



Agostinho da Silva: uma poética construção da existência

Agostinho da Silva: A Poetic Construction of Existence

Paula Cristina PEREIRA

Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal.

RESUMEN

Creer que la construcción de la existencia es poética y religiosa, de modo que la vida se realice plenamente. Creer que la manera portuguesa de pensar, más cerca de la concepción que del concepto, encuentra en el pensador del mundo que será una de sus expresiones más claras y profundas. La reflexión sugerida este artículo emerge de la relación íntima entre la poesía y el amor, resaltando la unidad fraternal de las dimensiones estéticas, antropológicas, éticas y políticas cuando uno piensa y vive en un proyecto de esperanza –para el hombre y su hogar común– que gira desde el Reino del Espíritu.

Palabras clave: Poesía, amor, concepción/concepcional, hogar común, santidad.

ABSTRACT

Believing that the *construction of existence is poetic and religious* so that life fulfils itself and that the Portuguese way of thinking, more *conceptional than conceptual*, finds in the *Thinker of the World to Be* one of its clearest and deepest expressions, the reflexion suggested in this paper arises from the intimate relationship between poetry and love, highlighting the brotherly unity of the aesthetic, antropological, ethical and political dimensions when one thinks and lives a project of hope –for man and *his common home*– spun by the Kingdom of Spirit.

Key words: Poetry, love, conceptional; common home, holiness.

DA POESIA COMO AMOR

Nas Celebrações do Centenário de Agostinho da Silva muito tem sido dito e escrito sobre o homem e a sua obra e sobre o homem como obra que foi Agostinho. É ainda neste espírito de celebração que pretendemos voltar ao *poeta à solta* para com ele acolher a *poética construção da existência*. Devemos, no entanto, esclarecer que o título deste texto promete mais do que ele pode realmente dar. Pois que as reflexões que se podem encetar em relação a uma *vida* como a de Agostinho, em que os pensamentos e os sentimentos ritmaram a dimensão ética do que pensou e do que construiu, são a expressão de um simples e imperfeito ensaio que, para trás e para a frente, tenta captar nas palavras o que sempre lhes escapa: a fecundidade da obra que resulta da visão compreensiva do amor.

Na comunicação que apresentámos no Congresso do Centenário de Agostinho da Silva¹, depois publicada em *Agostinho da Silva, Pensador do Mundo a Haver*, começamos por afirmar que Agostinho «na procura originária do pensamento, expressa o encontro entre filosofia e vida, pela conciliação entre o finito e o infinito (...), uma visão original, próxima da visão selvagem do ser»². É, precisamente, nesta visão selvagem do ser que reconhecemos Agostinho como o *poeta* que não separou a *filo* da *sofia*, que sente e cria em cada acção-movimento, superando qualquer hiato entre o poeta e o poema, para realizar a filosofia como arte³.

O poema, feito carne em gente, é movimento preciso do tempo que anseia inscrever-se na eternidade; liberto que é, Agostinho, do(s) tempo(s) limitados e sem promessa, liberto que é dos tempo(s) sem fome de *por-vir* e sem desejo de eternidade. Agostinho «acredita na sua arte criativa, anunciadora de um tempo em que o sonho se estabelecerá no real; no desenvolvimento da sua ciência, mais inventiva do que especulativa, porque alheia à vontade dominadora do saber ocidental, e da sua racionalidade instrumental»⁴.

Essa visão selvagem leva-nos a um tempo primordial onde se tece um laço entre o homem e o divino, supera os dualismos — todos os *ismos* separativos — e inscreve o pensamento num processo que sempre implica a sacralização da vida. E ainda que a consciência da cisão configure também o seu pensamento, é precisamente essa *dramática* consciência que promete a experiência do pensar em liberdade, jamais se demitindo da unidade sagrada.

1 Co-organizado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pelo Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e pela Associação Agostinho da Silva.

2 PEREIRA, PC (2007). “Viver o Universo. A aprendizagem significativa da origem comum do pensável”, in: *Agostinho da Silva, Pensador do Mundo a Haver*, Actas do Congresso Internacional do Centenário de Agostinho da Silva, Lisboa, Associação Agostinho da Silva & Zéfiro, p. 323.

3 A sua vida é o próprio testemunho do caminho, melhor seria dizer da viagem das ideias sonhadas para um mundo mais justo, onde cada um tenha a possibilidade de criar o seu próprio ser. Onde cada um e a nação portuguesa «depois de navegar por mares reais (...) poderá navegar pelos mares da alma, da cultura e da língua, sendo, então, o mar sem fim Português, um imenso oceano espiritual» Cf. VARELA, MH (2002). *Conjunções filosóficas Luso-brasileiras*, Lisboa, Fundação Lusíada, pp. 160-161.

4 *Ibid.*, pp. 167-168.

Se a poesia constitui, em Agostinho, um género literário, não se reduz, todavia, a este. A poesia, anterior à objectivação e à conceptualização, emerge como uma acção do pensamento que descoisifica o mundo e os homens e permanece numa relação com o mistério: liberdade de criar, de pensar e sempre transcender.

Também em Agostinho a razão é uma razão *almada*, *razão animada*. A *poeticidade da razão almada*, que podemos admitir com ou para além de Álvaro Ribeiro, articula-se no modo luso de pensar com o desejo de Absoluto, que pelo amor une as ordens corporal, anímica e espiritual e revela que a verdade jamais pode ser submetida a uma substancialização, sob pena de impedir o movimento livre do pensamento.

Razão *animada*, *razão poética* ou *razão experiencial* são expressões que no pensar em português pretendem superar o positivismo, o cousismo e o dogmatismo e que, sobretudo, afirmam a força da razão *criadora* e a dimensão *espiritual* de um pensamento que pensa por dentro da sua língua e da sua cultura⁵.

A Razão é, com efeito, entre nós, poética com vista ao enriquecimento e transfiguração da própria racionalidade, procurando para além da razão lógica uma “lógica” maior que englobando, contudo, a logicidade da razão a eleva a superiores núcleos de realidade.

É neste preciso sentido que se pode entender a *Razão Experimental* (Leonardo Coimbra) como Poética e Experiencial; «uma teoria integral da Razão» que não se reduza a «uma Razão teórica» ou a uma «Razão prática», já que o «*experimentável* não esgota a totalidade da Experiência», pois só o «*experienciável* – de resto inclusivo daquele – o poderá fazer»⁶.

Agostinho oferece-nos, na linha do pensamento português contemporâneo, nomeadamente na linha do seu mestre Leonardo Coimbra, mais um pensamento *concepcional* que conceptual⁷. O que não significa uma menoridade ontológica ou, mesmo, uma insuficiência gnoseológica da poesia. A experiência poética como experiência do pensamento, para lembrarmos Pascoaes, não é um modo de experiência inferior, mas revela, pela força da imaginação e pelo

5 Não é nosso propósito aqui estabelecer as diferenças entre a razão animada, poética e experiencial (preferimos *experiencial* a experimental, tal como Delfim Santos, quando nos referimos à *Razão Experimental* leonardina), considerando os seus autores, seja Leonardo Coimbra ou Álvaro Ribeiro, pois tal trabalho merecia a dedicação de todo um texto, mas tão só sublinhar a *sensibilidade poética* como uma das características mais relevantes do modo luso de pensar.

6 FERREIRA PATRICIO, M (1992). *A Pedagogia de Leonardo Coimbra: Teoria e Prática*, Porto, Porto Editora, p. 220.

7 E tal como todos os pensadores da “escola portuense”, Agostinho preocupa-se com a educação dos portugueses, com a situação e destino de Portugal. É conhecido o texto onde Agostinho comparando a *Renascença Portuguesa* e a *Seara Nova* esclarece que para os «que formavam o núcleo essencial da *Renascença*, o aspecto histórico primava sobre o actual; o aspecto poético sobre o aspecto realista; o aspecto literário sobre o científico; o aspecto intuitivo sobre o racionalista; (...) e (...) tomava-se como signo fundamental de Portugal (...) o da Saudade (...). Para o grupo da *Seara Nova*, o signo essencial era exactamente outro, o da Acção» (*Reflexão à margem da literatura portuguesa*, 3ª.ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1996, pp. 126-127). Agostinho manifesta uma profunda compreensão face aos dois movimentos, porque sob o impulso da *Renascença* e da *Seara Nova* se conseguiu lançar e fazer em Portugal «história de carácter científico que é, ao mesmo tempo, na maior parte das vezes de alto valor literário» (ibidem, p. 132). Todavia, o nosso autor lamenta que os ideais da *Seara Nova* não incluem «o da recriação do Espírito religioso, essencial no português, e provavelmente fundamental, e que durante todo o tempo de absolutismo e parlamentarismo se fora abastardando em devoção mecânica, em ignara superstição, em função de Estado e numa espécie do que poderíamos chamar saque de letras sobre a eternidade», acrescentando que todos o ideais «dependiam em última análise da conquista do poder» (ibidem, p. 129).

poder dos sentimentos, renovadas possibilidades de pensar o mundo; e suscita, sobretudo, a possibilidade de ampliação do pensamento conceptual⁸.

Aquele que «conhece cientificamente tem *conceitos*; mas o que conhece poeticamente tem *concepções*. O conhecimento do poeta – e o poeta, nunca o esqueçamos, não é o que faz versos, mas o que conhece poeticamente, por inspiração e intuição directa do que existe, ou seja, o poeta é o esteta – é um acto de real concepção do existente, gestação e parto permanentes, em que é o próprio existente que nasce na sua alma como compreensão⁹».

Será pois, na linha de um pensamento que intimamente concilia a poesia com a reflexão filosófica, que Agostinho pensa e vive. E se Pascoaes poeticamente pensou, Agostinho poeticamente viveu. E viveu a luta pela *verdade poética* na superação da verdade doutrinal própria das «almas estreitas», «das almas de escravo»; para encontrar a *flexibilidade*, a *vida*, para «imaginar uma possível explicação do mundo» e tomá-la «apenas como um poema, belo em si; verdadeiro quem o sabe?»¹⁰.

Concepção, com efeito, original de verdade, que sustenta a *existência filosófica* na constituição de «um engrandecimento» e numa «razão de vida», «desperta actividade no ataque de todas as doutrinas» que signifiquem «diminuição do espírito»¹¹.

A verdade poética reside, pois, no movimento que une os objectos materiais aos objectos que pela sua natureza não se deixam materializar. De um poeta sempre esperamos que labore no plano de uma estética do irrepresentável, mas a força poética do pensamento agostiniano podemos encontrar na *travessia* do limite entre o corpo e o espírito, na travessia que só a experiência radical do pensar permite: a transitividade que une o corpóreo e o incorpóreo, para em justa e bela medida a vida se realizar universal e singular.

Nesse limite, o pensador é o que se expõe perigosamente a uma travessia, a uma prova, garantido o pensamento como realização do mundo em nós.

Steiner escreve a propósito de Heidegger, aproximando o pensar do re-criar, que «o poeta é um re-criador que que desafia os deuses ausentes, que faz o trabalho deles por eles, embora sob o relâmpago das suas visitas pródigas e ciumentas. O cerne da poesia é o acto de nomear. A poesia autêntica não “imita”, como Platão o pensava, ou “representa” ou “simboliza”, como supõe a teoria literária pós-aristotélica. Ela nomeia, e ao nomear torna real e duradouro»¹².

E mesmo que a poesia comporte uma parte de estranheza, na medida em que coloca o criador face a um mundo que sempre lhe escapa, ela reenvia o poeta para um plano fundador, revelando a experiência primacial da unidade dramática e amorosa.

8 Cf. PEREIRA, PC (2007). *Do Sentir e do Pensar, ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética*, Porto, Edições Afrontamento.

9 FERREIRA PATRICIO, M (1997). “O pensamento antropológico de Teixeira de Pascoaes”, in: AA.VV.(1997). *Nova Renascença*, 17, 64/66, pp. 21-48, Porto, p. 24. Ainda que as palavras de Manuel F. Patrício se refiram a Teixeira de Pascoaes, parecem-nos, neste contexto, adequadas ao pensamento agostiniano.

10 DA SILVA, A (1999). “Conversação com Diotima”, in: *Ensaio e Textos Filosóficos I*, Lisboa, Âncora Editora, p. 149.

11 DA SILVA, A (1999). “Considerações”, in: *Ensaio e Textos Filosóficos I*, Ed. cit., p. 94.

12 STEINER, G (1990). *Heidegger*, trad. João Paz, Lisboa, D. Quixote, p. 122.

A poesia e a filosofia falam-nos, pois, de um amor, de uma relação erótica com o mundo¹³. Um impulso amoroso que é um problema religioso e poético, porque o amor pela sabedoria necessita de uma experiência dramática (a que une sem aniquilar), de uma experiência transitiva entre o espírito e a carne, entre o divino e o humano. Um impulso que não se afasta de uma visão sensível do mundo, própria das artes, pois que a ideia de apropriação da natureza, herdada da racionalidade ocidental, é insuficiente quanto à configuração da própria ideia de sabedoria¹⁴. Um impulso, afinal, que assenta na recuperação de uma racionalidade poética necessária a um projecto cultural humano de esperança. Mas um projecto que não se plasma na “solidão” dos planos ideias, pois que, em Agostinho, *Espírito e Terra* mutuamente se convocam. O real não é sem ideal, nem o ideal sem real; o mesmo que dizer, o pensamento não é sem amor, sem esse amor unitivo próprio do sentimento religioso que no português se expressa mais no católico que no romano, melhor se expressa no cristianismo. E o amor reflecte-se no olhar do poeta que sempre vê em cada presença uma ausência, que sempre vê no espelho um espectro, uma temporalidade transformada no *Nada que é Tudo*.

Amor e Poesia só emergem separados para quem labora fora do fraterno e do universal e para quem separou o *philos* da *sophia*, iludindo-se que assim aumentava a realidade do que existe¹⁵.

A filosofia como impulso amoroso é originalmente movimento que é pensamento e pensamento que é movimento porque – para utilizarmos a terminologia leonardina – não *cousa* no estático saber mas afirma-se no *conhecer compreensivo* que é *interiorização amante*; pelo amor, o saber não é exterior ao homem mas resulta desse impulso amoroso que se configura como uma insatisfação com a realidade factual e que vai desenhando o pensamento e a filosofia como «o mais alto testemunho sobre o universo e o seu valor»¹⁶.

13 Distinga-se, contudo, *Eros* de *Ágape*. Se o *eros* platónico cinde entre o objecto de amor e a própria existência, na medida em que implica uma fuga do mundo sensível, *ágape* assume, com o cristianismo, uma comunhão com todos, alargando-se a um unidade fraterna ao superar o reducionismo “egocêntrico” do platonismo e o reducionismo “teocêntrico” do velho testamento. O amor de desejo de posse é substituído, no amor cristão, pela liberdade de dar, de criar, de valorar (Cfr. NYGREN, A. *Eros e ágape: la nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazione*, trad. Nella Gay, Bologna, EDB., pp. 191-192). Tal como o seu mestre Leonardo, Agostinho transcende, no que ao amor respeita, a concepção socrático-platónica, pelo sentido do amor cristão, estabelecendo entre o *Sábio*, o *Poeta* e o *Santo* o íntimo parentesco correlativo da unidade entre o conhecer e o amar que desenvolve o espírito sófico em espírito religioso.

14 Sobre esse luso impulso poético, Leonardo escreve em “A poesia e a filosofia moderna em Portugal”: «A maior criação intelectual dos Portugueses é a poesia, e não só porque tenha a *sua* epopeia, mas, também igualmente, porque tem o *seu* lirismo. Mesmo dentro da grande epopeia lusitana há máximas alturas de lirismo e drama. E, se é certo que o mais sincero e ingénio documento da alma é a arte, a poesia portuguesa deve revelar-nos, em acção viva, o nosso pensamento metafísico /Um vago panteísmo amoroso, tocado de saudosa ternura, faz o encanto dos nossos poetas. /Esse panteísmo, porque é poético, não é a unidade abstracta (...), mas apenas a direcção emotiva a que se inclinam as almas. Não é a unidade paralisante e absorvente, mas a unidade do amor na comunicação das almas. (...) / Na imaginação poética há um maravilhoso equilíbrio entre a sensibilidade e a representação, equilíbrio quebrado, apenas, em Antero, pelo predomínio da representação e, em António Nobre, pelo predomínio da sensibilidade» (in: *Dispersos I: Poesia Portuguesa*, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Verbo, p. 35).

15 Mas *philos* diz respeito “ao que gosta de”, “ao que está enamorado de”, “ao que ama a”, ao “amigo de” e *sophia* ao saber, à sabedoria, um saber acerca do todo, teórico e prático, acerca do universo e da vida. Repare-se que se trata de *philo-sophia* e não de *philo-episteme*. Cfr. FULLAT, O (1992). *Filosofias de la Educación*. *Paideia*, Barcelona, CEAC, pp. 55-56.

16 COIMBRA, L (1923). *A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*, Porto, Renascença Portuguesa, p. 83.

Quem ama verdadeiramente ama o que lhe aparece tal como é, e, ao mesmo tempo, o que será aquele mesmo ser desenvolvendo-se, como Deus o quer, em plena liberdade. Amar alguém ou alguma coisa é primacialmente instalá-lo num clima plena liberdade, como todos os riscos que a liberdade comporta: desejar é limitar na liberdade; a nós e aos outros. Mas quando verdadeiramente amor existe, então realizamos na terra o que há de mais belo e de mais raro: porque todo o amor queama o eterno é o amor de Deus amando-se a si próprio¹⁷.

POÉTICA CONSTRUÇÃO DA EXISTÊNCIA OU A CONSTRUÇÃO DO MUNDO DO ESPÍRITO

Mas quando verdadeiramente amor existe então é possível «construir uma nova ordem, aquilo a que Agostinho chama de reino do Espírito. Essa nova ordem é uma nova concepção do religioso, das virtudes, com ressonância no âmbito da economia, da política, da educação»¹⁸; uma nova concepção, também, de cidade.

A *Cidade de Deus*, a *Cidade do Sol* e todas as cidades sonhadas e imaginadas com e para além da *República* parecem ter algo em comum: a aspiração a uma unidade perdida ou a uma harmonia da comunidade humana, sustentada na justiça e na felicidade. A filosofia encontra na cidade o lugar por excelência da convivência humana e a cidade nasce como desejo e expressão de civilização.

A cidade como lugar onde se cruzam diferentes experiências do *habitar* conta parte da história humana que nos levou do nomadismo ao sedentarismo, exigindo diferentes modos de estar e de ser que suscitaram uma nova concepção do espaço: o espaço da coexistência como um elemento fundamental do *antrophos*. Mas o espaço-cidade revela, num jogo da proximidade e da distância, as lutas pelos lugares, pela delimitação social, económica ou política. *Habitar* a cidade não é, contudo, um mero problema físico, é também uma questão afectiva, na medida em que a organização do espaço reenvia para a memória dos lugares como lugares *de sentido com sentido*, enfim, como lugares humanos.

Com a violência crescente, com a desterritorialização, com a nova organização do espaço baseados em fluxos de matéria, de mercadorias, de capitais, de pessoas, de bens e de informações, a cidade encontra-se, cada vez mais, impossibilitada de ser vivida como experiência humana. É a dimensão antropológica da cidade que se encontra ameaçada pela desumanização resultante da exploração económica, pela fragmentação e pela exclusão. É a cidade no que tem de mais íntimo e, portanto, de mais essencial que é atingida. Sabemos como o mal não foi superado pelo progresso da razão e do racionalismo, muito pelo contrário, a racionalidade instrumental não impediu a Solução Final. E Agostinho sabia como o legalismo, a muita informação ou as técnicas não são suficientes para retirar o homem de uma menoridade, pois o progresso não se identifica, sem mais ou em linha recta, com o progresso técnico. Com os olhos postos na centelha divina, sabia que o amor e o acolhimento

17 DA SILVA, A. *As Aproximações*, Lisboa, Relógio D'Água, p. 117.

18 MARCONDES CÉSAR, C (2007). "Agostinho da Silva e a construção do mundo do Espírito", in: *Agostinho da Silva, Pensador do Mundo a Haver*, Actas do Congresso Internacional do Centenário de Agostinho da Silva, Lisboa, Associação Agostinho da Silva & Zéfiro, p. 277.

não estão do lado da irracionalidade mas que esta tem quase sempre parte com a insensibilidade e, portanto, com o irrazoável.

Sabia e sentia Agostinho que equacionar um futuro diferente é imaginar uma nova cidade, uma *nova casa comum*, uma sociedade solidária. Pois a cidade, em relação ao meio rural e a outras comunidades menos complexas, coloca-nos de modo galopante novos problemas que se relacionam com os fenómenos da multipertença, de identidades plurais e de hierarquização do espaço (apenas para nomearmos alguns), que, por sua vez, se reflectem na perda das virtudes cívicas, na fragmentação, no alheamento, na indiferença e na injustiça. A cidade encontra-se cada vez mais distante da concepção de *civitas*.

A política não pode, por isso limitar-se à “arte de bem governar os povos (...), porque faz uma distinção (que não deve existir) entre o governante e o governado”; a política deve ser, para Agostinho, encarada mais como o “interesse pela cidade”, por todas as suas actividades e sobretudo por aquela leve centelha do futuro que todas elas contêm; a política seria assim o esforço de cada cidadão por se melhorar a si e aos outros, como duas tarefas que se cruzam e interpenetram¹⁹.

A política carece pois de uma renovada concepção que pressupõe a união fraterna e universal no caminho ético e espiritual: o Amor que devemos ao mundo e aos outros e não às coisas a aos conhecimentos/informações. Pois que a santidade e a política não necessariamente separáveis.

Tantas e tais coisas se têm cometido naquilo a que se convencionou chamar o campo da política, e que não é, grande parte das vezes, mais que uma livre carreira deixada a todos os impulsos da ambição ou do desejo de domínio, que hoje, aos olhares da maior parte das pessoas, a política aparece como alguma coisa inteiramente afastada dos caminhos da santidade. É como, se, considerando-se o Santo como inteiramente convertido aos planos de Deus, se pusesse o político como inteiramente virado por seu turno para os planos do Demónio²⁰.

Ser santo não implica o afastamento do mundo, mas o afastamento do que no mundo corrompe e não cumpre o homem. O pó que nas sandálias trazemos liga-nos à Terra, aos outros e, sobretudo, dá-nos a oportunidade para nos sacralizarmos. Na separação, do que junto emergiu e junto é, não há vida; se a «vida total do universo estivesse dividida em dois compartimentos», impossível seria cumprir a «totalidade do homem (...) o ser batendo-se no direito de ser; e continuamente protestando, pela cuidadosa observância dessa sua unidade e dessa sua totalidade»²¹.

Pela sacralização empreendem os homens a tarefa da libertação, a tarefa de serem a imagem e a força da possibilidade infinita que nos gerou, Deus. Só assim a terra deixará de ser a sombra do Céu para ser o sonho dos poetas. Para ser o «Reino divino, isto é, a realização na terra do pensamento de Deus», pois o Reino de Deus «não significa de modo algum uma ascensão, após a morte, para um paraíso distante e vago», mas o Reino «é um momento

19 DA SILVA, A (1999). “Glossas”, in: *Ensaio e Textos Filosóficos I*, Ed. cit., p. 42.

20 DA SILVA, A. *As Aproximações*, Ed. cit., p. 15.

21 *Ibid.*, p. 18.

do mundo, uma fase final de uma longa evolução em que os homens, sem necessidades materiais por satisfazer, se sentirão plenamente de acordo com o universo»²².

O amor é, também para o mestre de Agostinho, Leonardo Coimbra, esse movimento humano e cósmico que, sendo também divino, cumprirá o real em ideal, porque o amor une e não separa. O Amor é, para Leonardo, a infinita possibilidade de não existirmos isolados.

Leonardo Coimbra, quando em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, apresenta diferentes concepções de Homem, optando pelo humanismo cristão face ao ateísmo contemporâneo (do cientismo), «coloca o Homem suspenso de Deus: suspenso do Amor de Deus»²³.

Ainda que salvaguardadas as diferenças entre os dois pensadores, não podemos deixar, contudo, de estabelecer alguns paralelismos, nomeadamente no que respeita ao Amor que a ambos move, ao amor cristão como fundamental edificador da comunidade dos homens.

Logo a abrir *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* – obra leonardina exemplar, na nossa perspectiva, no que se refere à superior reflexão da *cidade celeste* como *cidade dos homens*²⁴ –, Leonardo escreve:

A tragédia do homem está na ignorância de si e do Universo em que vive, ou antes, convive.

A sua vida é uma relação, antes, um sistema de relações com esse Universo.

A felicidade seria o acordo e a harmonia dessas relações, de modo que ao crescimento do homem em conhecimento e amor correspondesse o alargamento totalizante dessas relações e o seu aprofundamento significativo. Qualquer coisa como um coração que aprende a ritmar os seus períodos pelo ritmo de outros corações concordantes e sem que esses ritmos fossem sempre os mesmos, mas de modo que cada palpação só por virtude do seu universal acordo se fizesse mais profunda, significativa e cheia de amoroso sentido²⁵.

Para Agostinho e para Leonardo a vida não pode ser parcial, e a verdade tão pouco. As separações dizem sempre da parcialidade do que é; a unidade do amor revela-se no universal concreto que abraça, no mesmo gesto, a *história de cada alma* e a *história da humanidade*; a unidade que respeita à vida e à verdade, porque, pelo amor, a vida é infinita e a «verdade total será uma vida, uma como que assimilação transformante, uma vitalização da matéria orientada no seu sentido universalista e totalizador, como será uma assimilação eu-

22 DA SILVA, A (1999). “O Cristianismo”, in: *Ensaios e Textos Filosóficos I*, Ed. cit., p. 77.

23 FERREIRA PATRICIO, M (1992). *Op. cit.*, p. 37.

24 Tendo em conta que, na referida obra, Leonardo trata o *Humanismo Idealista ou Realista*, o *Humanismo Cristão*, o *Humanismo Antropolátrico* e o *Humanismo Exhaustivo*, sublinhando, de acordo com a actividade *criacionista* do pensamento, a exigência da vida espiritual na cidade dos homens, parece-nos que é um texto fundamental para quem como nós recomeça a reflectir sobre as relações da filosofia com a cidade. Com efeito, o referido texto de Leonardo oferece-nos uma reflexão clara e rigorosa, actual ainda, sobre o Homem e sobre o que à vida do homem em comunidade diz respeito, pelo cruzamento de dimensões, nomeadamente, a política, a religiosa e a metafísica, sem criar hiatos mas elevando a vida pública à superior vida do espírito, por uma renovada e original concepção de política, *recriando a morada do homem real*.

25 COIMBRA, L (1962). *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, p. 1.

carística, em que o alimento assimila a fome, assimilando o faminto, em que o espírito orienta as almas no sentido duma vida plena e deiforme»²⁶.

Uma vida que, para restaurar o homem e a sua *casa comum*, deve derrubar *todas as barreiras que se opõem ao Espírito* e abrir-se ao exercício da fraternidade e da cultura como expressão da criação em todos os âmbitos da vida. Casa comum: lugar exemplar da inteligência e da atitude crítica, de modo que os indivíduos sejam corpo de uma comunidade humana e, assim, se afirmem e confirmem pelo espírito criador e pela liberdade.

E «as liberdades essenciais são três: liberdade de cultura, liberdade de organização social, liberdade económica. Pela liberdade de cultura, o homem poderá desenvolver ao máximo o seu espírito crítico e criador; ninguém lhe fechará nenhum domínio, ninguém impedirá que transmita aos outros o que tiver aprendido e pensado. Pela liberdade de organização social, o homem intervém no arranjo da sua vida em sociedade, administrando e guiando, em sistemas cada vez mais perfeitos à medida que a sua cultura se for alargando; para o bom governante, cada cidadão não é uma cabeça de rebanho; é como que o aluno de uma escola de humanidade: tem de se educar para o melhor dos regimes, através dos regimes possíveis. Pela liberdade económica, o homem assegura o necessário para que o seu espírito se liberte de preocupações materiais e possa dedicar-se ao que existe de mais belo e de mais amplo; nenhum homem deve ser explorado por outro homem; ninguém deve, pela posse dos meios de produção e de transporte, que permitem explorar, pôr em perigo a sua liberdade de Espírito ou a liberdade de Espírito dos outros»²⁷.

Uma revolução é certo, mas uma revolução a realizar por dentro da vida, uma revolução interior, movendo pelas saudades do futuro a invenção do Reino do Espírito. Mas se a saudade sempre implica um regresso ao Paraíso, contudo, é um regresso que é *progresso*; para Agostinho, viagem por mares ainda não navegados ao Paraíso que podemos re-criar, ao acolhermos a descida do Espírito na Terra.

26 *Ibid.*, pp. 61-62.

27 DA SILVA, A (1999). "Doutrina Cristã", in: *Ensaios e Textos Filosóficos I*, Ed. cit., p. 82.