



Romana Valente Pinho

O essencial sobre  
AGOSTINHO DA SILVA

**IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA**

## INTRODUÇÃO

### O ESSENCIAL EM E DE AGOSTINHO DA SILVA

Definir, no essencial, a vida e a obra de Agostinho da Silva é uma tarefa delicada e extremamente complexa. Por um lado, porque o seu percurso bibliográfico é demasiado longo e vasto e, por outro, porque apontar essências e essencialidades conduz-nos voluntária ou involuntariamente a escolhas e selecções. Para definirmos o essencial é necessário preterirmos o circunstancial e o transitório. No entanto, na vida e na obra deste autor, é, por vezes, aquilo que é fugaz e pontual que caracteriza a sua essência. O trabalho torna-se, por este aspecto, mais difícil de enredar. De modo que, além de convocarmos inevitavelmente aquilo que, aos nossos olhos, Agostinho é *no essencial*, optamos por seguir a visão que o autor tece da sua própria essencialidade, para que ela se apure e desvele o mais objectiva possível.

Diante de uma vida tão densa, existem, porém, obviedades às quais não podemos nem queremos escapar. Uma delas é a de que o pensamento e a obra de Agostinho não se circunscrevem somente a uma ou outra orientação. Sendo assim, salientaremos a pluridimensionalidade da sua intervenção cultural, na medida em que abordarmos as vertentes sócio-pedagógica, ético-política e filosófico-religiosa como fundos estruturais de toda a sua especulação e acção. Na verdade, se quisermos definir, em essência, a participação agostiniana no século xx português e brasileiro, teremos que assumir inapelavelmente a sua multiplicidade. Porventura, essa é a sua maior essência.

## *I*

# **O ESSENCIAL DO PERCURSO BIOGRÁFICO DE AGOSTINHO DA SILVA**

### **1.1. Dos anos de formação ao conflito com o Governo Português (1906-1944)**

George Agostinho Baptista da Silva, filho de Francisco José Agostinho da Silva e de Georgina do Carmo Baptista da Silva, nasce no Porto a 13 de Fevereiro de 1906 (na Travessa da Nova Sintra), mas pouco permanece na cidade, já que, ainda nesse mesmo ano (lá pelos seus 6 ou 7 meses), a sua família muda-se para Barca d'Alva devido ao facto de o seu pai (alfandegário) ter sido transferido para a delegação da fronteira.

É nas terras da Beira Interior e do Alto Douro que Agostinho da Silva cresce, que se faz menino e aprende a ler, aos 4 anos, sob a orientação da mãe. É na Barca que, pela primeira vez, contacta com aquilo que, posteriormente, virá a conceptualizar

como iberismo, afinal, no outro lado do rio, quase se respira o ar de Leão e de Castela. Até ao fim da sua vida, Agostinho considerará esta pequena aldeia como o seu real berço.

Algum tempo depois, lá pelos anos de 1912/1913, com a promoção profissional do pai, a família de Agostinho regressa ao Porto. Como já sabia ler e escrever, a mãe matricula-o no ensino primário (na Escola de São Nicolau) para ganhar consistência em disciplinas como Aritmética, Gramática e História. Nessa altura, Agostinho da Silva manifesta-se a glória da Escola. Aos 7 anos de idade faz o exame de primeiro grau e, como ele próprio afirma, fica distinto. Em 1914 ingressa na Escola Industrial Mouzinho da Silveira, mas, desagradado com o ambiente escolar e com o método pedagógico dos professores, o jovem George opta por desprezar o rendimento escolar, autoconduzindo-se a um insucesso que o seu pai, inapelavelmente, castiga e não compreende. Três anos mais tarde, Francisco José Agostinho da Silva matricula o filho no Liceu Rodrigues de Freitas, que será por si frequentado até à entrada na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (criada por Leonardo Coimbra).

No ano de 1924, Agostinho entra para a Faculdade com o objectivo de cursar Filologia Românica, no entanto, devido a um desentendimento de natureza intelectual com o Prof. Hernâni Cidade, transfere-se para o curso de Filologia Clássica. Será aluno, entre outros, de Leonardo Coimbra, de Teixeira Rego, de Francisco Torrinha e de Urbano Canuto Soares. A esse tempo, Agostinho dedica-se já à crítica da Academia, da política e da sociedade de uma forma geral, escrevendo sobretudo na *Acção Académica*, n' *O Comércio* (edição da tarde d' *O Comércio do Porto*), no *Porto Académico* e na *Ideia Nacional*. Termina a sua licenciatura em 1928 (ano em que passa a colaborar na *Seara Nova*) e é nomeado professor provisório no Liceu Alexandre Herculano (Porto). No ano imediatamente a seguir, quando os militares ameaçam fechar a Faculdade, é obrigado a escrever a sua tese de doutoramento (*O Sentido Histórico das Civilizações Clássicas*) em tempo relâmpago.

Em 1930, para além de publicar *A Religião Grega*, frequenta a Escola Normal Superior, em Lisboa. Nesta instituição é aluno de Matos Romão, e prepara o seu estágio no Liceu Pedro Nunes. Porém, no ano seguinte, ruma a Paris, como bolseiro, e estuda na

Sorbonne e no Collège de France. Escreve *Miguel Eyquem, Senhor de Montaigne*. Nesta cidade estabelece contactos com alguns intelectuais portugueses de renome que aí se encontravam exilados, mormente com António Sérgio.

Quando regressa a Portugal, no ano de 1933, é colocado em Aveiro como professor de liceu, onde ensina durante dois anos. Entretanto, sai, em 1935, a Lei Cabral. Tal lei obrigava que todos os funcionários públicos declarassem que não pertenciam a nenhuma sociedade secreta. Como Agostinho não concorda com a lei, não assina o documento que o dissociaria aparentemente do comunismo ou da maçonaria e é demitido do ensino oficial. Na sua perspectiva, embora não pertencesse a qualquer sociedade secreta, isso não significava que, no futuro, não viesse a pertencer. Ajudado por Joaquim de Carvalho, nesse mesmo ano ganha uma bolsa do Ministério das Relações Exteriores de Espanha e vai estudar, sob a orientação de Américo Castro, para o Centro de Estudos Históricos de Madrid. Aí, dedica-se essencialmente ao estudo dos místicos espanhóis do século XVI (Frei Luís de Leão, São João da Cruz e Santa Teresa de Ávila).

Com a eminência da guerra civil espanhola, em 1936, Agostinho da Silva volta para Portugal. Nessa altura, a sua sobrevivência depende exclusivamente do ensino em colégios privados e da assistência a meninos ricos em aulas particulares. Ao mesmo tempo, George Agostinho continua a colaborar com a *Seara Nova* (tarefa que se estende até 1938), onde vai publicando algumas biografias [*A Vida de Moisés* (1937), *A Vida de Francisco de Assis* (1938)], cria o Núcleo Pedagógico de Antero de Quental (1939), participa das reuniões em casa de António Sérgio e começa a elaborar *Iniciação — Cadernos de Informação Cultural* (1940).

Entusiasmado com os princípios do Núcleo Pedagógico de Antero de Quental, Agostinho concebe uma missão sócio-pedagógica alternativa que se estende até 1943: escreve folhetos de iniciação cultural, realiza palestras por todo o País, colabora em programas de rádio, tenta manter uma escola (Escola Nova de São Domingos de Benfica) de tendências pedagógicas novas e contrastivas com aquelas que vigoravam no ensino oficial português. Toda esta empresa, aliada às edições de *O Cristianismo* (1942) e de *Doutrina Cristã* (1943), vai despertar a curiosidade da polícia política de Salazar sobre a pessoa e a acção



de Agostinho da Silva. Deste modo, o professor passa a ser perseguido e espiado (este processo inicia-se em 1939 e termina apenas em 1970). Para a PVDE (Polícia de Vigilância e Defesa do Estado), Agostinho era um defensor do comunismo e do anarquismo, tão simplesmente porque a sua intervenção cultural e a edição dos folhetos sobre o cristianismo pareciam apontar propostas subversivas. Embora negasse tais acusações, sobretudo depois da apreensão da sua biblioteca (onde existiam cinquenta e sete títulos de literatura russa), a pressão agudiza-se de tal maneira que Agostinho é preso, no Aljube, a 24 de Junho de 1943. Fica encarcerado durante dezoito dias e é condenado à pena de residência fixa, que cumpre no Algarve e no Minho.

## **1.2. A vivência da América do Sul: Argentina, Uruguai e Brasil (1944-1969)**

Para além de publicar, em 1944, *Conversação com Diotima*, George Agostinho da Silva mostra-se desiludido com Portugal e auto-exila-se na América do Sul. O destino é o Brasil. Na viagem que o leva para o Atlântico Sul, pernoita no Senegal e aproveita a pequena estada para conhecer a cidade de Dakar. Instala-se

no Rio de Janeiro mas, pouco tempo depois, rumo para São Paulo, onde estabelece contacto com alguns intelectuais. Contudo, pelo facto de o Brasil não corresponder às suas expectativas, no ano seguinte, passa pela Argentina e muda-se para o Uruguai. Lecciona na Escola de Estudos Superiores de Buenos Aires. Em simultâneo, em Portugal são editados, no ano de 1945, *Diário de Alcestes*, *Glossas* e *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*. Em 1946, deambula pelo Uruguai e trabalha nos Colégios Libres de Montevideo. Por considerar, todavia, os dois países confusos e desorganizados, Agostinho regressa ao Brasil, em 1947. Neste ano, acomoda-se definitivamente em terras brasileiras. Instala-se em São Paulo, mas, tempos depois, muda-se para a Serra de Itatiaia (Penedo), onde forma uma comunidade de cariz monástico e ecuménico com Judith Cortesão e com os intelectuais brasileiros Dora e Vicente Ferreira da Silva.

Em 1948, Agostinho abandona a Serra e fixa-se no Rio de Janeiro. Trabalha no Instituto Oswaldo Cruz (dedicando-se ao estudo de Entomologia), ensina Filosofia da Educação na Faculdade Fluminense de Filosofia e colabora com Jaime Cortesão, na Biblioteca Nacional, no aprofundamento da obra de Alexandre de Gusmão.

Quando surge a possibilidade de integrar o corpo docente da Universidade da Paraíba como professor de História Antiga e de Literatura Portuguesa, ele não hesita. Assim, em 1952, Agostinho muda-se para João Pessoa e vive uma das maiores experiências da sua vida. Chega a afirmar que foi na Paraíba que se libertou da *armadura* de ser português e que, simultaneamente, compreendeu o verdadeiro sentido de Portugal. Nessa altura, ensinava também em Pernambuco (chegando a viver, aliás, em Olinda).

Em 1954, sem abandonar oficialmente João Pessoa, colabora, ao lado de Jaime Cortesão, na organização da Exposição Histórica do IV Centenário da Cidade de São Paulo. No ano imediatamente a seguir, e por sugestão e recomendação de Hernâni Cidade (também instalado no Brasil), encaminha-se para o Sul com o objectivo de ajudar a fundar a Universidade de Santa Catarina. Por lá, ensina Literatura Portuguesa e Filologia Românica. Ainda no Sul, em 1955, a pedido do secretário da Cultura do Rio Grande do Sul, escreve *Um Fernando Pessoa*.

Nesse período, Agostinho da Silva assume funções de director de Cultura do Estado e trabalha na Direcção-Geral do Ensino Superior, do Ministério da Educação. Em 1956, publica *Ensaio para uma Teoria do*

*Brasil*, que só viria a ser editado em Portugal dez anos mais tarde e, em 1957, publica *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*. Permanece em Santa Catarina até 1959, ano em que se muda para Salvador. No Nordeste, cria o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) e dá aulas de Filosofia do Teatro na Universidade da Bahia.

Em 1960 é editada a compilação *As Aproximações*.

Ora, o seu interesse pela política externa do Brasil (mormente no que respeita a África) aproxima-o do Presidente da República Jânio Quadros, do qual se torna assessor para a política externa africana, em 1961.

O seu rumo é, então, Brasília. Embora a Universidade já esteja fundada (Agostinho havia lido e concordado com todos os estatutos e objectivos, apenas sugeriu que a Universidade fosse coroada por uma Escola, por um Centro e por um Instituto de Teologia), na nova cidade, colabora com individualidades como Darcy Ribeiro, por exemplo, na sua redefinição e na concepção dos centros de estudos. Especificamente, cria o Centro Brasileiro de Estudos Portugueses. Esta última iniciativa vai trazê-lo, no ano de 1962, a Portugal, já que existe o objectivo, por parte do Governo Português, de discutir os es-

tatutos do Centro recém-criado. Nesse mesmo ano sai, em Salvador, a compilação *Só Ajustamentos*.

Como bolseiro da UNESCO, no ano de 1963, desloca-se ao Japão. Na cidade de Tóquio, dá aulas de Português e aproveita a viagem ao Oriente para visitar também Macau e Timor.

Agostinho da Silva passa os primórdios da década de 1960 em Brasília, dedicando-se sobretudo à Universidade e ao Centro de Estudos. Como, em 1964, se instala no Brasil uma ditadura militar, as suas acções pedagógica e intelectual começam a ser questionadas e até pressionadas. Por este motivo, Agostinho da Silva assenta moradia entre Cachoeira (no Recôncavo baiano), Salvador (onde concebe a formação do Museu do Atlântico Sul, no Forte de São Marcelo) e Brasília. Em Cachoeira, funda a Casa Reitor Edgar Santos. Em 1965, com assinatura pseudonímica, escreve *As Folhas de S. Bento e Outras*. Em 1968 é eleito, por intermédio de Adriano Moreira, membro da Academia Internacional de Cultura Portuguesa. No mesmo ano, vai aos Estados Unidos da América leccionar em cursos de mestrado e doutoramento do Queens College (Nova Iorque).

Incomodado com a ditadura, George Agostinho sai do Brasil em 1969 e regressa a Portugal.

### 1.3. O regresso a Portugal: os anos de reconhecimento popular (1969-1994)

Quando chega ao seu país de origem, reina a primavera marcelista e Agostinho dedica-se essencialmente à escrita. No início da década de 1970, escreve curiosamente aquela que viria a ser a sua última obra, em formato de livro e conceptualmente sistematizada, *Educação de Portugal*. Nos anos que se seguem, escreverá apenas pequenos ensaios e enredar-se-á no enfatismo da sua demanda epistolar. Entre muitos exemplos, salientamos a sua participação na revista *Vida Mundial* (1970-1972) e os escritos *Proposição* (1974), *Pensamento em Farmácia de Província* (1977), *Fantasia Portuguesa para Orquestra de História e de Futuro* (1982), *Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo* (1984), *Cartas Várias* (1986-1987), *É a Hora* (1987-1988).

É já depois da Revolução dos Cravos que Agostinho regressa ao ensino, ainda que honorífica e informalmente. Em 1976 é reformado pelo Governo Brasileiro. Só uns anos depois é que o Governo Português lhe restitui os retroactivos respeitantes aos anos da ditadura do Estado Novo.

Aproximadamente quarenta anos depois (1982) de ter estado fugazmente em Dakar (1944), regressa ao

Senegal com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian. Durante um mês, ministra na Universidade de Dakar um curso intitulado «Fernando Pessoa — Mensagem, História, Ideologia, Mitologia e Projecto».

Apesar de ter estado ausente de Portugal durante quase três décadas, continua a ser um intelectual reconhecido e conceituado, de tal modo que, em 1983, é nomeado director do Centro de Estudos Latino-Americanos do Instituto de Relações Internacionais da Universidade Técnica de Lisboa e do Gabinete de Apoio do Instituto de Cultura e Língua Portuguesa (ICALP).

Manifestando-se desinteressado em relação à própria finança, as últimas duas décadas da sua vida são destinadas a viajar — regressa ao Brasil (1981) e vai a Moçambique (1988) —, a escrever e a sedimentar a futuridade da Era do Espírito Santo. Mas a outra face da medalha também resplandecerá, mesmo que Agostinho a não tenha solicitado: receberá medalhas, títulos e homenagens (é-lhe oferecida, em 1987, a grã-cruz da Ordem de Santiago de Espada e, em 1988, é eleito membro da Academia da Marinha, apesar de não ter sido objectivamente marinheiro), participará em programas de televisão (em 1990, na Rádio Televisão Portuguesa, protagoniza o programa

*Conversas Vadias*), será reconhecido como filósofo popular.

Em 1992 renacionaliza-se português.

No ano de 1994, no dia da ressurreição do Senhor (3 de Abril), morre em Lisboa, e o seu corpo, sob uma lápide que reza os seus próprios versos («Atingira um silêncio tão de espanto / que era todo universo à sua volta / um seduzido canto»), é lançado à terra do Cemitério do Alto de São João. Onde ainda hoje está. Tão longe do Cemitério de Santo Cristo (Barca d'Alva), que outrora idealizara como uma das suas moradas perpétuas.



## A OBRA DE AGOSTINHO DA SILVA NO SEU ESSENCIAL

### 2.1. Agostinho da Silva: o educador

Durante a maior parte da sua vida, George Agostinho foi conhecido e tratado como professor. Na verdade, se avaliarmos a sua acção na totalidade, concluímos que aquilo que sempre fez foi ensinar e aprender. Sempre. Ensinou quase tudo: literatura, filologia, línguas, história, filosofia, educação, política, religião, arte. E aprendeu com tudo o que naturalmente lhe interessava: entomologia, pintura, escutismo, antropologia, música, histologia, cultura popular...

Agostinho da Silva foi decerto professor quase toda a sua vida. Contudo, só começou a ensinar já depois de a sua veia intervencionista em termos sociais e culturais estar alicerçada. Antes de ser objectivamente professor, Agostinho já era um crítico do

*modus vivendi* português, em particular da academia e da falsa intelectualidade. Por este motivo, já nesta época a educação o preocupava, especificamente o modo arrogante e hierárquico como os professores se relacionavam com os seus alunos e, devido à inexistência dialógica, a consequente inconsistência curricular dos formandos, que se julgavam, por vezes, embora equivocadamente, sábios.

O nosso autor inicia-se activamente no ensino, como educador, ainda em 1928. Todavia, cremos que só nos primeiros anos da década de 1930 é que a sua proposta educacional se manifesta, não apenas aguçada e crítica como anteriormente, mas mais inovadora.

Agostinho da Silva nunca mais se afasta da educação e da pedagogia, de tal forma que, ao longo da sua vida, entrecruza o seu projecto com os de Pestalozzi, Montessori, Tolstói, Cousinet, Freinet, do português Faria de Vasconcelos em alguns dos seus segmentos, do plano Dalton, das Escolas de Winnetka e das pedagogias platónica, montaigniana, espinosista, rosseauiana — com todos eles, George Agostinho partilha o sentido de liberdade a desenvolver no aluno, a importância dada à vida como denominador de experiência e de enriquecimento pessoal e inter-

subjectivo, o enaltecimento da Razão como guia e método autognóstico, afinal, o professor será tão-só um orientador, o estímulo que desencadeia o crescimento de cada criança.

De qualquer modo, a sua proposta pedagógica dos anos 30 é uma afronta ao movimento educacional que regia o sistema do ensino português da época. Neste aspecto, as sugestões agostinianas são densamente originais (na verdade, o autor tem em mente uma revolução pedagógica de pendor racionalista e científico), ainda que vivam naturalmente do diálogo com a sua contemporaneidade.

A partir do momento em que esta discussão se contextualiza temporalmente no período em que George Agostinho se relaciona mais intensamente com António Sérgio, é natural que a filosofia da educação e o pensamento pedagógico deste teórico racionalista (já tão maduro e estruturado nesta altura) também interfiram no ajustamento e no alicerçar da pedagogia que Agostinho da Silva já reflectia e maturava há algum tempo. Afinal, ambos consideram os mesmos objectivos, reportam-se à mesma tradição e, uma vez que estão inseridos no mesmo contexto sócio-cultural, preocupam-se com as mesmas questões e com os problemas políticos e educacionais que assolam o País.

Quando, em 1930, Agostinho da Silva escreve *A Religião Grega*, está, de forma explícita, a defender a conduta e a educação da Grécia Antiga. Julga, então, Agostinho que, se ao espírito for dado um bom uso, todas as prisões mentais, sociais e externas na generalidade podem ser ultrapassadas. No fundo, o método racional poderá conduzir o Homem à liberdade. A boa prática da Razão, ao exercitar-se filosoficamente na companhia dos mestres, conduz o ser colectivo para a organização da Cidade. Deste modo, entre os finais dos anos 20 e o início dos anos 30, ainda inspirado pelos fundamentos pedagógicos da civilização grega, Agostinho crê que as bases da unidade social radicam na filosofia e na educação. Pensamentos e aclamações desta natureza colocam o autor em diálogo franco com Sérgio.

Em *Educação e Filosofia*, escrito de 1920, António Sérgio aponta o primado da Razão, isto é, propõe a indissociabilidade da Filosofia e da Educação. Inspirado pelos textos de Platão, Sérgio idealiza um sistema educativo muito similar àquele que o filósofo grego expõe, sobretudo n'*A República*. Deste modo, a Filosofia é a ciência que norteia o processo pedagógico, ou seja, a Filosofia está ao serviço da construção da cidadania, da ética, da sociedade e da educa-

ção. Sinteticamente, é a matriz do Homem como ser universal.

A partir desta óptica, António Sérgio defenderá a existência de uma Sociedade Universal, de uma República, de uma Sociedade Racional, à qual todos os homens pertencerão desde que se deixem guiar pelos desígnios da Razão. Mas o autor dos *Ensaio*s corroborará ainda mais a doutrina socrático-platónica quando afirma que a objectivação desta Sociedade depende do uso de um método adequado (filosófico) pelos professores. Na verdade, a renovação social está dependente do processo pedagógico defendido em moldes racionais. A tarefa dos mestres consiste em incentivar os alunos para a descoberta da sua própria gnose. Diante destes pressupostos, a Filosofia é uma maiêutica, já que tem como objectivo, através da Educação, formar uma sociedade consciente e livre. Ao modo platónico, Sérgio crê que a verdadeira comunidade é uma inter-relação racional.

Aparentemente, Agostinho considera as teses de Sérgio demasiado intelectualistas, acredita até que o mestre racionalista não consegue superar os postulados platónicos em alguns aspectos. Contudo, a sugestão sergiana não se cinde completamente da realidade. Apesar de, no seu conceito, a Razão ser

uma faculdade exclusivamente pura (criadora), ela possui, de igual modo, apetências para o pragmatismo. Para tal, basta citarmos a sugestão pedagógica pensada por António Sérgio. Agostinho da Silva acrescentará ainda que a Razão conceptualizada por Sérgio não é apenas um instrumento formalmente puro, mas é também algo metagnóstico e místico. Sérgio tende a concordar, embora tímida e receosamente. Se o racionalismo sergista não se expusesse a partir das coordenadas que Agostinho propõe, será que fazia sentido projectar-se a Escola como epicentro da comunidade racional, ou como sociedade que se ramifica em sindicatos, cooperativas, laboratórios, escritórios ou oficinas, tal como Sérgio sugere?

Por via de uma inversão do comum conceito de racionalidade, Sérgio e Agostinho crêem reformar social, ética, educativa e culturalmente o tempo presente e o futuro. Essa reforma só será exequível se a implantação do cooperativismo for uma realidade.

A doutrina cooperativista começa a ser explanada por António Sérgio, por volta de 1927 (quando ele estava exilado em Paris e, provavelmente, depois de se ter interessado pelo Movimento de Rochdale e de ter lido grandes teóricos como Fourier, Proudhon, Fauquet e os franceses da Escola de Nimes — so-

bretudo Gide), porém, já na obra *Educação Cívica* (1915) o autor faz menção à necessidade de existir, no universo escolar, uma base de cooperação. Nesta altura, Sérgio já pensava que o cooperativismo era o sustentáculo de qualquer sociedade democrática. Para compreendermos a proposta sergiana, basta esclarecermos, ainda que de uma forma resumida, que o cooperativismo é um sistema sócio-económico que estabelece a liberdade de todos os homens sobre si próprios e sobre aquilo que produzem. Comunitariamente, cada homem é dono de si próprio e da sua produção.

No sistema de cooperativas, o bem particular coincide com o bem geral. Na medida em que o objectivo final não é a produção de lucro num sentido estrito, não há competição entre produtores e vendedores. Diante destes argumentos, concluímos que o cooperativismo só poderá vingar se florescer como princípio pedagógico. Como se trata da abolição do capitalismo e do lucro desenfreado e desumano, é imperativo que a sua congeminação seja de natureza principal. Se assim não for, não haverá revolução. Seguindo este escopo, Sérgio concebe um conceito de cooperativa que surge, primeiramente, como núcleo familiar e escolar e que, numa

fase posterior, se alarga à comunidade em geral e a todas as sociedades.

Agostinho da Silva entusiasma-se, então, com este sistema económico-social que visa acolher todos os homens de uma forma semelhante e que tem a Escola como modelo. Por isso, escreve, em 1942, *As Cooperativas (Caderno de Iniciação Cultural)* e passa a defender a doutrina cooperativista de Sérgio como a tese mais profunda e profícua do seu pensamento sócio-pedagógico. Para além das inúmeras referências que faz a esta doutrina ao longo da sua vida intelectual [especificamente na obra de 1942 supra-citada, *Educação de Portugal* (1970) e em *Proposição*, de 1974], Agostinho da Silva também a incorpora praticamente. Lembramos que, após ter sido expulso do ensino oficial, funda, no Colégio Infante de Sagres, um sistema cooperativo, e que, em 1937, cria a Escola Nova de São Domingos de Benfica, que tem como pressupostos pedagógicos todos aqueles que sustentam a proposta sergista. Aos alunos é-lhes dada uma preparação moral, racional, comunitária e intervencionista que os solidifique enquanto seres sociais e conscientes: «O professor nunca intervém para ensinar, mas somente para ajudar a descobrir e a aprender. A formação moral é obtida pela prática.



Os alunos intervêm no governo da Escola, gradualmente, segundo o seu desenvolvimento; [...] a Escola alarga quanto possível a acção extra-escolar dos seus alunos. Acima de tudo a Escola esforça-se, com a colaboração de todos que nela trabalham, alunos e mestres, por ser um meio de ordem, de serenidade, de cortesia e de justiça. [...] A Escola terá atingido um dos seus fins principais quando a disciplina for obtida, em cada aluno, pela supremacia da sua razão sobre os seus instintos» (*Prospecto de Apresentação da Escola Nova de São Domingos de Benfica*, Lisboa, 1937).

Agostinho da Silva não deixará de conceber positivamente o papel do cooperativismo na evolução democrática da sociedade portuguesa. De tal modo que, já em 1970, o autor continua a crer que o sistema cooperativista é, em termos socialistas, o mais perfeito de todos. Nesta perspectiva, permanece fiel à estreita relação que antes havia estipulado entre a Escola e o cooperativismo. No seu entender, todas as escolas primárias (na medida em que são a base piramidal do percurso curricular e humano do aluno) deviam ser cooperativas de produção e consumo. Ou seja, deviam ser auto-suficientes. Por um lado, porque permitiria à criança um maior contacto

com a realidade, talvez até mais importante do que o prematuro ler, escrever e contar artificiais (ao fim e ao cabo, a própria evolução do grupo no trabalho da cooperativa convocaria cada um para o aprofundamento das técnicas de registo e comunicação); por outro, porque atenuaria os problemas económicos daquela microssociedade. Os próprios pais poderiam, inclusive, trabalhar na cooperativa. Neste sentido, a visão cooperativista proposta por Agostinho só se compreende a partir do momento em que se idealiza a Escola como guia, em que se concebe a criança como primeiro objectivo social e cultural.

Na década de 30, quer para António Sérgio quer para Agostinho da Silva, a Escola é a grande célula do cooperativismo e, conseqüentemente, da Democracia. Contudo, para este último, não é suficiente, nem sequer necessário, conceber-se a Educação num sentido estritamente técnico. Se, no entender de Sérgio, a filosofia da educação radica no tecnicismo e no pragmatismo, na medida em que, desde criança, o aluno é orientado para o trabalho, embora, não necessariamente, para a competição — na Escola aprende o sentido de civismo, o respeito pelos outros, a noção de fraternidade, o conceito de Bem Geral, no fundo, torna-se um ser cooperante/coope-

rador e integrante/integrador —, na óptica de Agostinho, a criança deverá ser criança a tempo inteiro, não se devendo ocupar do sistema adulto em momento algum. No entanto, isto não significa que ela seja destituída do sentido de responsabilidade, de autonomia e de disciplina. Significa tão-só que não deve abandonar a sua inocência e criatividade primordial.

Apesar de algumas diferenças de natureza pedagógica, os dois autores concebem analogicamente a Escola, isto é, percebem-na como se ela fosse um município, como se fosse um núcleo onde se dividem e distribuem as tarefas e os problemas (descentralização) e, simultaneamente, se vive em democracia e cooperação. Nesta perspectiva, e inspirados por D. Dinis, os dois autores idealizam a Escola enquanto oficina, laboratório, biblioteca ou como um espaço onde reina, por excelência, a Criação. Se Sérgio defende «uma escola útil para a vida», Agostinho faz a apologia da Escola como vida, não havendo, no seu pensamento, cisão entre as duas: *Escola é vida*.

Agostinho da Silva pensará deste modo até ao fim do seu percurso intelectual e prático, contudo, o seu pensamento pedagógico sofrerá as alterações próprias de quem se dedica diariamente à educação em geral

e ao ensino em particular. Se nos inícios dos anos 40 já defendia efusivamente uma escola nova, livre, aberta ao mundo e à vida, onde cada criança aprende, a partir de si própria e da descoberta que faz, ao relacionar-se com o que está ao seu redor, a vivência da América do Sul vai completar e complexificar a sua acção enquanto professor. A prova desse enriquecimento é a edição, em 1970, de *Educação de Portugal*.

Apesar de ser uma das suas obras mais sistematizadas e consumadas, foi inicialmente considerada um Tratado de Filosofia, que discutia incipientemente as questões da educação. Não obstante ser um escrito de teor filosófico, *Educação de Portugal* questiona a fundo os verdadeiros problemas e anseios da educação *em e de Portugal* e aponta caminhos assaz estruturados sobre o pensamento desta temática que, aos olhos do autor, não está dissociada da ética, da religião, da política e da filosofia. Aliás, uma das primeiras conclusões agostinianas é a de constatar que a questão educativa (quicá pedagógica) está estreitamente relacionada com a missão religiosa. O acto de conhecimento é sempre um acto de religação e de salvação. No fundo, o sentido da Escola equaciona-se como preparação da vinda do Espírito.

Ao contrário do que é usual, em *Educação de Portugal*, Agostinho da Silva não apresenta um fio condutor típico de quem faz pedagogia e de quem se debruça sobre as questões da educação. Em vez de se limitar a analisar os problemas educativos, recorrendo à descrição dos males que assolam as escolas portuguesas e, apoteoticamente, apontar soluções, George Agostinho assume, em primeiro lugar, que não pretende modelar ninguém com o seu livro e, em segundo, que a sua reflexão não se refugia estritamente nos problemas particulares da Escola portuguesa. Diante desta posição, o autor assenta claramente que não é sua intenção dissecar os problemas do ensino em Portugal na contemporaneidade, mas antes, debruçar-se sobre o futuro, equacionar aquilo que se deveria fazer para que o sentido da educação melhorasse. Apesar de se referir especificamente a Portugal, Agostinho da Silva trata de um conceito universal de educação. Provavelmente, considera que os Portugueses são responsáveis pela edificação desse conceptualismo novo.

Quando, no corpo daquele texto, o autor afirma que o objectivo da educação é fornecer, a cada criança, todos os meios para que se possa desenvolver e afirmar no mundo em que habita, permitindo que a

sua bondade primordial esplenda e seja plenamente, está, por um lado, a criticar, de uma forma categórica, o sistema caduco das escolas que deturpam o verdadeiro sentido da humanidade quando transformam a fraternidade em domínio, quando idealizam o ensino como fábrica de fortaleza e, por outro, a aclamar a ideia rousseauniana do *Bom Selvagem*. No seu entender, é necessário recolocar-se, positivamente, a ideia da bondade primeva. Ou seja, se todos os homens nascem, *a priori*, bons, porque é que são desviados da sua essência? Nesta perspectiva, Agostinho da Silva propõe que a criança se preserve enquanto tal, que seja o paradigma para o Homem. Na medida em que este anseio não existe, em objectivo, na contemporaneidade das nossas sociedades, o autor equaciona-o para a futuridade, associando-o, em simultâneo, ao culto popular do Espírito Santo criado em Portugal, no século XIII, pela Rainha Santa Isabel e por D. Dinis. Posto isto, Agostinho alia o ideal educativo a uma reforma social e também a um escopo religioso.

Se educar consiste em dar todos os meios que facultem a luz do entendimento e da vida, então, nenhuma educação obterá as expectativas e os resultados esperados se não se terminar, primeiramente,

com o flagelo da fome. Afinal, só com o corpo alimentado, pode o espírito fecundar. A este respeito, verificamos que Agostinho se refere ao cumprimento de uma das fases do Culto do Espírito Santo (bodo gratuito, depois de a criança ter sido coroada como Imperador do Mundo; neste sentido, poder-se-á compreender a analogia que o pensador faz entre a sua proposta e a festa popular portuguesa, isto é, nos dois casos, o desenvolvimento da sociedade depende da primazia que se dá à criança, esta é o verdadeiro objectivo sócio-cultural) e, de igual modo, se reporta à efectividade de uma reforma em sentido político, histórico e social. Na sua óptica, nenhuma reforma ou revolução pode ser feita se, em primeiro lugar, não houver uma real educação do povo.

Para se educar o povo, exige-se, como Agostinho tanto enfatiza, o fim da fome e a abolição da técnica e da didáctica. No fundo, questiona-se o sentido da pedagogia. O autor escreverá, já na densidade de *Educação de Portugal*, que pouco crê no valor da preparação pedagógica dos professores. Esta tende a criar pedantes em vez de homens que amam o saber. Deste modo, a educação do povo deverá ter como linha de acção a liberdade e a criação. A Escola não deverá conduzir ninguém a ser isto ou aqui-

lo, não deverá orientar para o futuro nem fazer ci-sões com a vida, mas, ao revés, deverá conceder meios para a objectividade da expressão criadora e comunicativa do ser humano. Decerto, a Escola não é um fim, mas um instrumento.

Por esta reforma deverá também passar a distinção entre Escola Técnica e Universidade. Na concepção de Agostinho da Silva, as escolas técnicas deverão constituir-se como autênticos exércitos operacionais, deverão ter como objectivo resolver os problemas que castigam as sociedades. Por este motivo, a sua acção deverá incidir nas áreas fundamentais da abordagem social, principalmente as que estão relacionadas com a economia (para que a miséria deixe de existir), com a medicina (para que exista um melhor sistema de saúde), com a engenharia (para que as pessoas tenham acesso a melhores meios de comunicação e para que tenham mais tempo livre), com o direito (para que, caso seja necessário, quem necessite de defesa, não fique desamparado) e com a educação (para que a criança, em vez da humilhação secular a que tem sido votada, usufrua de um ensino humanista). Concebidas enquanto exércitos da técnica, estas escolas deverão multiplicar-se descentralizada-mente tanto quanto a necessidade do País. Até por-



que, quer professores, quer alunos, são considerados operários ao serviço da nação, uns são pagos para ensinar, outros, para aprender e estudar.

Só depois de as escolas técnicas já estarem verdadeiramente sedimentadas e funcionarem como centros propulsores da prática, é que fará sentido criarem-se as universidades. Com efeito, estas serão, na visão de Agostinho, pequenas escolas (não directamente vinculadas ao Estado — este apenas auxiliaria em termos materiais, caso fosse necessário), também espalhadas por todo o País, onde se dará total liberdade à criação e maior ênfase à Filosofia e à Teologia Ecuménica. Porém, o autor está convencido de que esta reforma só se poderá instituir se houver também uma transformação nas bases do ensino. A propósito, dar-se-á uma relevância aos ensinos primário e secundário que, desde sempre, tem sido negada. Por um lado, a escola primária terá que ser um lugar onde a comunidade inteira se reúne, quer nas actividades curriculares, quer no lazer, por outro, a escola secundária deverá constituir-se como eixo fundamental da preparação do Homem, dever-lhe-á dar todos os instrumentos que o conduzam a entender o Mundo que há e, de preferência, que o levem também a melhorá-lo. Neste aspecto, o ensino secundá-

rio estará atento à criação contínua de Deus, ao conhecimento do Mundo na sua generalidade através da zoologia, da botânica, da geografia, da química, da física, da matemática e, posteriormente, também da literatura portuguesa e universal. A missão educativa é, pois, uma missão religiosa. O ensino é uma aprendizagem daquilo que já se sabe, mas, ao mesmo tempo, daquilo que ainda se não sabe, que é mistério e enigma.

A materialização desta doutrina só emergirá se houver uma abolição da didáctica convencional, ou seja, se o objectivo do professor não se basear apenas no seu ensino e no sucesso da resposta pronta e imediata, mas fazer que o aluno aprenda. Neste ponto de vista, o docente deixará de ser o usual orador para passar a estudar ao lado do aluno. Deverá somente orientá-lo, dar-lhe todos os meios de que precisa para que, por si mesmo, estude, investigue e questione. No fundo, quanto menos o professor aparecer, melhor será a Escola — lugar de estudo e meditação, de reunião com a Natureza e de reforma do Mundo, em vez do habitual rito de ensino e oralidade. Para Agostinho da Silva, a Escola é, portanto, o lugar onde se tecem todos os preparativos para a chegada do Espírito (a saber, é o lugar onde a criança

prepara a sua espiritualidade, onde aprende a conciliar e unificar aquilo que é de natureza física com o que é de natureza metafísica), evitando a propagação de um ensino punidor e almejando a criança como guia do povo, como grande vivente da Humanidade. No fim de contas, o autor considera que educar é apontar aos meninos a relevância de servir, que é a mesma de imperar. O significado da coroação do Menino, no Culto do Espírito Santo, reside precisamente no conceito de serviço. Imperar é servir. Por este motivo é que George Agostinho pensa que só as crianças vivem autenticamente e que o resto sobrevive; que aqueles que mais naturalmente têm a intuição de ser larvas de Deus (preparados para crisalidar e voar) são os infantes.

*Educação de Portugal* é um texto inédito e surpreendente, mas, de igual modo, velho e reiterador. Por um lado, porque demonstra as inovações, os acréscimos, as reformulações que Agostinho, depois da sua experiência pedagógica na América do Sul, introduz na sua concepção pedagógica, e, por outro, porque todos os conceitos que já defendia nas décadas de 30 e 40 persistem quase sem grandes modificações. Apenas introduz a noção de ecumenismo e a vertente religiosa da tarefa pedagógica. Se, an-

tes, educar era uma missão estritamente sócio-cultural e ético-política, agora também é de natureza espiritual. A Escola é o centro de onde se auscultam os mistérios divinos, de onde se aprende a ser Homem na relação com o Mundo.

## **2.2. A acção político-cultural de Agostinho da Silva**

Desencantado com o rumo que a I República seguira, na medida em que esta não soube livrar Portugal da Primeira Grande Guerra e conduziu o País para uma ditadura militar, Agostinho assenta a sua ideia de organização social, política e religiosa nos postulados da cultura grega e critica veementemente o republicanismo. George Agostinho está, assim, convencido de que a passagem do regime monárquico para a República foi mal preparada pelos republicanos, chegando a duvidar até da veracidade da existência de uma República, de facto, em Portugal. Contudo, e por mais que tenha sido colaborador no jornal *Acção Académica* (de pendor monárquico) entre 1925-1926 e que, um pouco mais tarde — 1943 —, se tenha manifestado a favor de uma monarquia pré-absolutista, logo, popular e democrática, não significa que, nesse entretanto, fosse um monárquico

assumido. Se Agostinho chega a afirmar que o Estado Novo salvou Portugal do abismo (tão-só porque a I República não tinha condições para conduzir o País para o futuro), nunca chega, porém, a afirmar-se monárquico. Se tal assunção se revela quase explícita na entrevista que dá a Bento Caldas em 24 de Maio de 1927, no jornal *A Voz*, nunca chega a objectivá-la. É, por este motivo, que não podemos assumir inapelavelmente a concretude da sua veia monárquica, embora saibamos que, na década de 20, Agostinho é avesso à experiência republicana portuguesa. Mas será que isso faz dele um monárquico pleno? Lembremos que, se Antero de Quental tivesse liderado a revolução republicana, George Agostinho seria, provavelmente, segundo as suas palavras, um defensor da República.

Estes ideais são atenuados a partir do momento em que o nosso autor entra, em 1928, para a *Seara Nova*. De pseudomonárquico, Agostinho passa a defender o ideário seareiro, isto é, em prol do progresso científico da nação, menospreza o tradicionalismo meramente conservador e inócuo. Assim, e depois das suas estadas em Paris e Madrid, nos primeiros cinco anos de 1930, enceta uma campanha de difusão cultural que se objectiva através da edição das

*Biografias* (1937) e das conferências proferidas por todo o País. Tal empresa vai culminar com a formação do Núcleo Pedagógico de Antero de Quental, composto por personalidades como Álvaro Salema, Fernando Rau, Pedro Nascimento, Castelo Branco Chaves, Vitorino Magalhães Godinho, António Sérgio. Nesta época, para além de se dedicar à publicação dos *Cadernos de Iniciação*, era usual Agostinho da Silva fazer-se acompanhar por Fernando Rau: enquanto Agostinho da Silva discursava, Rau, com a sua máquina de *slides* e de projecção, exhibia imagens alusivas à conversação de Agostinho. Na realidade, devido a esta iniciativa, o autor percorre grande parte do País: Sindicato dos Mineiros de Aljustrel, Sociedade Recreativa de Beja, Sociedade Recreativa de Vila Franca de Xira (juntamente com Alves Redol e Soeiro Pereira Gomes), Sociedade Recreativa Os Franceses, do Barreiro, Escola A Voz do Operário em Lisboa. Nesta última instituição, Agostinho da Silva profere inúmeras conferências, a saber: em Julho de 1939, na sede da Sociedade de Instrução e Beneficência A Voz do Operário, discursou sobre «Cartas sem palavras»; em dia que não surge mencionado no Livro dos Relatórios de Contas desta sociedade, deu uma lição na Biblioteca Infantil; no dia 29 de Dezembro

de 1939, realizou uma palestra dedicada à «História do Canal do Suez»; no dia 16 de Março de 1940, deu uma lição sobre as «Abelhas»; em 1941, falou sobre os «Aspectos da civilização grega»; e, em 1942, voltou a dar uma lição na mesma escola, contudo, não há referência do tema a que foi dedicada, e participou, ao lado de outros intelectuais, na exposição anterior.

Mas este empreendimento sócio-cultural não se dissocia de interesses políticos e religiosos.

Um dos primeiros textos que Agostinho publica sobre a doutrina cristã aparece escrito, em 1934, na *Seara Nova*. Mais tarde incluído em *Glossas*, esse pequeno artigo apresenta-se muito generalista. Por sua vez, e já em 1942, Agostinho escreve *O Cristianismo*, cujos propósitos são completamente diversos daqueles enunciados no artigo de 1934. Se este não passava de um artigo de jornal simples e inconsequente, o outro, de cariz mais científico (ou racionalista, como o apelidam alguns jornalistas católicos da época), é já uma reflexão minuciosa sobre a origem do cristianismo e os seus objectivos ético-sociais. Na verdade, o autor duvida da historicidade da personagem divina de Jesus Cristo (facto que vai levantar grande celeuma nos órgãos informativos de expres-

são católica) e direcciona toda a demanda cristã para a esfera da sensorialidade e do real.

Agostinho da Silva faz a apologia da reimplantação do cristianismo primitivo, independentemente de Jesus ter existido ou não historicamente, propondo, simultaneamente, à Igreja Católica, um repensar do caminho que trilhou ao longo de todos esses séculos. Na sua perspectiva, a Igreja afastou-se do primeiro cristianismo e enveredou por coordenadas opostas aos princípios cristãos. Diante disto, e sensivelmente um ano depois, torna a enfatizar postulados desta natureza no folheto *Doutrina Cristã*, associando-se, se ainda houvesse dúvidas, à noção mais primeva de cristianismo. A publicação destas duas obras vai conduzi-lo a percorrer um caminho idêntico ao de muitos perseguidos políticos da época: censura, perseguição, confiscação de livros e prisão.

Cremos, todavia, que o motivo do seu encarceramento não se relaciona somente com a publicação destes escritos. Para a polícia política de Salazar existem precedentes que identificam Agostinho como um subversor e um revolucionário. No entanto, a estocada final que catapultou Agostinho para a Cadeia do Aljube é a polémica gerada em torno de *O Cristianismo* e de *Doutrina Cristã*. À imagem do que fez



com os outros *Cadernos de Iniciação*, quando publica especificamente estas duas obras, a sua intenção é criar alternativas de informação e de cultura para o povo, tão escassas, afinal, no Portugal salazarista. Jamais saberemos se Agostinho tinha consciência das consequências que adviriam dessas edições, todavia, cremos que o pensador português não era ingénuo e que tinha plena consciência de que, ao trazer à luz escritos daquela natureza, iria ser arduamente interpelado. No entanto, não mostrou receios e levou adiante os seus projectos. Para si não era errado contestar as fontes evangélicas, questionar-se a data e o local de nascimento de Jesus Cristo, ou, em última análise, até discutir a sua existência histórica. No entender de Agostinho, a doutrina de Cristo, independentemente da veracidade histórica ou lendária deste líder espiritual, reside na defesa de uma religião que visa conjugar a dimensão terrena com a celeste (nesta perspectiva, só é possível falar-se de uma evolução espiritual se o homem tiver as condições físicas, sociais e culturais necessárias para a abraçar), que objectiva conceder a todos os homens uma melhoria de vida e, de igual modo, a diminuição das suas dores, penas e sofrimentos.

Nesse aspecto, partindo de uma leitura exegética dos Evangelhos, Agostinho defende que as propostas de Cristo se constituem, sobretudo, como anúncios de um novo tempo, onde a comunidade será livre (as hierarquias sociais e familiares serão diluídas), justa (os problemas materiais e económicos não existirão, já que tudo o que houver será de todos — não se coloca, portanto, a premência da propriedade privada) e espiritual (a demanda do espírito antever-se-á como questão do mundo sensível, uma vez que a concreção do Reino divino dar-se-á neste mundo, ou seja, aquilo que se convencionou chamar de *Reino dos Céus* é tão-só a realização do pensamento de Deus na Terra). Todavia, como aquela sociedade não estava preparada para acolher as propostas de Cristo, Agostinho crê que houve a necessidade de transferir esses ideais terrenos para a esfera celeste e divina. No fim de contas, os Apóstolos apresentam uma tarefa mediadora, promovem uma ascese. Aquilo que antes, e primacialmente, era uma questão social, passa, conseqüentemente, a ser religiosa e espiritual, tão-só porque a factualidade histórica e cultural não a consegue suportar e assimilar.

Se Cristo proclamou *uma vinda do Reino*, os Apóstolos aclamarão uma *ida ao Reino*. Cristo é

substituído por São Paulo, «a comunidade primitiva dos reformadores do mundo» é substituída pela Igreja. Ora, é a favor da restauração desta comunidade primitiva que Agostinho se insurrecciona, criticando, ao mesmo tempo, a deturpação que a Igreja fez dos ensinamentos de Cristo. Por este motivo, por mais que Agostinho da Silva afirme que o seu escopo é de origem estritamente espiritual, a realidade é que a sua postura não se dissocia de proposições revolucionárias, tanto num sentido social como político. Naturalmente, George Agostinho haveria de estar no centro dos ataques e das críticas da Igreja e do Estado portugueses.

Um dos primeiros jornais a criticar *O Cristianismo* e a depreciar o seu autor é o *Novidades*. Assim, no dia 15 de Fevereiro de 1943, na rubrica «Ecos e comentários», erige-se uma crítica sarcástica ao caderno de iniciação, ao mesmo tempo que o relacionam à doutrina comunista. Se, por um lado, aponta as imprecisões relativas à biografia de Jesus e à veracidade dos Evangelhos, por outro, ofende pessoalmente Agostinho da Silva, acusando-o de ter má-fé, de recorrer a processos indignos, de enganar propositadamente, enfim, de ser cobarde e desonesto. O autor de *O Cristianismo* responde-lhes de um

modo veemente e ousado e a polémica acentua-se. Daqui por diante, Agostinho da Silva posiciona-se destemidamente: escreve cartas a todos quantos, na imprensa, sobre si e sobre o caderno tratam, marca encontros com aqueles que o confrontam, exige respostas e pede satisfações.

À parte o jornal *Almonda*, que aprofunda com alguma legitimidade as questões colocadas por Agostinho da Silva em *O Cristianismo*, os outros periódicos católicos limitam-se a condenar as suas propostas, associando-as à doutrina comunista. Esta reacção displicente conduz Francisco de Sousa Tavares, articulista do *Acção*, a indignar-se com o facto de, até ao momento, nenhum jornal católico criticar cabalmente o caderno, reservando-se unicamente à reprovação do autor que até tinha pedido que consigo discutissem. No fim de tudo, esta atitude só prestigia Agostinho.

A controvérsia gerada em torno das duas edições só se coloca na medida em que a leitura feita pelos intérpretes é estritamente política e não abrange uma hermenêutica maior proposta por Agostinho. Se, aos olhos deste, a defesa do cristianismo primordial implica a assunção de ideais democraticamente éticos, sociais, culturais e económicos, para os católicos por-

tugueses da época, tais escritos não passam de armadilhas subversivas, de metáforas comunistas, de tentativas de descristianização. Em nome de um cristianismo que a maioria dos católicos portugueses associa ao panteísmo, as teses agostinianas são tidas como messiânico-comunistas, como perigosas para as mentes da juventude. Na realidade, Agostinho da Silva é descrito pela imprensa e pela censura como insubordinado, subversivo e progressista, provavelmente não tanto por aquilo que afirma, mas, acima de tudo, por aquilo que torna latente. No entanto, George Agostinho não é apenas encarado como um *mestre refalsado que desnorteia*, como um *mestre de peixes*, de outro ângulo, há quem o defenda na imprensa e enfatize a sua imparcialidade, a sua tolerância, a sua modéstia espiritual e o seu espírito de serviço.

Quanto à *Doutrina Cristã*, poder-se-á dizer que o seu conteúdo é de cariz religioso e que os seus pressupostos não são de natureza política como a PVDE e a grande maioria dos católicos fazem crer. Ao contrário, são de teor ético, tal como Agostinho da Silva afirma numa *Carta ao Director de «As Novidades»*. Afinal, o objectivo do pequeno escrito é manifestar-se a favor da preservação da dignidade do ser humano em todas as suas vertentes, defender o

direito à liberdade e à libertação de todos os homens que, pela imposição e despotismo de outrem, se encontram privados do *ser livre*.

A difusão cultural que enceta por todo o País, quer através da publicação dos *Cadernos de Iniciação*, da *Antologia dos Grandes Autores*, dos textos para a juventude *À Volta do Mundo*, quer através das conferências que faz pela província, quer através ainda da edição de *O Cristianismo* e da *Doutrina Cristã*, levaram a censura salazarista e a polícia política a denunciarem Agostinho da Silva como comunista. Ele, contudo, defende-se e explica que não é comunista nem cristão na integralidade, mas que, em diversos aspectos, concorda com o comunismo e com o cristianismo. Sobretudo com os ideais de reforma que ambos apregoam.

Ora, é por defender posturas como essa de uma forma pública que, no início dos anos 40, é perseguido, censurado e considerado marginal, subversivo e perigoso. Agostinho arrisca-se em nome de uma transformação ética, religiosa, política, económica e cultural. Diante disto, no dia 24 de Junho de 1943 é preso em Lisboa, na Cadeia do Aljube.

Desacreditado pelo Estado e por alguma secção da Igreja Católica portuguesa, parte para a América do

Sul. Por lá, as reacções ao seu pensamento não são tão diversas das que recebeu em Portugal, pelo menos de um ponto de vista formal, já que, relativamente a conteúdos, a recepção é curiosamente inversa. Assim, nos finais da década de 50, no Brasil, a doutrina que visa compreender as relações entre o mundo de língua portuguesa (Portugal-Brasil-África) é entendida, por alguns núcleos de intelectuais (dos quais destacamos Jorge Amado, Eduardo Portella e Milton Santos), de uma forma conservadora e neo-colonialista. Agostinho da Silva, que sentia afinidades com as perspectivas de Jaime Cortesão e de Gilberto Freyre, vê o seu pensamento ser deturpado infundada e levianamente. Embora se pronuncie explicitamente anticolonialista e alguns intelectuais brasileiros o considerem anti-salazarista, há quem o apelide de colonialista mascarado, de chantagista sentimental, de indiferente perante a situação da guerra em Angola (1961). Contudo, neste tempo, Agostinho apresenta um pensar muito crítico sobre o Portugal presente e passado e formula planos para o Portugal futuro.

Se a consciência sócio-política de George Agostinho se manifesta, nos anos 20, através de um revivalismo das concepções clássicas, o que é certo é que ela se forma essencialmente a partir da análise

da conjectura nacional e da interpretação do *modus vivendi* internacional da época. Ao fim e ao topo, Agostinho da Silva interroga-se quanto ao futuro de Portugal e critica a postura estrangeirista (reflexo da Geração de 70) que há muito vem minando e influenciando a intelectualidade e a sociedade portuguesas em geral. De todo o modo, o pensamento anterior vai seduzir Agostinho um pouco mais tarde (lá pelos finais dos anos 50, já em terras brasileiras), mormente a reflexão erigida em torno da História de Portugal e os pressupostos sócio-políticos que subjazem em toda a sua obra.

Seguindo atentamente Antero de Quental, Agostinho da Silva concorda com a lucubração feita sobre a decadência social, moral e política em que se encontrava o Portugal oitocentista, estendida, no ponto de vista agostiniano, aos seus dias. No seu entender, desde há muito que o País enveredara por um caminho contrário àquele que havia sido traçado no alvor da Idade Média e que, inevitavelmente, foi responsável pelo abismo em que o mesmo se depara na contemporaneidade. Se, em *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, Antero elogia a Idade Média, similarmente, em *Reflexão*, publicado em 1957, Agostinho considera, histórica e espiritualmente, a era



medieval como época anunciadora da descentralização do poder, do municipalismo, da democracia e da união das classes sociais. Para os dois autores, Portugal degenerou-se no momento em que decaiu moral (social), política e economicamente. Isto é, quando aceitou o Concílio de Trento, quando aderiu ao absolutismo e quando comungou com o capitalismo.

Na perspectiva anterior, a difusão do catolicismo imposto pela Contra-Reforma é considerada como uma das principais causas da ruína portuguesa. Por um lado, porque os seus objectivos consistiam em desvirtuar o espírito do cristianismo e em ocultar as propostas dos bispos (Lutero e, posteriormente, também Calvino) elaboradas na Reforma, por outro, porque enfatizavam a imposição de um poder inquisitorial. Se a proposta papal de Roma não tivesse vingado, é provável que a Península Ibérica tivesse escapado à decadência e se encontrasse, na contemporaneidade, no mesmo degrau científico e económico daqueles países que, naquele tempo, aceitaram a Reforma. Esses, detentores de liberdade moral, anunciadores da indústria e da classe média, compõem-se, nos nossos dias, numa Inglaterra, numa Alemanha, numa Holanda, numa Suíça, nuns Estados Unidos. Deste

modo pensa Antero. Deste modo pensa, parcialmente, Agostinho.

Se Agostinho da Silva corrobora a perspectiva anunciada por Antero de Quental relativamente ao elogio da Idade Média, por outro lado, difere dos ideais que o açoriano proclama com veemência. Agostinho, ao contrário de Antero, crê que o futuro de Portugal não poderá alicerçar-se *quebrando* com o passado. Ao invés, prefere compreendê-lo e duvidar da acção do espírito moderno no atraso intelectual e moral do País. Para o autor de *Reflexão*, o problema não será solucionado imitando os países do Norte da Europa, mas, mais precisamente, Portugal deslocar-se para fora dela. No texto de 1957, George Agostinho afirma que a salvação de Portugal está em desligar-se do continente europeu, uma vez que este, sim, está decadente, e em retratar-se no Brasil — este é visto por si como a sobrevivência do Portugal da Idade Média.

A obra de Agostinho da Silva questiona fervorosamente o pensamento da Geração de 70. Se, em parte, admira Antero, critica, por outro lado, tudo aquilo que é defendido por intelectuais que desprezam o *Mar* e elogiam a Europa de além-Pirenéus. O autor que menos o entusiasma é Eça de Queirós. Na sua pers-

pectiva, o escritor de *Os Maias* nunca conseguiu apreender Portugal na sua essência, no seu sofrimento, nunca se relacionou com a veracidade e realidade do povo português. Para Agostinho da Silva, Eça foi sempre um *cônsul de férias* em Portugal. Enquanto escritor, apenas se limitou a caricaturar os homens do seu meio, relativizando *as molas mais íntimas do ser*, afinal, sobre o *Portugal que sofria*, não escreveu quase nada. Esta postura significa, para Agostinho, que o escritor oitocentista não entendeu Portugal na sua história, na sua política, na sua economia, na sua vida e na sua dor, em conclusão, não compreendeu Portugal no seu futuro, tão simplesmente porque não se esforçou para aprender o seu passado e o seu presente. A bem da verdade, as críticas agostinianas são assaz percucientes, a tal ponto que não se limita a colocar o dedo na ferida; também defende que, apesar de possuir uma literatura mais fraca, Júlio Dinis é mais consistente do que Eça: as suas personagens estão conscientes de que a vida não é um salão de baile nem uma sala de conferências, ao contrário, sabem que aquilo que as espera é *a miséria ou a emigração desprotegida*.

Se Antero de Quental continua, até ao fim da sua vida, descontente com a situação de inércia em que,

aos seus olhos, Portugal se encontra e com a terrível verdade de não ser suficiente assumir que *a nossa fatalidade é a nossa história*, Agostinho da Silva permanecerá até ao fim dos seus dias em debate com o Futuro de Portugal e com a compreensão da sua História, porém, e ao contrário de Antero, não morre angustiado com essa questão, jamais se comporta como um *vencido da vida*.

Ao equacionarmos uma análise das orientações políticas que atravessam a vida de Agostinho da Silva, concluimos que ele quase nunca se define filiado a um pensar político específico, apesar da opinião pública assim não o considerar. Se, nas décadas de 30 e 40, é rotulado como comunista e, nos anos 50 e 60, é considerado conservador, na verdade, Agostinho nunca assume essas posições ideológicas. Contudo, quando se associa o pensador a esses ideais é necessário considerar-se a contextualização de tal debate. Afinal, em pleno fervor salazarista, Agostinho contesta as leis da ditadura e propõe uma divulgação cultural a que o Estado e a Igreja se opunham; igualmente, na vivência estreita e desprovida de mediações da de certos segmentos da esquerda brasileira, uma visão, como a de George Agostinho, que englobasse um debate sobre a colonização e elevas-

se os ideais de humanismo e de ecumenismo dos Portugueses jamais seria aceite. Nestas perspectivas, poder-se-á compreender que, por mais que o autor se afaste teoricamente das doutrinas que os seus opositores lhe atribuem e contestam, o seu pensamento e a sua acção, devido à incompreensão que aqueles fazem da proposta agostiniana no seu todo, acabam por ser identificados com campos a que não pertencem na sua essência. Ainda assim, o que é relevante questionar não é tanto as comparações e associações a que está sujeito, mas a originalidade do seu pensamento.

Nesse sentido, o Reino do Espírito Santo, para além de se constituir como uma das teses teológico-filosóficas mais fundamentais da sua obra, configura-se igualmente como reflexão sócio-político. Afinal de contas, a demanda espiritual só poderá ser encetada se houver um domínio daquilo que assegura o material. Neste caso, o Reino do Espírito Santo é também a vitória da luta contra a fome, da melhoria das condições de vida, do fim do capitalismo, da igualdade social, económica e cultural para todos os homens. A bem da verdade, quando o Reino do Espírito Santo se tornar uma realidade objectiva, os problemas da sociedade desigual e desequilibrada te-

rão a sua solução, tão simplesmente porque os bens pertencerão cooperativa e comunitariamente a todos. Não haverá lugar para injustiças sociais, todos terão o que comer e as prisões serão desnecessárias.

Escusado será dizer que este projecto de Agostinho, que é uma reflexão madura e apurada, na medida em que encadeia as várias dimensões do ser humano, já estava em lucubração no início da sua vida pública. Aquilo que, nos meados dos anos 20, mobiliza o seu ideário é semelhante àquilo que, nos anos 90, o anima peremptoriamente a defender como Reino do Espírito Santo. A única distinção a ser feita é o nome e a maturidade que as duas propostas apresentam. De qualquer forma, a sua intenção política, apesar de ser por si interpretada como meio de um fim espiritual, é assaz clara: permitir que os homens tenham condições de vida capazes de os libertarem das prisões sociais e económicas, a fim de se entregarem à infinitude do Espírito.

### **2.3. As reflexões filosófico-religiosas de Agostinho da Silva**

Muito se tem já discutido a natureza do pensamento agostiniano. Pela pluridimensionalidade que a obra

de Agostinho comporta, é natural que surjam hermenêuticas diversas. Contudo, o eixo que norteia a reflexão de George Agostinho concentra um grau filosófico e religioso tão premente que não pode ser ignorado em hipótese alguma. Mesmo que não tenha tido uma formação académica na área da Filosofia ou da Teologia, desde sempre (até já no Liceu) se interessou pelas humanidades e literaturas de uma forma geral. Quando entra para a Faculdade de Letras do Porto, possui já uma apreciável referência do pensamento ocidental, que é aprofundada, posteriormente, no Curso de Filologia Clássica e por estudo próprio.

Por mais que se considerasse distante da Filosofia, esteve sempre em diálogo directo e constante com a tradição filosófica ocidental e oriental. Uma vez mais abertamente, é certo, outras de uma forma mais implícita. Entre as suas referências abundam as de cariz filosófico e teológico. Exemplificamos com os casos de Platão, Pseudo-Dioniso, Nicolau de Cusa, Joaquim de Fiore, Santa Teresa de Ávila, São João da Cruz, Espinosa, Hegel, Camões, Padre António Vieira, Fernando Pessoa e o oriental Lao-Tse.

Em toda a sua obra, Agostinho tem o escopo de conceptualizar uma ideia de Deus em que, simulta-

neamente, a transcendência conviva com a imanência, o divino se relacione com o humano. Ao fim e ao cabo, a agostiniana ideia de Deus associa-se ao Espírito Santo. O seu Deus é um Deus Pentecostal. No entanto, a reflexão em torno desta perspectiva encerra-se ao longo de mais de sessenta anos e não podemos afirmar que o seu pensamento tenha sido sempre idêntico, apesar de existirem questões que permanecem inalteradas. Afinal, sem ser um historiador das religiões, Agostinho deambula pelos principais credos do Ocidente e do Oriente, no entanto, por mais que a sua doutrina se apoie essencialmente no cristianismo primitivo, a matriz do seu pensar religioso é clássica, grega. Se, ao longo da sua vida, se cruza com o cristianismo, com o catolicismo, com o taoísmo, com o budismo-zen, com o candomblé, o certo é que a religiosidade antiga é o alicerce das suas lucubrações acerca de Deus.

O interesse de Agostinho pela temática de Deus é muito precoce. Se, na verdade, os seus escritos da juventude se encaminham mais para uma perspectiva sócio-política, ainda nos finais dos anos 20 e no início dos 30, o autor já reflecte sobre a dimensão espiritual. Citemos os exemplos de *O Nativismo Romano*, *Satura*, *Breve Ensaio sobre Pérsio*, *Senti-*



*do Histórico das Civilizações Clássicas e A Religião Grega*. Durante o primeiro período da sua fase intelectual, Agostinho ocupa-se da análise das religiões antigas, chegando a proclamar que só os ideais gregos têm condições de ser os guias da espiritualidade e da vida pública dos seres humanos. No entanto, uns anos depois, passará a debruçar-se sobre outras religiões, entre elas o cristianismo. Apesar de tudo, só em 1944, no texto *Conversação com Diotima*, é que Agostinho afirma de uma forma categórica que o pensamento grego já não poderá conduzir a humanidade futura e que cabe à doutrina cristã assumir essa demanda.

Com a edição das *Biografias* e dos *Cadernos de Iniciação*, Agostinho apresenta pequenas reflexões científicas sobre formas de religiosidade diversas, todavia, é natural que, nelas, também defenda o seu próprio ideário espiritual. Isso acontece, por exemplo, em *A Vida de Moisés* (1937), *A Vida de Francisco de Assis* (1938) e *Vida e Morte de Sócrates* (1938). Embora, nesta época, já reflectisse sobre outras espiritualidades, ainda se mantinha fiel à doutrina grega. Assim, a abordagem de outras religiões vai-se somando cada vez mais à sua reflexão primeira, tornando-se o objectivo de Agostinho da Silva a pro-

moção de um diálogo inter e supra-religioso. De tal modo que, na década de 40, escreve *O Budismo* (1940), *O Islamismo* (1942), *O Sábio Confúcio* (1943), *Maomet — Suratas de Meca* (1943), *Vida de Vivekananda* (1944) e *Conversação com Diotima* (1944).

Esta panóplia de diferentes espiritualidades representa já o interesse ecuménico de George Agostinho. Levando-nos a crer que, desde sempre, por mais formas de credo que tenha defendido e estudado, o seu interesse maior é a demanda do Espírito. No fundo, independentemente do modelo de cultuação, na sua obra só há lugar para a divinização do Espírito, que tudo acolhe e que tudo sustém. Contudo, é sempre possível mencionar a existência de uma última fase, que cronologicamente pode ser conotada com o término da sua devoção católica (lá pelos fins dos anos 50), em que exorta à vivência do Espírito Santo de uma forma englobante e não-discriminativa. Na imensidão do Espírito tudo e todos cabem, o cristianismo, o catolicismo, o islamismo, o budismo. A experiência do Espírito Santo é a vivência do ecumenismo. No pensamento de George Agostinho da Silva, a doutrina ecuménica é uma filosofia redentora, salvífica e unificadora: no Reino do Espírito Santo, todos

os seres estão mais próximos da sua essência. Afinal, todos se reconhecem ontologicamente equivalentes, na medida em que, para além de assumirem a sua individuação, reconhecem no outro a mesmidade que os compõe. Nesse processo dá-se um acréscimo de ser e de servir. Cada ser dá ao outro aquilo que é e que tem.

Ora, na sua juventude intelectual, Agostinho já pensava parcialmente desta forma. Se analisarmos *A Religião Grega*, concluímos que a temática de Deus já se inscreve nas categorias de um universalismo e de um imanentismo/transcendentalismo tão acentuadas como aquelas que, posteriormente, vai defender. Assim, nessa obra, Agostinho da Silva não só se mostra entusiasmado com os preceitos da Grécia Antiga, como idealiza uma sociedade que coloca a *vida plena* como escopo primordial, despreocupando-se com a moral (já que esta anula a vida), com as regras sociais (no fundo, são estas que incrementam a *Dor*) e com o tempo cronológico e mortal. Para Agostinho, no princípio da contemplação e da acção humana deverá estar subjacente um fito religioso-espiritual que conduzirá o homem para o desfazer da cisão. Unindo-se à Natureza e aos deuses, o homem unificar-se-á com tudo o que o envolve, a

saber, com os outros homens e com a comunidade em que vive. A vida profana reunir-se-á com o sagrado.

Aquilo que o autor de *A Religião Grega* quer deixar evidente é que, ao seguir-se o ideário helénico, poder-se-á construir uma sociedade aberta e livre, onde não há cisão entre homens e deuses e onde não faz sentido existir maniqueísmos. Ao fim e ao cabo, o que Agostinho defende é que todas as questões estão ao alcance do Homem, que o Mundo pode fornecer respostas a todas as interrogações humanas, por mais que, aparentemente, existam divisões conceptuais e ontológicas. Se, no pensar da Grécia, existiam mundos distintos (o do sensível e o do inteligível, o do humano e o do divino), por outro lado, a dimensão arquetipal manifestava-se na dimensão sensorial, os deuses conviviam com os homens. Afinal, e parafraseando Agostinho, os homens são, simultaneamente, bichos e deuses.

Em *A Religião Grega*, Agostinho da Silva propõe uma reflexão religiosa já muito apurada. Ou seja, afirma categoricamente o quão relevante é assumir-se a religião e o espírito como pilares da formação pública do ser humano e, em simultâneo, considera o modelo grego como paradigma dessa proposta. Ao

reconhecer na cultura antiga os valores basilares da vida em sociedade, George Agostinho está a sugerir que o Homem se deve desprender das peias que o minoram e mergulhar no sentido espiritual profundo. Se pretende transformar social e politicamente a vida dos homens, está convicto de que essa mudança só é possível por via do reconhecimento do espírito.

Quando parecia que Agostinho já não voltava a dissertar sobre a Grécia, eis que surge, em 1952, *A Comédia Latina*, um dos primeiros grandes textos que o autor escreve na América do Sul. Nessa obra, o autor mostra-se convicto de que a Idade de Ouro não é apenas uma sociedade mítica, até porque, no século XIX, surgem pesquisas científicas que atestam a existência de comunidades, espalhadas um pouco por todo o mundo, que vivem segundo os relatos supostamente mitológicos: alimentam-se de frutos, são efusivamente alegres e exclusivamente monogâmicas, tratam as mulheres de forma idêntica, não castigam as crianças e, finalmente, não praticam a propriedade privada e não se organizam social e religiosamente. Segundo Agostinho, poder-se-á concluir que a Idade de Ouro corresponde a uma existência beatífica, que a ideia de um Deus transcendente (já que os povos primitivos não tinham religião) só se

constitui a partir da evolução social (no fundo, surge com as noções de propriedade e de Estado e, conseqüentemente, com o adensamento da ideia de *medo*) e que a queda desta era primordial se dá com o advento da guerra do Homem com a Natureza. Posto isto, desvelam-se as primeiras sociedades e as primeiras religiões sistematizadas, fomenta-se a escravização da mulher e dos animais, o sentido de posse é aguçado e as crianças passam a ser *pedagogicamente* educadas.

Esta nova reflexão de Agostinho sobre a religiosidade vai entroncar-se inevitavelmente na matriz clássica do seu pensamento, no entanto, para além do enaltecimento da aceção de *imanência* de Deus (que não exclui o conceito de *transcendência*, afinal, ambos não se opõem), neste texto, o autor vai adensar as críticas à evolução tecnicista e apresentar o Cristianismo como agente ressacralizador do devir humano, interditado a partir da *queda* e reconquistado provisoriamente pelos Gregos.

No texto de 1952, Agostinho da Silva, na linha do que havia exposto em 1944, na obra *Conversação com Diotima*, antevê o cristianismo como agente remissor da humanidade. Afinal de contas, a anunciação do Reino de Deus não é outra coisa senão o

regresso à Idade de Ouro, agora ampliada «pela alegria da redenção». No pensar agostiniano, Jesus propõe aos homens um processo de ressacralização do mundo, isto é, concede-lhes a oportunidade de se unirem entre si e com o Criador. Nesta perspectiva, o cristianismo é liberdade, afecto (caridade) e contemplação, e mostra-se contrário aos ideais de segurança, disciplina e corporativismo social que o Império Romano defende.

Agostinho crê, então, que a vinda de Cristo representa a melhor oportunidade para que uma transmutação axiológica possa ser efectuada e a Idade Média, como tempo que se dedica ao aprofundamento dos ensinamentos cristãos, é o período da História em que mais comparações podem ser estabelecidas com a civilização grega. Para o autor, a Idade Média não é o símbolo do obscurantismo nem é sequer um sinal abstruso de maniqueísmos e dogmatismos. Inversamente, a Idade Média «é o verdadeiro Renascimento», o «corpo místico governado por um espírito santo», tal como escreve em *A Idade Média Latina*.

Na verdade, na concepção agostiniana, a Idade Média é uma era fraterna, onde se propagam os ideais de irmandade, de comunidade e de comunhão,

profundamente assimilados pelos Ibéricos. Na mística, na navegação, nos descobrimentos, no teatro, na exploração, tanto Portugueses como Espanhóis lutam pela permanência do ideário cristão, por isso, adoptam uma ciência de linha franciscana (que se opõe naturalmente à lógica da ciência aristotélica), defendem a cumplicidade entre religião e ciência e entre mística individual e mística colectiva, apelam para a liberdade do espírito individual sem menosprezar o corpo místico da Igreja e a concepção de Deus transcendente. Contudo, esses objectivos acabam por ser vencidos pelo capitalismo, pelo cientismo e pelo protestantismo anunciados pelos povos nórdicos. A irmandade cristã é desfeita e o real supera o ideal, o sagrado é sotoposto pelo profano. A monarquia popular e democrática é substituída pela monarquia absolutista; surge a Inquisição e o culto do Espírito Santo é banido do continente português; os judeus são expulsos e perseguidos. Ao fim e ao topo, o ideal cristão de fraternidade e, porventura, de aceitação do outro (independentemente do seu credo) é absolutamente eliminado e procrastina-se, mais uma vez, a implantação da Idade de Ouro sobre a Terra. No entanto, Agostinho da Silva, enquanto defensor de uma doutrina positiva da Histó-



ria, ainda acredita no ser humano, ainda crê nas suas potencialidades divinas.

O Deus de Agostinho é, então, Imanente e Transcendente, Tudo e Nada, Sensível e Racional. De tal maneira que pode ser auscultado tanto pela matéria como pelo espírito. Por isso é que George Agostinho, ao jeito de António Sérgio, se autodefine racionalista-místico, por isso é que aprecia os pensamentos dos neoplatónicos, de Espinosa, de Hegel e do Oriente.

Aparentemente, a posição de Agostinho é paradoxal, ou seja, preconiza um Deus que, apesar de se manifestar de duas maneiras, em si, não é portador de diferença. No pensar metafísico de Agostinho da Silva existe um Deus, onnipresente e onnipotente, paradoxal, que Tudo e Nada é, que Tudo e a Tudo reúne, inacessível à percepção humana porque é o seu princípio e o seu fim. Contudo, existe um mesmo Deus que se manifesta complementarmente a si próprio e se desvela em humanização. Nesta perspectiva, Deus e o Homem fundem-se: Deus será o Homem sendo.

A fusão do Homem em Deus e de Deus no Homem é uma mediação que almeja uma ultrapassagem. Nela, Deus é mais do que a união entre si e o Ho-

mem e o Homem é mais do que a união entre si e Deus, provavelmente regressam às suas essências. Este processo consiste num acréscimo de ser e, ao mesmo tempo, é o patamar em que realidades diversas e perspectivas duais se congregam. Aí, serão todos os binómios juntos e a sua superação. Tanto o Homem como Deus serão *mais* do que eram anteriormente. Ainda assim, não podemos esquecer que o mesmo Deus nem sempre se manifesta desta forma, dir-se-á que vive impassível, longe de qualquer atitude transantinómica.

O Deus da visão agostiniana manifesta-se sempre dualmente porque é o Paradoxo Puro. Em última análise, este Deus-Paradoxo, o *leitmotiv* para a transcensão, é uma síntese superadora, o extremo degrau, o fim de todas as oposições. Sem embargo, isso não implica que seja um proto-estádio divino, significa que é um processo ocorrido já no seio do próprio Deus. Neste caso, se Deus é o Paradoxo é, simultaneamente, a resolução paradoxal.

Agostinho da Silva concorda, deste modo, com Nicolau de Cusa. Para ambos, Deus é um ser paradoxal, é a coincidência dos contrários e, igualmente, é um ser que se desvela em humanidade e humanização. Já que, para ser perfeito e divino, é necessário

não só ser Tudo (o ser que tudo abarca e que nada deixa de fora), mas também ser o seu oposto — o Nada. O Tudo engloba o Nada (porque senão não seria o Tudo), mas o Nada, enquanto contrário, é a outra face do Tudo. Assim, Deus é, ao mesmo tempo, o Tudo e o Nada porque, em e para Deus, estas categorias são semelhantes. A acentuação que Agostinho da Silva acrescenta ao pensamento de Nicolau de Cusa, neste ponto, é deveras significativa: Deus, para além de ser (o) Nada, pode também Ele próprio ser fruto da acção primacial e fundante dessa Entidade Originária (Nada), tal como propõem os orientais, mormente o budismo-zen e o taoísmo que o autor tanto aprecia e cita. Deus é Nada, porque Tudo é, mas, sobretudo, porque participa do Nada — fundo primevo e final de Tudo.

Estes argumentos afastam Agostinho das propostas de Nicolau, contudo, os seus pensamentos assemelham-se porque, para ambos, existe um entendimento de Deus que é explanado na coincidência dos contrários. Com efeito, escreve Nicolau de Cusa que a morada de Deus é um lugar transcendente, não só aos contrários mas à coincidência dos contrários. Deus será já a superação dos opostos, isto é, a sua fusão e transcensão. No fundo, Deus é, paradoxal-

mente, a mesmidade dos opostos, já que, no Seu ser, não há distinções, apenas há contrariedades que se anulam, tornando-se complementaridades ou, parafraseando Nicolau, contradições que não são contradições.

George Agostinho é, porém, mais heterodoxo e inovador do que o teólogo alemão. Apesar deste, em determinada passagem de *A Visão de Deus*, questionar se a visão de Deus também não é a visão do Homem. É possível que Nicolau de Cusa esteja a equacionar duas premissas: a visão de Deus só é e existe porque a visão do Homem concebe o ver divino, no fundo, Deus estaria dependente do Homem (contudo, não cremos que Nicolau, de uma forma tão linear, supusesse esse argumento); ou a visão de Deus é a concedência, ao Homem, da Sua visão. É muito provável que o teólogo esteja, então, a pressupor a segunda hipótese, no entanto, uma hermenêutica de Agostinho apontaria a primeira. No seu pensamento, Deus também é humano, o Homem também é divino. Sem qualquer dúvida, o ver ou o ser de Deus está dependente do ver e do ser do Homem. Deus é o Homem sendo. De qualquer forma, na perspectiva de Agostinho da Silva, o argumento de Nicolau é muito explícito: só a partir do momento em que o Homem

se reconhece humano, poderá reconhecer-se divino, ou seja, só a partir do momento em que assumir as suas fraquezas e as suas transcendências, poderá ser englobado no ser de Deus. Já que, no seio do ser divino, tudo se explica e se supera, já que a condição da divindade, em sua manifestação dual, é ser essencialmente humanidade. A essência de Deus e do Homem confundem-se, finalmente. Porém, o que é relevante é o acréscimo de ser que as entidades envolvidas ganham: Deus reconhece-se mais Deus, Deus reconhece-se mais humano, o Homem reconhece-se mais Homem e o Homem reconhece-se mais divino.

Estas questões interessam vivamente a Agostinho, sobretudo quando são questionadas por aqueles que considera grandes homens de pensamento e de acção. O caso de Espinosa, por exemplo. Na obra agostiniana existem múltiplas referências ao pensador holandês de ascendência lusíada, que interferiram, naturalmente, na construção do seu próprio pensar. Para si, o que Espinosa quer dizer, essencialmente na *Ética*, é que tudo o que existe, existe em Deus ou, ao seu jeito, tudo o que existe é *Deus sendo*, e que Deus é a causa primeira de tudo; Deus determina tudo o que existe. Quando Espinosa escreve *Deus*, está, como é sabido, a escrever *Substância*, na medida em que

esta é aquilo que existe em si e por si mesma é concebida. De qualquer modo, a temática do determinismo desenvolvida pelo filósofo holandês coloca questões pertinentes que estão associadas à conciliação do determinismo de *Deus* com o tema da *liberdade*. Espinosa afirma categoricamente que Deus é determinista e que só Ele é livre; contudo, na própria *Ética*, contrapõe tal argumento, proclamando que, se for guiado pela Razão, o Homem poderá atingir a liberdade. Ora, esta contradição é, para Agostinho da Silva, propositada. Típica de quem se deixa orientar pela expressividade máxima do *ser-se português*.

A perspectiva monista da Substância defendida por Espinosa interessa a Agostinho, não num sentido estrito, onde a única substância que existe é Deus, mas numa apologia do *Espírito*, entendida como uma entidade ou força que percorre, de igual forma, todo o Cosmos. Nesta óptica, o Espírito é a centelha cosmologicamente única, una e transversal. No fundo, a mónada agostiniana é o Espírito, não enquanto Deus (tal como a *Substância* é para Espinosa), mas enquanto sopro divino (venha ele de *Deus* ou do *Nada*). Assim sendo, também Agostinho é defensor

de um monismo espiritual, embora a sua manifestação seja sempre dual ou contraditória/paradoxal. Se, através da leitura da obra de Espinosa, podemos afirmar que *no princípio e para sempre é o Um*, no pensamento de Agostinho somos conduzidos a inferir que *no princípio e para sempre é o Dois*.

O Espírito, a que o pensador português, quase hegelianamente, chama de Absoluto, ainda que tenha uma acção determinista (a partir do instante em que tudo abrange e a tudo preside), é, acima de tudo, um promotor de liberdade. Se há acções que o homem não pode definir, prever e calcular, de outro modo, é-lhe dada a possibilidade de optar, de mudar e de escolher a sua própria acção, a sua própria vida.

Quando o Espírito se manifesta dualmente através de Deus, ou seja, quando concede, no seio do seu determinismo, liberdade ao Universo, e especificamente aos homens, está a expressar-se de uma forma imanente. O Espírito e/ou Deus, enquanto díades e dualidades, são simultaneamente transcendententes e imanentes. Deus é transcendente quando, determinista, cria o Universo e lhe é onipotente e omnipresente. Deus é imanente quando permite ao Universo que recrie livremente o seu caminho, a sua

acção e a sua vida. Neste sentido, Deus *é* presente ao Universo, ou melhor, *faz-se* presente, inclui-se no Universo, a ponto de se confundir com ele, a ponto de ser tão divino como humano. Deus *é*, deste modo, para os dois autores, presente ao mundo e à Natureza.

Através destas tábuas de conceitos, Agostinho da Silva desenvolve o seu próprio pensar. Assimila o monismo espinosista como ponto de partida para aquilo que vai conceber como monismo espiritual. O Espírito *é o* Absoluto e *é em* absoluto. Diante disto, podemos questionar a legitimidade de as doutrinas de Joaquim de Fiore e de Hegel contribuírem para a formação da agostiniana filosofia do Espírito Santo. Afinal, a sua acepção do Espírito comunga de alguns dos pressupostos defendidos pelos dois pensadores.

Um dos autores que mais surge citado nos textos de Agostinho, a partir dos anos 50, é Joaquim de Fiore. O interesse pelo monge calabrês advém sobretudo da conduta por si praticada e da sua tese em torno da teoria/teologia da História. Afinal, Fiore era um seguidor de São Bento, um homem que se encontrava na charneira entre a reforma da regra beneditina e as ordens mendicantes do século XIII (a de São Francisco e a de São Domingos), que tanto



entusiasmassem Agostinho da Silva. No fim de contas, o que o autor português mais aprecia no monge calabrés é o facto de ele ter sido um monástico defensor do eremitismo primitivo e do anti-intelectualismo/clericalismo.

Para além de estar em sintonia com os ideais monásticos de Joaquim de Fiore, George Agostinho entusiasma-se com a interpretação teológica da História feita através da análise simbólica dos quatro evangelhos. Interpretação que, curiosamente, terá influenciado alguns dos pensadores ocidentais (Dante, Padre António Vieira, Hegel), sobretudo aqueles que estão ligados ao franciscanismo espiritual. Ou seja, Agostinho terá assimilado a hermenêutica do desenvolvimento histórico do mundo, concebida profeticamente por via das três idades (Pai, Filho e Espírito Santo), como pressuposto da instauração do Culto do Divino Espírito Santo em Portugal e também como apologia de um Império Espiritual Futuro. Contudo, esta questão não é tão linear quanto aparenta ser e, no nosso ponto de vista, Agostinho descomplexifica a proposta do monge da Calábria.

Não sabemos ao certo se George Agostinho leu directamente Joaquim de Fiore ou se as suas teses

lhes chegaram através do entusiasmo que Jaime Cortesão sentia pelo profeta italiano. De qualquer forma, é por via do estudo da tradição popular portuguesa que Agostinho se interessa pelas teorias do monge cisterciense. É por de mais sabido que o Reino do Espírito Santo, exposto na obra agostiniana, representa o auge místico e popular da era medieval portuguesa. Para o autor, o futuro da Humanidade assenta no renascimento dos ideais de serviço, de simplicidade e de liberdade exaltados quer por São Bento quer por São Francisco, e que são simbolicamente exaltados no Culto Popular Português do Espírito Santo, criado pela Rainha Santa Isabel e por D. Dinis.

Com efeito, baseados na teoria das três idades de Joaquim de Fiore que Arnaldo Vilanova (médico da princesa de Aragão) lhes apresentou, os monarcas inventam uma festa que celebra a vinda de uma nova era. Depois de ter existido a Idade do Pai (criadora e legisladora) e a Idade do Filho (amorosa e caridosa), seguir-se-á a Idade do Espírito Santo (graciosamente plena), isto é, o tempo da abundância, da liberdade e da criatividade, e que é metaforicamente retratado através da coroação de uma criança (ou de

uma pessoa pobre), do dote concedido às donzelas para os seus casamentos e da gratuidade do bodo.

Agostinho da Silva também está mais próximo das leituras que os discípulos de Joaquim (sobretudo da interpretação apresentada por Gerardo — franciscano espiritual radical) fizeram das Três Idades do Mundo do que propriamente da doutrina do abade calabrês em estrito senso. É nesta perspectiva que afirmamos que o autor português simplificou o pensar de Fiore.

O objectivo essencial da obra fiorina é a análise do desenvolvimento histórico, social e ético do mundo e, como tal, a Igreja não pode alhear-se deste processo que, ao fim e ao cabo, é essencialmente de carácter místico e espiritual. De igual forma, Agostinho apresenta um escopo semelhante quando, no início dos anos 40, em Portugal, propõe que a Igreja se reestruture, que regresse aos seus ensinamentos primordiais. Joaquim, através do *Evangelho Eterno*, propõe que a Igreja se renove e inverta as demandas institucionais e intelectualistas que se dissociam flagrantemente dos pressupostos espirituais e comunitários do cristianismo primitivo. Afinal, a crise da Idade do Filho não é outra senão a da transgressão dos valores primaciais da Igreja que, por meio

do Espírito, pode ser ultrapassada. Agostinho, por sua vez, sugere que a Igreja se afaste do seu aspecto catolicizante e se reaproxime do seu sentido essencial.

O Reino do Espírito Santo pode constituir-se como a melhor alternativa para a concretização dessa proposta. Decerto porque se manifesta como o ambiente propício para a vivência do comunitarismo e da liberdade espiritual ensinada por Cristo. Conquanto, sabemos que essa passagem implica uma transversão de valores sociais, culturais, históricos que, *a priori*, estão dependentes de uma dialéctica rigorosa e cronologicamente delicada. Ainda assim, o pensador português não se abstém de afirmar que tal passagem é, acima de tudo, de teor instantâneo e impulsivo. Se George Agostinho nos garante que, de facto, o processo se revela adialéctico, não podemos mascarar a complexa demanda que o sujeito atravessa no seu próprio ser. Por mais que a vinda do (ou a ida ao) Império do Espírito Santo seja instantânea, o que é certo é que a consciencialização humana jamais se demite da sua função gradativa. E se o Império do Espírito Santo é, primeiramente, um Reino Espiritual e Interior e só depois Social e Histórico, não podemos apartar desta transferência o aspecto

processual e dialéctico que lhe é, naturalmente, implícito. No fundo, quando Agostinho se refere ao carácter adialéctico do Império do Espírito está, provavelmente, a ter em conta a percepção intuitiva e imediata, ou seja, espiritual da sua condição. Porém, o processo que medeia essa consciencialização e a sua concretização objectiva e social requer um percurso dialéctico.

Joaquim de Fiore, ao contrário de Agostinho, explicita categórica e minuciosamente todos os passos que englobam a transformação do processo histórico-escatológico do mundo. Enquanto o monge apresenta uma doutrina complexa, baseada numa exegese apurada dos quatro evangelhos (afinal, para o autor, os quatro evangelistas foram não só inspirados pelo Espírito, como os seus testemunhos representam uma progressão espiritual e ordenada da História e da vinda de Jesus) e numa leitura abrangente do Antigo Testamento, o autor português, guiado pela perspectiva joaquimita, aponta uma inversão mental, económica e cultural das sociedades. Embora a sua sugestão se oriente pela visão profética e apocalíptica de Fiore, de facto, a interpretação de Agostinho é muito mais descomplexificada e linear do que a do eremita medieval. No fundo, Agostinho da Silva apenas

se entusiasma com a tripartição do movimento histórico e com a visão soteriológica associada à era do Espírito Santo. Como sabemos, Joaquim terá formulado uma teoria mais enredada.

De Fiore concebe o sentido geral da História de uma forma ordenada e ritmada por etapas (às quais chama *idades* ou *tempos* — estruturas puramente formais) que são reveladoras de uma espiritualização progressiva. Na realidade, o arcabouço do mundo é essencialmente temporal, isto é, divide-se em períodos sucessivos, e pode ser simbolicamente representado pela dinâmica semanal. No fundo, o desenvolvimento mundano processar-se-ia em sete idades, correspondendo a sétima ao advento do Espírito. Contudo, o monge cisterciense preconiza, de igual modo, uma teoria da História que se desvela em três idades: a Idade do Pai, a Idade do Filho e a Idade do Espírito Santo. No pensamento de Joaquim, parece que há uma inversão no processo da comum temporalidade (parte-se da velhice para se chegar à infância), bem como é provável que haja uma depuração religiosa (do monacal chega-se ao laicismo) e uma afinção espiritual e intelectual (o medo, depois de se ter transmutado em fé, é substituído pela cari-

dade). O *Pai* seria a maturidade, o *Filho* a paciência e o *Espírito* a sinceridade infantil.

Esta aparente divisão tripartida do sentido da História não é unidimensional nem tão-pouco é circular, ainda que, na visão do monge, a dialéctica temporal possa ser entendida como um conjunto de três círculos que se cruzam e sobrepõem (no fim de contas, todos os estádios se articulam organicamente). Até porque só assim se compreende que a Idade do Pai se frutifique em Abraão, que a Idade do Filho se frutifique em Ozias e que a Idade do Espírito se frutifique em São Bento ou que à ordem conjugal corresponda Moisés, à clerical, João Baptista e à espiritual, Elias. Ao fim e ao cabo, trata-se de uma visão simultânea de ordens e de idades, de uma dialéctica intermediária, já que, ao mesmo tempo, se participa *ainda* de uma idade e se anuncia *já* uma outra.

Se o objectivo dos dois autores se constitui similar, não podemos aceitar que as suas justificações sejam idênticas. No nosso ponto de vista, Agostinho lê, na maioria das vezes, metaforicamente Joaquim de Fiore. Ora, essa expressão é própria de quem está mais interessado no joaquimismo espiritual do que na tese do próprio Joaquim. Contudo, George Agostinho não interpreta Fiore a seu bel-prazer, deixando

de parte os postulados do monge. Pelo contrário, a sua percepção teológica vai ao encontro da dimensão histórica, tal como propõe o abade medieval. Para o autor português, a era futura só se compreende através de uma hermenêutica aprofundada de todo o processo histórico-social e tal análise desemboca, irrefragavelmente, na antevisão de um tempo qualitativamente superior àqueles que já passaram. No entretantes desse processo, devido à caocidade babilónica em que o mundo se transformou, é possível que «haja, antes dela, uma apocalíptica Idade», contudo, o Império do Divino há muito que está anunciado e espera abditamente, nos espíritos dos homens mais esclarecidos e voluntariosos, uma oportunidade para vingar de uma forma categórica e universal. Por mais que, ao longo dos últimos séculos, tenha sido ablegado pelo poder político e religioso, o que é certo é que ele continua vivo na alma do povo e na tradição além-atlântica.

A doutrina de Agostinho sobre Deus apresenta-se espiritualmente monista e ecuménica. Curiosamente, sempre foi. Se, no início do seu pensamento sobre Deus, espiritualidade e religiosidade (ainda demasiadamente científico, porventura), estas questões eram colocadas à luz do classicismo e do cristianismo, por



outro lado, eram também já incluídas numa reflexão mais global, onde se relacionavam com as demais formas de expressão espiritual. Deste interesse trans-religioso para uma interpretação ecuménica o passo é curto e, provavelmente, inevitável. Assim, a partir da sua vivência no Brasil, quando estreita o contacto com Jaime Cortesão e conhece novos cultos (de entre eles, o candomblé), Agostinho da Silva concebe uma teoria ecuménica da religião que tem como pressuposto a metafísica do Espírito Santo. O Espírito, nesta perspectiva, é uno mas a sua manifestação é plural. Por isso é que todos os credos, ou até mesmo religiões, são formas diversas de vivência do Espírito. Por isso é que também é possível, na visão de Agostinho, celebrarem-se, em conjunto e simultaneamente, todas as manifestações do Divino que cada religião interpreta à sua maneira. No fundo, ainda que Deus não seja o mesmo para todos e o modo de interpretá-lo seja diferente, não há modificações essenciais. No Espírito tudo é semelhante.

Explorar a noção de Deus no pensamento de Agostinho da Silva não é, por todos os motivos que apontámos, uma tarefa linear e objectiva. Se, na verdade, uma concepção de Deus que incluía, simultaneamente, a unicidade, a dualidade e a trindade é ortodoxa e

comum na história do pensamento ocidental, torna-se, porém, mais radical e relevante quando acrescenta outros aspectos que se prendem com a fusão de categorias que, *a priori*, não são fundíveis. No fundo, aquilo que enriquece a reflexão agostiniana é a ousadia de pensar o imprevisível e o tremendamente discutível. Afinal, na sua óptica, Deus é, ao mesmo tempo, transcendente e imanente, divino e humano, tudo e nada. Apesar de uma asserção desta natureza implicar uma maturação de algumas décadas em torno da questão de Deus e do sentimento religioso, cremos que ela está sempre presente na obra de Agostinho da Silva. Uma vez menos apurada, é certo, mas outras profundamente fundamentada. De tal maneira que pode ser tida como a melhor interpretação agostiniana da visão de Deus. E, conseqüentemente, daquilo que formula, em essência, sobre metafísica, filosofia e religião.

Em jeito de conclusão, diremos que Agostinho da Silva, *no essencial*, é um ser da pluridimensionalidade. Não só porque na sua obra ousa convocar a diversidade temática, mas também porque no seio de cada tematização busca o verso, o reverso e o transverso. Ousadia e busca que, de forma análoga, exercitou na sua própria vida.

De tal modo que o que mais importa, numa análise essencial sobre Agostinho da Silva, é a reflexão acerca da harmonia entre o seu pensamento e a sua acção, que, em última análise, cremos estar na senda da multiplicidade universal. \*

---

\* Agradeço a Amon Pinho pela leitura, comentários críticos e sugestões feitas, assim como pela indicação das edições originais de alguns textos de Agostinho da Silva por si pesquisadas.

## TÁBUA BIOBIBLIOGRÁFICA DE AGOSTINHO DA SILVA

- 1906 — Agostinho da Silva nasce no Porto no dia 13 de Fevereiro, mas, no fim do Verão, os seus pais mudam-se para Barca d'Alva.
- 1912 — Com a promoção profissional do pai, a família regressa ao Porto e o pequeno Agostinho frequenta a Escola Primária de São Nicolau.
- 1913 — Faz o exame do primeiro grau e fica distinto.
- 1914 — Faz o exame do segundo grau e ingressa na Escola Industrial Mouzinho da Silveira.
- 1917 — Matricula-se no Liceu Rodrigues de Freitas.
- 1924 — Entra para a Faculdade de Letras do Porto para cursar Filologia Românica, mas, no mesmo ano lectivo, transfere-se para o curso de Filologia Clássica.
- 1928 — Termina a sua licenciatura, é nomeado professor provisorio do Liceu Alexandre Herculano (Porto) e passa a colaborar na *Seara Nova*.
- 1929 — Conclui a sua tese de doutoramento, *O Sentido Histórico das Civilizações Clássicas*, e é nomeado professor provisorio do Liceu Central de Gil Vicente.
- 1930 — Frequenta a Escola Normal Superior em Lisboa, estagia no Liceu Pedro Nunes e publica *A Religião Grega*.
- 1931 — Como bolsheiro, estuda em Paris (Sorbonne e Collège de France). Escreve *Miguel Eyquem, Senhor de Montaigne*. É nomeado professor efectivo no Liceu do Padre Jeró-

- nimo Emiliano de Andrade, em Angra do Heroísmo, mas não assume funções.
- 1932 — Embora continue em Paris, é nomeado professor efectivo no Liceu Mouzinho da Silveira, em Portalegre.
- 1933 — Regressa de Paris e é colocado, em Aveiro, como professor efectivo no Liceu José Estêvão.
- 1935 — É demitido do ensino oficial por não ter assinado a Lei Cabral. Ganha uma bolsa do Ministério das Relações Exteriores de Espanha e vai estudar para o Centro de Estudos Históricos de Madrid.
- 1936 — Com a eminência da guerra civil espanhola, volta para Portugal. Lecciona em colégios privados e dá aulas particulares a meninos ricos.
- 1937 — Cria a Escola Nova de São Domingos de Benfica e passa a publicar, na *Seara Nova*, as *Biografias*.
- 1939 — Cria, conjuntamente com outros intelectuais, o Núcleo Pedagógico de Antero de Quental. Passa a ter processo político na PVDE.
- 1940 — Dedicase à elaboração de *Iniciação — Cadernos de In- formação Cultural*.
- 1942 — Edita *O Cristianismo*.
- 1943 — Publica *Doutrina Cristã* e é preso, no Aljube, a 24 de Junho.
- 1944 — A obra *Conversação com Diotima* é publicada e, nesse mesmo ano, auto-exila-se na América do Sul. A primeira estada é no Brasil.
- 1945 — Vai para a Argentina, lecciona na Escola de Estudos Superiores de Buenos Aires. Em Portugal são editadas as obras *Diário de Alcestes*, *Glossas* e *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*.
- 1946 — Muda-se para o Uruguai e ensina nos Colégios Libres (Montevideu).

- 1947 — Regressa ao Brasil e instala-se na Serra de Itatiaia (Penedo).
- 1948 — Fixa-se no Rio de Janeiro e trabalha no Instituto Oswaldo Cruz, na Faculdade Fluminense de Filosofia e na Biblioteca Nacional.
- 1952 — Integra o corpo docente da Universidade da Paraíba como professor de História Antiga e de Literatura Portuguesa.
- 1954 — Colabora na organização da Exposição Histórica do IV Centenário da Cidade de São Paulo.
- 1955 — Contribui para a fundação da Universidade de Santa Catarina e, aí, ensina Literatura Portuguesa e Filologia Românica. Escreve *Um Fernando Pessoa*. Assume as funções de director de Cultura do Estado de Santa Catarina e trabalha na Direcção-Geral do Ensino Superior, do Ministério da Educação.
- 1956 — Publica *Ensaio para uma Teoria do Brasil* (editado em Portugal em 1966).
- 1957 — Edita *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*.
- 1959 — Cria o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), em Salvador, e ensina Filosofia do Teatro na Universidade da Bahia. Naturaliza-se brasileiro.
- 1960 — Edita *As Aproximações*.
- 1961 — Torna-se assessor para a política externa do Presidente da República Jânio Quadros.
- 1962 — Cria o Centro Brasileiro de Estudos Portugueses na Universidade de Brasília. Sai, em Salvador, a compilação *Só Ajustamentos*.
- 1963 — Desloca-se ao Japão como bolseiro da UNESCO. Visita também Macau e Timor.
- 1964 — Assenta moradia entre Brasília, Cachoeira (no Recôncavo baiano) e Salvador (onde concebe a formação do Museu do Atlântico Sul, no Forte de São Marcelo).

- 1965 — Escreve *As Folhas de São Bento e Outras*.
- 1968 — É eleito membro da Academia Internacional de Cultura Portuguesa. Vai aos Estados Unidos da América leccionar em cursos de mestrado e doutoramento do Queens College (Nova Iorque).
- 1969 — Regressa a Portugal.
- 1970 — Escreve *Educação de Portugal* (só editada em 1989) e colabora na revista *Vida Mundial*.
- 1976 — É reformado pelo Governo Brasileiro.
- 1981 — Regressa esporadicamente ao Brasil.
- 1982 — Vai ao Senegal com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian e ministra, na Universidade de Dakar, um curso intitulado «Fernando Pessoa — Mensagem, História, Ideologia, Mitologia e Projecto».
- 1983 — É nomeado director do Centro de Estudos Latino-Americanos do Instituto de Relações Internacionais da Universidade Técnica de Lisboa e do Gabinete de Apoio do Instituto de Cultura e Língua Portuguesa (ICALP).
- 1986 — Escreve *Cartas Várias*.
- 1987 — Recebe a grã-cruz da Ordem de Santiago de Espada.
- 1988 — Vai a Moçambique e é eleito membro da Academia da Marinha.
- 1990 — Participa em programas de televisão (protagoniza o programa *Conversas Vadias*).
- 1992 — Renacionaliza-se português.
- 1994 — Morre em Lisboa, no dia 3 de Abril (domingo de Páscoa).

## SÍNTESE BIBLIOGRÁFICA

### **Textos de Agostinho da Silva \***

#### ***Obras***

*Breve Ensaio sobre Pérsio*, Lisboa, edição de autor, 1929.

*Sentido Histórico das Civilizações Clássicas*, Porto, 1929.

*A Religião Grega*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1930.

*Miguel Eyquem, Senhor de Montaigne*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933.

*Sanderson e a Escola de Oundle*, Lisboa, Inquérito, 1941.

*O Cristianismo*, Vila Nova de Famalicão, edição de autor, 1942.

*Doutrina Cristã*, Lisboa, edição de autor, 1943.

*Conversação com Diotima*, Vila Nova de Famalicão, edição de autor, 1944.

*Diário de Alceste*, Vila Nova de Famalicão, edição de autor, 1945.

*Glossas*, Vila Nova de Famalicão, edição de autor, 1945.

*Moisés e Outras Páginas Bíblicas*, Lisboa, edição de autor, 1945.

*Sete Cartas a um Jovem Filósofo*, Vila Nova de Famalicão, edição de autor, 1945.

---

\* Parte significativa da obra de Agostinho da Silva está reeditada em Agostinho da Silva, *Obras de Agostinho da Silva*, coordenação de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 1999-2003 (12 vols.).



- Herta, Teresinha, Joan ou Memórias de Mateus Maria Guadalupe*, Lisboa, Portugália Editora, 1953.
- Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*, Brasil, Ministério da Educação e Cultura, 1957.
- Um Fernando Pessoa*, Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro, 1959.
- As Aproximações*, Lisboa, Guimarães Editores, 1960.
- Só Ajustamentos*, Salvador, Imprensa Oficial da Bahia, Coleção Tule 7, Série Ensaio, 1962.
- Lembranças Sul-Americanas de Mateus-Maria Guadalupe seguidas de Tumulto Seis e Clara Sombra a das Faias*, Lisboa, Cotovia, 1989.
- Educação de Portugal*, Lisboa, Ulmeiro, 1989.
- Vida Conversável*, organização de Henryk Siewierski, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994.
- «Pensamento à solta», Agostinho da Silva, *Obras de Agostinho da Silva, Textos e Ensaios Filosóficos II*, coordenação de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 1999.

### ***Artigos e outras referências bibliográficas***

- A Comédia Latina*, prefácio do volume da sua tradução de peças de Plauto e Terêncio, *Anfitrião, Os Cativos, Os Adelfos, Aulularia, O Gorgulho, O Eunuco*, Porto Alegre, Editora Globo, 1952 [pesquisa de Amon Pinho].
- «Considerando o Quinto Império», *Tempo Presente*, n.º 17-18, II ano, Set.-Out., 1960.
- As Folhas de São Bento e Outras*, 1 a 7, Rio de Janeiro, publicação de autor, Fevereiro de 1965 a Outubro de 1968.
- «Quinze princípios portugueses», *Espiral*, ano II, n.º 8-9, Inverno de 1965.

- «Ensaio para uma teoria do Brasil», *Espiral*, ano III, n.º 11-12, 1966.
- Barca d'Alva, Educação do Quinto Império*, fascículo 1-2, assinado João Cascudo de Moraes, publicação do autor, Lisboa, 1971.
- «Cartas a São Félix», *Correio de São Félix*, Maio a Novembro de 1971.
- «Carta chamada Santiago» (25 de Julho de 1973, 1 de Maio de 1974, 21 de Maio de 1974, 17 de Junho de 1974, 1 de Julho de 1974, 2 de Julho de 1974, 17 de Agosto de 1974, 18 de Agosto de 1974, 3 de Setembro de 1974), in Agostinho da Silva, *Dispersos*, organização de Paulo Borges, Lisboa, ICALP, 1989.
- «Pensamento em farmácia de província», 1 a 10, Fevereiro a Julho de 1977, assinado João Cascudo de Moraes, in Agostinho da Silva, *Dispersos*, organização de Paulo Borges, Lisboa, ICALP, 1989.
- «É a hora», Dezembro de 1987, Janeiro de 1988, Fevereiro de 1988, Março de 1988, Abril de 1988, Maio de 1988, Junho de 1988, Julho de 1988, Agosto de 1988, Setembro de 1988, Outubro de 1988, Novembro de 1988, Dezembro de 1988, in Agostinho da Silva, *Dispersos*, organização de Paulo Borges, Lisboa, ICALP, 1989.
- «Cartas várias», in Agostinho da Silva, *Dispersos*, organização de Paulo Borges, Lisboa, ICALP, 1989.

### **Textos sobre Agostinho da Silva**

- BORGES, Paulo A. E., «Agostinho da Silva ou a divina paradoxia», in AA. VV., *Agostinho*, São Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000.

- , «Do 'nada que é tudo'. A poesia pensante e mística de Agostinho da Silva», in AA. VV., *Agostinho da Silva — Um Pensamento a Descobrir*, Torres Vedras, Cooperativa de Comunicação e Cultura, 2004.
- CARVALHO, Margarida, e MOTA, Helena M. B., *Uma Introdução ao Estudo do Pensamento Pedagógico do Professor Agostinho da Silva*, Lisboa, Hugin Editores, 1996.
- CÉSAR, Constança Marcondes, «Agostinho da Silva e o Brasil», *A Phala*, Lisboa, Assírio & Alvim, Julho/Agosto de 1994.
- , «Entre o oriente e o ocidente: Agostinho da Silva», in AA. VV., *Agostinho*, São Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000.
- DAVI, Amon Pinho, «Breve interpretação da teoria agostiniana da história portuguesa», in AA. VV., *Agostinho da Silva e o Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, Âncora Editora, 2006.
- DOMINGUES, Joaquim, «Agostinho da Silva e a Faculdade de Letras do Porto», *De Ourique ao Quinto Império — Para uma Filosofia da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.
- EPIFÂNIO, Renato, «Entre Portugal e o Quinto Império — a Mensagem de Fernando Pessoa à luz da Visão/Viagem de Agostinho da Silva», in AA. VV., *Agostinho da Silva — Um Pensamento a Descobrir*, Torres Vedras, Cooperativa de Comunicação e Cultura, 2004.
- POMBO, Olga, «Educação de Portugal», in *Revista de Educação*, Lisboa, Departamento de Educação da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, vol. II, n.º 1, Maio de 1991.
- QUADROS, António, «Agostinho da Silva, profeta do Terceiro Milénio», in *Jornal de Letras*, Lisboa, 22 de Setembro de 1986.
- REIS, José Eduardo dos, «O espírito da utopia em Agostinho da Silva», in AA. VV., *Intelectuais Portugueses e a Cultura*

- Brasileira*, Márcia Valéria Zamboni Gobbi, Maria Lúcia Outeiro Fernandes e Renata Soares Junqueira (orgs.), São Paulo, EDUSC, Editora UNESP, 2002.
- SILVA, Dora Ferreira da, «A complexa simplicidade», *A Phala*, Lisboa, Assírio & Alvim, Julho/Agosto de 1994.
- SILVA, Pedro Agostinho da, «Agostinho da Silva e o desenvolvimento da política externa do Brasil em relação à África», in AA. VV., *Actas do I Ciclo Agostiniano no Faial*, Horta, FaiAlentejo, 2003.
- SOVERAL, Eduardo Abranches de, «O pensamento e a obra de Agostinho da Silva», in AA. VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos — 1850-1950*, vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.
- TEIXEIRA, António BRAZ, «O pensamento teodiceico de Agostinho da Silva», in AA. VV., *Agostinho*, São Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000.
- TELMO, António, «Com Agostinho da Silva em Brasília», in AA. VV., *Agostinho*, São Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000.
- VALENTE, Romana I. Brázio, «Afinidades com o Oriente: taoísmo e budismo-zen pensados por Agostinho da Silva», in *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, vol. 1, n.º 3, Lisboa, Associação das Universidades de Língua Portuguesa, Novembro de 2004.
- , «Agostinho na tradição 5.º-imperial», in AA. VV., *Agostinho*, São Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000.
- , «Da razão e da mística: as heterodoxias de Espinosa e de Agostinho da Silva», in AA. VV., *Agostinho da Silva — Um Pensamento a Descobrir*, Torres Vedras, Cooperativa de Comunicação e Cultura, 2004.
- , «Olhares sobre o amor e o feminino na obra de Agostinho da Silva», in AA. VV., *Actas do I Ciclo Agostiniano no Faial*, Horta, FaiAlentejo, 2003.

## ÍNDICE

<i>Introdução</i> — O essencial em e de Agostinho da Silva	3
1 — O essencial do percurso biográfico de Agostinho da Silva .....	5
1.1. Dos anos de formação ao conflito com o Governo Português (1906-1944) .....	5
1.2. A vivência da América do Sul: Argentina, Uruguai e Brasil (1944-1969) .....	10
1.3. O regresso a Portugal: os anos de reconhecimento popular (1969-1994) .....	15
2 — A obra de Agostinho da Silva no seu essencial ...	18
2.1. Agostinho da Silva: o educador .....	18
2.2. A acção político-cultural de Agostinho da Silva .....	37
2.3. As reflexões filosófico-religiosas de Agostinho da Silva .....	55
<i>Tábua biobibliográfica de Agostinho da Silva</i> .....	85
<i>Síntese bibliográfica</i> .....	89

Composto e impresso  
na  
*Imprensa Nacional-Casa da Moeda*  
com uma tiragem de 800 exemplares.  
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se  
em Março de dois mil e seis.

ED. 1012578  
ISBN 972-27-1455-4  

---

DEP. LEGAL N.º 238 613/06

ISBN 972-27-1455-4



9 789722 714556