



A filosofia como crítica e superação da filosofia em Agostinho da Silva

*Paulo Borges**

Resumo: O objectivo deste estudo é apresentar e interpretar os vários aspectos da relação complexa e ambivalente de Agostinho da Silva com a filosofia, acompanhando os diversos momentos do seu desenvolvimento. Esta relação assume tanto mais interesse quanto Agostinho da Silva, apesar de ser em geral visto como um filósofo, não se considera como tal e desenvolve um pensamento crítico acerca da filosofia, dela se distanciando para a considerar a partir de outras instâncias. Entendemos isto como configurando uma filosofia acerca da filosofia, ou uma meta-filosofia, desenvolvida numa crítica da tradição e prática filosófica em geral (e em particular do seu predominante modo de exercício) que aponta para a sua transformação e mesmo superação. A nosso ver, apesar de rejeitar tal classificação, isto mostra Agostinho como um filósofo no sentido mais original e exigente do termo, o de um amante da sabedoria, enquanto sabedoria de vida, mais prática do que teórica.

Palavras-chave: Agostinho da Silva; Filosofia; Crítica; Sabedoria; Mística.

* Professor e investigador em Universidade de Lisboa (ULisboa). E-mail: pauloeborges@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0973-556X>.

Philosophy as criticism and overcoming of philosophy in Agostinho da Silva

Abstract: The aim of this study is to present and interpret the various aspects of the complex and ambivalent relationship of Agostinho da Silva with philosophy, following the different moments of its development. This relation assumes even more interest as Agostinho da Silva, despite being generally seen as a philosopher, does not consider himself as such and develops a critical thought about philosophy, distancing himself from it in order to consider it from other instances. We understand this as configuring a philosophy about philosophy, or a meta-philosophy, developed in a critique of philosophical tradition and practice in general (and in particular of its predominant mode of exercise) that points towards its transformation and even overcoming. In our view, despite rejecting such a classification, this shows Agostinho to be a philosopher in the most original and demanding sense of the term, that of a lover of wisdom, as wisdom of life, more practical than theoretical.

Keywords: Agostinho da Silva; Philosophy; Criticism; Wisdom; Mystique.

La philosophie comme critique et dépassement de la philosophie chez Agostinho da Silva

Résumé: L'objectif de cette étude est de présenter et d'interpréter les différents aspects de la relation complexe et ambivalente entre Agostinho da Silva et la philosophie, en suivant les différents moments de son développement. Cette relation prend d'autant plus d'intérêt qu'Agostinho da Silva, bien qu'il soit généralement considéré comme un philosophe, ne se considère pas comme tel et développe une pensée critique sur la philosophie, s'en distanciant pour la considérer à partir d'autres instances. Nous comprenons cela comme la configuration d'une philosophie sur la philosophie, ou une méta-philosophie, développée dans une critique de la tradition et de la pratique philosophique en général (et en particulier de son mode d'exercice prédominant) qui pointe vers sa transformation et même son dépassement. A notre avis, malgré le rejet d'une telle classification, cela montre Agostinho comme un philosophe dans le sens le plus original et le plus exigeant du terme, celui d'un amoureux de la sagesse, comme sagesse de vie, plus pratique que théorique.

Mots-clés: Agostinho da Silva; Philosophie; Critique; Sagesse; Mystique.

Introdução

O objectivo deste estudo é apresentar e interpretar os vários aspectos da relação complexa e ambivalente de Agostinho da Silva com a filosofia, acompanhando os vários momentos do seu desenvolvimento. Esta relação assume tanto mais interesse quanto Agostinho da Silva, apesar de ser em geral visto como um filósofo, não se considera como tal e desenvolve um pensamento crítico acerca da filosofia, próprio de alguém que dela se distancia e a considera a partir de outras instâncias. Isto pode entender-se como configurando uma filosofia acerca da filosofia, ou uma meta-filosofia, que, como veremos, se desenvolve no sentido de uma crítica da tradição e prática filosófica em geral (e em particular do seu predominante modo de exercício) que aponta para a sua transformação e mesmo superação. É igualmente isto que, apesar de rejeitar tal classificação, pode mostrar Agostinho como um filósofo no sentido mais original e exigente do termo, o de um verdadeiro amante da sabedoria, enquanto sabedoria de vida, mais prática do que teórica. Veremos que a busca da sabedoria é em Agostinho inseparável de uma demanda de vida plena, em que o *saber* – conforme a etimologia de *sapio*, *sapiens* e *sisyphos* recordada pelo jovem Nietzsche (1974, p. 38) – é menos uma experiência meramente intelectual e discursiva do que um *saborear* experiencial do que transcende as antinomias conceptuais que estruturam o regime convencional de consciência, seja do senso comum, seja do próprio exercício da razão e discurso filosóficos, como habitualmente é concebido na sua deriva platónico-aristotélica ateniense¹. Como aponta Romana

¹ Considere-se a desafiante visão de Peter Kingsley, que no fundo reitera, como veremos, o que se antecipa na visão de Agostinho da Silva: “Vocês podem pensar que sabem o que eu quero dizer com filosofia. É muito improvável que saibam. Séculos foram passados a destruir a verdade acerca do que ela uma vez foi. Nós apenas temos olhos para aquilo em que a filosofia se tornou – nenhuma ideia do que ela já não é. O sentido fundamental de filosofia é amor da sabedoria. Isso significa já muito pouco. Nós temos muito espaço para conhecimento e dados, para aprendizagem e informação, para diversão e entretenimento; mas não para sabedoria.

Valente Pinho, Agostinho é alguém que “busca o verso, o reverso e o transverso”, seja no pensamento, seja “na sua própria vida” (2006, p. 83).

Sabemos, pelos seus próprios testemunhos, como Agostinho da Silva recusou ser considerado como filósofo e mesmo como pensador, argumentando, por exemplo, que todos os seres humanos pensam e nesse sentido são todos pensadores e intelectuais, sendo apenas filósofo o que pensa com coerência lógica (Sousa, 2006, p. 20-21), o que não considera ser o seu caso. Declara aliás um inicial desinteresse pela filosofia, quando foi aluno de Leonardo Coimbra na primeira Faculdade de Letras do Porto (Silva, 1989, p. 46), demarcando-se de quem o considera seu discípulo e de António Sérgio (Sousa, 2006, p. 19). Segundo o seu testemunho, o interesse pela filosofia só surgiu “muito tarde” (Sousa, 2006, p. 27).

Todavia, nos textos em que começa a manifestar um pensamento próprio, como em *Considerações*, de 1944, o pensador luso-brasileiro – apesar de assumir “não ter preparação e força para a filosofia” e por isso optar por outro género, precisamente o das considerações (Silva, 1999a, p. 96) – mostra um interesse positivo por uma outra forma de viver a filosofia, não a que a reduz “apenas a uma disciplina ensinável”, mas aquela pela qual regressa ao que originalmente foi: “um engrandecimento e uma razão de vida”. Neste sentido considera que o mundo beneficiaria se “escolas de existência filosófica” agissem nele como “fermento” e “exemplo” de rigor teórico e prático, ético e ascético, não cedendo aos atractivos da vida mundana, como o poder, a riqueza e o conforto, e às

É assim que as coisas são agora. E, todavia, não foram sempre assim. Ainda podemos rastrear como, há bem mais de dois mil anos atrás, as escolas de Platão e Aristóteles puseram o selo no que viria a ser a mais duradoura contribuição ateniense para a história intelectual no Ocidente: em vez de amor da sabedoria, a filosofia converteu-se no amor de discursar e argumentar acerca do amor da sabedoria. Desde então o discursar e argumentar empurraram tudo o mais para fora do cenário – até agora não mais sabemos de algo diferente ou podemos sequer imaginar que pudesse haver.

Mas nós estamos interessados no período antes disso, no que aconteceu antes das pessoas que realizaram isto. Pois as suas vidas foram as mortes das pessoas nas quais estamos interessados” (Kingsley, 2019, p. 31-32, tradução nossa).

tendências para a diminuição da consciência². Estas “escolas” indicariam “o rumo ascensional da vida”, não deixando quebrar “O ténue fio que através de todos os labirintos a Humanidade tem seguido na sua marcha para Deus” (Silva, 1999a, p. 94). Este privilegiar da “existência filosófica”, orientada para a experiência do divino (tendência que veremos acentuar-se cada vez mais), sobre a concepção institucional e racionalista da filosofia, confirma-se no diálogo provocador e desafiador (para todos os candidatos a alunos e professores de filosofia) que constitui as *Sete Cartas a um Jovem Filósofo* (1945), no qual José Kertchy Navarro (personagem literária criada por Agostinho da Silva) exorta um jovem pretendente a “filósofo” a sê-lo, mas num outro sentido, esquecido e que há que recuperar:

Você tenciona [...] ser um filósofo, não no sentido de que exporá doutrinas alheias ou construirá uma sua doutrina e se dará satisfeito com tudo isso, mas no sentido de que tentará pôr a sua vida de acordo com a sua filosofia, à maneira de certos gregos e de quase todos os hindus (Silva, 1999a, p. 232).

Esta passagem, na linha da defesa da “existência filosófica”, mostra claramente como Agostinho começa por entender e valorizar a filosofia como uma “maneira de viver”, indissociável de um exercício prático (Domanski, 1996; Hadot, 2001, 2014; Foucault, 2001, 2017; Pavie, 2022; Testa; Faustino, 2022), que não só não restringe à sua matriz helénica, mas considera ainda melhor representada na Índia. Destacamos como Agostinho se inscreve assim na linha daqueles que sustentam uma origem plural – com destaque para Índia e Egipto – e não meramente helénica da filosofia, o que parece ter dominado o entendimento tradicional da questão, até à construção do “milagre grego” na sequência

² “[...] correria talvez melhor o mundo se escolas de existência filosófica agissem como um fermento, fossem a guarda da pura ideia, dessem um exemplo de ascetismo, de tenacidade na calma recusa da boa posição, de alegria na pobreza, de sempre desperta actividade no ataque de todas as atitudes e doutrinas que significassem diminuição do espírito, ao mesmo tempo se recusando a exercer todo o domínio que não viesse da adesão” (Silva, 1999a, p. 94).

do Iluminismo e do orientalismo eurocêntrico (Laërce, 1965, p. 39-40; Bernal, 1991; King, 1999, p. 24-36; James, 2017; Norden, 2017; Dastur, 2018, p. 9-28). Notamos ainda ser neste mesmo período, num diálogo filosófico de 1944, *Conversação com Diotima* – onde ironicamente se recriam personagens centrais dos diálogos platônicos, como Diotima e o Estrangeiro –, que se assinala um distanciamento crítico em relação a Sócrates e Platão, figuras centrais da filosofia grega. A eles o nosso autor prefere a figura do herói Hércules, com o argumento de que com este se vive, ao passo que com Sócrates se discute (Silva, 1999a, p. 135; Silva, 2019, p. 105), o que confirma a preferência da existência à dialéctica.

Há neste diálogo uma verdadeira polémica, não só com a filosofia socrático-platónica, mas também com as filosofias em geral, no quadro global do distanciamento crítico de Agostinho em relação ao seu primeiro horizonte de formação académica, a cultura helénica (Silva, p. 2002). Esta polémica tem vários contornos. Começamos por assinalar que o Estrangeiro considera que toda a filosofia socrática deriva do “medo da vida” e do “terror de a saber insuportável”, indo mais longe ao acrescentar:

[...] talvez mesmo todas as filosofias dos homens nada mais sejam do que expressão do horror pelo martírio, do que uma fraqueza inconfessada perante o duro existir, do que uma ilusão a que, para conseguirem viver, dão o nome de certeza (Silva, 1999a, p. 135; Silva, 2019, p. 105).

O distanciamento crítico da cultura grega, pelo menos na sua representação clássica ou apolínea, e da racionalização como fuga às sombras da existência, prossegue quando o Estrangeiro afirma não querer “ascender à presença dos deuses bons, serenos, ideais, que só existem em estátua”, preferindo antes “viver no meio das grandes divindades em que há o amor e o ódio, o heroísmo e a fraqueza e, sobretudo, [...] para além deste nosso pobre ponto de luz, o silêncio infinito, o infinito mistério”. Diotima, a sua interlocutora, assinala significativamente que “Nenhum grego pode proferir tais palavras...” (Silva, 1999a, p. 136; Silva, 2019, p. 106). cremos que o Estrangeiro, que diz ser grego apenas numa parte de

si, desconhecendo no fundo de onde é e pondo a hipótese de vir de muito longe (Silva, 1999a, p. 136; Silva, 2019, p. 106), pode figurar o êxodo ou expatriamento do próprio Agostinho do seu anterior território mental em demanda de algo novo, porventura indicado na referência anterior ao “silêncio infinito” e “infinito mistério” que lhe surgem como pontos de fuga ao predominante racionalismo da cosmovisão helénica.

Outro motivo, a nosso ver decisivo, de distanciamento em relação à Hélade, e que antecipa a convergência com Cristo e o cristianismo, é a constatação, por parte do mesmo Estrangeiro, de que a Grécia “tem todas as qualidades [...], mas falta-lhe talvez a do Amor”. Perante a surpresa de Diotima, que lhe recorda Sócrates, Platão e “tantos outros”, o Estrangeiro replica que não fala “de pensamentos sobre o amor, nem do amor das ideias, nem do amor da beleza que a ela se dirige pondo de lado a fealdade”, mas de um “outro amor, capaz de sacrificar todas as possibilidades de quem o sente, para que o inferior não fique na sua inferioridade”. Se “há um amor que morre pelas linhas puras das estátuas, pela liberdade dos ginásios, pela eloquência das assembleias, pela dialética dos filósofos”, o amor que origina os acontecimentos de Maratona, Salamina e da “morte de Sócrates”, há, todavia, “outro amor” que pode vir a existir no mundo e que, a acontecer, dará à vida “rumos que hoje nos parecem totalmente fechados” (Silva, 1999a, p. 166-167; Silva, 2019, p. 130-131).

Se isto recorda o contraste, por vezes estabelecido e a nosso ver indevidamente extremado, entre o *eros* ascendente grego e a *agapé* descendente cristã, a verdade é que a visão do Estrangeiro não se detém aqui e aponta, como é em geral timbre do pensamento agostiniano, para uma superação das aparentes antinomias num terceiro termo que as transcende e integra a um nível superior (Pinho, 2006), recordando a *Aufhebung* hegeliana: adverte-se assim a possibilidade de vir desde já em nossa direcção e de um dia se poder revelar subitamente “uma realidade mais alta e mais bela que o amor, uma força em que se fundem o entendimento e o amor, um acto pelo qual compreender e amar sejam apenas as várias gradações da mesma chama poderosa e eterna”. Na verdade, o próprio “outro amor” só frutificaria plenamente quando unido à

inteligência prezada na cultura grega num concurso de ambos para aniquilarem a vida condicionada, marcada pela dor (Silva, 1999a, p. 167-168; Silva, 2019, p. 131).

Este, no fundo, é o grande tema deste diálogo filosófico. Explorando a hipótese metafísica de o mundo e a vida serem apenas “um espectáculo” que um “deus se ofereceu a si próprio”, ao desdobrar-se “em actor e espectador” (Silva, 1999a, p. 141-143; Silva, 2019, p. 110-112), não havendo afinal senão uma cadeia de corpos aparentes no espaço e no tempo e uma cadeia de almas vivendo na divina alma universal, redutíveis afinal, pois corpos e almas não são independentes uns dos outros, a um só corpo aparente, o mundo, e a uma só alma, o entendimento divino (Silva, 1999a, p. 147; Silva, 2019, p. 114-115), o sofrimento inerente à vida radicaria nessa aparente oposição e antagonismo no seio de uma unidade que não se experiencia como tal (Silva, 1999a, p. 149-156; Silva, 2019, p. 116-120). Se não é possível anular completamente esse sofrimento, porque isso implicaria aniquilar a vida, há contudo experiências em que a alma humana, na medida em que “está integrada na grande alma divina”, acede a vislumbrar a unidade fundamental de tudo, numa “visão de conjunto” que traz consigo um momento de “libertação”, simultaneamente do humano e do divino, que nessas experiências se unificam, reduzindo ao mínimo a experiência da “dor” inerente à vida. Essas experiências-cume, designadas como um “êxtase” inexprimível, transcendem a vida na sua individuação agónica e espaço-temporal e oferecem-se por várias vias, destacando-se num primeiro momento a artístico-estética, a científica, a filosófica (acerca desta, diz o Estrangeiro que “pela meditação da vida nos desprendemos dela”) e a religiosa (Diotima refere os mistérios de Elêusis) (Silva, 1999a, p. 155-160; Silva, 2019, p. 121-125).

Há, todavia, sustenta ainda o Estrangeiro, uma via superior a todas essas, a do “Amor”, apresentado como o mais poderoso “meio” de todos para a experiência do “êxtase” unitivo, “mesmo na sua forma mais grosseira de amor terrestre”, no qual, pela “união de dois corpos, a alma se afunda nos abismos do que já quase não é vida”, fundindo-se “num todo” com as aparências do mundo. Desse êxtase se desperta, porém, mais

dolorosamente do que dos outros, havendo em alternativa um amor maior que o carnal, um “grande amor”, cujo abraço não visa um corpo individual e separado, mas o que “nele há de comum com os outros”, sendo esse o amor de que falou Diotima no *Banquete* de Platão e que o Estrangeiro diz ser o “único amor” que pode reduzir mais duradouramente o tormento divino da dualidade inerente à vida. A razão é que, se na arte, ciência, filosofia e religião se parte sempre da dualidade entre “espectador” e “espectáculo”, já “no amor, logo de princípio, tudo se liga e funde” (Silva, 1999a, p. 161-162; Silva, 2019, p. 125-127). O amor é assim, diríamos, a menos mediata ou mais imediata das mediações para a experiência, ainda que sempre frágil e incompleta, do fundo divino e não-dual da vida.

Na verdade, retomando o que atrás referimos, é este o “outro amor” que está por vir e que, unido à inteligência, pode cumprir o imperativo de visar a libertação na unitotalidade intemporal – “Vogar ao eterno e ao total, eis o nosso fim último, a nossa salvação, o nosso dever” – e ao mesmo tempo, por contraste com o aristocratismo grego, esforçar-se para “que todos possam empreender a jornada”, conjugando a busca da libertação individual com a da libertação colectiva (Silva, 1999a, p. 163-169; Silva, 2019, p. 127-132).

Seja como for, outro ponto importante para divisar a evolução do modo como Agostinho se posiciona perante a filosofia é constatar que o Estrangeiro, apesar de apresentar, em diálogo com Diotima, uma visão filosófica do mundo, faz questão de, considerando as muitas lacunas em termos de fundamentação, explicação e articulação racional das teses avançadas, não se apresentar como filósofo, mas sim como poeta: “[...] eu não sou um filósofo. [...] Não, Diotima, sou um poeta: mais imagino a vida que a explico...”. Acrescenta a isso que “todo o poeta é um actor” e que não sabe se o que expressou é de si ou de uma das suas personagens. Daí que, num eventual futuro encontro, o Estrangeiro possa ter “outro poema” com que responda melhor a uma nova inquietação da alma de Diotima, vista como a inquietação nela da “grande alma divina” (Silva, 1999a, p. 169-170; Silva, 2019, p. 132-133). Esta afirmação condiz com outra, anterior, em que o Estrangeiro assume que vem procurar em

Diotima não a “verdade”, mas a “poesia”, pois mais o deleita “a imaginação, o poder criador” e “a perfeita compreensão” que expressa e penetra os “pontos fundamentais” das “correntes do mundo” de um modo a que não acede “a rigidez do político ou do filósofo” (Silva, 1999a, p. 140; Silva, 2019, p. 109). O Estrangeiro distancia-se aqui da disposição mental de quem se apega a uma doutrina e deixa que ela se apodere de si, petrificando-o e apartando-o da fluidez metamórfica da vida. Por isso enaltece a “incerteza”, a “dúvida” e a “flexibilidade” (Silva, 1999a, p. 140; Silva, 2019, p. 110) ou, uma vez mais, o contemplar a vida “como um terrível mistério, uma inquietação de todos os momentos, uma luta desesperada e sem-fim entre as limitações do agir e o desejo de aperceber o universo em toda a sua inteireza...” (Silva, 1999a, p. 139; Silva, 2019, p. 108). Por esse motivo Diotima, confessando-se habituada à clareza helénica, declara que muito do que o Estrangeiro diz é “obscuro” para o seu “entendimento”, pelo “elemento de obscuridade” e “indefinido” que há em todas as suas ideias (Silva, 1999a, p. 139; Silva, 2019, p. 108-109).

Este distanciamento em relação à filosofia enquanto sistema doutrinário abstracto, fechado e rígido, que pretenda abafar o mistério e imprevisibilidade da vida – Amon Pinho nota que em Agostinho a vivência alternativa da “filosofia como forma de vida” se conjuga sempre com o “filosofar enquanto poetar” (2019, p. 412) –, inaugura um traço marcante do pensamento agostiniano que se confirma na obra seguinte, as *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*, quando Kertchy Navarro ironiza e provoca o jovem candidato a filósofo racionalista dizendo-lhe:

[...] está convencido de que a inteligência do homem pode penetrar o universo, de que há uma coincidência entre a razão e a ordem do mundo. Creio que você, de facto, está talhado para a filosofia e para a espécie mais curiosa de filosofia, a dos sistemas, já tem um dogma, o da razão; depressa adquirirá os que lhe faltam (Silva, 1999a, p. 242; Silva, 2019, p. 43).

Esta obra retoma ainda outro dos factores de distanciamento crítico da filosofia surgido no livro anterior quando se enaltece a experiência do amor,

em toda a sua exigência de descentramento, como visitação divina e algo “de bem mais alto e bem mais belo do que essa pobre filosofia”, que, noutro retomar de uma tese anterior, se diz poder constituir, com a ciência, “apenas substitutos do amor para pessoas fracas”, que, incapazes de amar, se entretêm, “com a paz dos miseráveis, a comentar” Kant ou estudar Einstein, sem garantia aliás de os entenderem (Silva, 1999a, p. 258; Silva, 2019, p. 60).

Esta exaltação da verdade do amor acima do amor filosófico da verdade surge nas *Sete Cartas* mais pronunciadamente inserida numa orientação espiritual e religiosa, de feição cristã – com uma vertente experiencial que vai manifestando um impulso fundamentalmente *místico* no pensamento agostiniano –, que se manifesta no âmbito de uma crítica da polémica entre sistemas filosóficos que pretendem explicar globalmente o universo, mas que ao mesmo tempo se mostram incapazes de integrar visões adversas, permanecendo refêns da parcialidade exclusivista dos *ismos* que separam em vez de unir. Perante a objecção de que uma harmonia de “todos os contrários [...] só é possível em Deus”, Navarro assume que não há como “desistir de chegar a Deus” e que essa, sendo não só “a grande tarefa filosófica”, mas também a da arte, ciência, religião e sociologia “ou, melhor, da política”, é igualmente e acima de tudo a do “amor”, o qual, “se é verdadeiro, [...] supera a ciência e a arte, a filosofia e a política” (Silva, 1999a, p. 262; Silva, 2019, p. 64-65).

Desenvolvendo ainda linhas de força da obra anterior, desenha-se, pela crítica de algumas atitudes alegadamente filosóficas, uma concepção do filósofo como o que jamais supõe possuir a verdade e não se comporta arrogantemente perante os outros, supostamente “cegos”. Pelo contrário, sem “uma luz de caridade” e uma disponibilidade compreensiva, não dogmática e não proselitista, o jovem arrisca-se a tornar-se apenas “um filósofo mais”, como aquele que cai nos poços, aquele pelo qual se acertam relógios ou o que bebe pacatamente cerveja enquanto diz mal da vida (referências claras a Tales de Mileto, Kant e, possivelmente, Schopenhauer). Daí a conclusão: “Ou você vem a casar a filosofia com Jesus, ou então pode retirar-se, porque o mundo dispensa-o” (Silva, 1999a, p. 262-263; Silva, 2019, p. 65).

Considerando que há vários graus no exercício do ensino da filosofia, desde o facilitador de conhecimentos filosóficos ao construtor de um sistema abstracto, sem o haver sofrido e dado a ele a própria vida, Agostinho/Navarro conclui:

No seu ponto mais alto, a filosofia é uma criação perfeitamente similar à criação artística ou religiosa ou amorosa; quem não tem nervos de artista, força de imaginação e [...] uma vida rica pode ser professor de Filosofia, mas duvido que chegue alguma vez aos planos em que vale realmente a pena ser filósofo (Silva, 1999a, p. 264; Silva, 2019, p. 67).

Constatamos assim que, nesta fase do seu pensamento, se predomina em Agostinho da Silva uma visão crítica da filosofia – sobretudo enquanto exercício meramente teórico, intelectual e académico, divorciado da vida e da aspiração amorosa a contribuir para o pleno florescimento de todos os humanos –, que aponta a sua culminação e superação numa instância superior, vislumbrada como o eterno, o total ou o divino, há ao mesmo tempo o reconhecimento de ser possível um modo alternativo do exercício filosófico, mais nobre e exigente, que corresponda ao imperativo de viver em conformidade com a busca ético-espiritual de catalisar no mundo o descentramento amoroso, transcender antinomias e abrir-se experiencialmente ao divino mistério da vida.

Para se compreender o pleno sentido desta abertura experiencial, bem como o que vimos esboçar-se e veremos confirmar-se no pensamento agostiniano, é decisivo considerar o texto capital, enquanto síntese de temas essenciais da visão do autor, que é *A Comédia Latina*, de 1952. Agostinho considera aí que a história conhecida da humanidade, nas grandes linhas do seu desenvolvimento civilizacional, decorre do abandono de um “estado de perfeita inocência” e “felicidade só comparável à dos deuses”, próprio de uma “comunhão” tão plena com a “Natureza” que impede qualquer distinção entre si e o mundo circundante. Preservado na memória mítica da Idade de Ouro e do Paraíso perdido e presente ainda no modo de vida de comunidades actuais de povos ditos

primitivos, é pela perda desse estado que se passa da “fusão completa com a natureza” para “a distinção entre um sujeito que pensa e um objecto que é pensado”, com todas as consequências decorrentes da “guerra com a Natureza” e os seres humanos e não-humanos para os dominar e explorar, no plano social, económico, político, cultural e religioso (Silva, 2002, p. 301-304; 306-307). Os conflitos e o mal-estar daí derivados, presentes no âmago da civilização, indicam para Agostinho “que só haverá paz para a consciência humana quando não existir distinção alguma entre o ‘eu’ e o ‘outro’” (Silva, 2002, p. 304). A pacificação da consciência, da existência e da vida, aspiração subconscientemente subjacente ao teatro da história humana, implica assim o acesso e o regresso ao estado de consciência que Agostinho vislumbra como o da “experiência mística” universal, “de todos os séculos, de todos os países e de todas as religiões”, entendida como “o auge do sentimento religioso” consistente “numa fusão entre objecto do culto e sujeito do culto, num transformar-se o amador na coisa amada [alusão ao conhecido soneto camoniano], num aparecimento da unidade perfeita onde a dualidade existia”. Esta experiência, podendo ser interpretada, em termos internos, como um “perpétuo êxtase religioso”, pode, todavia, não se expressar em nenhum comportamento externo convencionalmente classificável como tal, como o culto ou o ritual. Alguém que viva nessa experiência pode manifestar “a alegria, a espontaneidade” e “o desprendimento” dos povos ditos “selvagens” simplesmente por haver “reconhecido Deus em si e nos outros” e viver, “naturalmente, sem tu e sem eu, de igual para igual, num universo inteiramente divino” (Silva, 2002, p. 305). Agostinho antevê assim que, após se haver enfatizado a transcendência do divino até ao surgimento da noção complementar da sua imanência, a insistência nesta possa agora conduzir a uma “vida religiosa” sem marcas distintivas externas, porventura semelhante à dos “primitivos actuais”, realizando-se assim “o sonho místico de um misticismo universal” (Silva, 2002, p. 306).

Destacando que o pensamento agostiniano conhece aqui uma transformação essencial, pois já não se considera, como em *Conversação com Diotima*, que a dualidade e a dor são incontornavelmente inerentes à

vida, verificamos também que a filosofia tem aqui o seu lugar. Para o compreender notemos que, neste mesmo texto, o pensador luso-brasileiro considera que a civilização, divergindo da não-dualidade original, evolui no sentido de um poder cada vez maior da técnica, que crescentemente dessacraliza o mundo convertendo-o num “domínio laico”, supostamente propriedade do humano que o visa “usar, gozar e abusar”, vivendo “não para adorar o que vê”, mas para “dominar” e “se aproveitar do que existe”. Na visão de Agostinho, o ser humano tem-se tornado cada vez mais antropocêntrico, considerando-se “como o dono do mundo, com o direito de destruir os animais e as plantas, de escravizar os irmãos homens, de transformar a vida inteira” num mero meio de “sustentar a sua vida material”. A vida humana encerra-se assim num ciclo fechado de produzir para consumir e consumir para “produzir de novo”, sem sentido algum que a eleve além de si mesma (Silva, 2002, p. 306-307). É, porém, neste quadro que surgem forças de resistência, dissidência e alternativa, considerando o autor que “todo o esforço dos grandes pensadores”, “artistas”, “cientistas” e “chefes religiosos” “tem sido exactamente o de impedir que a centelha do sentimento do sagrado se apague de todo neste mundo” (Silva, 2002, p. 307-308). Daí considerar, na linha optimista e esperançosa que o distingue, que a mesma tecnologia possa ser usada de forma libertadora e que a fé “nas possibilidades divinas” do ser humano possa reconduzir à “Idade de Ouro”, libertando-nos da convicção generalizada de ele ser fundamentalmente “um animal egoísta, batalhador e feroz”, crença meramente adquirida ao longo da experiência histórica e que toma por estrutural o que é acidental e conjuntural (Silva, 2002, p. 317). A “Idade de Ouro” será então uma experiência vivida de “contemplação” e “absorção” no divino, de “acção mental”, a mais “verdadeira” e “eficaz” de todas, e de reintegração do humano e da natureza (Silva, 2002, p. 317-318).

O pensamento e a filosofia, a par de outras dimensões da experiência humana, embora partindo da dualidade aparente entre sujeito e objecto, podem assim concorrer para a transcenderem na plena unidade trans-antinômica da realidade e da vida, que já foi e é ainda acessível,

podendo ser reintegrada. Cremos ser este o móbil maior do pensamento de Agostinho da Silva, que lhe confere, cada vez mais explicitamente, a dimensão contemplativa e mística já assinalada³ (Borges, 2006), embora sempre indissociável de uma acção global no mundo, concebida como um movimento do interior para o exterior, em que uma transformação de matriz espiritual assume, por via filosófica e ético-pedagógica, uma expressão social, económica e política.

No ano seguinte (1953), Agostinho da Silva, na altura professor de História Antiga e Medieval na Faculdade de Filosofia da Paraíba, apresenta, inicialmente sob a forma de palestra radiofónica, publicada no ano seguinte na revista da mesma Faculdade, uma reflexão sobre o “valor atual das Faculdades de Filosofia”, onde advoga que a grande necessidade do momento, mais que de “soluções sociais” ou “técnicas”, é de “uma solução de pensamento integral” ou de “uma metafísica”, que antevê como tendo as duas vertentes de todas as “grandes metafísicas” emergentes em “momentos de crise mais grave”: por um lado “racional e lógica” ou “civil e laica”, em conexão com a ciência, e, por outro, em sua inspiração original e conclusões últimas, com uma dimensão religiosa, incorporando uma “solidariedade profunda com o universo”, visto como “existência espiritual” fundada num “princípio divino”, “intemporal e inespacial” (Silva; Agostinho, 2007, p. 77).

Nesta perspectiva, se as Faculdades de Filosofia devem ser o lugar de uma “promissora inutilidade”, no que respeita à “organização prática da vida” social, vista como mero meio para “mais altos fins”, esta recusa de as defender como “instituição utilitária” radica na sua assunção como

³ O que caracteriza as várias modalidades da experiência mística, seja introvertida ou extrovertida, é precisamente o que Agostinho da Silva identifica como a cessação da distinção entre “eu” e “outro”: “But all of these experiences have in one degree or another a lessening of a sense of self and of any boundaries set up by our analytic mind between the experiencer and the world or within the world, leading to a sense of connectedness or partless unity (‘oneness’) of oneself with the world – all things share the same beingness, and one participates in that shared beingness in an ‘eternal now’ that exists outside any temporal sequencing”(Jones, 2021, p. 13). Num livro anterior, o mesmo eminente filósofo da experiência mística aponta como uma das suas características centrais “the weakening or total elimination of the usual sense of an ‘ego’ separate from other realities” (Jones, 2016, p. 6).

centro de uma essencial e mais decisiva “atividade desinteressada”: do mesmo modo que a possibilidade do “movimento da roda” reside no seu “centro imóvel” (conhecida metáfora do *Tao Te King*, de Lao Tsé, que Agostinho muito apreciava e do qual elaborou uma versão [Pina, 2004: 276-317]), assim acontece com “a grande roda do mundo”, pois “tudo será morto, gelado, e na realidade inútil, se não repousar em última análise no ponto imóvel da meditação, da pesquisa pura, da unidade essencial com os próprios fundamentos do Universo”. As Faculdades de Filosofia devem ser “a única instituição de vida civil” a assumir essa função, não de fuga do dinamismo da vida e do mundo, mas de centro contemplativo do mesmo, por nelas se concentrar a busca de compreensão dos fundamentos da acção humana, por três caminhos indissociáveis: “o do conhecimento exato do comportamento do homem e do mundo; o da redução a leis cada vez mais gerais das fórmulas de comportamento; o da criação de novos comportamentos” (Silva; Agostinho, 2007, p. 77-78).

Destacamos, todavia, o corolário deste importante texto, quando o autor reafirma a concepção e valorização da filosofia que encontramos desde início, propondo que as Faculdades de Filosofia congreguem os que “se não sentem chamados às tarefas ativas” e “cuja preferência vai para a solidão, a meditação, e, quanto possível, uma vida filosófica”. A propósito desta, equivalente ao que Pierre Hadot chama “maneira de viver” (Hadot, 2001), Agostinho retoma a nota crítica já presente nas *Sete Cartas a Um Jovem Filósofo*, sustentando que um dos “grandes males” da civilização ocidental tem sido “o de adotar doutrinas como se usam adornos, sem qualquer compromisso ou transformação do espírito”, pois o que importa “é o teor do pensamento que se adota e não a vida que se faz”, ao passo que para um hindu, mais uma vez o exemplo contrastante, o “sistema de filosofia” escolhido é irrelevante, sendo o essencial “que a vida seja filosófica e que o procedimento não desmint a doutrina”. As Faculdades de Filosofia deveriam “iniciar uma viragem neste ponto fundamental para a história humana”, atraindo a si, pelo exemplo da “sua vivência quotidiana da filosofia”, os muitos insatisfeitos com a vida convencional, mas a quem falta “coragem” ou “ponto de apoio”, um meio favorável,

“para, por si próprios, tomarem os caminhos que redimam”. Agostinho apresenta uma visão idealista, generosa e exigente das instituições de ensino filosófico, afim à dimensão *u-tópica* e futurante do seu pensamento (Epifânio, 2007; Real, 2007; Gomes, 2009; Reis, 2013), no sentido de apontar para a realização de outras possibilidades do ser humano e da vida, mais ricas do que as privilegiadas na situação presente. Rompe assim clara e inevitavelmente com os critérios acadêmicos cada vez mais dominantes, ao advogar que as referidas instituições devem chamar a si, não os mais curricularmente habilitados em termos convencionais, mas “os mais puros de intenção e de procedimento”, avessos às “batalhas da técnica” e sobretudo empenhados em promover a “vida do espírito”. É assim que as Faculdades de Filosofia poderiam contribuir para preparar o terreno – diríamos, em termos de consciência e sensibilidade espirituais – para que a humanidade, perante futuras e divinas mensagens emancipadoras, não venha a repetir o que “quase sempre tem feito, destruir quem lhe traz a mensagem de libertação” (Agostinho pode estar a pensar em Sócrates e Jesus...). Na visão agostiniana, as Faculdades de Filosofia seriam – a nosso ver numa função contemporânea algo análoga à dos mosteiros na Alta Idade Média – espaços comunitários onde, “no seu labor retirado, talvez pouco brilhante e talvez pouco popular”, se cumpriria a tarefa de preparar as vias das futuras vocações de aperfeiçoamento humano (numa leitura mais universal e actual do que o autor designa como “missão de pavimentar os caminhos para os futuros santos de Deus”). Elas deveriam chamar a essa tarefa todos aqueles para quem a técnica mais importante fosse “a de dar espírito às técnicas” e a vida mais perfeita a que abrisse “as portas de uma vida futura verdadeiramente digna de homens”, sendo fundamentalmente aqueles em quem, acima de tudo, brilha “uma centelha de ideal, a quem o mundo não satisfaz e têm no entanto a certeza de que é possível torná-lo mais belo e melhor” (Silva; Agostinho, 2007, p. 79-80).

Agostinho conclui este texto programático e exortativo expondo o fundamento da sua confiança e do seu optimismo, não em relação ao presente, do qual mostra ter uma percepção realista, mas ao futuro: reconhecendo “todas as dificuldades” do “caminho”, “todas as deficiências

da instituição, “todas as vacilações e fraquezas da natureza humana”, “toda a limitação” inerente ao “simples fato de existirmos”, proclama como conclusão:

[...] mas creio, acima e para além de tudo, e como a tudo redimindo, nas infinitas possibilidades de reencontrarmos dentro em nós o espírito puro de que partimos e de alcançarmos no fim da jornada o mesmo puro espírito a que de toda a eternidade nos dirigimos e destinamos (Silva; Agostinho, 2007, p. 80).

Há assim uma clara assunção, nesta proposta de transformação do mundo pela reorientação da filosofia e do seu ensino para uma “vida filosófica” de base contemplativa, meditativa e comunitária, da presença nos humanos de uma instância – o “espírito puro” – que é a sua origem primeira e fim último. É a esta luz que podemos compreender a coerência de momentos posteriores de reflexão, por vezes fortemente crítica, sobre a filosofia, que de outro modo podem parecer contraditórios.

Com efeito, se por um lado há um exercício integral da filosofia que, enquanto “vida filosófica”, decorre de e converge para o “espírito puro”, que entendemos como a consciência contemplativa, livre da separação sujeito-objecto e da distinção entre “eu” e “outro”, ou identidade e alteridade, precisamente a falha que Agostinho vê como a origem e sustento dos conflitos e mal-estar que impregnam a história da civilização (Silva, 2002, p. 304), há por outro uma “separação de sujeito-objecto que permite a filosofia” – enquanto actividade meramente discursiva e conceptual, fechada sobre si, o que em Platão seria uma actividade meramente dianoética, fechada à experiência noética (Platão, 1980, p. 316) –, “a ciência e a técnica”, a qual decorre, com o “trabalho”, da instauração dos valores do adulto como “supremos” na “vida humana”, o que o pensador vê como o “pecado” da cultura europeia dominante, que se teria vendido ao “Diabo” e imposto a sua matriz a Portugal (Silva, 2000a, p. 115). A reflexão crítica de Agostinho sobre a filosofia cruza-se aqui com outros temas essenciais do seu pensamento: a apologia do espírito infantil, a crítica da mentalidade adulta e a visão da essência cultural portuguesa como um espaço de

resistência, dissidência e alternativa à cultura europeia-ocidental dominante, marcado pela especificidade do culto popular do Espírito Santo, culminante na coroação de uma criança como seu Imperador ou Imperatriz, no que consideramos como a ritualização de um mundo às avessas (Borges, 2021, p. 157-171). É neste sentido que neste mesmo texto, o livro *Um Fernando Pessoa*, de 1959, Agostinho polemiza com o “vício de pensar”, considerando-o “dos mais daninhos que se abateu sobre a humanidade”, especulando “quanto mais felizes seríamos” se fosse possível “regressar a tempos” simbolicamente designados de “ante-pré-socráticos, quando a filosofia ainda não aparecera com a pretensão de substituir o conto de fadas ou, mesmo antes disso, quando o conto de fadas ainda não aparecera com a presunção de substituir a vida” (Silva, 2000a, p. 106). Fica aqui patente uma inversão do modo moderno de pensar o curso da história como progresso do mito para a razão, na qual a própria consciência mítico-simbólica (que interpretamos como análoga ao “conto de fadas”) já indica o afastamento da “vida”, enquanto algo anterior e superior, porventura por ser inefável, transcendendo as suas representações narrativas e imagéticas, enquanto a filosofia assinala um distanciamento maior e crescente da imediatez do vivido, por introduzir as representações conceptuais e o raciocínio lógico. O “vício de pensar” também sugere um pensamento ruminativo, sem autotranscensão, que encerra a consciência no círculo fechado do juízo e da conceptualização dicotômicos, destrói a paz interior e impede a felicidade do silêncio contemplativo, para o qual aponta a filosofia no seu superior exercício sapiencial, advogado por Agostinho e cuja necessidade é hoje crescentemente sentida (Cavallé, 2014; 2017; Kingsley, 2019).

Agostinho desenvolve a sua relação crítica com a filosofia articulando o repensá-la, o reorientá-la e o superá-la. Um exemplo da primeira atitude é considerar que a origem fundamental de uma filosofia reside num núcleo de poucas ideias que são descobertas intuitivamente, de forma “gratuita”, palavra que o pensador recorda ser parente de “Graça”. Considerando que “na maior parte das vezes [...] pensar o essencial custa tanto como sonhar”, sustenta que o trabalho mais árduo do filósofo

consiste numa prévia libertação “de todas as ideias que andam no ar que respira”, ou seja, a percepção da realidade ou as cosmovisões estabelecidas e sócio-culturalmente dominantes, verificando depois a coerência das “ideias fundamentais” que lhe surgem gratuitamente e procurando a partir daí “desembaraçar o enrolado novelo que o mundo lhe apresenta” (Silva, 1999b, p. 79). Esta concepção da origem das ideias filosóficas articula-se, no Agostinho da fase mais marcadamente cristã e católica de um pensamento que evoluirá crescentemente para um ecumenismo universalista de inspiração paraclética, com o considerar a filosofia inseparável da teologia e que “o essencial para o pensador é pensar, por si e para si, em Deus e perante Deus” (Silva, 1999b, p. 81-82). À luz da orientação final do pensamento agostiniano, poderíamos traduzir isto pela afirmação de que o pensamento se exerce sempre numa íntima, constitutiva e essencial relação com o que o transcende, a infinidade da fonte de todo o real e de todo o possível.

Outra vertente da relação crítica de Agostinho com a filosofia é afirmar que esta, enquanto “actividade teórica e laica”, é um “episódio” delimitado no tempo histórico e no espaço mediterrânico de uma “longa história humana”. A “filosofia grega”, tendo abafado anteriores “correntes espirituais” que deixaram vestígios quase apenas arqueológicos – tema caro a Eudoro de Sousa, colega e interlocutor de Agostinho na Universidade de Brasília (Sousa, 2000; 2004) –, “pode ter sido apenas um instrumento de domínio” e daí a ligeira ou grave desumanidade que o pensador luso-brasileiro diz haver sempre apreendido na filosofia grega e que terá contribuído para o rápido triunfo do cristianismo, o qual cederia depois ao mundo recaindo em grande parte na filosofia, com todos os inconvenientes disso. Seja como for, tendo sido um “fenómeno histórico”, a filosofia pode “acabar”, deixando espaço para as “aspirações puramente religiosas”, as “eternas” e “únicas” que considera poderem levar o ser humano a “uma plena vitória sobre o mundo; e sobre si próprio, que ainda é o mais difícil” (Silva, 1999b, p. 140-141).

No mesmo sentido de uma superação da filosofia vão outras considerações, em que cada vez mais se desenha o pensamento visionário

e futurante de Agostinho da Silva, quando por exemplo, numa reflexão sobre o sentido da Universidade de Brasília, da qual foi um dos fundadores, antevê o surgimento de um novo modelo de ensino superior, precursor como o foram os dois modelos a superar, o do momento grego e o do momento cristão. Se no primeiro predominou uma filosofia voltada para a acção utilitária, que só admitia o mítico em último e desesperado recurso, e no segundo um sentimento agudo e igualmente limitador do desterro humano, agora “estamos livres para criar”, sem necessitar de “filosofias estreitas, e estreitas por filosofias”, nem “de amar o nosso semelhante tanto quanto a nós mesmos”, não precisando porventura mesmo “de nos amar a nós mesmos”, mas apenas “a fantasia”, que talvez seja “amar o essencial de Deus” (Silva, 1989, p. 242-243). Nesta época, meados dos anos 60, Agostinho desenvolve uma inovadora e heterodoxa teologia do Espírito Santo, intuído como a essência de uma divindade concebida como criatividade e imprevisibilidade pura, anterior ao Pai e ao Filho, que decorrem já da sua cisão em sujeito e objecto (Silva, 1999b, p. 211-212). Quanto à “universidade do futuro”, o autor profetiza que “não vai ser de políticos, nem de fraternos lentes”, mas sim de “criadores”, sem limites alguns, nem do compreender nem do amar (Silva, 1989, p. 243). Vemos assim que, cerca de vinte anos depois, Agostinho mantém-se fiel à visão de uma superação poética da filosofia.

Deste período data o texto porventura mais importante de Agostinho no que respeita ao que consideramos ser uma filosofia da superação da filosofia como realização do seu sentido último: “Aqui falta saber, engenho e arte” (1965). Nele começa por desenvolver uma abordagem apofática de Deus, sustentando que “nas igrejas” apenas se manifesta “o Deus que nos é útil” e talvez “o único que podemos compreender”, a partir do momento em que faltamos “à nossa natureza fundamental de ser sem compreender, de existir tranquilamente sem sujeito nem objecto, de nos instalarmos sossegados no presente” (Silva, 1999b, p. 209-210). Sugerindo ser esse o extravio narrado no mito do *Génesis*, Agostinho retoma a tese, que vimos surgir pela primeira vez em 1952, de que a história da civilização humana é o decurso de um

afastamento do estado primordial de consciência em que não há distinção entre si e o mundo, o que estabelece essa “completa comunhão” como a aspiração subjacente à busca da “paz” da mesma consciência na transcensão da clivagem eu/outro (Silva, 2002, p. 301; 304-306). Para além, todavia, daquela ideia de Deus forjada pela mente e pelos interesses humanos, há “um Deus que se esconde”, acerca do qual nada se pode dizer, “nem de bem nem de mal”, uma divindade sem atributos na qual coincide o que a razão humana distingue e opõe, como “existir e não existir” (Silva, 1999b, p. 210-211). Este Deus vislumbrado como *coincidentia oppositorum*, que não é “o deus das igrejas”, “separado do diabo”, e “cujo símbolo melhor seria exactamente o do Espírito Santo”, “mantém-se em silêncio”, sendo “alogos, não logos”. O divino silêncio é assim a realidade e experiência primordial, o que leva Agostinho a questionar implicitamente o prólogo do *Evangelho segundo São João* – “No princípio era o Verbo” (1:1) –, afirmando que “Ao princípio dos princípios não era o Verbo”, que teria vindo apenas “no princípio do que é nosso agora”, o que sugere que o Verbo reside na origem da percepção do mundo em que a humanidade se instala a partir do momento em que deixamos de escutar “o silêncio, por termos nascido nele” (Silva, 1999b, p. 212). O silêncio do *alogos* divino é assim o princípio absoluto, sendo o Verbo apenas uma origem derivada.

Agostinho parte deste pressuposto para uma renovada teoria crítica da história da civilização dominante, considerando que ela se origina no domínio dos invasores indo-europeus, que caracteriza genericamente como brancos e louros, sobre as populações autóctones, também genericamente designadas como “fenícios”, no sentido etimológico de “homens morenos ou peles-vermelhas”. O que avulta neste contraste é a tese implícita, que o autor não justifica, de estes se contentarem com uma divindade oculta, o referido Deus *alogos*, não estando preocupados “com organização, acção, política, talvez moral, talvez saber”, enquanto os primeiros trazem consigo “valores totalmente distintos, e adversos”, que se traduzem na criação de alguns dos elementos fundamentais da actual civilização: “teologia, filosofia e bancos, universidades e ascensores, ideais gerais e carteiras de identidade, eficiência

e responsabilidade”, concluindo pelo “governo”, ao qual se contrapõe o “contra” do espanhol, manifestação do libertário espaço de resistência, aqui não só português, mas ibérico (Agostinho vê os portugueses, movidos pelo “Espírito Santo”, como “também espanhóis e últimos fenícios”), que considera esse modelo civilizacional “como o máximo de selvajaria”, destinada todavia a desaparecer (Silva, 1999b, p. 212-213).

É pertinente para o nosso tema que o pensador luso-brasileiro veja a teologia e a filosofia como manifestações da civilização logocêntrica dominante e Platão como “símbolo” dessa mesma “civilização que trabalha e ganha em vez de contemplar e unir”, que seria “a tarefa que nos resta”, depois de os construtores da civilização europeia terem “organizado o mundo de maneira que possamos ser como as aves do céu e os lírios do vale” (note-se a referência às palavras de Cristo, em *Mateus* [6:26-34] e *Lucas* [12:22-31]), o que implica a tese de que a verdadeira e mais positiva finalidade da vida activa é a desocupação e despreocupação da vida contemplativa. Platão é “símbolo” da cosmovisão indo-europeia porque, exceptuando as “histórias que conta” (os mitos, nos quais se revela “também mestiço de fenícios”), aquilo com que se importou foi afinal “a eficiência, a política” (Silva, 1999b, p. 213). O fundamento disto reside, todavia, na sua doutrina da verdade e do divino, na medida em que os concebe, não como “o que se esconde”, mas antes como “o que se desprende daquilo que o oculta”. Em vez de respeitar a latência ou ocultamento do que é, Platão concebe a verdade como “*alethe*”, “o contrário do que *lanthanei*, esconde ou se esconde”, tornando os seres *alatentes*, na medida em que os converte em objectos da maiêutica e da pedagogia e investe na sua classificação em géneros e espécies, sacrificando as suas irredutíveis singularidades. Após conceber deste modo a verdade, Platão afirma, todavia, que o que parece existir é uma mera aparência, *doxa* ou opinião, que “esconde a verdade”. Agostinho questiona esta visão, pois é possível que só exista “o que é ilusão, engano e escondedouro”, não havendo realidade senão “a ilusão como ilusão” ou o “sonho”, o que retiraria qualquer ponto de apoio para a filosofia e a ciência, bem como para as “ideias gerais” e “normas” concebidas por

Platão que, na visão crítica agostiniana, com isso “criou os tiranos, que são apenas os donos das ideias gerais”, tendo sido ainda o filósofo ateniense, na medida em que “julga saber”, o “melhor colhedor de frutos” da “árvore do bem e do mal” (Silva, 1999b, p. 214). Note-se a articulação entre a presunção de saber e a narrativa bíblica da separação original entre o divino, o humano e o mundo (*Gênesis*, 3: 1-24).

A ideia fundamental de Agostinho é que a filosofia e a ciência se fundamentam na contradição da visão de que a verdade só o permanece “quando oculta” e que toda a objectivação, do mundo ou de Deus, é uma mera “opinião” ou “posição que nada autoriza”. A realidade e a verdade são assim impredicáveis e irreduzíveis a qualquer formulação, o que torna irrelevante debater quais as relações entre ciência e filosofia e desloca a questão essencial para saber o que elas são perante “a não-ciência e a não-filosofia que já existiram e que oxalá existam de novo”. Fiel à sua intuição de que as conquistas aparentes da civilização não só ocultam como decorrem da perda e esquecimento de algo essencial, cuja falta, todavia, se sente e se inscreve no curso da experiência humana como uma presença ausente, Agostinho conclui sustentando que “Ciência e filosofia são episódios da histeria [história?] humana, são saudades, disfarçadas em raciocínio, de um Paraíso a que desejamos voltar, a que teremos de voltar”. Este estado da experiência e da consciência é vislumbrado como um “Paraíso do escondido”, no qual há existências e não opiniões e os seres, simultaneamente singulares e interconectados, não estão compartimentados nas classificações lógicas e identitárias das ciências humanas, incluindo a filosofia: “Paraíso dos bichos um a um, meus companheiros e meus eus, não paraíso de Lineu, com seus géneros e espécies” (Silva, 1999b, p. 215).

Se o que mais vale na filosofia e na ciência é o que nelas há de saudade de outra (não-)coisa, a silenciosa e não-dual experiência primordial designada como “Paraíso”, por sua vez o que mais vale na saudade não é ela, mas o seu (não-)”objecto”, que Agostinho sugere ser uma experiência do “real” despida da noção de realidade, a qual pode ser uma forma da mente adulta estragar o “jogo” da mente infantil, que joga (brinca) como se o jogo fosse real, sabendo que o não é. Modos paralelos

de demissão de uma verdade anterior em que o espírito lúdico da criança ainda repousa, Agostinho vê a ciência e a filosofia como “produtos de um mundo de acção”, enquanto respostas condicionadas pela pergunta “que é que eu posso fazer contigo, mundo?”, que falham a vocação humana de simplesmente “viver com ele, mundo”. Voltando a um dos seus temas iniciais, o da filosofia como expressão do medo da vida, o pensador considera que “receamos” entregar-nos a uma experiência do “viver” em que em vez “de procurar a verdade a saibamos improcurável e incontrollável, excepto se a formos”, e em vez de “perguntarmos se alguma coisa é, nos limitemos a ser”. É a esta luz que a elaboração da filosofia como um sistema lógico de representação do mundo, movido por um espírito utilitário e pragmático, que visa organizar o real e agir sobre ele em função dos interesses humanos que se constituem por uma desvinculação da original osmose com o ser das coisas, é uma vez mais simbolizada em “tudo o que em Platão está entre as historinhas e os mitos” e desconsiderado como “puro lixo indo-europeu”. Isto confirma a visão da filosofia como fruto de um modelo mental e civilizacional imposto às populações autóctones pelas vagas migratórias ocorridas há cerca de 35 séculos do norte-centro da Eurásia para Ocidente e Oriente e que, nesta perspectiva, constitui a raiz da civilização e da cultura hoje globalmente triunfantes (Silva, 1999b, p. 215-216). Note-se que, numa obra publicada onze anos depois do ensaio agostiniano, Mircea Eliade apresenta a mesma visão da violência inerente ao protagonismo histórico dos indo-europeus, povos essencialmente expansionistas e colonizadores⁴.

Na culminação místico-apocalíptica do seu pensar, Agostinho afirma esperar que ciência, filosofia, arte e religião “sejam, no presente, um sonho do passado” (porventura do “passado” anterior à sua origem) e que todos cedam à “Ilha dos Amores” (o conhecido tema camoniano é central na mitogonia agostiniana como equivalente da experiência

⁴ “A irrupção dos indo-europeus na história é marcada por terríveis destruições. [...] Esse processo característico – migração, conquista de novos territórios, submissão, seguida de assimilação, dos habitantes – só cessou no século XIX da nossa era. Não se conhece outro exemplo semelhante de expansão linguística e cultural” (Eliade, 1978, p. 11).

paradisíaca de unificação e transcensão de todas as oposições lógico-conceptuais), vendo-se “passado e futuro como presente” e vivenciando-se “a inadjectivável fusão da irrealidade e do real” (Silva, 1999b, p. 216).

Agostinho retoma várias vezes, como no relevante ensaio *Educação de Portugal* (1970), a crítica da filosofia (a que nasce da separação sujeito-objecto e nisso se autoconfina) como cúmplice de uma concepção da escola e da pedagogia como “fábrica de fortes”, que assume como fim maior o “vencermos na vida”. A par de promover uma cultura da eficácia na invenção industrial, na concorrência comercial e na defesa militar, o modelo dominante da educação visaria tornar-nos “fortes para as filosofias que nos descansam sobre os mistérios do Universo e permitem agir com a consciência em tranquilidade, pelo menos tranquilidade relativa, pelo menos tranquilidade de uso social”. Em tudo isto se sacrifica, uma vez mais, o espírito infantil – que hoje, num desafiador diálogo com a visão de Agostinho, se sabe ter uma propensão filosófica (Matthews, 1980; Gopnik, 2009) –, constatando o pensador que na verdade “nos lembramos sempre da criança que fomos e que por nossas mãos matamos”, consolando-nos por vezes com a ideia de serem os outros que nos forcem a tal, “mas sentindo bem que o vencer na vida significa afinal o ter vencido a vida” (Silva, 2000b, p. 92).

Esta crítica surge cada vez mais inserida na visão que interpreta e valoriza a acção espontânea do povo português e brasileiro como manifestação de um espaço de resistência e alternativa à civilização mundialmente dominante, como acontece no importante *Depoimento à Comissão Parlamentar de Inquérito* sobre a estruturação do sistema de ensino superior no Brasil (1968). Neste depoimento Agostinho retoma ideias já expostas poucos anos antes na reflexão sobre o sentido da Universidade de Brasília, nomeadamente quando considera que houve dois modelos de ensino superior, o grego, não formalmente estruturado, continuado pelos romanos, e o cristão, criador da universidade, que respectivamente visaram enraizar a ciência e a filosofia num “pensamento organizado que pudesse manipular o mundo” e explorar, não apenas intelectual, mas também sentimentalmente, “a ideia da irmandade dos

homens” (Silva, 2000b, p. 34). Todavia, com o surgimento do capitalismo, considerado “necessário para a evolução humana”, esta concepção de universidade entra numa crise que perdura até aos dias de hoje, pois a instituição universitária não está já, como nos dois momentos anteriores, a “preparar o mundo futuro”, mas a amparar “a sobrevivência do mundo velho que deve desaparecer”. Agostinho vislumbra isso no facto de as universidades estarem, “quando muito”, a formar “técnicos” e “especialistas”, ou seja, “homens cuja linguagem deixa de ser inteligível para outros homens”, fazendo com que, pelo “culto excessivo da especialização”, os humanos desaprendam “a sua tarefa essencial de ser humanos e de entender os problemas fundamentais dos outros homens”. A esta luz, considera que aqueles que possuem “um verdadeiro sentido de Humanidade” e que podem guiar o mundo, “com mentalidade para o futuro”, são os “que se formaram não *pela* Universidade, mas *apesar da* Universidade”, tendo escapado a ser “demolidos pelas suas estruturas de hoje”, escapando à especialização e conservando o “espírito livre para a tarefa de criatividade”. A “esfera de criatividade” é precisamente o que Agostinho intui como o imperativo do tempo presente – tal como a “esfera científica” e de “fraternidade” o foram nos momentos grego e medieval cristão –, vendo-a como o modo humano de colaborar na grande obra de criação divina do mundo (Silva, 2000b, p. 35-36). A crise geral da universidade radicaria no não corresponder a esse imperativo, não correspondendo aos “anseios da juventude” que nela busca uma formação humana mais ampla, “um estímulo de criação” e algo que a encaminhe “para o mundo” e não apenas para uma profissão (Silva, 2000b, p. 36-37). É a esta luz que Agostinho considera que a tão criticada não criação, pelos portugueses, de uma universidade no Brasil, foi na verdade um grande benefício, pois a universidade portuguesa era já uma instituição envelhecida à data da colonização, cabendo ao Brasil encontrar o seu próprio modelo de universidade, adequado à psicologia e cultura brasileiras e à sua missão no mundo, sem importar modelos já ultrapassados nos países de origem (Silva, 2000b, p. 37; 44-47). Neste depoimento, Agostinho considera que a filosofia deve estar presente

enquanto o “ponto de vista filosófico” com que se ensinam, discutindo-as e não apenas conhecendo-as, as ideias dos filósofos, sendo ainda com essa perspectiva filosófica que devem ser ensinadas as disciplinas não-filosóficas (Silva, 2000b, p. 41-42). Apesar das reiteradas críticas à sua deriva histórica e institucional, Agostinho reconhece na filosofia a virtualidade de constituir um saber e uma atitude fundamentais que devem presidir a todos os modos de saber, porventura contribuindo para a sua tão prezada criatividade e formação humana integral, que supere a especialização e a profissionalização.

Coerente com a ideia de uma universidade enraizada na psicologia e na cultura nacionais, Agostinho sustenta, no já referido *Educação de Portugal* (1970), que, no que se refere ao “pensamento português”, os intelectuais nacionais, vítimas do mesmo sistema educativo que imita “modelos estrangeiros” já ultrapassados, têm em geral ignorado e desprezado o pensamento elaborado e vivido pelo povo, “não como uma ideia a que se adere”, a exemplo do que diz predominar nas filosofias ocidentais, “mas como uma ideia que se é”, consoante o exemplo, até certo ponto, de Sócrates (aqui reabilitado) e “de todos os santos”, sejam “estóicos ou cristãos ou ateus” (Silva, 2000b, p. 101) (a *santidade* designa aqui a autenticidade e virtude de uma vida conforme a uma visão ou pensamento sábio, no sentido da “vida filosófica” atrás referida). Agostinho refere-se ao pensamento espontaneamente vivido e convertido em ação pelo povo português no “culto popular do Espírito Santo”, surgido no século XIV, sustentando que, na medida em que os humanos ainda considerarem a razão como essencial e carecerem de uma filosofia, a ele se deveriam dedicar “os nossos aprendizes de filósofo ou os nossos filósofos diplomados”, procurando formular racionalmente o que o povo sente e faz. Todavia, uma vez que se trata do “Absoluto”, que assim excede toda a tentativa da sua racionalização teológico-filosófica, declara-se “Bem descansado quanto à eventualidade de estragarmos, com mais uma filosofia, o que é, e tem de continuar a ser, comportamento puro” (Silva, 2000b, p. 101).

A par da recorrente ambivalência da sua relação crítica com a filosofia, notamos esta convergência de Agostinho com o programa do movimento da Filosofia Portuguesa, formulado em 1943 por Álvaro Ribeiro (1943) e que advoga a tarefa de interpretação filosófica das manifestações específicas da cultura nacional, tanto mais quanto Agostinho contesta frequentemente a existência de uma filosofia propriamente portuguesa (a não ser em Espinosa, que considera português) (Silva, 1989, p. 636). Não o vê, todavia, como um defeito, mas como uma vantagem, pois considera as “filosofias europeias” como “escolha da comodidade” e mero “corrimão” de coerência que serve para dar apoio onde ele não pode existir. Na sua visão o povo português, no contexto dos povos ibéricos, procura “olhar a vida com os olhos e não com óculos” (Silva, 2020, p. 361-362), estando mais aberto à imprevisibilidade do espírito divino e menos confiante na coerência lógica dos sistemas de pensamento humanos. É isso, no fundo, o que simboliza a coroação da criança como Imperador ou Imperatriz do mundo no momento culminante das Festas do Espírito Santo, o que Agostinho vê como a expressão ritual da superioridade do espírito de infância sobre a mentalidade adulta, também porque esse espírito de infância é sinónimo do regresso, não à mera meninez etária, mas a um estado de consciência ainda não ou menos maculado pela separação sujeito-objecto. É esse, a nosso ver, o mais profundo motivo de propor a hermenêutica filosófica dos três momentos rituais das Festas do Espírito Santo – a libertação dos presos, o banquete comunitário gratuito e a coroação – como uma tarefa para os filósofos em Portugal, embora afirmando sempre que a experiência directa destas acções transcende a mera filosofia teórica.

Note-se, a este respeito, que o próprio Agostinho foi o primeiro a intentar realizar tal tarefa, apresentando “a mensagem do culto do Espírito Santo, agora racionalizada” (Silva, 2000a, p. 334), no ensaio de 1967 “Algumas considerações sobre o culto popular do Espírito Santo”. Nele advoga que a receptividade do povo português a este culto, inspirado pelo visionarismo teológico de Joaquim de Flora, radica num arcaico “substrato de inquietação religiosa” (remontante ao priscilianismo e anterior à fundação da nacionalidade, no que se divisa a influência notória da leitura do seu

sogro, Jaime Cortesão [1964, p. 213-215]) –, no qual, a par de outros aspectos, há “um anseio de fusão com a natureza, de reconciliação com a planta e o animal”, que predomina sobre “critérios religiosos” que sancionam “um estado de ex-comunhão” entre o humano e o mundo (Silva, 2000a, p. 325) e que, em última instância, procede de “uma mais profunda vivência” assinalada como “adesão íntima, não raciocinada e como que intuída fora de tempo e de espaço, a uma visão de Deus nada apropriada a filosofias ou teologias construídas pela razão”, mas a seu modo “impecavelmente lógica” como fundamento de uma vida plena (Silva, 2000a, p. 326). Essa “visão de Deus” seria a de “uma divindade não definida pela organização do mundo, ou pela justiça, ou pela onnipotência, ou pelo amor, ou pela caridade”, mas antes “indefinido pela sua absoluta liberdade” de ser e criar, o que o tornaria imprevisível em todas as suas “infinitas [...] manifestações” e irreduzível a todo o “sistema”, “código” ou conceito, incluindo o de existir (Silva, 2000a, p. 327). Criado à sua imagem e semelhança, brilha no espírito do ser humano uma “centelha do imenso fogo divino”, o que o vocaciona para e lhe confere o dever de realizar essas divinas liberdade e criatividade no mundo, emancipando a humanidade e a totalidade da criação (pois o “conjunto do mundo [...] também é Deus sendo”) de todas as formas de opressão e divisão, num refazer da “unidade primitiva” (Silva, 2000a, p. 327-328). A vida humana cumpre-se na identificação do “próprio espírito com o de um Deus que escapa ao definir-se”, o que Agostinho entende como o fundar-se “a vida inteira naquele insubstancial substante” referido por “um dos nossos mais penetrantes pensadores”⁵, por uma via que é assumidamente a do universalismo ecumênico que seria a vocação da comunidade lusófona, vista em última instância como o impulso de “nos fundirmos com a essência do ser e com a universalidade do fenómeno”, acedendo a “uma realidade mais alta”, composta do melhor de “Ocidente e Oriente”, unindo “Cristo e Lao-Tseu” e doando-nos, “num eterno sendo e vir a ser, aquele Espírito Santo que é a

⁵ Referência clara a José Marinho e a uma noção central na *Teoria do Ser e da Verdade* (2009, p. 93-96), que Agostinho não deixa de criticar como “divisão em categorias do que deve ser uno e é ao mesmo tempo [...] as duas coisas” (Silva, 1989, p. 637).

“fusão perfeita do Todo e do seu Nada” (Silva, 2000a, p. 328-335; Borges, 2018a, p. 133-137).

Neste ensaio Agostinho da Silva esboça uma filosofia do simbolismo implícito no rito do culto popular do Espírito Santo, que integra a consideração de como a sua experiência culminante, ou a experiência culminante para a qual aponta, excede já a filosofia enquanto mero exercício teórico, racional e conceptual, pois releva de uma experiência integral de (re)absorção no divino e inefável fundo sem fundo do mundo que, por isso mesmo, é simultaneamente uma (re)absorção no devir vital e fenomenal desse mundo que é o corpo manifesto da divindade, pois “é Deus sendo” (Silva, 2000a, p. 327). Esta experiência assume uma clara dimensão mística, na medida em que consiste numa fusão com o incondicionado fundo primeiro e último do real e do possível, transcendendo a cisão sujeito-objecto e o discurso que dela deriva, coligando e transcendendo o que se convencionou distinguir como mística “introvertida” e “extrovertida” (Stace, 1972, p. 62123; Jones, 2021, p. 9-24). Destacamos que esta orientação mística da filosofia agostiniana, no mesmo lance em que a estabelece como uma crítica da filosofia que aponta a sua superação, a relança como uma filosofia do ecumenismo universalista que aponta para o reconhecimento e experiência do fundo transcendente-imanente comum a todas as tradições religiosas e sapienciais da humanidade, incluindo as agnósticas e ateias (Silva, 1999b, p. 193-194). Recolhido da linguagem teológica cristã e católica, mas reinterpretado, à luz da sua presença no culto popular emergente em Portugal, no sentido deste ecumenismo universalista, o Espírito Santo (Borges, 2006, p. 107-203; 2018, p. 133-137) é a designação que Agostinho preferencialmente confere à universalidade desse inefável, configurando-se como um representante da tradição apofática e um importante precursor da sua reemergência no pensamento contemporâneo (Franke, 2014; 2018; 2020).

Por todos estes motivos se compreende que Agostinho, por via das próprias considerações mais contundentes e críticas acerca do conceito dominante de filosofia, não deixe de propor uma visão muito positiva desta na medida em que seja uma outra e nova filosofia, alternativa ao modo

habitual de se conceber e praticar o exercício filosófico. Num texto de 1972, onde evoca Vicente Ferreira da Silva, o filósofo brasileiro seu convivente, Agostinho retoma e precisa ideias já esboçadas quase vinte anos antes, na reflexão sobre o sentido das Faculdades de Filosofia, ao considerar não haver no mundo “nenhuma crise real de ciência ou de técnica, de política ou de moral, de pedagogia ou de arte” que não seja “aspecto” ou “projecção de uma crise de pensamento filosófico”, entendida como consistindo no que assim eloquentemente expressa, em linhas que sintetizam todo um programa de transformação profunda das mentes para que um outro presente e futuro sejam possíveis:

[...] a multidão de fenómenos, materiais e espirituais, excedeu as disponibilidades do homem pensante, habituado a sistemas do real, quanto [quando?] agora se lhe abrem as exigências de concatenar, num todo único e vivido, o real e o possível; habituado a ser apenas filósofo ou apenas místico quando tem que se virar agora a ser simultaneamente místico e filósofo, com a agravante de que, se era místico de uma só religião ou filósofo de uma só filosofia, tem hoje de encarar o ser místico de todas as religiões e filósofo de todas as filosofias (Silva, 1999b, p. 279).

O pensador intui que a crise da civilização é uma “crise de pensamento filosófico” no sentido profundo de uma crise da consciência humana que radica num alargamento da experiência da fenomenalidade, visível e invisível, mensurável e imensurável, material e espiritual, que excede as (pre)disposições cognitivas e os dispositivos conceptuais da mente confinada aos sistemas tradicionais de representação do mundo, revelando a estreiteza e inadequação das suas categorias e lógica dicotómicas e antinómicas para compreender a multiplicidade e complexidade do que se manifesta e experiencia. A experiência do real é agora trans-antinómica e inseparável da do possível – Agostinho refere o contributo da física quântica (Silva, 1999b: 297) –, o que convoca a humanidade para abarcar, não só pelo pensamento abstracto, mas sobretudo pela experiência vivida, a sua totalidade única e indivisível. Isto obriga a uma unificação de faculdades

cognitivas antes consideradas opostas e contraditórias, a discursividade da razão conceptual e a imediatez da intuição silenciosa, a apreensão dos limites do real e a do ilimitado do possível, a filosofia e a mística. Note-se que, num texto deixado inédito, Agostinho precisa a sua concepção pessoal da mística como a visão da infinitude do possível e, implicitamente, da possibilidade de se aceder a uma experiência livre de todos os condicionamentos:

Se me considerarem místico pelo critério deles estarei em muito boa companhia, p. ex. a de Lao-Tsu, de Buda, de Sócrates e de Cristo; se pelos meus critérios estarei com todos aqueles que tenham pensado todo o possível como ilimitado (Silva, 1999b, p. 175).

Esta afirmação articula-se também com a segunda questão vital do texto anterior, que é a da mesma ampliação da fenomenalidade visível e invisível do mundo exigir agora uma libertação das compartimentações e exclusivismos religiosos e filosóficos no sentido de uma universalidade trans-confessional e trans-doutrinal: a ilimitação do real inseparável do possível desafia místicos e filósofos não só a não serem apenas místicos *ou* filósofos, mas antes místicos *e* filósofos, como ainda a serem-no “de todas as religiões” e “de todas as filosofias” (Silva, 1999b, p. 279). Coerente com a visão da verdade como latente e do divino como *alagos*, irreduzíveis a toda a formulação doutrinal (Silva, 1999b, p. 210-214), a abertura da consciência humana à infinitude do real e do possível exige o reconhecimento de que, perante essa infinitude, todos os pontos de vista, caminhos e sistemas religiosos e filosóficos apenas são, na melhor das hipóteses, equivalentes vias de aproximação a algo que simultânea e igualmente as transcende a todas e às suas particularidades, revelando-as não exclusivas nem divergentes, mas complementares e convergentes.

Na continuidade da visão da filosofia como idealmente integradora dos mais diversos sistemas de pensamento, já desde 1945 presente nas *Sete Cartas a um Jovem Filósofo* (Silva, 1999a, p. 262), bem como do universalismo ecuménico claramente formulado no ensaio de 1967 sobre o culto popular do Espírito Santo, nota-se aqui ainda um eco da visão de

Fernando Pessoa, com uma importante ressonância no pensamento agostiniano (Silva, 2000a, p. 89-117), quando proclama o imperativo de “Ser tudo de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma cousa!” (Pessoa, 1986, p. 703-704). Pessoa, nesta entrevista de 1923, refere-se particularmente à propensão dos portugueses para a totalidade, o que Agostinho também assume no seu pensamento, estendendo-o ao povo brasileiro e à comunidade lusófona (Borges, 2018b, p. 277-295). Esta visão tem aliás impacto nas considerações do filósofo sobre a filosofia portuguesa, para a qual, e para que possa vir propriamente a existir, prescreve um programa exigente, conforme ao que assume ser a vocação dos portugueses para a totalidade e a universalidade: “A filosofia portuguesa, se houver, só poderá ser uma filosofia que abranja, explique e ligue todas as filosofias que até hoje apareceram no mundo e, ainda mais, todas aquelas que poderão aparecer no mundo” (Sousa, 2006, p. 20).

Nesta visão a verdadeira filosofia portuguesa – uma *filosofia a haver* – seria uma metafilosofia, integradora de todas as visões filosóficas reais e possíveis, simultaneamente anulando e mantendo todas as contradições (Sousa, 2006, p. 20), o que implica transcender as perspectivas particulares das várias atitudes, posições e sistemas filosóficos, numa espécie de visão a partir de lugar algum que, por isso mesmo, permite compreender e integrar todos os actuais e virtuais pontos de vista parciais (Nagel, 1989). No fundo, trata-se de convergir para uma visão divina ou mística, que “tudo vê”, contendo em si “todos os modos de ver” (Cusa, 1988, p. 138, 140), ou um “Aleph”, “o lugar onde estão, sem se confundirem, todos os lugares do mundo, vistos de todos os ângulos” (Borges, 1998, p. 644), que seria a unidade transcendente e omni-inclusiva de todos os possíveis enfoques filosóficos. Note-se, todavia, que, para além da questão da filosofia portuguesa, a assunção de uma mística “de todas as religiões” e de uma filosofia “de todas as filosofias” (Silva, 1999b, p. 279) configura uma vertente do pensamento agostiniano que o mostra como um significativo precursor não só do mais amplo ecumenismo, como do movimento hoje emergente da inter-espiritualidade (Teasdale, 2001; 2003; Johnson e Ord,

2012; Bastian, 2014; 2015; McEntee e Bucko, 2016; Berke, 2018; Gandy, 2018), por sua vez radicado na tradição da filosofia perene (Huxley, 1945).

Como já referimos, é inerente à visão mais positiva que Agostinho tem de uma outra filosofia, simultaneamente *omnimística* e *omnifilosófica*, integrativa de todas as possibilidades da experiência religiosa e filosófica, que ela se oriente para a sua própria transcensão. Glosando o que Nietzsche afirmou, no *Assim Falava Zaratustra*, a respeito do ser humano, diríamos que em Agostinho da Silva *a filosofia é sempre o que deve ser superado*, residindo a sua maior nobreza, verdade e pleno sentido no seu próprio contributo para, por analogia com a vida humana, ir além de si, sendo “uma ponte e não uma meta” (Nietzsche, 1964, p. 15). É assim que, no mesmo texto de 1972 onde expõe a sua concepção mais valorativa de uma outra forma de experiência filosófica, Agostinho não deixa de visionar que, no estado de plenitude última possível no mundo, quando a todos os povos chegar o evangelho que proclama “ser das crianças o Reino dos Céus”, não haverá “sistemas metafísicos ou morais, nem burocracias filosóficas ou religiosas”, pois “todo o homem será, vivendo, religioso e metafísico, artista e cientista, místico e político”, num “constante diálogo” consigo e com o mundo e ao mesmo tempo “imerso no silêncio e na nulidade do absoluto valor”, “companheiro e só”, “ponto sem dimensões e a todo o espaço extenso”, num presente suspenso que conjuga “todo o passado e o futuro inteiro”. Nesta “síntese de sistema e não-sistema” (Silva, 1999b, p. 280) o pensador aponta sempre para a plenitude trans-antinômica da vida onde cessam todas as fictícias divisões inerentes às classificações compartimentadoras e aos especialismos fracturantes construídos pela mente conceptual cindida da inocência original presente e/ou simbolizada no espírito infantil.

É esta visão que o filósofo da filosofia como crítica e superação da filosofia mantém até ao final da vida, como o ilustra, entre outras passagens, um poema onde fala de um “Paraíso reconquistado” no mundo onde, na conjunção da “plena liberdade” humana, do império da “imaginação” e do “absoluto Amor”, “todas as filosofias / lhe serão apenas achas de fogo e nele, por Deus, nos consumiremos” (Silva, 1989, p. 787). O que surge de

novo, mas que está de algum modo implícito no pensamento anterior, é a indicação do método prático para se processar este “regresso” da humanidade ao Paraíso, entendido como um “paraíso terreal” coincidente com “o espiritual, o do Céu”. Esse método, de transcensão de toda a dualidade entre Terra e Céu, humano e divino – em que a humanidade acede à plenitude divino-humana que Agostinho vê igualmente simbolizada na camoniana Ilha dos Amores –, é a “meditação”. Poderá levar ainda muito tempo, mas a esperança visionária de Agostinho é que o repouso, a abertura e a absorção contemplativa da consciência possam reconduzir a experiência humana a essa paz e plenitude divisadas deste 1952 como a aspiração profunda da humanidade, subjacente ao mal-estar inerente à história da civilização, nascido com a ilusória cisão entre identidade e alteridade, sujeito e objecto: “só haverá paz para a consciência humana quando não existir distinção alguma entre o ‘eu’ e o ‘outro’” (Silva, 2002, p. 304).

Transcrevamos toda a significativa passagem, que mostra mais uma das facetas do pioneirismo de Agostinho, antecipando neste caso uma das tendências mais marcantes da contemporaneidade, a redescoberta da meditação, da contemplação e da espiritualidade (Borges, 2017), cientificamente traduzida na emergência do interesse das neurociências pelos efeitos da prática regular da meditação – um dos quais é precisamente a “redução” do “sentimento do eu” (Goleman e Davidson, 2018: 153-155, 161-162) – e academicamente no surgimento dos Estudos Contemplativos (Komjathy, 2018):

Provavelmente ainda levará muito tempo para isso, mas tenho esperança, tenho esperança de que se estabeleça na Terra um paraíso terreal, de que, pela meditação, os homens cheguem a um tempo em que o paraíso terreal e o espiritual, o do Céu, sejam exactamente a mesma coisa – a tal história de que já falámos da Ilha dos Amores de Camões, em que o homem deixa que brote de si tudo quanto é de possibilidade divina ao mesmo tempo que não perde nada da sua humanidade, o que significaria, no fim de contas, um regresso de Adão e Eva ao Paraíso (Silva, 2020, p. 186).

Quanto à filosofia, além de a ver como uma instância autosuperativa, Agostinho mantém-se fiel à ideia, presente já nos textos dos anos 40, de que ela é ou deve ser “provocação” e “um rosário de dúvidas”, não devendo “ser transformada em certeza e em ensino”. Daí achar que Platão “traiu Sócrates”, seja ao criar a Academia, seja ao tornar-se “aprendiz de tirano”, com as ideias expostas na *República* e nas *Leis* (Silva, 2000, p. 167-168). A par disto, e coerente com a sua valorização da criatividade, Agostinho insiste em apontar a superioridade do poético sobre o filosófico, até porque a essência de cada “mundividência” é na verdade uma “mundinvenção”⁶. Daí a exortação com que concluímos este percurso e que dá conta de como no filósofo de uma trans-filosofia o silêncio da absorção contemplativa se conjuga com a mais livre criatividade, como que na correspondência humana ao eterno e sempre novo *Fiat* do surgimento de Tudo no Nada divino:

“Nada peças nem perguntas, inventa o mundo” (Silva, 2016, p. 149)

Referências

- BASTIAN, Edward W. *InterSpiritual Meditation. A seven-step process drawn from the world's spiritual traditions*. Albion: Andalus Books, 2015.
- BASTIAN, Edward W. *Mandala. Creating an authentic spiritual practice. An InterSpiritual process*. Albion: Andalus Books, 2014.
- BERKE, Diane. *Developing & Deepening your Spiritual Practice. An interspiritual approach*. Publicação independente, 2018.
- BERNAL, Martin. *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. I. London: Vintage Books, 1991.
- BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995.

⁶ “Talvez não tenha cada um sua mundividência; mais certo seria dizer-se que tem sua mundinvenção, e que só essa é real” (Silva, 1999b, p. 174).

BORGES, Jorge Luís. *Obras Completas. 1923-1949*. Lisboa: Editorial Teorema, 1998.

BORGES, Paulo. Espírito Santo, Zen, Tao e o novo paradigma da consciência em Agostinho da Silva. *A Ideia*, n. 84-86, p. 133-137, 2018a.

BORGES, Paulo. *Meditação, a Liberdade Silenciosa. Da mindfulness ao despertar da consciência*. Oeiras: Edições Mahatma, 2017.

BORGES, Paulo. O mundo às avessas: Festas dos Loucos e Festas do Espírito Santo. In: FRANCO, José Eduardo; REBELO, António Manuel Ribeiro (Coord.). *Utopia Global do Espírito Santo: Cultura, Cultos e Inspirações Utópicas*. vol. I. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021. p. 157-171.

BORGES, Paulo. Portugal, Lusofonia e bem universal: uma reflexão sobre a vocação e o destino de Portugal à luz do pensamento português. In: HENDRICH, Yvonne; MARTINS, Alexandre Pereira (Ee.). *Fokus Portugal: Eine Standortbestimmung / Refletir Portugal*. Ontem, Hoje e Amanhã. Hamburgo: Verlag Dr. Kovac, 2018b. p. 277-295.

BORGES, Paulo. *Tempos de Ser Deus. A Espiritualidade Ecuménica de Agostinho da Silva*. Lisboa: Âncora Editora, 2006.

CAVALLÉ, Mónica. *El Arte de Ser. Filosofía Sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*. Barcelona: Kairós, 2017.

CAVALLÉ, Mónica. *La Sabiduría Recobrada. Filosofía como terapia*. Barcelona: Kairós, 2014.

CORTESÃO, Jaime. *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*. Prefácio de Vitorino Magalhães Godinho. Lisboa: Portugália Editora, 1964.

CUSA, Nicolau de. *A Visão de Deus*. Tradução e introdução de João Maria André. Prefácio de Miguel Baptista Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

DASTUR, Françoise. *Figures du Néant et de la Négation entre Orient et Occident*. Paris: Belles Lettres, 2018.

DOMANSKI, Juliusz. *La Philosophie, théorie ou manière de vivre?* Paris: Cerf, 1996.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas. Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Tomo I. Dos Vedas a Dioniso. Vol. 2. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

EPIFÂNIO, Renato (Org.). *Agostinho da Silva, Pensador do Mundo a Haver*. Corroios: Zéfiro, 2007.

- FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *O Que é a Crítica? Seguido de A Cultura de Si*. Introdução e aparato crítico por Daniele Lorenzini e Arnold I. Davidson. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2017.
- FRANKE, William. *A Philosophy of the Unsayable*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2014.
- FRANKE, William. *Apophatic Paths from Europe to China. Regions without borders*. New York: University of New York Press, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781438468594>.
- FRANKE, William. *On the Universality of What Is Not. The Apophatic Turn in Critical Thinking*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1353/book.129679>.
- GANDY, Kennedy. *The Coracle. An introduction to omnism and interspirituality*. Kennedy Gandy Publishing, 2018.
- GOLEMAN, Daniel; DAVIDSON, Richard J. *The Science of Meditation. How to change your brain, mind and body*. New York: Penguin Life, 2018.
- GOMES, Pinharanda. *Agostinho da Silva - História e Profecia*. Sintra: Zéfiro, 2009.
- GOPNIK, Alison. *The Philosophical Baby. What children's minds tell us about truth, love, and the meaning of life*. New York: Picador, 2009.
- HADOT, Pierre. *Discours et mode de vie philosophique*. Prefácio, textos reunidos e apresentados por Xavier Pavie. Paris: Les Belles Lettres, 2014.
- HADOT, Pierre. *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeanne Carlier e Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel, 2001.
- HUXLEY, Aldous. *The Perennial Philosophy*. New York: Harper, 1945.
- JAMES, George G. M. *Stolen Legacy. The Egyptian Origins of Western Philosophy*. S. l.: Allegro Editions, 2017.
- JOHNSON, Kurt; ORD, David Robert. *The Coming Interspiritual Age*. Vancouver: Namaste Publishing, 2012.
- JONES, Richard H. *An Introduction to the Study of Mysticism*. New York: State University of New York, 2021.

JONES, Richard H. *Philosophy of Mysticism. Raids on the Ineffable*. New York: State University of New York, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781438461205>.

KING, Richard. *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

KINGSLEY, Peter. *In the Dark Places of Wisdom*. Point Reyes: The Golden Sufi Center, 2019.

KOMJATHY, Louis. *Introducing Contemplative Studies*. Oxford: Wiley Blackwell, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781119156734>.

LAËRCE, Diôgene. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. I. Tradução, notícia e notas por Robert Genaille. Paris: GF – Flammarion, 1965.

MARINHO, José. *Teoria do Ser e da Verdade*. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2009.

MATTHEWS, Gareth B. *Philosophy and the Young Child*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

McENTEE, Rory; BUCKO, Adam. *The New Monasticism. An interspiritual manifesto for contemplative living*. New York: Orbis Books, 2016.

NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra*. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 1964.

NIETZSCHE, Friedrich. *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. Trad. Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1974.

NORDEN, Bryan W. Van. *Taking Back Philosophy. A Multicultural Manifesto*. New York: Columbia University Press, 2017.

PAVIE, Xavier. *Exercices spirituels philosophiques. Une anthologie de l'Antiquité à nos jours*. Paris: PUF, 2022.

PESSOA, Fernando. *Obra Poética e em Prosa*. III. Introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1986.

PINA, Manuel. Li Bai e Lao Tse (traduções inéditas de Agostinho da Silva). *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, v. 1, n. 3, p.269-317, 2004.

PINHO, Amon. A Biblioteca Agostinho da Silva e o seu volume primeiro: Filosofia como modo poético de vida. In: SILVA, Agostinho da. *Filosofia*

- Enquanto Poesia*. Organização, seleção e fixação de textos, posfácio e notas de Amon Pinho. São Paulo: É Realizações Editora, 2019. p. 403-412.
- PINHO, Romana Valente. 2006. *O Essencial sobre Agostinho da Silva*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PINHO, Romana Valente. 2006. *Religião e Metafísica no Pensar de Agostinho da Silva*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- REAL, Miguel. *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa*. Matosinhos: Quidnovi, 2007.
- REIS, José Eduardo. The Genealogy of the Utopian Millenarianism in the Oporto Philosopher Agostinho da Silva. *Spaces of utopia: an electronic journal*, série II, n. 2, p. 68-77, 2013.
- RIBEIRO, Álvaro. *O Problema da Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1943.
- SILVA, Agostinho da. *Agostinho da Silva. Uma antologia temática e cronológica*. Seleção, organização, introdução e apresentações de Paulo Borges. Lisboa: Âncora Editora, 2016.
- SILVA, Agostinho da. *Dispersos*. Introdução de Fernando Cristóvão. Apresentação e organização de Paulo Borges. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989.
- SILVA, Agostinho da. *Ensaaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*. Introdução e organização de Paulo Borges. Lisboa: Âncora Editora, 2000a.
- SILVA, Agostinho da. *Estudos sobre Cultura Clássica*. Introdução e organização de Paulo Borges. Lisboa: Âncora Editora, 2002.
- SILVA, Agostinho da. *Filosofia Enquanto Poesia*. Organização, seleção e fixação de textos, posfácio e notas de Amon Pinho. São Paulo: É Realizações Editora, 2019.
- SILVA, Agostinho da. *Textos e Ensaaios Filosóficos I*. Introdução e organização de Paulo Borges. Lisboa: Âncora Editora, 1999a.
- SILVA, Agostinho da. *Textos e Ensaaios Filosóficos II*. Introdução e organização de Paulo Borges. Lisboa: Âncora Editora, 1999b.
- SILVA, Agostinho da. *Textos Pedagógicos II*. Organização de Helena Maria Briosa e Mota. Lisboa: Âncora Editora, 2000b.

SILVA, Agostinho da; SIEWIERSKI, Henryk). *Vida Conversável*. Sintra: Zéfiro, 2020.

SILVA, Amândio; AGOSTINHO, Pedro (Orgs.). *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. I. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.

SOUSA, Antónia de. *Diálogos com Agostinho da Silva. O Império acabou. E agora?* Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006.

SOUSA, Eudoro de. *Dioniso em Creta e outros ensaios*. Introdução de António Telmo. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.

SOUSA, Eudoro de. *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*. Organização de Joaquim Domingues. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000.

TEASDALE, Wayne. *Bede Griffiths. An Introduction to his interspiritual thought*. Woodstock: Skylight Paths Publishing, 2003.

TEASDALE, Wayne. *The Mystic Heart. Discovering a universal spirituality in the world's religions*. Novato: New World Library, 2001.

TESTA, Federico; FAUSTINO, Marta (Orgs.). *A Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos*. Lisboa. Edições 70, 2022.

Data de registro: 22/08/2023

Data de aceite: 18/10/2023