

Paulo Borges

Tempos de Ser Deus: A Espiritualidade Ecuménica de Agostinho da Silva.

Lisboa: Âncora, 2006. 205 p.

&

Língua de Fogo: Paixão, Morte e Iluminação de Agostinho da Silva.

Lisboa: Ésquilo, 2006. 372 p.

Visão espiritualista sobre o pensamento de Agostinho da Silva

1. Introdução

Prestando testemunho escrito às suas inúmeras intervenções em colóquios e congressos sobre a obra de Agostinho da Silva, Paulo Borges, com a publicação, em 2006, do ensaio *Tempos de Ser Deus: A Espiritualidade Ecuménica de Agostinho da Silva*, e do romance *Línguas de Fogo: Paixão, Morte e Iluminação de Agostinho da Silva*, evidencia-se como o criador da visão espiritualista do pensamento de Agostinho da Silva. Com efeito, ambos os livros respiram uma visão unificadora do pensamento deste filósofo, pela qual o autor reenvia todas as intervenções de Agostinho da Silva nas diversas áreas do saber e da acção social para o campo de um originalíssimo testemunho sobre o sagrado, apresentando este filósofo luso-brasileiro como anunciador, a partir da década de 60, de um tempo ecuménico futuro, para a emergência do qual Paulo Borges realça no pensamento de Agostinho da Silva dois importantíssimos factores: 1. – a visão do Espírito Santo como mediador sagrado e metafísico de todas as diferentíssimas e plurais experiências religiosas; 2. – a visão da cultura portuguesa como mediadora universal da emergência do Reino do Espírito Santo na Terra.

O primeiro livro aborda, quase em exclusivo, o primeiro ponto, sem, no entanto, deixar de realçar a tradição camonianiana, vieirina e pessoana dos estudos sobre o Quinto Império ou a Idade do Espírito Santo; o segundo livro, profundamente existencial, realça mais o segundo ponto, sem, no entanto, deixar de evidenciar o primeiro.

2. *Tempos de Ser Deus: A Espiritualidade Ecuménica de Agostinho da Silva*

Futura bíblia da espiritualidade agostiniana, *Tempos de Ser Deus*, de Paulo Borges, constituir-se-á doravante como a súpula de uma visão interiorista, metafísica e espiritualista da obra e vida de Agostinho da Silva. A visão de Paulo Borges, pela sua fundamentação e pelo seu superior nível de análise, estatui-se como centrifugadora das restantes vertentes interpretativas do pensamento deste autor luso-brasileiro para um ponto central teológico e teológico derradeiro, anunciado no título do livro – a assunção de Deus no homem –, anunciador da sua realização ético-prática por via de um ecumenismo superador de fronteiras culturais, civilizacionais, religiosas e filosóficas: “Agostinho propõe, como alternativa à crise e esgotamento dos imperialismos monoculturais, uma comunidade ético-espiritual e um diálogo planetários, inter e trans-culturais e, especificamente, inter e trans-religiosos, enquanto trans-confessionais e abertos a todas as orientações possíveis do *espírito*, mesmo as não-teístas, agnósticas ou ateias.”¹

Constituído por três textos diferenciados, comuniza-os, primeiro, a concepção de Deus em Agostinho da Silva, e, segundo, o sentido de “espiritualidade ecuménica” que Paulo Borges atribui à essência do pensamento daquele autor; finalmente, Paulo Borges considera que a cultura portuguesa é postulada por Agostinho da Silva como “vocação (...) para o universal, por razão histórica e propensão mental-existencial” (p. 19). Temos, assim, os três princípios teóricos animadores da interpretação de Paulo Borges sobre o pensamento de Agostinho da Silva, aliás, magistralmente tematizados no seu romance *Línguas de Fogo*: 1. – um fundamento teológico novo ou uma nova concepção de Deus; 2. – um sentido espiritualizante e ecumenista de vida cultural, filosófica e religiosa; 3. – a definição do estatuto da cultura portuguesa como mediadora universal e instrumento espiritual do futuro ecumenismo. Com efeito, estas três ideias matriciais atravessam cada um dos três ensaios em que se divide o livro, posto que a primeira, pela sua importância primordial, se constitui como originária e fundante: “Cremos que o âmago do pensamento de Agostinho da Silva reside numa particular experiência/visão de Deus, de onde derivam as suas restantes concepções fundamentais. E o que aí predomina (...) é a intuição de Deus como «nada que é tudo», o que desde logo destina o seu saber/sabor ao *paradoxo* não só da expressão lógica mas também, mais fundo, da experiência ontológica. Aqui Deus é ausência de de-terminações ôntico-ontológicas, um não *um*, uma não *entidade*, um não *algo*, um vazio enquanto desprovido de

qualquer qualificação de-limitadora, positiva ou negativa, e, por isso mesmo ‘tudo’” (pp. 27-28). Neste sentido, Agostinho da Silva intui Deus como “nada que é tudo”, “nada” porque, diferentemente do “não-ser” (pp. 13-14), é total ausência de determinações, de qualificações, e “tudo” porque se constitui como “uma plenitude que se pode entender quer como um *todo*, simples, homogêneo, indiferenciado e indeterminado, quer como um *tudo* propriamente dito, que contém em acto todas as determinações e antinomias possíveis, porém sem que nelas se de-termine” (p. 28). Conclusivamente, o “nada” torna-se, em Agostinho da Silva, instância constitutiva de Deus, enquanto plenitude absoluta” (*idem*), ou, dito de outro modo, “um vazio de ser que é possibilidade e potência do seu autopreenchimento infinito, dando-se tantas determinações quantas irresistivelmente queira” (p. 29). Neste sentido, a transfiguração de Deus em mundo “não é senão a consubstancial transformação de Deus, a sua íntima, una e simples infinitude e totalidade a devir unitotalidade complexa e múltipla” (p. 31), e, conseqüentemente, “faz mais sentido pensar o mundo como a eterna e instante auto-*poiésis*, ou autocriação, de Deus” (*idem*). Do ponto de vista ontológico, não existe “diferença substancial” entre Deus e o mundo, operando-se deste modo a “subversão” das “noções comuns de ‘criador’ e ‘criatura’” (*idem*).

Como Paulo Borges enfatiza na p. 37, a dificuldade de pensar semelhante Deus radica na cristalização das categorias do pensar (e do falar) humano, separador e radicalmente diferenciador entre o uno e a sua alteridade, recusando-se (as categorias) a pensar (e a dizer) um uno que em si e por si englobe e seja a realização da sua própria alteridade. É neste sentido que o autor enquadra as reflexões de Agostinho da Silva sobre Deus, que estilham o estatuto do “ego” em Santo Agostinho e Descartes (p. 38), “fundado na auto-evidência do cogito”² num plano em que “todo o pensar humano [e, *a fortiori*, a instauração egológica] remeteria (...) para um mais radical pensar divino e criador” (p. 39). Do mesmo modo, o autor aproxima o pensamento de Agostinho da Silva do de Mestre Echart (pp. 40-44).

Paulo Borges explora com mestria as diversas possibilidades (“a riqueza inesgotável” – p. 52) do estudo do pensamento humano e das relações deste com o pensamento divino ou com Deus, firmadas na desentificação do eu e da possibilidade da ilusão constitutiva do mundo e do próprio pensamento “num suposto jogo de ir «vendo como nada vai»” (versos de Agostinho da Silva) ou de como o “tudo” se torna assim, ontologicamente, expressão do “nada”: “o «nada» é assim o sumamente real em Deus, no mundo e no homem, a verdade comum onde Deus, mundo e homem se identificam” (p. 55). Esta nova con-

cepção de Deus teorizada por Agostinho da Silva, que, no terreno da cultura portuguesa, assenta na tradição heterodoxa de Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e José Marinho, firma Deus no coração e no pensamento do homem, não como um ser estranho aqui depositado pelo sentimento (a crença) ou pela razão, mas como motor intrínseco e constitutivo da acção do homem, como centro ontológico da humanidade. Neste sentido, o espiritualismo ecuménico que Paulo Borges privilegia em Agostinho da Silva radica na própria busca e realização “imprevisível” do espírito de Deus por si mesmo enquanto suprema liberdade e suprema criação.

O esclarecimento da relação entre Deus e o homem em Agostinho da Silva prolonga-se no segundo ensaio, “Criação e Mística em Agostinho da Silva”, um ensaio densíssimo. Paulo Borges afirma a existência de uma “predisposição mística” (p. 71) em todo o pensamento de Agostinho da Silva, evidenciada desde logo nos livros do jovem Agostinho e reafirmado, já no Brasil, no texto *Comédia Latina*. Paulo Borges detecta, neste texto, uma forte influência de Teixeira Rego como primeira corroboração da tendência mística de Agostinho da Silva, acrescentada pela leitura das tragédias e do sentido dos mistérios gregos, acrescidos de uma interpretação pessoal sobre a essência do teatro grego. Neste sentido, desde cedo Agostinho da Silva teria experimentado a radical contradição entre uma orientação moral e gnosiológica, em função da unidade intrínseca do Absoluto divino, e a constatação da existência de uma distinção ontológica entre o ser e o conhecer. A anulação desta distinção, de profundas consequências gnosiológicas e morais, estaria na base da meditação do autor sobre a possibilidade de uma “trans-antinomização” (expressão de Romana Valente Pinho), ou, como Paulo Borges refere, a possibilidade da fruição de uma existência não firmada na “não-dualidade” (p. 79). Do mesmo modo, Paulo Borges detecta esta propensão mística de Agostinho da Silva na visão de Deus inserta nos textos *Conversação com Diotima* e *Doutrina Cristã*, nomeadamente, no que àquele diz respeito, na fala da personagem “Estrangeiro”, textos que se estatuem como “charneira entre duas fases” [a inspirada pela configuração do pensamento helénico – o “jovem” Agostinho –, e a seguinte, de inspiração paracletiana, desembocado “num ecumenismo trans-confessional”, p. 88] da obra agostiniana” (p. 84). Fazendo jus ao título do ensaio, Paulo Borges considera que o pensamento de Agostinho da Silva se concentra na perseguição do instante da criação divina, “nesse instante, dir-se-ia sempiterno, que suspenso vincula eternidade e tempo, na incriada emergência desse poder haver algo que transita e recorre entre o Nada-Tudo da indiferenciação divina e o existir do que é já alguma coisa, entificado e

reificado, sem que a um ou a outro termo se reduza. É esse instante, ou, talvez, mais, o próprio impensável que o sustenta, que o pensamento e a vida de Agostinho perseguem, tal esse ‘impossível’ sem cuja paradoxal realização (...) não pode haver ‘homem’ pleno” (p. 90), ou, em outras palavras, o pensamento de Agostinho da Silva “confronta-se com a radicalíssima questão da origem da própria Origem” (p. 91). Contestando a tradicional teoria cristã da manifestação das qualidades divinas, Paulo Borges reafirma que Agostinho da Silva consideraria possível que o “Deus que adoramos” e o mundo por si criado se estatuiriam como um sonho ontologicamente realizativo e continuamente realizante enquanto manifestação de um outro Deus de que nada sabemos e que Paulo Borges designa por “Consciência primordial” (p. 92). Numa outra hipótese, Paulo Borges desenvolve a possibilidade da tese agostiniana de um “êxtase” eterno de Deus por que se organizaria simultaneamente a transcendência deste mundo, como um “sair de si em si” (p. 93), numa espécie de “manência” e de “conversão”, pelas quais o haver mundo se realizaria, bem como, por este, a transcendência divina: “No eterno êxtase do Deus-Uno primordial o mundo é a transcendência de Deus tanto quanto Deus é a transcendência do mundo” (p. 93). Ainda explorando uma outra possibilidade, alimentada pelo texto de Agostinho da Silva “Sobre ideia de Deus”, não contraditória com as duas anteriores, este autor desenvolveria a sua tese recorrente de “Deus como o absoluto trans-antinómico onde os contrários coincidem” (p. 94). No autoconhecimento de Deus por si mesmo instaura-se o tempo e o mundo e nestes Deus vê-se como “Pai” e “Filho”, isto é, como sujeito e como objecto, bem como a sua remissão, fusão ou união, ou seja, como “Espírito Santo” (p. 94). E conclui Paulo Borges: “A trinitarização do absoluto é pois a sua cosmicização. A Trindade e o Mundo são sinónimos, no sentido em que Pai-Filho-Espírito Santo são simultaneamente a estrutura matriz da autoconsciência divina e da espaço-temporalidade de todas as coisas” (p. 95).

Neste sentido, as díades mundanas, ou as antinomias tradicionais da metafísica, não possuem existência para Deus e, portanto, a existência ontológica do mal não possui igualmente sentido entificante. A esta trinitarização do mundo, acrescenta Agostinho da Silva – na visão de Paulo Borges –, a criação do mundo “perenemente e a cada instante” (p. 95).

Na página 97 – uma página densíssima –, Paulo Borges evidencia com magnificência a sua leitura da teologia agostiniana, que espiritualiza o tempo e o espaço (e porventura a matéria) e regista que o “Deus-Absoluto” e a “Trindade-Mundo” são simultâneas, como o é, no dizer de Agostinho, “a expansão e a contracção do universo”. Assim, relativo e absoluto, transcendência e imanên-

cia, tempo e eternidade só fazem sentido humano se se estatuir a mundaneidade como contracção existencial e trânsito criador da plenitude divina na sua “intimidade imanifestada”. Neste sentido, inominável, inclassificável e indeterminável, Deus não perde a sua plenitude por via da sua manifestação cósmica e humana enquanto temporalização trinitária, acontecendo em simultâneo o Nada e o Tudo por que se manifesta. Assim, a plena assunção humana de Deus só se pode efectuar, não por uma elevação litúrgica ou pela mediação ascética, que reúnem as condições existenciais mas não as garantem, mas pela “criação” (p. 97) instantânea da mais indeterminável liberdade em nós, tornando-nos “Deus” nós próprios, ou, dito de outro modo, sendo de tal modo divinos que as categorias de transcendência e imanência divinas, eu e mundo, espaço e tempo materiais, são totalmente superadas. Deste modo, a potência criadora de Deus transita para o homem, para cada homem, que, maximamente livre, cria o “seu” mundo em descontinuidade com outros mundos de outros homens. Assim, “santo” (p. 101), segundo Agostinho da Silva, é aquele que re-cria o mundo em conformidade com a matriz primordial do mundo como criação livre e imprevisível.

No último ensaio, “Espírito Santo e Ecumenismo em Agostinho da Silva: Um Contributo para o Diálogo Inter-religioso e Trans-confessional”, Paulo Borges aborda minuciosamente o lugar do “culto do Espírito Santo” na evolução do pensamento de Agostinho da Silva. Segundo Paulo Borges, foi justamente este conceito que obviou ao nascimento de um ideário multicultural, trans-confessional e ecuménico na obra de Agostinho da Silva, “aberto a todas as orientações possíveis do *espírito*, mesmo as meta-religiosas ou irreligiosas como a espiritualidade e a mística não-teísta, o materialismo, o agnosticismo, o ateísmo e o niilismo” (p. 108). Assim, Agostinho da Silva teria sido “um precursor [do ecumenismo] a um nível raramente igualado, tanto no plano português como europeu e mundial” (*idem*). Apontado o objectivo do ensaio, o autor explora cronologicamente as origens do conceito de “Espírito Santo” no pensamento de Agostinho da Silva, destacando diversos textos prenunciadores ao longo da década de 30 (*A Religião Grega*, por exemplo), considerando no entanto terem sido o contacto profissional e pessoal com Jaime Cortesão e a descoberta da popularidade do culto no Brasil que se constituíram como momentos primeiros da tomada de consciência por parte de Agostinho da Silva da importância do culto do Espírito Santo tanto na cultura portuguesa quanto como modelo universalizante do sentido da vida humana, “festival sagrado” da vida, no seu dizer de 1952, em *A Comédia Latina* (p. 115), primeiro texto genuinamente paracletiano de Agostinho da Silva. Porém, diferentemente de

outros pensadores portugueses da vertente cultural espiritualista, Agostinho da Silva, ao mesmo tempo que aprofunda o seu pensamento teológico e místico, privilegia igualmente o progresso das ciências e das técnicas, considerando que a sua aplicação social, vencedora da fome e da miséria e generalizadora de formas de vida despreocupadas, constitui um instrumento de “regresso à Idade de Ouro” (p. 118) primitiva, modelo da sociedade do futuro. Neste sentido, o “catolicismo”, no seu genuíno sentido de “universalismo”, corresponderia à harmonização das tendências naturais do homem com o seu sentido civilizacional, concretizado no resgate da perdida unidade ontológica inicial. Todos os ensaios de Agostinho da Silva devem assim ser perspectivados, segundo Paulo Borges, detectando-se o fio espiritual que, a partir da década de 50, no Brasil, vai subsumir-se e concretizar-se num pensamento pentecostal e paracletiano, isto é, numa fusão indiferenciada ou numa coincidência de contrários entre o Reino do homem e o Reino de Deus, com a assunção daquele por este, transfigurando o homem, cada homem, em Deus. Paulo Borges passa a explorar os diversos textos de Agostinho da Silva sobre este tema, desde *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*, de 1957, a *Ecúmena*, de 1964, *Aqui falta saber, engenho e arte*, de 1965, e outros textos, ponderando que “desta ideia de Deus fundada numa intuição de sentido místico, que considera latente na mentalidade nacional, deduz Agostinho uma antropologia, uma ética cósmica e uma escatologia em que a liberdade, a plenitude e a libertação, não só do homem mas de todos os seres, são os valores fundamentais e o sentido último do universo” (p. 139).

Após este itinerário textual, que igualmente percorre o transcurso sintético das interpretações agostinianas dos conceitos de Deus e de Espírito Santo, Paulo Borges retira a conclusão temática de que Agostinho da Silva “considera viverem-se na contemporaneidade ‘os primeiros alvares de uma idade’ nova, onde o próprio progresso científico-tecnológico estaria a libertar a humanidade das ‘fatalidades físicas’” e, por aí, das subordinações opressivas que até então teriam impedido o espírito de cada indivíduo de brilhar «com o vivo fogo de suas origens», transmitindo a «mensagem única que, por ser único, lhe competia transmitir». «Tempos de liberdade vão raiar»: é o anúncio profético da nova era em que a integração política, a compreensão filosófica-científica e mesmo a ajuda fraternal e a santidade do sacrifício altruísta vão ceder o lugar, por já não serem necessárias, à «única missão» de, no respeito da liberdade de si e do outro, se dar plena expressão à criatividade e à vida, mas descobrindo «no espírito» tudo – «forças», «possibilidades», «recursos» – que até agora se tem procurado no mundo exterior, espaço-temporal” (p. 143).

Esgotadas as Descobertas, resta “um outro Oriente-Origem, espiritual e íntimo” (p. 143) de que Portugal, ou os portugueses e “os lusófonos” (p. 145), possuiriam, por constituição ontológica, a prefiguração, no culto do Espírito Santo realizado no triplo simbolismo do Menino Imperador, do bodo e da extinção das prisões: “Transcendendo a atitude filosófico-científica e o valor do conhecimento conceptual, bem como a tecnológica-utilitária e o valor da acção manipuladora, transcende-se ainda a mera busca de união religiosa e fusão mística para, sem a negar, a assumir como condição inseparável de uma operação (re)criadora do mundo, jogo sem porquê nem para quê no qual o espírito de cada sujeito, e de todos em conjunto, manifesta a sua afinidade ou mesmo consubstancialidade com o divino, fundamentalmente um Espírito (Santo) livre e imprevisivelmente criador e não apenas santificador” (p. 145). Neste sentido – realça o autor –, o que tem sido entendido como decadência de Portugal pelos inúmeros pensadores portugueses desde o século XVII, é encarado por Agostinho da Silva como resguardo ou conservação oculta, sobre o rasto da modernidade europeia e sua expansão mundial mercantilista e cientificista, de uma cultura essencial, principial, de vínculo ontológico e teológico, fundada na “liberdade e criatividade” (p. 146), que mais se tem afirmado no agir da vida, e que no século XX e XXI, reemergindo, evidencia serem “os povos de cultura portuguesa os mais aptos a uma pronta libertação (...) e a uma rápida adesão ao ‘essencial’” (p. 146), isto é, à definitiva fusão “com a essência do ser e com a universalidade do fenómeno” (citação de Agostinho da Silva), superando as dicotomias humanas e civilizacionais.

Perscrutando a teologia de Agostinho da Silva a partir de textos diversos deste autor, Paulo Borges releva, em síntese, que “num dos textos publicados postumamente”, *Pensamento à Solta*, Agostinho parece confirmar os já referidos dois aspectos e possibilidades da sua teologia do Espírito Santo: por um lado como «comum essência» das pessoas que surgem do diálogo de Deus «consigo mesmo», pelo qual «de si mesmo gera um Filho», podendo esta «comum essência» designar o divino abscondido e imanifestado que é anterior ao Pai e ao Filho ou a própria relação que no diálogo os vincula, caso em que o Espírito Santo não excederia o domínio da vida divina manifestada; por outro, e mais claramente de acordo com a segunda hipótese, como o «Comum Espírito» que só se manifesta como o vínculo da manifestação do Pai e do Filho, num processo eterno, sendo todavia o que permite apreender que na constituição da vida trinitária não há «senão Um», evidenciando ainda a unicidade divina. No mesmo texto, o pensador confirma também a intuição da experiência do Espírito Santo como limiar de acesso a uma instância trans-religiosa onde todavia

se preservam, sem oposição nem contradição, as distintas vias e experiências religiosas, o que entende como harmonia do «humano» (a relativa diversidade dessas vias e experiências) e do «divino» (a sua transcensão na trans-religião paraclética, que podemos assimilar a tudo o que dissemos acerca do adorar Deus «em espírito e verdade»). Por fim, abre ainda para a teoria/teologia da história, da civilização e da evolução espiritual que, já mais e explicitamente inspirada em Joaquim de Flora, mas sobretudo no culto popular do Espírito Santo do Portugal medieval, e como uma metamorfose do próprio joaquimismo, decorre da exposta metafísica e teologia do Espírito Santo. Atento observador da sua contemporaneidade e procurando inscrevê-la na sua visão global do devir histórico universal, Agostinho apreende ainda e sempre o trânsito dos Reinos do Pai e do Filho para o do Espírito Santo na substituição do ideal «do trabalho, da obediência ou da fraternidade» pelo «do tempo livre e da imaginação criadora» (pp. 158-159).

Neste sentido, através do comentário ao texto “Terceira Revelação” do livro *Só Ajustamentos*, de 1962, pertencente à “fase assumidamente católica da evolução espiritual de Agostinho da Silva” (p. 159), Paulo Borges entende este momento da “terceira revelação” do Espírito simultaneamente como histórica e trans-histórica, tendo por sujeito, não os movimentos sociais colectivos, mas a consciência individual e interior dessa “revelação” que, “responsabilizando sobretudo cada sujeito pelo esforço e labor sincero de se preparar e disponibilizar para ela, lucidamente se [demarca] da «absurda» expectativa de que tal profunda mutação espiritual possa ser efeito da agitação exterior das consciências, em pensamentos, palavras e acções, por mais bem intencionados e simpáticos que sejam, ou ainda de uma vinda necessária do Espírito ao mundo dos homens, garantindo-lhes a revelação, salvação ou iluminação generalizadas” (p. 166). Revelação do espírito santo de Deus em nós, com conseqüente eliminação de todas as dualidades antinómicas que têm servido de alicerce espiritual à nossa civilização dicotómica, dicotomizadora ela própria da unidade divina, atribuindo-lhe características de sujeito e de objecto, distinguindo o sagrado entre o Bem e o Mal, a assunção do novo Espírito identifica-se com o “âmbito de todas as religiões”, incluindo as suas negações ateístas e agnosticistas enquanto iguais mediações do divino e espelho da “*unimultiplicidade* humana, cultural e religiosa, sendo o reconhecimento dessa unidade e convergência na diversidade que pode permitir e suscitar essa harmonia e diálogo inter e trans-subjectivo, inter e trans-cultural, inter e trans-religioso que Agostinho considerava e hoje se impõe como uma das tarefas maiores da humanidade contemporânea e a vocação superior dos povos de língua e cultura portuguesa” (p. 170).

Por esta última frase, Paulo Borges opera a passagem hermenêutica do Deus de Agostinho da Silva para a inserção desta teoria no movimento da cultura portuguesa, considerando ser a vocação superior desta a tarefa da abertura e condução deste diálogo inter e trans-cultural e inter e trans-religioso. Não é assim possível, segundo o autor, prender o pensamento de Agostinho da Silva a uma religião específica, como a cristã ou simplesmente a católica, mas entendê-la no verdadeiro e etimológico sentido de “católica”, isto é, de universal e ecuménica. Paulo Borges faz entroncar a captação de um Deus absoluto teorizado pelos textos de Agostinho da Silva com a experiência espiritual da Demanda (p. 172) da “Ilha Encantada” (pp. 173 e ss.) ou do Santo Graal, vinculativa da origem da cultura portuguesa enquanto espírito templário de cruzada, excursão exterior de uma metanóia interior que dentro de si busca o “Rei” encoberto, identificado com a essência revelada de cada homem segundo a “hermenêutica do imaginário sebástico” tematizado por Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e José Marinho, e continuada por Agostinho da Silva (p. 176). Neste sentido, Paulo Borges releva uma notável interpretação (pp. 175-180) dos versos de Pessoa sobre as “Ilhas Afortunadas”, de *Mensagem*, postulando aquelas como “símbolos tradicionais de níveis mais subtis ou últimos da realidade, distantes da percepção comum mas não inacessíveis à consciência que dela se liberta assumindo os riscos da viagem da transformação de si através do oceano (da vida, da existência, do inconsciente, do desconhecido) que deste modo, em vez de separação e obstáculo, se converte em meio de passagem e religação” (pp. 175-176). Propõe assim Paulo Borges uma radical alteração no estado e grau da consciência, salvaguardando-a “no próprio estado original, espontâneo e natural de uma total receptividade livre de elaboração [conceptual]” (p. 178), identificando o autor este estado com o que Agostinho da Silva considerava ser “a raiz oculta de todo o drama humano e universal” (*ibidem*). Neste sentido, o culto do Espírito Santo constituir-se-ia, para Agostinho da Silva, segundo a interpretação de Paulo Borges, como o símbolo temporal da experiência interna da consciência da transcensão de todas as religiões historicamente manifestadas e na necessidade da emergência de um novo ecumenismo, causa e efeito simultâneos da “experiência última e inobjectivável” da consciência, “ao mesmo tempo [como] a vocação e a mensagem mais profunda da cultura lusófona” (p. 181). Mais do que uma religião, antes profunda vivência íntima do sagrado, o Espírito Santo revelar-se-ia, assim, como “figura do Absoluto”, revelada em todas as religiões e em todas as experiências “ateias, agnósticas ou anti-religiosas” (p. 182), isto é, a sinalização imanifestada mas revelada da “fusão do homem com o divi-

no”, acolhedora fraterna das múltiplas experiências e liturgias religiosas ou vivências ateias e agnósticas. Mensagem ecuménica por excelência, o culto do Espírito Santo não se manifestaria enquanto religião institucionalizada, mas enquanto “sua quinta-essência unificante” (p. 183). Paulo Borges evidencia, assim, a reiteração na obra de Agostinho da Silva da passagem, na década de 70 do último século, do monolitismo cristão para um verdadeiro “catolicismo”, no real sentido desta palavra, evidenciando igualmente que esta passagem implica a assunção, não só de uma nova atitude religiosa, trans-confessional e verdadeiramente trans-religiosa, mas sobretudo de um novo viver em comum na cidade dos homens: “A comunidade revolucionária *metanóica* de todos os homens que lutam, sem nada destruir, pela transformação radical de si e do mundo.” «Revolução» que exige «estudar», «pensar», mas sobretudo «ser» o mais plenamente possível, vencendo ascética e humildemente as resistências da «natureza», dos «hábitos», do «ambiente» ou das «ambições». «Revolução» que exige, como é timbre do culminar místico da espiritualidade agostiniana, encontrar e ser «a essência que tudo liga», o que mais vale que dizê-lo ou escrevê-lo, enquanto se ora por que os outros igualmente o façam. «Revolução» que não é, enfim, senão o pleno cumprimento da mais funda vocação existencial de cada homem, vinda do absoluto» (pp. 188-189), ou, como também sublinha, uma comunidade inauguradora da “trans-histórica era do Espírito Santo” ou os «tempos de ser Deus» visionária e profeticamente anunciados” (p. 190) por Agostinho da Silva.

3. Línguas de Fogo: Paixão, Morte e Iluminação de Agostinho da Silva

Línguas de Fogo não é um livro de classificação normal, escapando à sua inserção em géneros literários cristalizados. Mais do que um romance, qualificativo que ostenta na capa e que o autor, na introdução, comprova, designando-o como uma “história” ou “romance”, preferimos designá-lo simplesmente por “texto narrativo”, fazendo-o equivaler, deste modo, ao estatuto literário e estilístico das narrativas medievais, como *A Viagem de São Brandão* ou como *A Visão de Túndalo*, cujo fundo ontológico fidedigno (não inventado) não lhes permite, embora narrem uma história, a qualificação de meros romances segundo o leque de classificações deste género literário, advindas do racionalismo e positivismo do século XIX. “Texto narrativo” simplifica a análise, permitindo intermediar categorias puramente narrativas ou estéticas com categorias filosóficas e culturais. Neste sentido, para perspecti-

varmos *Línguas de Fogo* de um modo mais completo, devemos enquadrá-lo segundo quatro níveis distintos:

1) Como apologia

Cumprindo a realização etimológica genuína do termo “filosofia”, *Línguas de Fogo* é um livro de amor transformado em sabedoria, ou, melhor dito, um livro em que amor e sabedoria se entrelaçam e confundem numa explosão estética profundamente criadora. Mas também é um livro que cumpre a antiga tradição de amor-sabedoria pela qual um discípulo ritualiza em acto a passagem do núcleo fundante das ideias do mestre, tornando-as suas, não sem lhes acrescentar uma interpretação pessoal, isto é, ideias próprias. Neste sentido, *Línguas de Fogo* foge de uma visão professoral das ideias de Agostinho da Silva e retoma, vivencialmente, por via das formas da imaginação simbólica, a arcaica tradição transmissora de ideias por via discipulata, neste caso evidenciando os momentos éticos, políticos, filosóficos e existenciais do pensamento de Agostinho da Silva. Assim, em síntese, *Línguas de Fogo* constitui-se como uma grande narrativa que imanentemente, por amor, constrói o seu próprio sentido seguindo a transcendência do modelo de vida de Agostinho da Silva.

2) Como narrativa de momentos marcantes da cultura portuguesa

Neste sentido, existe uma identificação entre as metamorfoses espirituais *post mortem* da personagem Agostinho da Silva e (1) as ideias centrais do pensador Agostinho da Silva sobre a evolução da cultura portuguesa e (2) as transformações mais essenciais que esta foi sofrendo ao longo de 800 anos de história. Assim, mais do que um romance, *Línguas de Fogo* constitui-se como a grande narrativa romanceada da cultura portuguesa na visão mítica e providencialista, atravessando a totalidade do cânone das suas imagens arquetipais definidoras e individualizadoras. Neste sentido, *Línguas de Fogo* afirma-se como uma peregrinação concêntrica em torno da captação da essencialidade da nossa cultura enquanto ponto de mediação universal entre todas as culturas, resgatando-as do ciclo racional e tecno-científico iniciado pela Grécia Clássica, orientando-as para a assunção do Espírito Santo ou da emergência do Quinto Império, isto é, segundo Agostinho da Silva, para a emergência da assunção pelo homem de um Reino ditado por genuínos valores infantis, anteriores à perversão da personalidade da criança pela escola normalizada, e simbolizado

pela coroação do Menino-Imperador na Festa do Espírito Santo. Neste sentido, *Línguas de Fogo* evidencia a experiência da alma de Agostinho da Silva na travessia das imagens historiográficas e arquetipais essenciais da cultura portuguesa, com relevo para a demanda da “ilha” como centro do mundo ou a “Ilha Namorada”, a experiência da loucura divina pela erotização do corpo ou pelo deslumbramento da alma, o conhecimento do “parvo”, da festa dos “loucos”, de “Todo-o-mundo-e-ninguém”, d’O Encoberto, mas também do conhecimento das personalidades constitutivas da cultura portuguesa, como Gil Vicente, Camões, Padre António Vieira, Fernando Pessoa, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Jaime Cortesão, Natália Correia, os filósofos vinculados às teses da “Filosofia Portuguesa”, bem como o resgate do pensamento de Prisciliano, e, ainda, no Brasil, o casal Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa. Assim, nas metamorfoses sofridas pelo espírito de Agostinho da Silva, este reminiscencia a revivescência do que se terá tornado historiograficamente o rosto divino da cultura portuguesa, sofrendo-o, vivendo-o almificamente, experimentando espiritualmente as imagens arquetipais da cultura portuguesa.

3) Como um livro de filosofia no mais puro sentido desta palavra, tematizando a fenomenologia do ser ou a revelação do espírito a si próprio

Neste último sentido, *Línguas de Fogo* evidencia os momentos por que o Espírito, sendo Nada, se revela como Tudo, para, num nível superior, se superar de novo como Nada, ostentando uma ontologia do espírito denunciadora da falsa aparência dicotômica entre matéria e alma, corpo e espírito, realidade e espiritualidade, objecto e sujeito, e de como estas ilusórias manifestações se fundem num processo de auto-revelação do ser a si próprio, tudo absorvendo para no final se dissolver como presença nadificante.

Línguas de Fogo configura-se, assim, ao modo de *A Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, como narração de uma epopeia do Espírito Absoluto na auto-revelação de si a si próprio por via de uma outração, que, no entanto, é sempre uma outração-de-si, em-si permanecendo. Ou, mais portuguesmente, como narração do Espírito Homogêneo de Sampaio Bruno que, realizando-se, decai, criando o Heterogêneo da infinda pluralidade do Universo e do Homem, para, por via deste, regenerativamente, a si próprio regressar.

Neste auto-reconhecimento da luz como sombra ou nesta plurificação do Espírito, assumindo-se temporalmente como finito, multiplicado cósmica e existencialmente pelo universo dos entes, o espírito de Agostinho da Silva vai

reconstituindo e reconhecendo o verdadeiro, isto é, o ontológico estatuto da Arte, da Ciência, da Escola e do conhecimento enquanto dualidade ontológica entre sujeito e objecto, reconhece a teoria dos diversos filósofos como espartilhadoras do Uno no múltiplo e do Absoluto no limitado. Assim, *Línguas de Fogo*, mais do que uma apologia, um romance ou uma travessia sobre a cultura mítica portuguesa, postula-se, deste modo, como um tratado ficcional polifónico sobre os grandes temas da filosofia, inclinando todos estes para a perspectiva teológica defendida por Agostinho da Silva, a da existência de um Ser Uno, Absoluto, um Tudo, de que o Universo e o Homem sendo expressão, se conhece a si próprio como o Nada da existência. Neste sentido, a famosa expressão leibniziana, posteriormente retomada por Heidegger, relativa ao porquê da existência do ser e não do nada, ganha novo fulgor neste romance, que conclui identificarem-se o ser e o nada, embora temporal e ontologicamente com expressão e manifestação diferentes.

4) Como romance, que historia a paixão, morte, metamorfoses espirituais e iluminação de Agostinho da Silva enquanto personagem principal

Por dois motivos, *Línguas de Fogo*, como romance, não tem paralelo na história recente da literatura portuguesa, gerando dificuldades na sua recepção pelo público leitor: 1. – pelo tema – um dos dois conflitos diegéticos da narração sucede todo ele num singular futuro *post mortem* da personagem principal, não no futuro colectivo cronológico, mas em futuro espiritual fora da matéria e do corpo, em um “lugar” atópico e acrónico, transformado em presente do romance. *Lourenço é Nome de Jograal*, de Fernanda Botelho, publicado em 1973, retrata o modelo habitual da narrativa portuguesa *post mortem*, no sentido do registo das ideias que os amigos vão tecendo sobre a vida da personagem principal. Porém, no caso do romance de Paulo Borges, tematiza-se o caminho e as transformações experimentadas pelo espírito de Agostinho da Silva após a sua morte física, tema indubitavelmente singularíssimo, senão único, na história da literatura portuguesa contemporânea; 2. – pela exploração do tema por via das imagens da mitologia portuguesa e universal, igualmente sem tradição no campo da literatura, tendo apenas como romance precursor a publicação, em 1992, de *As Núpcias*, de Natália Correia. Neste sentido, do ponto de vista da recepção, a ausência de pontos de referência constituintes de uma tradição literária gera tanto uma perplexidade por parte da crítica literária institucionalizada, que, como é habitual, responde com o

silêncio, quanto da parte do público leitor, virgem face à matéria do romance e porventura inculto quanto ao seu significado.

Narrado por um obscuro “cronista”, que é testemunha da história sem nela participar, o estatuto do narrador altera-se radicalmente no último capítulo, quando este constata que apenas ilusoriamente se encontrava fora da história, e que esta, sendo a história das metamorfoses de Agostinho da Silva, é igualmente a história das metamorfoses do seu (do narrador) espírito, como, aliás, de cada uma das restantes personagens singulares, todas envolvidas na metamorfose única, verdadeira e ontológica do Uno ou do Infinito Esplendor ou do Espírito. Assim, a acção diegética de *Línguas de Fogo* desdobra-se numa dupla história: 1. – a história, como se referiu, das metamorfoses iluminantes *post mortem* de Agostinho da Silva; 2. – a gradual ascese ou iluminação de um casal terreno, Sofia, professora universitária de Filosofia, e Filon, um “sem-abrigo”, vivendo no jardim do Príncipe Real, em Lisboa. No final, ambas as histórias reduzem-se a uma só, percorrendo as etapas ou os degraus da anulação da entificação individual do “eu”, a singularidade pessoal e existencial de cada homem, superando-a e dissolvendo-se no Uno ou na Luz, ou no Infinito Esplendor, o ser divino que, sendo Tudo, nada é enquanto ser individual.

Na primeira história, assistimos a uma evolução do romance em três momentos distintos: primeiro, à desmaterialização do corpo de Agostinho da Silva, de alma ainda presa aos desejos e dores do corpo; num segundo momento, à desmemoriação do seu espírito ou ao esquecimento ontológico das recordações das vivências terrenas; estes dois momentos culminam no que – se não nos enganamos – no romance se designa por “Despertar”, isto é, finalizam a culminância da morte terrena, a desencorporação e desmaterialização total, abrindo o espírito para o horizonte da realidade suprema e verdadeira, ou seja, para a concepção de que Tudo, todos os seres, toda a existência, se constituem como momentos distintos de uma mesmidade única, sempre idêntica, mas vivencial e ilusoriamente desdobrada em seres e tempos, máscaras distintas de uma realidade Una. Finalmente, o terceiro e último momento desta assunção iluminadora reside na desespiritualização do próprio espírito individual ou, dito de outro modo, na desentificação da alma como sujeito ou realidade substancial e na sua dissolução no Tudo-Nada ou no Nada-Tudo espiritual, a Luz do Infinito Esplendor. Neste aspecto, nas páginas 116 e 117, o narrador evidencia estilisticamente os limites da linguagem, que são os limites da razão lógica, subvertendo a sintaxe da língua enquanto forma racional de entificação substancial do “eu”.

Ao mesmo tempo que o espírito de Agostinho da Silva faz prova desta tripla experiência da Verdade, Sofia e Fílon, o par terreno, elevam-se, por via de técnicas de meditação e de uma nova atitude de perspectivar o mundo, a níveis de ascese activa e contemplativa que os preparam para o momento escatológico do fim do mundo, simbolizado no grande terramoto que a “Serpente” escondida sob o solo fizera deflagrar em Lisboa. Reunindo os “companheiros” de espírito – muitos deles reais companheiros culturais do autor na Associação Agostinho da Silva –, o casal ascende a Serra da Arrábida, libertando-se do trânsito do mundo. Nesta fusão de duas histórias, o leitor que, tal como o narrador, se presumia “fora da história”, nela espantadamente se vê integrado desde as primeiras páginas, e, presumindo assistir ao espectáculo da narração da história, constata ser o seu próprio espírito que se metamorfoseia, iluminando-se, deixando de ser quem é como espírito mundano, para se assumir como espírito, senão iluminante, pelo menos iluminado.

Miguel Real

Notas

1 BORGES, Paulo. *Tempos de Ser Deus*, ed. cit., p. 12.

2 Para Santo Agostinho, a instauração do “eu” estatuir-se-ia como da ordem da “ilusão”, o que, segundo Paulo Borges, aproximaria este autor das reflexões sapienciais do budismo (p. 38).