade plena [...]; que nada haja por fim fora de ti senão como sonho que poderás sonhar quando quiseres, como um jogo que elevas ou derrubas à vontade; aprisiona o teu Senhor e o conselheiro que em mim te surge na fina tarde com a lei que tiveres inventado e sê tu livre; subjuga depois a própria lei, concebe-a como figura do sonho ou como pedra do jogo; e então, ó Eva, te largarás a todos os espaços e, batidos os deuses, serás Deus.»³⁶

Numa época como esta nossa, actual, em que tudo parece investir-se para fazer com que as pessoas não pensem e em que triunfa na ribalta social o pres-tidigitador de ideias, o “intelectual” fingidor, exímio simulador de pensamentos nunca pensados, de ideias nunca construídas, de raciocínios ociosos, de teorias virtuais, de *words without thoughts*,³⁷ neste curioso tempo coetâneo em que se enaltece o valor da aparência do que se é em detrimento da afirmação audaz daquilo que se é de facto, do tal eu essencial; e em que, para maior despautério, se incute no cidadão a ideia das deliciosas vantagens de se desistir do esforço, sem se entender, tragicamente, que «a grande diferença entre o inteligente e o estúpido [...] é que o primeiro se esforça»;³⁸ neste perigoso tempo de exuberante decadência moral e intelectual (mau grado o progresso científico-tecnológico), afigura-se-me difícil deixar de reconhecer a importância da mensagem agostiniana; a sua actualidade e valor na acção contrariadora do triunfante vazio lipovetzquiano. Urge sufocar a mediocridade à solta, antepondo-lhe pensamento à solta.

Na férrea determinação de evitar o pecado contra o Espírito Santo, bem como na correlativa atitude de estóica defesa das condições que garantam não haver impedimentos ao livre curso do pensamento, nem à sua expressão, Agostinho da Silva assumia uma atitude prática radical, de tipo nunca por mim vivenciado junto de qualquer outro pensador meu conhecido. Testemunhei algumas vezes a confrangedora situação em que alguém, seu interlocutor do momento, largava monumental dislate. Em vez de se agitar ou de lançar enfurecida réplica ao estilo de António Sérgio, Agostinho limitava-se a largar, sem perceptível alteração de tom de voz, um lacónico – mas por vezes delicioso – “pois é...” E logo prosseguia o discurso. Outras vezes, perante sugestões de aberrante aparência dizia: «É uma hipótese..., talvez seja divertido explorá-la para sabermos o que dará.» Para si, o importante era nunca encurtar o leque dos possíveis. E assim convivía com grémios rivais sem que isso significasse confusão de valores ou amorfismo ideológico, e, menos ainda, cobardia intelectual. A sua relação ideológica com o chamado “grupo da filosofia portuguesa” deve, na minha óptica, ser analisada tendo em consideração esta forma de proceder, sob pena de não se chegar a entender nada sobre essa coabitação que algumas vezes parece ser contranatura. Mas o essencial desta forma de estar clarificou o próprio, oralmente, a encerrar a tal conversa com os Senhores da Sociedade Portuguesa de Filosofia;³⁹ e fê-lo desta bela forma cheia de encanto e poesia:

«Medo tenho eu do ortodoxo e do heterodoxo, que me coibiriam de fazer algo que muito me agrada: poder conversar com pessoas de vários pensamentos, várias atitudes, com a capacidade de as

entender em si mesmas, sobretudo quando alguma me aparece com sinal inteiramente contrário ao meu. Quem sabe se precisamente esse, que alguém diria ser enviado do diabo, não é um dos disfarces do divino?»⁴⁰

Evitava integrar barricadas, não por falta de convicções, senão que por envolver isso a destruição de outras barricadas opostas, minguando o espaço para a livre manifestação do possível.

Ora, importa assinalar que este procedimento intelectual contém riscos graves a que a obra e o homem não têm escapado incólumes.

O risco consiste em vermos ser subvertido em praça pública o significado da noção agostiniana de *pensamento à solta*. Coisa que de imediato deteriora o seu perfil de pensador, retirando-lhe, ao mesmo tempo, aquilo que sempre considere ser o seu maior legado de natureza filosófica. É que tal como Liberdade não se pode confundir com libertinagem, também o soltar do pensamento não significa libertinagem intelectual, nem arbitrariedade ideológica. Não é desorganização mental, não é confusão, não é abertura ao palavreado balofo, à pseudofilosofia de líteras – eternos tementes à “frialdade” ciência que para eles não chega a ser cultura, precisamente por teimarem em considerá-la fria, seca, pobre, destituída de beleza e da riqueza das emoções humanizantes.

Soltar o pensamento não é, nem pode ser, sinónimo de confusão ou anarquia mental de valores. As ideias, os pensamentos, as teorias filosóficas, os ideários não valem por igual. Há bons e maus, medíocres e sublimes. A apologia da Liberdade, o dar livre curso ao pensamento, é sim instrumento de clarificação racional, esforço desmistificador, anti-preconceituoso, factor de dilucidação através da polémica leal e do diálogo franco e libérrimo; é um meio de cultivo do rigor analítico, do sério aprofundamento crítico das questões. Resumindo: o que a atitude filosófica agostiniana *não é*, de modo algum, é aquilo a que Georg Lukács chamou *die Zerstörung der Vernunft* (a destruição da Razão) expressão com a qual titulou um dos seus mais notabilizados livros. Constitui, portanto, uma violação do seu carácter essencial, e por isso mesmo algo que se deve considerar inaceitável, a tão comum tentação fantástica – espécie de voga filosofante – de fazer de Agostinho da Silva um apóstolo do nevoeiro nacional, romeiro do irracionalismo saudosista de sabor mais ou menos sebástico, defensor do irracionalismo retrógrado e militante do apostolado dos mitos lusitanos. Por isso, também o fazer do nosso Agostinho uma referência da filosofia pátria – ou, pior ainda, um partidista ou espécie de prelado disso que uns tantos baptizaram de “filosofia portuguesa” – ofende

gravemente o carácter da atitude que aqui evidenciei como sendo o traço essencial do seu perfil filosófico de autor e de homem. Embora arriscando gesto de alguma deselegância, se bem que honestamente motivado por exclusiva intenção de dilucidamento, cito aqui um pouco conhecido e detectável texto de Agostinho da Silva generosamente dedicado a obra de minha autoria, na qual critico a ideia de existência de uma «profunda e sublime filosofia» portuguesa (como anunciava Álvaro Ribeiro); texto esse em que volta a afirmar-se o seu apreço por Espinosa (inclinação que compartilhava com António Sérgio),⁴¹ ao mesmo tempo que inequivocamente se revela a sua posição em face da referida “filosofia portuguesa”. Note-se na preocupação de separar a qualidade humana dos mentores da “filosofia portuguesa” do efectivo valor do produto intelectual do seu esforço. Aí se lê o seguinte:

«[...] não importando nada [que] os golpes críticos do texto⁴² vão atingir a chamada “filosofia portuguesa”, elaborada por tantos e tão excelentes portugueses, mas de tão fraca tecitura filosófica⁴³. Esquecidos nós todos de que filosofia portuguesa só houve verdadeiramente a de Spinoza,⁴⁴ quer na navegação para a verdade, com a observação exacta de todas as latitudes e longitudes, quer no desembarque na vida, em que às vezes, como bom português, foi o filósofo incoerente com o que pensava.»⁴⁵

Para que não restem quaisquer dúvidas quanto ao genuíno carácter da atitude intelectual de Agostinho da Silva o que se deve fazer é sempre o mesmo: ler com cuidada atenção o que ele de facto disse. E o que disse foram coisas como esta contida numa das *Considerações* bem significativamente intitulada “Da chamada filosofia”:

«Há ideias mais lusas do que outras; [...] das mais ricas em lusismo a de certas construções filosóficas que vão andando cada vez mais em moda. Tomou-se a filosofia como um entretenimento literário, como uma divagação [...]. De modo que a união destas duas correntes, a que mana de si próprias e supõe a filosofia um ramo de literatura de magazine e a que provém dos leitores e olha a filosofia como uma actividade em que são permitidas todas as fantasias e combinações obscuras, tem levado alguns moços com vocação de pensador a abandonar os únicos caminhos seguros, a desprezar toda a espécie de preparação séria, a lançarem-se, com plena confiança na ignorância sua e alheia, numa retórica dia a dia mais oca e desonesta.»⁴⁶

Seria possível e porventura até pertinente averiguar da objectiva responsabilidade dos criadores de filosofias que não revestem a forma de sistema na proliferação da actividade em que todas as fantasias e combinações obscuras são toleradas. Caso de extrema exuberância é o da relação de Nietzsche com os nietzschianos. Parece-me a mim haver algo de semelhante no caso vertente, sendo que talvez não fosse desinteressante promover um estudo comparativo. Seja como for, mesmo sem resultados dessa eventual indagação, não parece difícil adivinhar que uma filosofia de figurino não sistemático (ou seja, que não se perfila como sistema teórico mais ou menos fechado) esteja mais exposta à acção dos sedutores galãs da filosofia de magazine, sempre ávidos de entretenimento galante e prontos para o divertido jogo das *filosofices* em torno de apetecíveis formas – formas, neste caso, mais espirituais do que carnisais.

Mas ainda com o mesmo propósito de não deixar dúvidas, leia-se ainda mais este naco de prosa agostiniana retirado do *Diário de Alcestes* (publicado em 1945):

«É frequente levantarem as almas sensíveis as suas acusações contra a ciência e apresentarem como prova de vida em mais altos planos a sua repugnância por uma actividade que denominam fria e por um resultado que lhes despe o universo de toda a variedade, de toda a riqueza, de toda a beleza; o claro mundo inteligível aterra-os como um não-ser; a geometria ou a física (no que não tem de pitoresco) só podem interessar os espíritos secos e fechados; em outros climas devem viver os palpitantes, os generosos.

[...] o amor da ciência, a compreensão do que ela encerra de mais sublime que todas as estátuas e todos os poemas só podem vir do seu conhecimento; e esse exige um esforço, uma aplicação, uma persistência do trabalho, uma abundância de informações, um poder de raciocínio que de nenhum modo se pedem na apreciação do ritmo das linhas; para o vulgo a oficina do artista há-de ser por muito tempo superior ao laboratório ou aos cálculos do sábio.»⁴⁷

No seio de uma Pátria ofendida e humilhada por gerações de persistentes cultores de neblinas, sebásticas ou outras (tanto faz); num torrão atormentado por agentes da confusão, por múltiplas expressões de acefalia barroca, por misticismos e mistificadores; numa terra exausta de ver o monótono espectáculo da filosofia de magazine,⁴⁸ Agostinho Baptista da Silva foi tenaz missionário de uma atitude de esforço dilucidatório próprio da essência de todo o autêntico trabalho filosófico. Teve ele, neste mal tratado solo lusitano,

a persistência de nunca deixar de reafirmar ser a confusão «um dos pecados mais graves». Cabe agora a cada um de nós possuir suficiente engenho para saltar o pensamento evitando o grave pecado.

Notas

- 1 *Dicionário de história de Portugal*, coordenado por António Barreto e M.F.Mónica, Figueirinhas, Porto, 2000, vol. IX, p.427.
- 2 “Entrevista com Agostinho da Silva” em *Filosofia*, nº2, Dezembro de 1985, p.162 (doravante *Entrevista...*).
- 3 Agostinho da Silva, *Considerações*, em *Textos e ensaios filosóficos*, vol.I, Âncora Editora, Lisboa, 1999, p.96. (Doravante *Textos...*)
- 4 “Entrevista...”, *ibidem*, p.152
- 5 Recorde-se que nessa época Sérgio mantinha em Paris uma relação de estreita amizade com o grande físico Paul Langevin e reflectia ainda mais profundamente sobre as implicações filosóficas das novas teorias físicas.
- 6 É de notar, também, a grande diferença de idades entre os frequentadores desse privilegiado espaço cultural; o que significa ter sido, além de tudo o mais, um espaço de cruzamento de gerações de intelectuais.
- 7 Bergson, *La pensée et le mouvant*, em *Oeuvres*, PUF, Paris, 1970, p.1347.
- 8 *Pensamento à solta*, em *Textos...*, vol. II, p.145.
- 9 *Ibidem*.
- 10 “Sobre ideia de Deus”, em *Textos...*, vol. II, p.298.
- 11 *Entrevista...* p.179.
- 12 *Ibidem*, p.161.
- 13 Recorde-se que Sérgio nunca mostrou grande embaraço no indicar a porta de saída, civilizadamente, a quem achava menos capaz de participar nos seus Sábados. Um procedimento que nem sempre foi isento de injustiça e motivou que algumas boas cabeças não tivessem integrado o grupo valorizando as célebres reuniões semanais.
- 14 «Wo ist das innere Band, das so verschiedenartige Fassungen des Begriffs der Philosophie, so mannigfache Gestalten derselben miteinander verknüpft – das einheitliche Wesen der Philosophie?»
Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. V, p.340. Trad. port.: *Essência da filosofia*, Editorial Presença, Lisboa, s.d., pp.8 e 9.
- 15 «Immer aber sahen wir in ihr dieselbe Tendenz zur Universalität, zur Begründung, dieselbe Richtung des Geistes auf das Ganze der gegebenen Welt wirken. Und stets ringt in ihr der metaphysische Zug, in den Kern dieses Ganzen einzudringen, mit der positivistischen Forderung der Allgemeingültigkeit ihres Wissens. Das sind die beiden Seiten, die ihrem Wesen eignen und sie auch vor den nächstverwandten Gebieten der Kultur suszeichnen. Im Unterschied von den Einzelwissenschaften sucht sie die Auflösung des Welt — und Lebensratsels selbst.»
— *Ibidem*, p.365 (da ed. alemã); ed. portuguesa: pp.57 e 58.
- 16 *Entrevista...*, p.181.
- 17 *Ibidem*, p.162.
- 18 *Entrevista...*, p.166.
- 19 “Estilo e conteúdo”, em *Dispersos*, p.563.
- 20 *Ibidem*.

- 21 *Ibidem*, p.162.
- 22 Evocando o importante trabalho de reorganização da escola de Oundle realizado por Frederick William Sanderson (1857-1922) a partir da última década do séc.XIX e que teve considerável influência nos conteúdos lectivos e nos métodos de ensino em nível das escolas do ensino secundário em Inglaterra. É provável que Agostinho tivesse lido *The Story of a Great Schoolmaster*, da autoria de H.G.Wells, obra publicada em 1924 e inteiramente dedicada à vida e à nobre acção pedagógica de Sanderson que tinha falecido dois anos antes.
- 23 *Considerações*, em *Textos...*, vol.I, p.105.
- 24 *Ibidem*, p.106.
- 25 António Sérgio, *Ensaio II*, em *Obras completas*, Sá da Costa, 1972, pp.19 e 20.
- 26 *Textos...*, vol. II, p.28.
- 27 *Ibidem*, p.68.
- 28 *Ibidem*, p.147.
- 29 *Ibidem*, p.18.
- 30 Veja-se a este propósito o que escreveu em *Considerações*, p. 95 da edição citada.
- 31 *Entrevista...*, p.166.
- 32 *As aproximações*, em *Textos ...*, vol. II, p. 70.
- 33 *Entrevista...*, p.182.
- 34 “Ecúmena”, em *Dispersos*, p. 229 (reedição do texto originalmente publicado em *Espiral*, Ano I, nº1, 1964).
- 35 *Ir à Índia sem abandonar Portugal*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1994, p.35.
- 36 “Discurso da serpente”, em *Considerações*, *Textos...*, pp. 87-88.
- 37 “My words fly up, my thoughts remain below: words without thoughts never to heaven go” — *Hamlet*, actio III, cena III.
- 38 *Pensamento à solta*, em *Textos...*, vol. II, p.163.
- 39 Instituição que, note-se bem, nada tinha a ver com o citado grupo da filosofia portuguesa.
- 40 *Entrevista...*, p.183. O estar à conversa com alguém nunca significou necessária concordância com os conteúdos do discurso alheio, nem validação dos mesmos. Às vezes é tão-só um sinal de boa educação. Mas em meios acanhados há tendência para se desenvolverem outras interpretações.
- 41 Se bem que uma das coisas por ele mais admiradas na postura de Espinosa não fosse reconhecida por Sérgio como particular qualidade: refiro-me à atitude de se recusar a montar escola à maneira de um Platão. Agostinho, ao invés de Sérgio, via nessa lúcida recusa de metamorfosear a filosofia em educação o “grande gesto de Espinosa”. De modo bem platónico Sérgio considerava que a grande filosofia tinha que ser simultaneamente uma filosofia da educação no sentido do autor de *A República*.
- 42 Refere-se ao meu livro *A problemática da materialidade na filosofia de Ravaisson*, Editorial Inquérito, Lisboa, 1988.
- 43 No texto impresso no jornal está escrito “fracá tacitura”, uma gralha tipográfica talvez devida à quase indecifrável caligrafia do Autor. O termo *tecitura* (de *tecer* – não confundir com *tessitura*) não é geralmente acolhido nos dicionários mais recentes da Língua Portuguesa.
- 44 Spinoza em lugar de Espinosa: porque Agostinho não utilizava ainda a ortografia hoje consignada na lexicografia de referência.
- 45 Agostinho da Silva, “Uma lição de civismo”, semanário *Litoral*, 4 de Janeiro de 1991 (XXXVII-

nº 1638), p.2. Só muito recentemente tive conhecimento da existência deste artigo dedicado ao meu livro, mercê da gentileza de um investigador brasileiro da obra agostiniana, o Dr. Amon Pinho, a quem aproveito para agradecer o ter-me ofertado fotocópia do texto.

Sobre a questão da “filosofia portuguesa”, veja-se também “De como os portugueses retomaram a Ilha dos Amores”, em *Considerações e outros textos*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1988, p.81.

46 *Considerações*, em *Textos...*, p.95.

47 *Diário de Alcestes*, em *Textos...*, pp.209 e 210.

48 O compositor Luís de Freitas Branco nas páginas do seu ainda inédito *Diário* de ideias escreveu o seguinte no dia 28 de Junho de 1933: «Um dos grandes males de Portugal é ter entre os seus escritores modernos uma esmagadora maioria de impressionistas, de sensitivos, de místicos.» — citado a partir do original manuscrito.

Resumo

Livre pensador que se autodefinia como não sendo nem do ortodoxo nem do heterodoxo, senão que do paradoxo, Agostinho da Silva (1906-1994), que integrou o grupo do filósofo António Sérgio, cedo se viu asfixiado pela atmosfera salazarenta reinante no Portugal de então. Fez do Brasil uma segunda pátria. Autor de vasta prosa de reflexão sobre a condição humana e o protagonismo da nação lusa, Agostinho tem sido considerado um expoente da chamada “filosofia portuguesa”. Em oposição crítica a essa opinião corrente, analisa-se a forma como Agostinho concebe e se relaciona com a filosofia, tentando pôr em evidência o importante legado filosófico de um pensamento que nunca foi o de um filósofo, mas sim o de um político. Concepção antimística da obra de Agostinho.

Palavras-chave: Filosofia Portuguesa; Paradoxo/Padoxia; Absoluto; Pecado; Confusão; Cultura/Política.

Résumé

Agostinho da Silva (1906-1994) fut un libre-penseur qui ne se présentait comme partisan ni de l'orthodoxe ni de l'hétérodoxe, mais plutôt du paradoxe. Ayant intégré le groupe du philosophe António Sérgio, il se trouva bientôt étouffé par le salazarisme régnant au Portugal. Le Brésil a été sa deuxième patrie. Auteur d'une large prose de réflexion sur la condition humaine et sur le rôle de la nation lusitane dans le monde, Agostinho fut toujours estimé comme un important penseur de ce qu'on appelle la “philosophie portugaise”. En opposition critique à cette vision habituelle, on analyse la façon dont il conçoit la philosophie en mettant en évidence l'important héritage philosophique d'une pensée qui n'a jamais été celle d'un philosophe, mais celle d'un politicien. Conception anti-mistique de l'oeuvre de Agostinho.

Mots-clé: Philosophie portugaise; Paradoxe; Absolu; Péché; Confusion; Culture/Politique.