

# ESPIRITUALIDADE

## e UTOPIA na *INTRODUÇÃO* aos GRANDES AUTORES DE AGOSTINHO DA SILVA

Jorge Bastos da Silva  
Universidade do Porto

### RESUMO:

Entre os anos de 1941 e 1947, Agostinho da Silva levou a cabo um projecto de intervenção cívica e de divulgação cultural que passava pela publicação de numerosos opúsculos de muito diversa natureza. Incluía-se nessa iniciativa a série "Antologia. Introdução aos Grandes Autores", que Agostinho da Silva organizou e editou, e que contemplava obras de autores de épocas, línguas e nacionalidades distintas, e de domínios como a ficção narrativa, o ensaio filosófico, a crónica histórica e as ciências físicas. O presente estudo aborda a consequência ideológica deste projecto editorial de Agostinho da Silva, no que respeita às temáticas da espiritualidade e do imaginário utópico.

### ABSTRACT:

Between the years 1941 and 1947, the Portuguese intellectual Agostinho da Silva undertook a project of cultural and civic education which entailed the publication of a large number of booklets of various kinds. The series "Antologia. Introdução aos Grandes Autores" ["Anthology: An Introduction to Great Authors"], edited and published by Agostinho da Silva, belonged to that project. It comprised authors from a number of periods, languages and nationalities, and contemplated several disciplines and genres, such as fiction, philosophy, chronicles and the sciences. This article appraises the ideological consequence underlying Agostinho da Silva's editorial enterprise, as regards the topics of spirituality and utopianism.

### PALAVRAS-CHAVE:

utopia, espiritualidade, liberdade, justiça, tradução, Agostinho da Silva, Cristianismo, Islão

>>

### KEY WORDS:

utopia, spirituality, freedom, justice, translation, Agostinho da Silva, Christianity, Islam

No percurso multifacetado do homem de cultura que foi Agostinho da Silva são habitualmente realçados pelos estudiosos, porque deveras impressionam, aspectos como o papel que desempenhou no lançamento de múltiplos organismos universitários e a elaboração de um pensamento próprio, singular mas reclamando-se de um carácter distintamente português, com forte marca providencialista e anti-institucionalista, travejado por ideias como a virtual abolição do Estado, da propriedade, da escola e do trabalho, e o advento de um futuro redentor concretizado pela acção universalista de Portugal, que num passo do livro *Um Fernando Pessoa*, de 1959, qualifica de “[...] a Nação mais original do Ocidente e a de mais larga e profunda missão em todo o mundo [...]” (Silva, 2002a: 114). Sendo sobejamente recordadas estas dimensões da actividade de Agostinho da Silva, fica porém na sombra, demasiadas vezes, o seu importante papel de divulgador cultural, a que desde logo nos anos trinta e quarenta votou uma parte muito significativa do seu labor intelectual. Nessa época, impedido de exercer funções no ensino oficial por motivos políticos e distanciando-se progressivamente do grupo da *Seara Nova* (que acusaria de não incluir entre os seus ideais “[...] o da recriação do Espírito religioso, essencial no português, e provavelmente o fundamental [...]” [Silva, 2002b: 80]), Agostinho dedicou-se à realização de conferências sobre os mais variados assuntos e à publicação de colecções de opúsculos, que redigia, editava e até distribuía, iniciativa que, prosseguida aliás nos primeiros anos do exílio, resultaria em mais de cento e vinte fascículos.<sup>1</sup>

Uma dessas colecções intitula-se “Antologia. Introdução aos Grandes Autores” e consta de cinquenta e um números publicados, de um total de sessenta previstos, entre 1941 e 1947. A colecção abarca autores de épocas, línguas e nacionalidades muito diversas, e de domínios como a ficção narrativa, o ensaio filosófico, a crónica histórica e as ciências físicas. Cada fascículo abre com um texto de apresentação do autor antologiado, seguido de recomendações bibliográficas, permitindo assistir ao

espectáculo intelectual de Agostinho como leitor do pensamento e das criações de outros. A selecção dos textos e as respectivas notas introdutórias denotam um privilégio da consequência moral sobre a função meramente distractiva da ficção e dos outros tipos de realizações do espírito representados. Os autores escolhidos são, em certa medida, avatares do próprio Agostinho da Silva. Sendo demasiado simplista supor que Agostinho subcreve ponto a ponto as ideias dos autores antologiadados, é fora de dúvida que os textos – e como eles os traços temperamentais, percursos de vida e atitudes registados nas notas introdutórias – correspondem a investimentos ideológicos importantes, em muitos casos nucleares até, do seu próprio pensamento. >>

Em estudo anterior (*vd.* Bastos da Silva, no prelo), procurámos justamente apurar a oportunidade ideológica da “Introdução aos Grandes Autores” no que respeita à sua consequência no plano da política, entendido este conceito no seu sentido mais estrito: aquele que se prende com os bons e os maus governantes, o bom e o mau governo de uma sociedade. Nesse âmbito temático, verificámos que avulta no trabalho editorial agostiniano a afirmação da liberdade cívica e de consciência. Na presente circunstância, pretende-se pôr em evidência alguns – e apenas alguns – dos textos da colecção que convergem numa das mais salientes linhas-de-força da obra de Agostinho: aquela que alia a máxima liberdade de agir e pensar e a boa ordem política no processo histórico a um rumo de transcendência que se coloca no domínio do revelacional – e portanto da espiritualidade e da utopia –, articulando uma ética personalista, um conceito idealista da experiência estética e uma noção muito ambiguamente cosmopolita do lugar dos Portugueses na história passada, presente e vindoura.

No contexto em que nos encontramos, não pode naturalmente passar despercebido o facto de a “Introdução aos Grandes Autores” conter um excerto da *Utopia* moreana, que é aliás a primeira tradução portuguesa da obra.<sup>2</sup> Curiosamente, está longe este opúsculo de ser um dos mais ricos para os veios

temáticos que ressaltam especificamente da intersecção espiritualidade-utopia dentro da produção agostiniana. Todavia, atendendo ao lugar simbólico ocupado pela obra de Thomas More na tradição, atentemos brevemente neste fascículo.

No texto de apresentação, Agostinho da Silva vinca a estatura de More como homem público e como humanista. De seguida, resume os aspectos incómodos, à época, de *Utopia*, enunciando: “[...] reforma do direito de propriedade, liberdade religiosa, prevenção do crime pela educação e pela segurança económica dos cidadãos, obrigação de trabalho para todos, supressão de todas as barreiras entre homem e homem” (More, 1946: 4). Não custa pressentir já aqui alguns traços do revolucionado mundo ideal a cuja construção especulativa Agostinho se entregará nos decénios seguintes.

No seu todo, porém, o folheto não deixa de causar perplexidade. Agostinho selecciona um excerto do Livro II, incidindo na descrição da ilha da Utopia. O passo detém-se na organização sócio-económica, focando as poucas horas diárias de trabalho, a sua suficiência para o sustento, a inexistência de ociosos, a possibilidade de receber instrução de acordo com a vocação individual (também, em si mesma, uma disposição igualitária), as oportunidades de aperfeiçoamento do espírito. No entanto, pela exclusão do Livro I, gera-se um efeito de apagamento das intervenções das personagens Hitlodeu e More no diálogo que enquadra a descrição da Utopia, de modo que fica facilitada a confusão do retrato da sociedade utopiana com uma eventual proposta reformadora do autor da obra – incorrendo assim Agostinho, tacitamente, numa falácia que sabemos vulgar. Por outro lado, se o texto latino é escrupulosamente traduzido, ficam por descodificar nomes como *Amaurot* (a capital), *Anider* (o rio) e *Ademus* (o príncipe), o que também oblitera o jogo de humor e a construção de um efeito de indecidibilidade atinente à pertinência dos exemplos e dos valores patentes na obra de More. Mas, sobretudo, haverá ambiguidade na opção de reproduzir em lance apologético a visão da Utopia quando se afigura inverosí-

mil presumir que Agostinho achasse apelativa uma sociedade implacavelmente vigiada como é aquela. Pode conceber-se que é almejado um efeito de denúncia implícita da situação contemporânea do antologador, análogo ao modo como o episódio de Waterloo, retirado por Agostinho de *La Chartreuse de Parme*, aludirà à experiência da Segunda Guerra Mundial (cf. Stendhal, 1942), mas o estabelecimento desse sentido exige um esforço interpretativo que o editor de modo algum orienta.

Mais subtis e produtivos, quanto à matéria temática que nos interessa, são alguns fascículos reservados a outros autores, cujos textos e cujos perfis éticos o leitor é induzido a interpretar e valorar de acordo com uma orientação que revela a incidência utopizante já então matricial do ensaísmo de Agostinho da Silva.

Tal como Thomas More, ao proceder à ideação de uma comunidade alternativa, não se alheou dos problemas vividos pelos homens do seu tempo, causticando como males sociais e morais a estultícia dos reis e dos seus conselheiros, o parasitismo dos privilegiados, a exploração do trabalho dos pobres, o desenraizamento das populações rurais e a injustiça do sistema de justiça, Agostinho da Silva faz acompanhar a expectativa de um mundo melhor de uma consciência aguda de que o homem existe numa condição difícil, pejada de limitações que as mais das vezes são exacerbadas pelas realidades sociais. Essa dupla trave-mestra do seu mister de antologador leva, pois, a que permaneça atento a aspectos que se prendem com a experiência humana do poder, do trabalho, da riqueza, da arte, do sentimento de pertença a um grupo nacional, da espiritualidade, contrapondo-lhes um horizonte de subsunção da injustiça e da finitude que sugere vir corporizado naqueles que consagra como *grandes autores*.

Uma marca recorrente da antologia é, portanto, a ênfase posta na ideia da sociedade como construção vitimadora das aspirações dos seus membros – ou de muitos de entre eles – à realização da sua humanidade. E torna-se óbvio que as acusações feitas pelos vários autores contemplados são passíveis de transposição para a contemporaneidade de Agostinho, de quem

>>

surgem como verdadeiras afinidades electivas. Nesta linha de intervenção, o imaginário religioso e a instituição eclesiástica têm posição de destaque. Vejamos alguns exemplos.

De Santa Teresa de Ávila publica Agostinho um excerto do *Livro da Vida* (Santa Teresa, 1941) onde em registo memorialístico se narra a fundação de um mosteiro por Santa Teresa, em obediência a ordens recebidas de Deus numa série de visões. Faz-se notar no texto a força da convicção – quase se diria que individualista – da monja na prossecução de um projecto que se lhe afigura possível apenas pela misteriosa assistência da vontade divina, mas são do mesmo modo evidentes as desconfianças e resistências com que se depara por parte de várias instâncias da Igreja – o seu confessor, as irmãs, o provincial, a Inquisição.

164>165

Menos surpreendente do que o da carmelita espanhola é o caso de Voltaire. Num dos *Diálogos Filosóficos* incluídos na antologia, constatando a decadência da cidade de Cachemira, um filósofo do Indostão argumenta que para elevar a cidade a um estado de esplendor basta pôr o povo a trabalhar, em vez de fazer a guerra ou de se entregar à vadiagem – e protesta: “É possível que, desde que estais organizados em sociedade, ainda não tenhais descoberto o segredo de obrigar todos os ricos a dar trabalho a todos os pobres? Ainda não atingistes os primeiros elementos da civilização?” (Voltaire, 1941: 10). O texto termina com uma referência desdenhosa aos frades, por estes não trabalharem, encontrando-se em rodapé uma nota na qual Agostinho informa que “[...] há outras alusões [aos frades] nos diálogos” (*idem*, 11). E, de facto, assim é. Num outro diálogo, travado entre um filósofo e um ministro das Finanças, o filósofo expõe ideias económicas que subentendem a importância primacial da burguesia, pelo modo como afirma a relevância do trabalho, mormente no comércio e na manufactura; e também aqui não faltam críticas à improdutividade do clero, e inclusive à inutilidade dos conventos onde se encerram raparigas (cf., *e.g.*, *idem*, 17: “É bem estranho que, num reino que tem terras incultas e colónias, se sofram habitantes que nem povoam nem trabalham”).

No folheto dedicado a Erasmo, por sua vez, Agostinho apresenta o autor do Renascimento como um intelectual inconformado com os males do seu tempo, animado do espírito da solidariedade humanista para com o semelhante, eivado da ambição de ver depurada a Igreja cristã e a sua própria natureza individual (sendo que a sugestão do ascetismo, mais ou menos tenuemente, recorre nos textos de Agostinho da Silva). Num dos *Colóquios* seleccionados para a antologia figura Caronte, em conversa com o génio maléfico Alastor, dando conta dos seus preparativos para receber nos infernos as numerosas vítimas dos flagelos que devastam os homens: a peste, a imoralidade, a guerra – em larga medida incentivada, esta, pelo clero de uma “religião falsificada” (Erasmo, 1941: 16). No contexto da convulsão provocada pela eclosão da Reforma protestante, e apesar de tal invectiva dirigida antes de mais ao clero católico, Erasmo (aqui pela voz de Alastor) reconhece o mérito da acção do papa, mas aponta tratar-se de um mérito que se fica pela intenção, pois é desprovido de eficácia:

>>

Só o Pontífice de Roma põe todo o seu zelo na pregação da concórdia: mas é querer tornar um preto branco. Há cidades que, desgostosas de tanto mal, já murmuram; e aparece gente que vai segregando que é injusto ver resolvidas tôdas as pobres cousas humanas só por causa dos ódios pessoais e da ambição de dois ou três monarcas. (*idem*, 19)

Irónico é também o igualitarismo que vigora no mundo das trevas presidido por Caronte: “A minha tarefa é ir ao leme; as sombras é que têm de remar se quiserem fazer a travessia”, afirma; “aqui tudo trabalha; quer saibam, quer não, remam os reis, remam os cardiais, cada um na sua altura, exactamente como a arraia miúda” (*idem*, 20).

No caso de Damião de Góis, fica sugerida a cumplicidade da Igreja com os desmandos dos poderosos e a decadência da nação. No texto introdutório aos passos que publica da *Crónica do Príncipe D. João*, notando o desajustamento do estrangeirado Damião de Góis ao ambiente do reino, Agostinho alvitra que

[...] o ambiente da pátria era já um pouco difícil para quem se tinha habituado à amplidão de pensamento dos grandes espíritos europeus: não se tinha sabido coroar a obra dos navegadores com a obra dos artistas, dos homens de ciência e dos filósofos e tôda a actividade se ia reduzindo ao negócio, ao culto da brutalidade guerreira e ao estreitamento das concepções religiosas [...]. (Góis, 1941: 3)

166>167

Acusado pela Inquisição e condenado a prisão perpétua, Góis morreu no convento da Batalha, o que merece a Agostinho o seguinte comentário: “[...] fundado para comemorar o feito que libertara Portugal para a sua missão universalista, o mosteiro via morrer, menos de 200 anos depois, um homem que representava o ponto a que se teria chegado se o país se não tivesse detido na marcha iniciada” (*ibidem*). É um autêntico libelo contra as forças do intolerantismo por terem traído uma missão nacional de sublime importância.

Entretanto, o libelo mais arrasador dirigido à Igreja cristã como instituição que renegou historicamente o seu sentido fundador, perdendo de vista a verdade moral que lhe assegurava o seu papel salvífico, encontra-se no célebre episódio do Grande Inquisidor, extraído do romance de Dostoievsky *Os Irmãos Karamazov*. Uma vez mais, a consciência sociopolítica de Agostinho da Silva, projectada sobre a figura do autor antologado, mostra-se indissociável da sua percepção das questões de carácter espiritual. No texto introdutório, Agostinho salienta a centralidade da desgraça como aspecto vivencial e mundividencial marcante na biografia e na escrita de Dostoievsky, associado a convicções cristãs muito fortes (preocupa-se, pois, em vincar a qualidade genuinamente cristã do perfil existencial do romancista). Mas refere também o empenho de Dostoievsky na acção política – que lhe valeu o desterro na Sibéria – pela mudança da condição do camponês, o *mujiqe*, “[...] oprimido por todos, incapaz de se exprimir, [que] é uma alma lamentável e merece que se trabalhe pela sua libertação” (Dostoievsky, 1941: 4).

Já no trecho do romance, e como é por demais conhecido, o

Grande Inquisidor surge como o vitimador deliberado de um Cristo redivivo, que encarna o espírito da verdadeira religião sacrificado arbitrariamente ao erro, à intolerância, constituindo acusação explícita à autoridade papal respeitada pelo Catolicismo (cf. *idem*, 13). Confrontado com este novo-velho messias, o Inquisidor recusa novas revelações, considerando que agora, ao fim de quinze séculos, já se encontra realizada a liberdade que o Cristo teria anunciado – uma liberdade que os homens depuseram aos pés da Igreja a troco de uma oportunidade de serem felizes. De resto, em nome de uma espécie de anti-humanismo baseado na ideia de que o Homem não deseja de facto o encargo de uma consciência moral, a exigência de uma racionalidade ética, o Inquisidor contesta o entendimento da natureza humana que tem Cristo, alegando que os homens precisam de ter junto de quem depor a sua liberdade: “Aumentaste a liberdade humana em lugar de a confiscares e impuseste assim, para sempre, ao ser moral as agonias dessa liberdade”, afirma (*idem*, 19). E no entanto, paradoxalmente, o que o Inquisidor faz tem traços de piedade, pois, considerando que a generalidade dos homens é incapaz da livre escolha do amor das coisas dos céus, pergunta ao seu prisioneiro: “Só vieste para os eleitos?”; e tem traços de aspiração utópica: nós, declara o Inquisidor – por oposição ao Cristo –, “[...] seremos Césares; pensaremos então na felicidade universal” (*idem*, 21, 22).

>>

O episódio tem, portanto, ambivalências diversas e significativas. Contrapõe um humanismo crístico emancipador a um cristianismo institucional que em nome de uma outra aspiração salvífica se constitui em negação do humanismo. Profetiza o Inquisidor que os homens

Compreenderão o valor da submissão definitiva. E, enquanto o não compreenderem, os homens serão infelizes. [...] Vamos dar-lhes uma felicidade humilde e branda, uma felicidade adaptada às criaturas fracas que eles são. Havemos de persuadi-los de que não se orgulhem, porque foste Tu, ao elevá-los, quem lho ensinou; havemos de provar-lhes que são débeis, que são umas lamentáveis crianças, mas que a felicidade infantil é a mais deliciosa. (*idem*, 24)

São afirmações perturbadoras para qualquer dogmática religiosa, e tanto mais paradoxais quanto Agostinho da Silva viria a desenvolver uma concepção diametralmente oposta do que é divinizar-se o Homem pela preservação do seu ser de criança. Para ele, permanecer criança seria ser livre e pleno, e em última instância ser santo, nunca se confundindo com aquela menoridade de espírito defendida para a massa dos fiéis pela personagem de Dostoievsky.<sup>3</sup>

E, no entanto, se o Inquisidor pode estar enganado nos pressupostos e no caminho que escolhe, não está errado nas intenções, que parecem ser generosas. O desfecho do episódio indica que não se trata de uma posição capciosa ou malévola, motivada por desígnios inconfessos. Em defesa da doutrina que perfilha, o Inquisidor condena o Cristo à fogueira, mas depois liberta-o, quando, para surpresa sua, o preso o beija. Ora, para ainda maior desconcerto do leitor, verifica-se que o episódio do confronto do Inquisidor com o Cristo pertence a um poema que um dos irmãos Karamazov pretende compor e aparece evocado num diálogo – é portanto uma ficção dentro de uma ficção literária – no qual um segundo irmão conclui: “O ateísmo, eis o segredo. O teu inquisidor não crê em Deus” (*idem*, 28).

Qualquer que tenha sido a oportunidade ideológica do repto dostoievskiano no seu tempo, para o seu autor e para o seu público, questão que não cabe discutir aqui, a presença deste passo na “Introdução aos Grandes Autores” mostra-se em conformidade com algumas das grandes linhas do pensamento de Agostinho da Silva, estando longe de constituir uma provocação gratuita do antologiadador ao *status quo* do Portugal de meados do século XX. Por estes anos, torna-se definitiva a ruptura entre o intelectual e o regime do Estado Novo, levando aliás à prisão de Agostinho, a pretexto da publicação, em 1942, do ensaio *O Cristianismo*, obra capital que um folheto como *O Grande Inquisidor*, vindo a lume no ano anterior, obviamente prenuncia.<sup>4</sup>

Assim, em *O Cristianismo*, Agostinho exprime o seu desejo de encontrar ou divulgar uma espiritualidade depurada, isenta das

deturpações institucionais que considera terem sido impostas por aqueles que se quiseram apropriar do Cristianismo primitivo e autêntico. Debruçando-se sobre o Cristo histórico, começa por manifestar reservas à fiabilidade testemunhal ou documental dos Evangelhos, e vê-se por isso obrigado a sintetizar a doutrina de Jesus com muitos sinais de precaução. Diz mesmo que “[...] o Deus de Cristo não aparece definido com clareza [...]” (Silva, 2001a: 76). Mas nem por isso se torna desprovida de implicações sociais e políticas a leitura agostiniana. Pelo contrário, Agostinho sustenta que os apóstolos e a Igreja deturparam a doutrina de Jesus: “[...] transformaram uma ideia revolucionária numa religião inofensiva para os seus interesses e até, depois de Constantino, favorável aos seus interesses [...]” (*idem*, 79).<sup>5</sup> Jesus, ao invés, terá vindo dizer que “[...] os inimigos de Deus são [...] os inimigos do povo [...]” (*idem*, 77); e o que nele seduziu

>>

[...] foi a sua personalidade, a um tempo cheia de amor e de audácia, foi o calmo, sincero heroísmo que o fez ir em defesa dos pobres, dos humildes, contra uma organização social que os oprimia, foi o entusiasmo, a piedade que o levaram a trazer aos homens a esperança de um magnífico futuro, foi a sua crença de que há um fundo bom na humanidade e de que é possível construir na terra um paraíso [...]. (*idem*, 73)

A mensagem de Jesus seria, portanto, eminentemente social, subversiva, apocalíptica, de tal modo desafiadora que as autoridades tiveram de a sufocar. Mas a promessa do Reino dos Céus, que se realizará como plenitude de vida na Terra, mantém-se, assente na ideia de que o progresso material permitirá que todos os homens desenvolvam a sua liberdade de espírito sem a urgência de atenderem às necessidades básicas. E Agostinho explana nos seguintes termos a sua visão eutópica:

[...] no Reino não haverá problemas económicos, todos hão-de ser como as flores que não fiam nem tecem e andam com vestuários mais belos do que os de Salomão ou como as aves ligeiras que sempre encontram alimento e lugar para um

ninho; no Reino, que se abrirá a todos, sem distinção de nações, de raças, de classes ou de castas, não haverá violências, mesmo as de defesa, nem juramentos, nem posse de bens materiais, nem o homem terá de ser providente, nem contínuo temor da velhice, da doença, da morte; no Reino ninguém terá que trabalhar, o que significa certamente que ninguém terá de se sujeitar a tarefas que vão contra as suas tendências íntimas ou abatem a saúde ou são puras formas de escravatura; no Reino se poderá ter desprezo pelo dinheiro, dado que exista; no Reino não haverá a menor ideia de organização familiar, que Jesus liga, decididamente, a um certo estágio de evolução económica e moral; no Reino não haverá Estado, com príncipes que oprimam os cidadãos, antes cada um será, voluntariamente, por amor e interesse do espírito, o servidor dos outros; no Reino não haverá processos, nem tribunais, nem juízes; no Reino não haverá senão bondade, amor, fervor espiritual, contemplação das ideias, profunda, segura, inabalável felicidade. (*idem*, 78)<sup>6</sup>

Todavia, e regressando aos textos da “Introdução aos Grandes Autores”, é notória a ideia de que, tendo caído em erros e desregramentos, a Igreja – ou uma religiosidade informada pelo Cristianismo – contém ainda os fatores da sua reforma. Se é irremediavelmente ambígua a falência da vontade do Inquisidor de Dostoievsky, ao libertar o Cristo que anteriormente condenou porque ele o desarma com o seu beijo, é claro no opúsculo dedicado a Teresa de Jesus que Agostinho a encara como uma figura ascética mas heroicamente activa ao serviço da ambição de uma mais plena cristianização do mundo.<sup>7</sup> E num outro fascículo, sob o título *Austeridade do Arcebispo*, Agostinho publica excertos da biografia de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, da autoria de Frei Luiz de Sousa, que, assinalando os jejuns e as disciplinas, as horas de devoção, a simplicidade das suas vestes e da sua câmara, o ordinário mantimento da sua mesa, o cuidado na esmola dada aos pobres, enfim a perfeita humildade de todo o seu modo de vida, realçam o modelar despojamento e a piedade do quotidiano e do carácter do prelado. Os trechos escolhidos recordam até Bartolomeu dos Mártires,

no Concílio de Trento, a instar, como tarefa mais urgente de todas, a que se depure a Igreja da importância que tem dado às riquezas materiais – do seu fausto e da sua vaidade; e a apontar que “[...] o mundo cada dia se vai avantajando a si mesmo em criar nos que mandam ânimos mais imperiosos e nos que obedecem espíritos mais cativos” (Sousa, 1942: 21).

Dá pois Agostinho a entender que a Igreja cristã não precisa de ir buscar fora de si mesma – num ateísmo ou num outro quadro religioso – os alicerces de uma axiologia humanista e redentora, bastando-lhe efectuar um retorno à sua própria essência (no fundo, Agostinho reivindica-se de ser ele o ortodoxo).<sup>8</sup> Assumindo-se Agostinho da Silva como crente numa escatologia para a qual reclama a mais perfeita fidelidade à mensagem de Cristo, o certo é que, ainda no espaço da “Introdução aos Grandes Autores”, o seu interesse por concepções da transcendência se projecta em horizontes mais alargados.

Por um lado, encontramos elementos colhidos na tradição sapiencial islâmica, já que Agostinho reproduz um conjunto de textos do *Corão* que apresentam uma forte incidência temática na bondade divina reflectida na promessa da salvação dos justos, que exige ao crente a sua fé e uma boa conduta, e que incluem o imaginário do paraíso e do inferno. De modo elucidativo, pelo paralelo que estabelece com o desenvolvimento do Cristianismo, o ensaio introdutório trata Maomé como figura espiritualmente digna e historicamente relevante, rematando com a ideia de que ele deixou estabelecidos “[...] os fundamentos do império árabe e uma fé que, a-pesar-de como tôdas as outras ter visto o predomínio dos elementos mais grosseiros, tem dado modernamente algumas correntes de pensamento de carácter universalista e humano” (Maomet, 1943: 4).<sup>9</sup>

Por outro lado, a “Introdução aos Grandes Autores” integra exemplares menos convencionais de visionarismo utópico. Salientamos, nesta perspectiva, um fascículo, entre vários possíveis.<sup>10</sup>

Agostinho publica um excerto do romance *Quatrevingt-Treize*, de Victor Hugo, a quem louva a percepção (ou a presunção)

>>

romântica de que “[...] o poeta era agora o profeta de um mundo novo, o pastor de povos e competia-lhe prègar a liberdade, ser o ardente defensor de um idealismo humanitário [...]” (Hugo, s.d.: 4).<sup>11</sup> No passo culminar do romance, Gauvain é visitado no cárcere por Cimourdain, seu pai adoptivo. Falam da expectativa de uma ordem social melhor, a emergir do processo revolucionário; Cimourdain fala da *república do absoluto*, Gauvain da *república do ideal* (cf. *idem*, 7). É um diálogo no qual as aspirações revolucionárias se debatem entre o pragmatismo de um e o arroubo utópico do outro – desdobrado em ideias económicas, sociais e políticas várias (cf. *idem*, 8-14). Gauvain interpela nestes termos o seu interlocutor:

– Ó mestre, em tudo quanto acaba de dizer, onde coloca o desinterêsse, o sacrificio, a abnegação, o enlace magnânimo das benquerenças, o amor? Pôr tudo em equilíbrio, é bém; pôr tudo em harmonia, é melhor. Por cima da balança há a lira. A sua república calcula, mede e regula o homem; a minha arrebatá-o para o céu. É essa a diferença que existe entre um teorema e uma águia.

[...] O senhor quere o serviço militar obrigatório. Contra quem? Contra outros homens. Eu não quero serviço militar. Quero a paz. Quere os miseráveis socorridos, eu quero a miséria suprimida. Quere o imposto proporcional. Eu não quero imposto nenhum. Quero a despesa comum reduzida à sua expressão mais simples e paga pelas sobras sociais. (*idem*, 8-9)

E Gauvain explica: que sejam suprimidos os parasitas – o padre, o juiz, o soldado; que “[t]enha todo o homem uma terra, e tôda a terra um homem” (*idem*, 9); que a mulher seja serva do homem e o homem servo da mulher; que se alcance “[...] a liberdade perante o espírito, a igualdade perante o coração, a fraternidade perante a alma” (*idem*, 13). “Eis-te em plena fantasia”, acusa Cimourdain. “Quer dizer em plena realidade”, retorque o outro (*idem*, 10).

Mas, nos textos seleccionados por Agostinho e na imagem que os ensaios introdutórios dão das mundividências dos seus

autores, as exaltações visionárias, apocalípticas, convivem, não raro, com um vincado sentido da tragicidade da vida. Gauvain é levado à guilhotina. À execução assiste, em qualidade oficial, Cimourdain, que perante o clamor piedoso dos soldados dispostos em formação confirma a execução com um brado imperativo de “Prestígio à lei!” (*idem*, 18) – mas que trespassa o próprio coração com um tiro no momento em que a lâmina tomba sobre Gauvain.

Em síntese: da preocupação central com a liberdade, a justiça e a plena consumação da humanidade em todos e cada um dos seus indivíduos irradiam as leituras dos *grandes autores*, a esta luz canonizados em exercício pessoal por Agostinho da Silva. Para descrever os intentos e os processos constituintes destes trabalhos de Agostinho, regressamos, a fechar, ao início. A *Utopia* de Thomas More contém elementos de qualidade meta-utópica, não por mera contingência histórica, derivada do facto de sucessivos autores terem escolhido filiar as suas produções no modelo moreano, mas intrinsecamente, como resultado da complexa economia da construção retórica da obra. Entre essas incidências meta-utópicas encontra-se uma que recordamos a propósito de Agostinho da Silva. Refere Hitlodeu a dado passo que, não sendo possível erradicar dos conselhos dos príncipes as opiniões deturpadas, nem por isso se deve abandonar um cometimento aos interesses do Estado, ou aos interesses colectivos, e prossegue deste modo:

Também não há que impor uma opinião menos frequente e menos habitual desde que haja consciência de que as convicções vão em sentido contrário e que ela não teria aceitação; pelo contrário, há que tentar, mesmo com algum esforço, seguir um percurso menos directo, por tal forma que, enquanto isso estiver na nossa mão, tudo seja tratado positivamente e que aquilo que não pode ser dirigido para bem veja o mal ser reduzido ao mínimo. De facto, não é possível que tudo dê em bem senão quando todos forem bons, coisa que mesmo que decorram alguns anos já não espero ver. (Morvs, 2006: 473)

>>

Se Agostinho contava ver essa coisa, não podemos asseverá-lo, mas que ele confiava no carácter perfectível dos seus semelhantes, disso não pode haver dúvida. E foi nisso que se empenhou, na sua incansável poligrafia, ora declarando ao que vinha, ora seguindo, como prescreve Hitlodeu, um caminho oblíquo, apostado na íntima transfiguração ética dos indivíduos, rumo à universal santificação da espécie humana. <<

174>175

---

## NOTAS

[1] Por conveniência, pode ver-se o registo dos títulos em Manso (2000: 238-240) e em Pinho (2006: 413-420).

[2] Como vem assinalado em Reis (2007: 496, n. 271).

[3] Miguel Real sintetiza a concepção agostiniana notando que, “[...] como modo alternativo de vida, Agostinho da Silva privilegia os modos da criança (a fragilidade, a humildade, a generosa alegria, a capacidade de assombro e imaginação, o gosto do jogo, a inocência) face aos modos dominantes do adulto (a petulância do saber e do poder, a vida séria, a ordenação fria da razão, a vida contabilisticamente previsível, a manha feita sabedoria)” (Real, 2007: 67).

Em Um *Fernando Pessoa* encontra-se leitura de um poema de Alberto Caeiro que é devedora do revisionismo teológico de Agostinho da Silva e da sua valorização da criança (cf. Silva, 2002a: 106-107). No mesmo ensaio verbera Agostinho a moderna prática generalizada do *infanticídio de espírito* e aponta o *caminho de regresso ao Paraíso* por uma conversão religiosa que deve preceder a revolução social (cf. *idem*, 114-116).

[4] *O Cristianismo* pertence à série “Iniciação. Cadernos de Informação Cultural”, que se cruza de diversas formas com os fascículos da “Introdução aos Grandes Autores” e que participa do mesmo ensejo agostiniano de intervenção cívica e de divulgação das mais diversas matérias. Na “Iniciação” publicaram-se sínteses dos tópicos que Agostinho entendia úteis para a instrução popular, de biografias de personalidades muito variadas a saberes práticos e a noções de arte e de ciência.

Sobre o teor de *O Cristianismo* e a controvérsia que ocasionou, veja-se Pinho (2006: 134-144) e Manso (2000: 109-115).

[5] Não temos pretensões a erudito da coisa religiosa, mas em todo o caso arrisquemos: certas reflexões de Agostinho parecem aproximar-se da teologia da libertação, no que respeita às realidades criticadas, obviamente muito mais do que às vias apontadas para a resolução dos problemas.

[6] O ensaio *Doutrina Cristã*, publicado no ano seguinte, converge com muitos destes pontos. Apresenta a liberdade (as liberdades) e o progresso da cultura como manifestações por excelência do espírito cristão. E, entre muitas outras reflexões que, em convergência com *O Cristianismo*, denotam o cariz emancipatório que tem o entendimento agostiniano da doutrina cristã nos planos social, económico, político e cultural – se quisermos, enfim, no plano civilizacional –, pode ler-se aí: “No Reino Divino, na organização humana mais perfeita, não haverá nenhuma restrição de cultura, nenhuma coacção de governo, nenhuma propriedade. A tudo isto se poderá chegar gradualmente e pelo esforço fraterno de todos” (Silva, 2001b: 82).

[7] Em *Tumulto Seis*, de 1989, encontra-se a sugestão de que Santa Teresa de Ávila alinharia pelos republicanos na Guerra Civil de Espanha (cf. Silva, 2003: 254).

[8] Acalentando Agostinho da Silva uma forte nostalgia pela Igreja medieval, que supõe uma e mais autêntica, tende a evocar críticos que são, como vemos, não apenas cristãos mas, especificamente, católicos (exceptuar-se-á Dostoievsky, que era russo-ortodoxo). Para ele, mal andaram os que quiseram cindir a Igreja. Assim, nutre viva antipatia pelas religiões protestantes. No opúsculo *A Reforma*, pertencente à série “Iniciação”, não perdoa a Lutero o que em seu entender foi aceitar uma deturpação dos princípios exigida pela sua apropriação pelos nobres, que o apoiaram; Lutero vingou “[...] devido às condições sociais da Alemanha do seu tempo, à violência de temperamento que trouxera para a luta e à falta de nobreza e de inteireza de carácter que o levou a querer a vitória das suas ideias, mesmo diminuindo-as, mesmo traindo-as” (Silva, 1942: 11). Por seu turno, Calvino merece pouca admiração a Agostinho, desde logo pela feição ditatorial da sua Igreja e do governo que conseguiu impor em Genebra (cf. *idem*, 15-17). Em todo o caso, dando uma interpretação-balanço do significado moral, religioso e pedagógico da Reforma, o ensaísta reconhece nesse processo certas virtualidades históricas e espirituais no plano do combate à intolerância e ao dogmatismo, e bem assim no que respeita “[...] ao melhoramento moral próprio [do indivíduo] e ao estabelecimento no mundo de um reino de Deus, isto é, de um reino de bondade, de justiça e de amor [...]” (*idem*, 18).

Noutros textos ainda, Agostinho associa o Protestantismo ao sistema capitalista, em termos bem pouco lisonjeiros (cf. Silva, 2002b: 57-59; 2002a: 91). A sua crítica a uma economia que qualifica de anti-humana encontra desenvolvimento no fascículo da “Antologia” dedicado a Ruskin, onde se expõe uma visão religiosamente informada das relações sociais e económicas estabelecidas em torno do valor do trabalho, que se querará justo (cf. Ruskin, 1941).

[9] Na Nota de Livros, a pp. 4, Agostinho dá por excelente a tradução inglesa do *Corão* realizada por E. H. Palmer. É possível que se tenha baseado nela para realizar a sua versão.

[10] Pelo teor dos textos reproduzidos e/ou pelo modo como Agostinho modula o entendimento dos respectivos autores, seriam de igual modo pertinentes, a este título, certos aspectos dos fascículos de Emerson (1947), Whitman (1943), Tchekov (1941) e Rodó (1946).

[11] Agostinho reconhece embora que “[...] ao credo generoso não correspondia uma sólida arquitectura mental [...]” e que a obra de Hugo ganharia “[...] se tivesse havido nele mais capacidade de invenção intelectual e mais agudo senso crítico” (*ibidem*).

>>

---

## BIBLIOGRAFIA\* ∨

Bastos da Silva, Jorge (no prelo), "Oportunidade Ideológica da *Introdução aos Grandes Autores* de Agostinho da Silva", *Traduzir em Portugal durante o Estado Novo. Actas do V Colóquio de Estudos de Tradução em Portugal*, org. Teresa Seruya, Maria Lin Moniz e Alexandre A. Rosa, Universidade Católica Editora.

Dostoievsky (1941), *O Grande Inquisidor*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

Emerson (1947), *Confiança*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

Erasmus (1941), *Colóquios*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

176>177

Góis, Damião de (1941), *Descobrimentos dos Portugueses*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

Hugo, Vitor (s.d.), *Gauvain e Cimourdain*, s.l.<sup>(a)</sup>

Manso, Artur (2000), *Agostinho da Silva. Aspectos da sua Vida, Obra e Pensamento*, Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas.

Maomet (1943), *Suratas de Meca*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

More (1946), *Utopia*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

Morvs, Thomas (2006), *Vtopia*, ed. critica Aires A. Nascimento, intr. José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Pinho, Romana Valente (2006), *Religião e Metafísica no Pensar de Agostinho da Silva*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Real, Miguel (2007), *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa*, Matosinhos, Quidnovi.

Reis, José Eduardo (2007), *Do Espírito da Utopia: Lugares Utópicos e Eutópicos, Tempos Proféticos nas Culturas Literárias Portuguesa e Inglesa*, s.l., Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Rodó (1946), *Juventude*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

Ruskin (1941), *Vós, os que Julgais a Terra*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

Santa Teresa (1941), *Fundação de S. José*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

Silva, Agostinho da (1942), *A Reforma*, Lisboa, ed. autor.

-- (2001a), *O Cristianismo*, in *Textos e Ensaios Filosóficos*, ed. Paulo Alexandre Esteves Borges, s.l., Círculo de Leitores, 2001, Vol. I, 67-80 [1942].

-- (2001b), *Doutrina Cristã*, in *Textos e Ensaios Filosóficos*, ed. Paulo Alexandre Esteves Borges, s.l., Círculo de Leitores, 2001, Vol. I, 81-82 [1943].

-- (2002a), *Um Fernando Pessoa*, in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, s.l., Círculo de Leitores, Vol. I, 89-117 [1959].

-- (2002b), *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*, in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, s.l., Círculo de Leitores, Vol. I, 25-89 [1957].

-- (2003), *Tumulto Seis*, in *Estudos e Obras Literárias*, s.l., Círculo de Leitores, 237-262 [1989].

>>

Sousa, Frei Luiz de (1942), *Austeridade do Arcebispo*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

Stendhal (1942), *Waterloo*, s.l.<sup>(a)</sup>

Tchekov (1941), *Um Caso Médico*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

Voltaire (1941), *Diálogos Filosóficos*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

Whitman, Walt (1943), *Fôlhas de Erva*, Lisboa.<sup>(a)</sup>

\*Os títulos assinalados com <sup>(a)</sup> pertencem à série «Antologia. Introdução aos Grandes Autores», editada por Agostinho da Silva