



A escultura como metáfora absoluta em Agostinho da Silva com uma nota sobre a tradução alemã das *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*

Dirk Michael Hennrich*

Resumo: Uma das características dos escritos de Agostinho da Silva em torno das *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*, de 1945, é um uso contínuo da escultura como metáfora para o processo de formação humana. O impulso educativo predominante da sua escrita e atividade pedagógica nas décadas de 1930 e 1940 é fortemente influenciado pelo seu envolvimento com a cultura grega antiga, de modo que quase todos os seus textos durante esse período se baseiam, de alguma forma, em certos ideais educativos da Antiguidade. A escultura torna-se, assim, uma metáfora absoluta da educação em geral e, ao mesmo tempo, funde-se com uma interpretação cristã conotada de uma vontade individual de sacrifício ao serviço de uma humanidade vindoura. No entanto, os aspectos antigos e cristãos da educação não são simplesmente reproduzidos na obra de Agostinho da Silva, mas são influenciados pelos últimos movimentos pedagógicos, tais como o método Montessori ou o conceito de casas de educação rural (*Landerziehungsheime*) no sentido de Hermann Lietz. Este artigo traça essas ligações e influências e as coloca no contexto da primeira grande obra de Agostinho da Silva, as *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*, recentemente publicada na tradução alemã, no Outono de 2022, pela *Friedenauer Presse em Berlin*.

Palavras-chave: Escultura; Filosofia; Formação; Pedagogia Reformadora; Paideia.

* Professor convidado e investigador em Universidade de Lisboa (ULisboa). E-mail: dirkmhennrich@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9680-916X>.

Sculpture as Absolute Metaphor in Agostinho da Silva with a note on the German translation of the *Seven Letters to a Young Philosopher*

Abstract: One of the features of Agostinho da Silva's writings in the range of the *Seven Letters to a Young Philosopher* of 1945 is a continual use of sculpture as a metaphor for the process of human formation. The predominant educational impetus of his writing and pedagogical activity in the 1930s and 1940s is strongly influenced by his engagement with ancient Greek culture, so that almost all of his texts during this period draw in some way on certain educational ideals of antiquity. Sculpture thereby becomes an absolute metaphor for education in general and at the same time merges with a Christian connotated interpretation of the individual's willingness to sacrifice in the service of a coming humanity. However, ancient and Christian aspects of education are not simply reproduced in Agostinho da Silva's work, but are influenced by the latest pedagogical movements, such as the Montessori method or the concept of rural educational homes (Landerziehungsheime) in the sense of Hermann Lietz. This article traces these connections and influences and places them in the context of Agostinho da Silva's early major work, the *Seven Letters to a Young Philosopher*, recently published in German translation by Friedenauer Presse in Berlin in autumn 2022.

Keywords: Sculpture; Philosophy; Formation; Reform Pedagogy; Paideia.

Die Bildhauerei als absolute Metapher bei Agostinho da Silva mit einer Anmerkung zur deutschen Übersetzung der *Sieben Briefe an Einen Jungen Philosophen*

Zusammenfassung: Zu einem der Merkmale der Schriften Agostinho da Silvas im Umkreis der *Sieben Briefe an Einen Jungen Philosophen* von 1945 gehört eine durchgehende Verwendung der Bildhauerei als Metapher für den Prozess der Bildung des Menschen. Der vorwiegend erzieherische Impetus seiner schriftstellerischen und pädagogischen Tätigkeit in den 1930er und 1940er Jahren, ist stark von der Auseinandersetzung mit der altgriechischen Kultur geprägt, sodass fast alle seine Texte in dieser Zeit in irgendeiner Weise auf bestimmte erzieherischen Ideale der Antike zurückgreifen. Die Bildhauerei wird hier zu einer absoluten Metapher für die Erziehung im Allgemeinen und verschmilzt dabei zugleich mit einer christlich konnotierten Deutung der Opferbereitschaft des Einzelnen im Dienst einer kommenden Menschheit. Antike und christliche Aspekte der Erziehung werden bei Agostinho da Silva jedoch nicht einfach reproduziert, sondern sind von den neuesten pädagogischen Bewegungen, wie etwa durch die Montessori-Methode oder durch das Konzept der Landerziehungsheime im Sinne von Hermann Lietz, beeinflusst. Der vorliegende Beitrag geht diesen Verbindungen und Einflüssen nach und stellt sie in einen Zusammenhang mit dem frühen Hauptwerk von Agostinho da Silva, die *Sieben Briefe an einen jungen Philosophen*, die kürzlich, im Herbst 2022, in deutscher Übersetzung bei der Friedenauer Presse in Berlin veröffentlicht wurden.

Schlagworte: Bildhauerei; Philosophie; Bildung; Reformpädagogik; Paideia.

Introdução

*Me tratam muito bem os deuses: só que
meu barro é fraco
(Agostinho da Silva).*

*Temos de esculpir a nossa estátua e a
crítica dos que passam na oficina e a
vêm ainda informe, não nos pode
interessar; no fim se verá quem tem
razão
(Agostinho da Silva).*

O mito da criação do Homem num ato escultórico, a modelação do primeiro ser humano a partir do barro, como relatado, por exemplo, no Antigo Testamento, abre o espaço para o uso da esculturação como metáfora para a formação e educação em geral. O desenvolvimento do humano como espécie é caracterizado pelo andar ereto e pela libertação das mãos, a condição prévia necessária para a manipulação instrumental do seu ambiente e a transformação progressiva de si próprio e dos fenómenos externos. As primeiras ferramentas e armas feitas de pedra, os primeiros artefatos técnicos como o biface e a produção de objetos sem direta aplicação prática, entendidos como produtos criativos da força de imaginação, e em certa relação com a necessidade transcendental do humano, provavelmente surgiram reciprocamente. A invenção de ferramentas de pedra e a esculturação posterior de figuras antropomórficas e figuras animais feitas de pedra, osso, barro e outros materiais, bem como todas as outras representações incisas, esculpidas ou pintadas, foram criadas por seres que ainda estavam e ainda estão envolvidos no seu próprio processo criativo. O humano está continuamente implicado na esculturação de si próprio, não só no sentido aparentemente automático e aleatório do processo evolutivo, mas também na contínua e mútua modelação escultural das suas características físicas e psicológicas através das suas realizações técnicas. Nesse contexto, a ideia de uma formação conclusiva e a assunção de uma perfeição final do ser humano é ilusória e

dirigida contra a abertura da capacidade humana para o seu próprio desenvolvimento. Nem o mito da origem do homem formado num único ato escultórico, nem o mito técnico-científico do futuro do homem como um ser acabado e perfeito correspondem ao reino aberto e ininteligível das suas possibilidades. O humano é uma escultura inacabada que procura se aperfeiçoar a si próprio, e somente essa imperfeição contínua lhe dá as condições éticas básicas para coexistir em equilíbrio com a multidão de seres vivos. Essa assunção, de uma plasticidade irreduzível do humano, da incessante modelação de si mesmo, mostra que a esculturação pode ser definida como uma *metáfora absoluta* no sentido da sua definição formulada por Hans Blumenberg, como “transferência da reflexão sobre um objecto de contemplação para um conceito completamente diferente, ao qual uma contemplação talvez nunca possa corresponder diretamente” (Blumenberg, 1998, p. 12). Os mais diversos mitos e narrativas da criação e educação do humano baseiam-se nessa metáfora e, através do seu curso trágico, referem-se à ilusão de fechamento. A ideia e o esforço de criar um ser humano fechado, perfeito e sem corrosão através da educação e da técnica, como se os seres humanos pudessem ser programados para um certo futuro, encontram a sua contradição em Prometeu, Pigmalião ou mesmo em Sócrates, que, tal como José Kertchy Navarro, foi eficaz até um certo ponto na formação dos seus discípulos, mas apenas para depois os deixar entregues a si próprios.

Policlés e Sócrates

No pensamento filosófico e pedagógico de Agostinho da Silva, ao menos durante as duas décadas antes do seu exílio na América do Sul, a ocupação com a escultura grega e com a esculturação como arte e ofício é constante e serve-lhe como metáfora ideal da sua visão sobre a educação. A escultura surge explicitamente como tema no seu ensaio *A Escultura Grega*, de 1941, mas também já bem antes, na escolha de um dos caracteres principais dos seus diálogos fictícios *Policlés* (1934), ou no seu

breve ensaio *Sócrates* (1943), sobre o ilustre filho de um escultor e de uma parteira que, conforme a descrição no seu ensaio sobre *Platão* (1946) “Abandonara o seu ofício de escultor” em busca da verdade (Silva, 2019, p. 203-204). Como mais tarde o protagonista das *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*, o próprio José Kertchy Navarro, um Sócrates moderno e urbano entre as duas grandes guerras, que representa toda a ambiguidade de ser mestre, aparece já uma década antes, o escultor Policlés como um *alter ego* de Agostinho da Silva. Policlés que, em vez de ser chamado poeta ou filósofo, prefere ser “Amigo dos jovens” (Silva, 1944b, p. 74), porque eles são a “Semente de futuro” (Silva, 1944b, p. 62) e o “Agrada mais o trabalhar com as almas do que o trabalhar com palavras” (Silva, 1944b, p. 74). A juventude, e, mais ainda, a infância, a criança como símbolo da liberdade e da criatividade, não é preferida porque é simplesmente mais fácil de moldar e influenciar, mas porque ainda abriga em si as qualidades livres, para assim dizer anárquicas, que com o sucesso e progresso dos anos geralmente serão espalmadas e deformadas nos adultos. Por isso, exclama Policlés:

A glória e a honra da cidade não estão nos monumentos [...] nem nos tesouros, nem nas esquadras, nem nas batalhas e nem na fama dos estrategos. A glória e a honra de Atenas estão nos moços [...] que eles venham a ser a primavera do mundo, que as suas almas se ergam com mais harmoniosa arquitectura que os nossos templos e as suas mentes naveguem mais lestras que as naus de guerra (Silva, 1944b, p. 72-73).

O diálogo de inspiração platónica entre Policlés, Menexeno e, mais tarde, Crítias, situado, como o diálogo clássico *Fédro*, fora dos muros da cidade e na sombra de um plátano, desenvolve a partir do ofício do seu protagonista a arte de esculpir como supremo exemplo da formação do humano. Este, seja em mármore, em bronze ou na sua presença carnal e pulsante, não deve ser modelado a partir de um exemplo específico e fixo, ou como um conjunto de uma série de ideais particulares, mas sim a partir de um ideal do humano com o desejo de “Criar um homem eterno” (Silva,

1944b, p. 36) e procurar “O que há de comum em todos os tipos de homem que estão com ideal em cada mente” (Silva, 1944b, p. 36). Obviamente, não se trata aqui de eternizar a ideia de um certo tipo de humano no tempo e espaço, produto de uma certa ideologia ou reprodução de um ídolo de uma certa cultura. Criar o humano eterno significa, ao contrário, como mais tarde nas *Sete Cartas*, “desenvolver o que neles há de verdadeiramente humano” (Silva, 1944b, p. 42), buscar em cada individualidade o que há de melhor em si própria, pois “melhorar-se cada um a si próprio é fazer o maior dos esforços para que o universo melhore” (Silva, 1944b, p. 49).

Sócrates, por sua vez, interessa Agostinho da Silva nem tanto pelas suas doutrinas materializadas e transmitidas nos diálogos de Platão. Impressionava-lhe mais, e aqui em conformidade com a tradição de muitos outros intérpretes de Sócrates,

[o] comportamento de Sócrates [,] como um modelo de comportamento humano, pela clareza e inteligência, a serena tolerância, a correspondência de doutrina e ato, o esforço contínuo, sincero, mais importante do que tudo, para a descoberta da verdade, por um lado, por outro lado, para que a verdade, uma vez aparecida, não sirva apenas para tema de conversa ou discursos, mas para modelar a vida, pela sua identificação com a verdadeira vida (Silva, 2019, p. 186).

A figura de Sócrates, objecto de tantas interpretações, dos quais Agostinho da Silva resume algumas numa das suas glossas no seu *Diário de Alceste* (Silva, 1945a, p. 50-54), onde também rejeita as características unilaterais, preferindo uma síntese das características dadas por Platão, Xenofonte e Aristófanes (Silva, 2019, p. 186-187), é o protótipo do filósofo à busca da beleza e da verdade, personagem suprema e, ao mesmo tempo, profundamente duvidosa, devido a sua excentricidade espiritual e o seu comportamento para além das condutas estabelecidas da sociedade de Atenas. “Sócrates nasceu de gente pobre e a casa era apenas sustentada pelo salário que o pai recebia como escultor, pelas gratificações que davam à mãe pela sua assistência a partos” (Silva, 2019, p. 187). Inicialmente,

segue também o ofício de escultor, mas logo se dedica à filosofia ou, em termos mais concretos, à tarefa de dialogar com os mais diversos representantes da cidade, sobretudo com a juventude, para guiar, aparentemente sem qualquer doutrinação, cada um ao caminho claro e distinto das ideias e das próprias fontes de conhecimento.

Sócrates é, como a sua mãe, apenas uma parteira, que em lugar de dar corpos à luz, lhe dá almas; leva os desatentos a importarem-se com a sua alma, mas não comete o sacrilégio de as querer modelar: só o que pretende é que, mantendo as suas características individuais, eles olhem toda a questão de moral, de política, de religião, sem a estreiteza, a ignorância, a desconfiança, de que dava provas a cada passo a maioria dos seus concidadãos; é preciso ser o que se é, mas inteligentemente, numa homenagem real ao deus e numa consciência do que é a verdadeira felicidade (Silva, 2019, p. 199).

Mas há na *Conversação com Diotima*, publicada por Agostinho da Silva em 1944, também uma interpretação mais distanciada e crítica, quando o Estrangeiro, que dialoga com a sacerdotista Diotima de Mantinea, contesta uma suposta alienação de Sócrates que, já condenado à morte, ainda insiste na sua aspiração e defesa do reino das ideias. Para o Estrangeiro, Sócrates, e aqui numa certa concordância com o comportamento de José Kertchy Navarro, não teve a coragem de permanecer fiel aos seus discípulos e acompanhá-los na difícil marcha nos caminhos tortuosos da vida. Em vez disso, decidiu se manter rígido e firme perante o valor eterno das ideias, preservando a coerência do seu pensamento, e recusar qualquer ajuda que poderia corromper o seu discurso. A segurança de Sócrates, que a José Kertchy Navarro “parece bastante dos domínios da imaginação platônica” (Silva, 1945b, p. 110) e que o leva a defender as doutrinas e ideias e sacrificar a vida, que nunca pode ser sacrificada, parece ao Estrangeiro uma real fraqueza, mostrando que “Sócrates não foi covarde ante a morte, mas foi covarde ante a vida; não foi covarde ante a prisão, mas foi covarde ante a Liberdade” (Silva, 2019, p. 105). O Estrangeiro, ao contrário, não pretende “ascender à presença dos deuses bons,

serenos e ideais, que só existem em estátua [porque prefere] viver no meio de grandes divindades em que há o amor e o ódio, o heroísmo e a fraqueza” (Silva, 2019, p. 105-106), isso significa toda a variedade de afetos e possibilidades que fazem da vida uma vida vivida e humana.

Mestre e discípulo

A relação entre o escultor e a escultura corresponde à relação entre professor e aluno, entre o mestre e o discípulo, e perpassa com maior intensidade por toda a produção literária, ensaística e filosófica de Agostinho da Silva, como também a sua atividade como professor e educador durante o seu percurso nas duas décadas antes da sua emigração involuntária para América do Sul. O grande exemplo da sua noção sobre o vínculo necessário e, ao mesmo instante, ambíguo entre mestre e discípulo se mostra exemplarmente nas *Sete Cartas*, mas também em outras publicações anteriores, como nas *Considerações*, de 1944, e aqui especificamente nos aforismos *Projecto de um Mestre*, *Sanderson of Oundle*, *Da emulação* e *Do Professor e da Cultura*. A relação entre esses dois agentes do pensar é, para Agostinho da Silva, considerada como uma atividade essencial da expressão e do desenvolvimento do humano em si que, apesar das suas necessidades físicas, alimenta-se essencialmente do pensamento. O princípio de toda a sua concepção parte do pressuposto de que o elo entre ambos nunca deve ser assimétrico e hierárquico, mas sim uma relação horizontal, uma relação equilibrada e sincera para possibilitar o livre desenvolvimento dos alunos, desprendidos de qualquer opressão e fabricação de preconceitos petrificados e intransigentes. Para além de uma preparação sólida, uma noção ampla dos mais diversos métodos (caminhos) pedagógicos e um conhecimento diversificado, e não apenas dirigido para o próprio campo de ensino, Agostinho da Silva continuamente insiste na necessidade do mestre de se comportar e de se mostrar aberto e acolhedor para as condições e características dos seus alunos. Em *O Projecto de um Mestre*, ele descreve claramente a exigência de trespassar um mero ensino cumpridor e burocrático,

reduzindo a tarefa de exercício do professor a um simples emprego. Para se realizar como e no lugar do mestre, não é preciso manter alguma ilusão de controle, de superioridade e diminuir continuamente os discípulos a um ser inferior e carente de conhecimento, apenas para estabelecer uma dependência autoritária que nada mais tem como objetivo do que disfarçar a própria insuficiência e fraqueza. O “que verdadeiramente há de pesar na balança é a pedra que lançou para os alicerces do futuro” (Silva, 1944a, p. 61) e nada menos do que um “imenso amor da humanidade”, porque a desconfiança nos homens e, especialmente, nos alunos, baseia-se apenas na necessidade vã de se defender perante eles; de lutar contra uma capacidade incondicional de acessar as mais diversas possibilidades do futuro; de ter ainda todos os mundos para revelar, algo que assusta as existências fechadas e cercadas de um especialismo redutor. O mestre antecipa e realiza a sua própria morte na transição e na superação sem restrições do pensamento, reconhecido não apenas como uma atividade, mas como a expressão e transmissão da vitalidade de uma espécie inteira. A modelação dos discípulos como questão inicial, mas não uma modelação para semelhança, pois “semelhantes num ponto apenas: o desejo de não quererem tornar ninguém semelhantes a si próprios” (Silva, 1944b, p. 28) porque “o mestre que pretende modelar os discípulos como imagens da sua própria maneira de ser, não os incitando a buscar outros rumos, tem alma de tirano; não liberta espíritos, arrebanha escravos” (Silva, 1944b, p. 28). Ao contrário disso, o verdadeiro mestre é alguém que nunca refuta a necessidade do sacrifício, que não teme sua própria fraqueza, sendo justamente ele aquele que sacrifica todos os ídolos e concepções de uma sociedade, de uma cultura, de uma certa concepção do mundo na qual a generosidade e a justiça são reservadas para a posse e o poder. O mestre é aquele “que não manda; aconselha e canaliza, apazigua e abranda” (Silva, 1944a, p. 63) e que “pagará o mal com o bem, num esforço obstinado para que o ódio desapareça do mundo” (Silva, 1944a, p. 62-63).

Sacrifício

Essa definição do mestre, com a sua firmeza interior e a sua conduta perante os seus discípulos, demonstra como a questão do sacrifício é, em toda a produção e atividade pedagógica e instrutiva de Agostinho da Silva, um assunto central. Mas, como já acima circunscrito, o sacrifício a que ele aponta não é um sacrifício negativo e destrutivo, mas, ao contrário, uma disposição positiva e criativa. Na sua glossa *Aspecto Interior do Sacrifício*, Agostinho define o sacrifício não como “uma despesa reembolsável” (Silva, 1944a, p. 41), mas como um “[d]esprender-se da segurança e da comodidade, o mergulhar na incerteza e na dura restrição” (Silva, 1944a, p. 43); o sacrifício como “Inteligência que em si compreende amor, beleza e justiça” (Silva, 1944a, p. 45) e que não confunde a inteligência com o aproveitamento e cálculo frio perante mundo. O exemplo mais intenso, inserido na nossa cultura judaico-grega-cristã, é o percurso trágico de Jesus. Agostinho da Silva, como José Kertchy Navarro nas *Sete Cartas*, refere-se, em vários momentos, ao Novo Testamento e ao seu clímax, a Paixão de Cristo. Jesus é, para ele, aquele que dá sem querer receber (Silva, 1945b, p. 12) e que “morreu sem certeza, ou, pelo menos, sem nenhuma das certezas que seriam essenciais” (Silva, 1945b, p. 13). O seu caminho para o Calvário abrange todos os elementos que descrevem o significado e valor do sacrifício no sentido abrangente e secularizado, como Agostinho da Silva o entende: a recusa, a firmeza perante a dor, o amor incondicional pela humanidade, o próprio sacrifício e, afinal, a salvação, sublinhando que “toda a salvação tem uma cruz; e quanto mais pesada fôr a cruz, tanto mais valiosa será a salvação” (Silva, 1945a, p. 7). Para José Kertchy Navarro, o sacrifício (talvez) “é a única coisa que vale a pena amar no mundo [porque] o sacrifício nunca se esgota” (Silva, 1945b, p. 67). Por isso, também escreve, na sétima carta ao seu discípulo Luís Ervide, que a “dor só é realmente fecunda quando a amamos, quando a vemos como indispensável à escultura que se está fazendo na nossa alma” (Silva, 1945b, p. 110).

O breve *Apólogo de Pródico de Céus* (Silva, 1944b, p. 81-89) resume a necessidade do sacrifício no contexto de uma dupla renúncia. A

renúncia do caminho fácil de Afrodite, como também a renúncia do caminho trabalhoso de Palas Atena, que ambos prometem ao jovem Calicles o futuro convívio com os deuses. Mas nem o caminho para o divino, através da realização do amor, da felicidade e da glória, nem o caminho para o divino pelo trabalho, segurança e razão correspondem ao “sofrimento dos homens, da esplêndida incerteza em que vivem, da sublime dúvida que os atormenta” (Silva, 1944b, p. 87). A direção da vida humana reside num terceiro caminho, sem a espera de atingir, um dia, o lugar divino da verdade. O humano é apenas humano enquanto se sacrifica para aquelas e aqueles que vêm depois, abrindo, o “mato espesso e rude” (Silva, 1944b, p. 89) e os caminhos que ainda não existem, no fazer de que o impossível se torna possível, sem esperar nenhuma recompensa, e o que corresponde à expressão de José Kertchy Navarro de que “só há homem, quando se faz o impossível” (Silva, 1945b, p. 116). Quando a essência sacrificial vital do pensamento seca, a decomposição da humanidade começa na troca económica sem vida e na mera acumulação de conhecimento. Por isso, o sacrifício de que Agostinho da Silva fala não é apenas uma renúncia e um desvio perante o insuportável peso da ignorância e da violência, mas uma forma de protesto e de ativismo, que se vira conscientemente contra todas as distrações e doutrinações sociais, económicas e políticas, que a sociedade vigente oferece para manter o seu *status quo*. Dessa maneira, o conceito do sacrifício no pensamento de Agostinho da Silva pode ser compreendido também como um conceito político e como uma resposta à situação política e social em Portugal, na época em que foram escritos e publicados os aforismos, glossas, diálogos e ensaios em torno das *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*, com o intuito de protestar:

Protesta enquanto te deixarem protestar contra a vileza, contra a cobardia dos que esmagam que tem a mercê dos que torturam os corpos e as mentes, dos que armam contra os desarmados, e, quando não te deixarem protestar, protesta ainda (Silva, 1999, p. 112-113).

Pensar

Igualmente, como o sentido do sacrifício, o sentido do pensar recebe, na interpretação dada por Agostinho da Silva, um significado e um supremo estatuto que não corresponde ao uso corrente do termo, sendo ambos os conceitos intimamente entrelaçados para denominar e cumprir uma conduta essencial e existencial do ser humano. O pensamento não deve ser medido conforme algum progresso científico, carregado com uma específica constatação quantitativa e acumulativa, mas no seu sentido qualitativo, como núcleo criativo e dinâmico de uma certa essência ou, mais ainda, de um certo sentido do humano. O pensar, em contraste com o filosofar, que no seu caráter restrito é uma invenção da cultura ocidental, é universal e possui as suas referências não apenas no assim chamado oriente ou ocidente, mas também em expressões de pensamento, em manifestações discursivas, que se situam além da dicotomia ou do contraste estabelecidos pela cultura europeia com uma das suas raízes na antiga Grécia. O humano é “O ser pensante” (Silva, 1944a, p. 28) em contínua transformação e modelagem, e o pensar significa aprender a viver, a preservar e, ao mesmo tempo, a transmitir a fragilidade dessa vitalidade. O pensar é o princípio vital da existência humana e, por isso, a constituição do humano como *animal racional* não corresponde a atividade e a suposta consciência, a autoimagem de uma certa humanidade, que confunde o pensamento, em grande parte, com uma acumulação e instrumentalização progressiva de conhecimento. O pensar precisa ser libertado do trabalho e do negócio que domina a sociedade ocidental e, em conformidade com o pensamento de pensadores marxistas, como mais tarde Herbert Marcuse (Marcuse, 1967), também através da técnica e da máquina, que Agostinho da Silva considera “como a auxiliar imprescindível” (Silva, 1944a, p. 29) para instaurar o ócio, o tempo livre para pensar. Não mais o ócio para poucos ao custo da escravidão da maioria dos humanos condenados para o trabalho, para que “a atitude pensada seja a atitude vivida” (Silva, 1945a, p. 27). De mesmo modo, Agostinho da Silva interpreta o conceito da inteligência de forma

totalmente diferente do que se entende normalmente por inteligência, sobretudo quando é considerada como medível e repartida em capacidades primárias, como compreensão linguística, fluência de palavras e compreensão numérica, espacial e lógica (Wewetzer, 1976, p. 459). Para Agostinho da Silva a inteligência é, em palavras de Policlés, o mesmo que o amor (Silva, 1944b, p. 65) e, assim, em conjunção inseparável, a verdadeira “salvação do mundo” (Silva, 1944b, p. 64). A inteligência compreende em si amor, beleza e justiça e nasce, na feição do amor, “da contemplação e do interesse” (Silva, 1944b, p. 70). Em outras palavras, seria possível dizer que a inteligência, que se caracteriza pela junção do amor, da justiça, da contemplação e do interesse, é nada menos do que a fonte de uma responsabilidade abrangente compreendida como uma capacidade ética para o futuro. Algumas das coordenadas dessa filosofia do futuro, Agostinho da Silva resume na altura da publicação das *Sete Cartas*, no seu ensaio *Filosofia Nova*, de 1947, e que

[t]em de incluir, numa síntese mais vasta que todas as sínteses tentadas até hoje, [...] uma inteligência imaginativa, criadora [...] o mundo religioso [...] mas despido inteiramente de todo o limite confessional; o mundo de instintos ou de tendências fundamentais que a psicologia moderna trouxe a lume; o amor do corpo, como nem mesmo os gregos o tiveram, um amor tão grande que finalmente se respeite o corpo e se chegue à pureza dos santos sem as suas mutilações; uma ciência renovada por um conceito mais amplo de causalidade; uma sociedade economicamente livre, e livre também para as aventuras do espírito; uma arte a que estejam abertas todas as portas, e tão intimamente ligada à vida que só haja para o artista uma regra, a de ser um homem pleno; finalmente, uma metafísica que, sendo nos processos uma ciência, seja no espírito uma teologia e, pelo que respeita às relações humanas, uma forma de vida (Silva, 2019, 365).

Considerações finais

Conforme o estudo *Paideia: a Formação do Homem Grego*, de Werner Jaeger, publicado pela primeira vez em 1936, na Alemanha, “a formação de um elevado tipo de Homem [através da educação e instrução] representava para [o homem grego] o sentido de todo esforço humano” (Jaeger, 1995, p. 7). A *paideia* não era considerada como um aspecto exterior da vida, mas como uma “concepção do ser como estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica” (Jaeger, 1995, p. 11), uma noção estética e antropoplástica (Jaeger, 1995, p. 14) sobre a atividade educativa, dirigida pela ideia do Homem, pela “imagem do Homem genérico na sua validade universal e normativa” (Jaeger, 1995, p. 15). Essa ideia do Homem e da educação para uma autêntica existência humana, para a antiga ideia da *Humanitas*, revela-se no sentido mais nítido nas inscrições do oráculo de Delfos e, aqui, em primeiro na conhecida frase “*gnóthi sautón*”, no “*reconheça-se a si mesmo*”, compreendida como o reconhecer se a si mesmo como um ser mortal, apontado a uma noção plena da finitude constitutiva do ser humano, sempre em contraste com a imortalidade dos deuses (Schadewald, 1975). A máxima do oráculo de Delfos, o reconhecer-se a si mesmo, conduz diretamente a uma não menos conhecida frase de Píndaro “*genói hoios essi mathon*”, que diz “*torna-te quem tu és*” e que mira uma educação para autonomia e autopoiese, um reconhecimento de si mesmo para se tornar aquilo que tem de mais autêntico e verdadeiro em cada um. A *paideia* é fundamental para compreender a noção pedagógica e instrutora de Agostinho da Silva, como é manifesto nas suas publicações em torno das *Sete Cartas a um Jovem Filósofo* durante as décadas 1930 e 1940. Os conceitos chaves da pedagogia clássica e da tradição humanista, a *paideia* da Grécia Antiga, a *Humanitas* renascentista, e a *Bildung* alemã da época do Esclarecimento e do Romantismo, entre 1770 e 1830, marcados por pensadores e educadores como Johann Gottfried von Herder, Johann Heinrich Pestalozzi, Wilhelm von Humboldt ou Friedrich Schiller, com a sua conhecida publicação *Sobre a Educação Estética do Ser Humano*, de 1795, influenciaram profundamente a sua concepção sobre a educação. Mas

os movimentos da *Reformpädagogik* e as assim chamadas *Escolas Novas* ou *Escolas Modernas* marcaram ainda mais a sua visão, que surgem a partir do início do século 20 na Europa, na América do Norte e na América do Sul. Isso se mostra nas temáticas das suas publicações populares, nos *Cadernos de Iniciação* e nos seus trabalhos como *Sanderson e a Escola de Oundle* ou *O Método Montessori* (Silva, 2019, p. 376), como também, entre outros, na biografia *Vida de Pestalozzi* (1938). Agostinho da Silva acompanhava e interpretava as novas tendências pedagógicas e sustentava também o lema “Educação para a autoeducação”, presente na pedagogia Waldorf de Rudolf Steiner e nas escolas modernas concebidas como escolas situadas no campo (*Landerziehungsheime*), como por exemplo a *Odenwaldschule*, fundada pelo educador Paul Geheeb, em 1910, na Alemanha, ou a *Escola de Bierges*, fundando por Faria de Vasconcelos, em 1912, em Bierges, na Bélgica.

O breve ensaio de teor biográfico e metodológico intitulado *As Escolas de Lietz*, publicado logo na primeira página da revista *O Diabo*, em 9 de dezembro 1939, mostra exemplarmente essa atração pelas novas vertentes internacionais da educação. Hermann Lietz, conhecido como fundador das escolas de educação no campo, assim escreve Agostinho da Silva, tinha

[c]omo ideal, dar ao seu país e ao mundo os homens que faltavam; acima de tudo devia construir personalidades equilibradas, aptas de compreender a vida e a dominá-la, a perceber a beleza e a criá-la, mesmo nas tarefas mais humildes; o excessivo intelectualismo, o gosto da erudição deviam ser banidos do ensino; mais vale quem julga bem do que quem sabe muito (Silva, 1939, p. 1).

Agostinho da Silva sintetiza todas as influências e vertentes, que foram aqui mencionadas, da *paideia* até a *Reformpädagogik*, para um pensamento educativo particular, no qual, como mostrado, a escultura (o ato de esculpir, de modelar e de formar o humano) aparece como uma metáfora absoluta para a educação em si. Mas a escultura em carne e osso é necessariamente não acabada (*Non-finito*), como muitas das esculturas de Auguste Rodin, para não fechar e

fixar o que ainda pode se desdobrar em autopoiese na imaginação de cada indivíduo e nas múltiplas possibilidades do futuro.

Sobre a tradução alemã das *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*

A tradução das *Sete Cartas a um Jovem Filósofo seguidas de outros documentos do Estudo de José Kertchy Navarro*, editada junto com um posfácio na Friedenauer Presse Berlim, em 2022, é a primeira obra publicada de Agostinho da Silva na Alemanha. No contexto da vasta publicação e edição de autores de língua portuguesa em língua alemã, as *Sete Cartas* apresentam uma novidade, porque no caso de Agostinho da Silva não se trata de um poeta ou um escritor português com grande reconhecimento mundial, como por exemplo Fernando Pessoa (1888-1935) ou José Saramago (1922-2010), mas, antes de tudo, de um pensador genuíno, com uma obra multifacetada e uma contemplação singular, uma teoria no sentido amplo, sobre o valor histórico e o significado utópico das culturas lusófonas e de um mundo futuro possível. O seu pensamento, nem ortodoxo, nem heterodoxo, mas considerado, sim, como paradoxo “Não sou do ortodoxo nem do heterodoxo; cada um deles só exprime metade da vida; sou do paradoxo que a contém no total” (Silva, 1999, p. 145), pode ser interpretado e apropriado de muitas maneiras, por posições tão adversas entre si que uma edição e divulgação da sua obra, sob a ausência da palavra viva do seu autor, necessita sempre uma contextualização cuidadosa e comentada. Considerar apenas um específico aspecto da sua obra, seja sobre Sebastianismo e o Quinto Império, o culto do Espírito Santo, a sua noção da Lusofonia ou a sua Teoria do Brasil, sem incluir a sua profunda preocupação pedagógica e ampla instrução e divulgação de conhecimento, dificilmente coincidirá com o seu pensamento em ação. A sua atividade como autor e editor nunca foi direcionada para estabelecer uma obra sucessiva e monolítica, um sistema ou um monumento escrito para a posterioridade, ao contrário, e aqui muito patente na primeira fase da sua produção ainda residente em Portugal, uma escrita com o fim

imediatos e práticos. As *Sete Cartas*, redigidas na primeira metade dos anos 40 do século 20, e publicadas em 1945, já depois da sua partida para América do Sul, juntam e sintetizam, como acima demonstrado, as noções e visões existenciais, filosóficas e pedagógicas pensadas, expressas e dispersas nas biografias, aforismos, glossas, considerações, diálogos e outros ensaios da década anterior, contando a partir de 1934, data de publicação de *Policlés*. As *Sete Cartas* representam, no conjunto dessa sua produção, a obra mais complexa e trabalhada, não simplesmente devido ao tamanho, mas por causa da junção de vários gêneros – cartas, poesias em prosa e notas biográficas – e da inscrição da obra no universo poético e filosófico da cultura portuguesa, com a assunção da heteronomia e da junção do real e do fictício para relatar e manifestar, também, a sua própria conjectura intelectual. Além disso, Agostinho da Silva insere a sua obra, desde logo, no contexto das culturas europeias e, implicitamente, no contexto de um diálogo entre Portugal e Alemanha, na época já fortemente estabelecido através de vários intelectuais da mesma geração, como por exemplo, Eudoro de Sousa (1911-1987). Apesar de uma óbvia influência das *Cartas a Lucílio – Epistulae Morales ad Lucilium*, de Sêneca, e da tradição epistolar clássica em geral, a marca mais direta provém das *Cartas a um Jovem Poeta*, de Rainer Maria Rilke, publicadas na Alemanha, em 1929. Longe de poder apresentar, aqui, um estudo comparativo entre as duas obras, é preciso mencionar também *As Cartas Portuguesas*, de Soror Mariana Alcoforado, traduzidas por Rilke e publicadas na Alemanha, em 1920, como também a *Balada do Amor e da Morte do Alferes Cristovão Rilke*, traduzida por Agostinho da Silva, conforme a sua própria *Notícia (auto) Biográfica*, nos anos 40 (Silva, 2019, p. 376), na mesma altura em que Paulo Quintela (1905-1987) publica a sua tradução do conto pelo Instituto Alemão da Universidade de Coimbra (Quintela, 1943). As *Cartas a um Jovem Poeta*, de Rilke, dirigidas ao jovem Franz Xaver Kappus, receberam atenção em Portugal a partir de 1937, quando o escritor e crítico literário João Gaspar Simões (1903-1987) publica uma resenha da tradução francesa e incentiva a tradução para o português, realizada pela escritora Fernanda de Castro

(1900-1994) e editada em 1947, na Portugália Editora (Hörster, 1998, p. 155). O momento da publicação de uma das mais conhecidas obras de Rilke coincide, assim, plenamente com a publicação da *Sete Cartas*, mas a atmosfera e a disposição do *alter ego* José Kertchy Navarro, que se dirige ao jovem pretendente de filosofia e escritor iniciante de poesias, Luís Ervide, não é tão consolador como as cartas de Rilke. Navarro é mais exigente, menos distanciado, mais direto e, sobretudo, em contraste com a postura do poeta alemão, o retrato de um paradoxal e fascinante intelectual, carregado de vida e levado pela vida fatalmente.

Optamos, em seguida, pela republicação da segunda carta das *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*, em português e alemão, lado a lado, devido a sua exemplar expressão sobre a temática do presente ensaio em torno da escultura como metáfora absoluta. Nela, como se pode perceber, mesmo para quem ainda não leu todas as cartas, José Kertchy Navarro conduz Luís Ervide para ser o seu próprio escultor, para seguir o lema “*torna-te quem tu és*” no pleno espírito de sacrifício como elemento imprescindível de autonomia e autopoiese.

Referências

- BLUMENBERG, Hans. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998.
- HÖRSTER, Maria António Ferreira. Stationen der Rilke-Rezeption in Portugal. In: TAGUNGSBEITRÄGE, Germanistentreffen. *Deutschland – Spanien – Portugal*. 13. – 18.09.1998. Bonn: DAAD, 1998. p. 153-166.
- JEAGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 3. Ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1995.
- MARCUSE, Herbert. *Fim da Utopia*. Lisboa: Moraes Editores, 1969.
- QUINTELA, Paulo. *A balada do amor e da morte do alferes Cristovão Rilke*. Coimbra: Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1943.
- SCHADEWALDT, Wolfgang. *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.

SILVA, Agostinho da. As Escolas de Lietz. *O Diabo*, Ano VI, n. 272, 9 de dezembro de 1939, p. 1, Lisboa, 1939. Fundação Mário Soares: DLT Documentos Luís Trindade. Disponível em: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_44672. Acesso em: 27 fev. 2023.

SILVA, Agostinho da. *Considerações*. V. N. de Famalicão: Grandes Oficinas Gráficas Minerva, 1944a.

SILVA, Agostinho da. *Parábola da Mulher de Loth seguida de Policlés e de um Apólogo de Pródico de Céos*. V. N. de Famalicão: Grandes Oficinas Gráficas Minerva, 1944b.

SILVA, Agostinho da. *Diário de Alcestes*. Edição do autor. V. N. de Famalicão: Grandes Oficinas Gráficas Minerva, 1945a.

SILVA, Agostinho da. *Sete Cartas a um Jovém Filósofo seguidas de outros documentos para o estudo de José Kertchy Navarro*. V. N. de Famalicão: Grandes Oficinas Gráficas Minerva, 1945b.

SILVA, Agostinho da. Pensamento à Solta. *Obras de Agostinho da Silva, Textos e Ensaios Filosóficos*, Lisboa, v. 2, p. 145-179, 1999.

SILVA, Agostinho da. Glossas. *Obras de Agostinho da Silva Textos e Ensaios Filosóficos*, Lisboa, v. 1, 1999.

SILVA, Agostinho da. *Filosofia enquanto poesia: Sete cartas a um jovem filósofo, Conversação com Diotima, Filosofia Nova e outros escritos*. vol. 1. São Paulo: É Realizações, 2019.

WEWETZER, Karl-Hermann. Intelligenz, Intelligentia, Intelektueller. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried (Ee.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4: I–K. Base: Schwabe & Co., 1976.

Data de registro: 22/08/2023

Data de aceite: 18/06/2025