

Universidade de Évora - Escola de Ciências Sociais

Mestrado em Literatura

Área de especialização / Estudos de Literatura Comparada

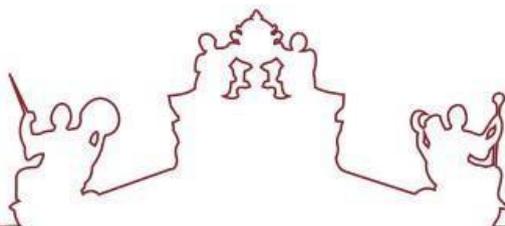
Dissertação

**O Quadro Utópico n` “A Cidade do Sol” de Sarmiento de Beires e
na “Irmânia” de Ângelo Jorge**

Chiara Sofia Alessandrini de Oliveira

Orientador(es) / António Cândido Franco

Évora



Universidade de Évora - Escola de Ciências Sociais

Mestrado em Literatura

Área de especialização / Estudos de Literatura Comparada

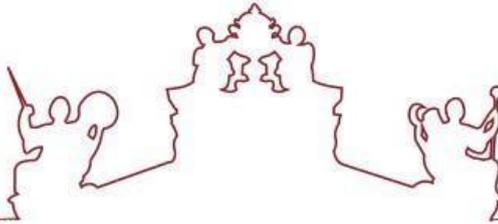
Dissertação

O Quadro Utópico n.º "A Cidade do Sol" de Sarmiento de Beires e na "Irmânia" de Ângelo Jorge

Chiara Sofia Alessandrini de Oliveira

Orientador(es) / António Cândido Franco

Évora



A dissertação foi objeto de apreciação e discussão pública pelo seguinte júri nomeado pelo Diretor da Escola de Ciências Sociais:

- Presidente / Antonio Saez Delgado (Universidade de Évora)
- Vogal / Armando Duarte Senra Martins (Universidade de Évora)
- Vogal-orientador / António Cândido Franco (Universidade de Évora)

“O bem, na verdade, designa o acto ou por causa da participação do acto. O mal, no entanto, põe diante de si a potência e está privado de acto.”

Filipe, o Chanceler

À Minha Mãe.

Agradecimentos:

A realização do presente trabalho deve-se à constante presença do meu orientador Professor Doutor António Cândido Franco que, com imensa paciência, bondade e competência, soube-me indicar os caminhos mais proveitosos para a minha pesquisa. A ele entendo prestar o meu mais sincero agradecimento.

À minha mãe, Nunziatella Alessandrini, que sempre foi a força motora deste estudo e da minha vida.

À minha avó Anunciação e ao meu avô Gabriel que sempre me protegeram e permitiram, apesar de todas as adversidades, a concretização do presente trabalho.

À minha avó Giovanna Galassi e ao meu avô António Alessandrini pelo tempo, motivação, sabedoria e pelo ensinamento de escolher, sempre, o Bem.

À Ambra Alessandrini pela compreensão, paciência e apoio nos momentos chave.

Resumo:

Dois casos ainda pouco estudados tanto a nível de análise literária como inseridos no género Utópico são o romance *Irmânia* escrito por Ângelo Jorge e *A Cidade do Sol* redigido por Sarmiento de Beires. Ângelo Jorge trabalha o romance de uma forma universal, trabalhando o ser humano como um indivíduo em potência, capaz de se adaptar e de se aperfeiçoar. A sua utopia é uma utopia clássica.

No romance de Sarmiento de Beires a dinâmica narratológica abrange três planos distintos, todos eles cristalizados pela mente e pelo espiritual: o real, o irreal e, por último, o limiar entre os dois planos, *locus* onde se passa toda a acção.

A dimensão espiritual e de ascensão pela mente também é trabalhada tanto pelo místico Boaventura assim como por Agostinho da Silva. A perfeição, em ambos os autores, surge e dá-se na mente. A utopia nestes dois últimos autores é trabalhada como um conceito filosófico e místico.

Palavras-chave: Utopia, Distopia, Literatura, Ângelo de Jorge, Sarmiento de Beires, filosofia, místico.

The Utopia Context in “A Cidade do Sol” by Sarmiento de Beires and in “Irmânia” by Ângelo Jorge

Two cases that has been insufficiently researched as in a literary analysis as inserted in an Utopian context are the novel *Irmânia* written by Ângelo Jorge and *A Cidade do Sol* written by Sarmiento de Beires. Ângelo Jorge works the novel in a Universal way, the human being as an individual potency, capable of improvement and adaptation, the description of this Utopia is made in a classic way.

In Sarmiento de Beires novel the dynamic of the narration is done in three different plans, all of them are cristallized by the Mind and the Spiritual: the real, unreal and, the last, the threshold between the two plans, *locus* where all the action is spent.

The spiritual dimension and ascension through the mind is also worked by both mystic Boaventura and Agostinho da Silva. The perfection, in both authors arise and is give in the mind. The utopia in these last authors is worked as a philosophical and mystical concept.

Keywords: Utopia, Dystopia, Literature, Ângelo Jorge, Sarmiento de Beires, philosophy, mystic.

Para o presente trabalho foi escolhido o antigo Acordo Ortográfico, digo, anterior a 1990.

Importa referir que as citações são mantidas na sua grafia original.

| | |
|--|--------|
| Introdução | p. 8 |
| 1. Contexto Histórico | |
| 1.1. Teorização do Pensamento Utópico | p. 12 |
| 1.1.1. Utopia e Distopia em algumas Obras da Tradição Ocidental | p.24 |
| 2. A <i>Irmânia</i> de Ângelo Jorge (1912) | |
| 2.1. Introdução ao Autor | p. 50 |
| 2.1.1. Análise Literária da Obra | p. 54 |
| 2.1.2. <i>A Irmânia</i> no Pensamento Utópico | p. 69 |
| 3. A <i>Cidade do Sol</i> de Sarmiento de Beires (1926) | |
| 3.1. Introdução ao Autor | p. 71 |
| 3.1.2. O Contexto Político e a <i>Seara Nova</i> | p. 75 |
| 3.1.3. Análise Literária da Obra | p. 83 |
| 3.2. O Sonho como Espelho Psicanalítico do Ser | p. 89 |
| 3.3. Sonho e Realidade n' <i>A Cidade do Sol</i> | p. 103 |
| 4. Boaventura e Agostinho da Silva: a relação do Homem com Deus | p. 110 |
| Conclusão | p. 137 |
| Bibliografia | p. 142 |
| Anexo | p. 150 |

Introdução:

A utopia surge como um conceito abrangente e, contemporaneamente, conciso. Abrangente na medida em que se conseguirmos perceber as obras canónicas da literatura universal, compreende-se que o género utópico se encontra como ponto de partida e ponto de chegada. A utopia dá-se, em alguns casos, no universal, no particular e, em algumas obras, em ambos os casos.

A *Utopia* de Thomas More não surge como o primeiro texto utópico, porém, é o primeiro que se assume, já pelo seu título, como pertencente ao género utópico. Há outras obras que são anteriores à obra de More, nomeadamente, *O Tratado das Leis* de Jorge Gemisto mais conhecido por Plátone, descrevendo e analisando toda a sociedade pagã da sua época. Outros exemplos de utopia antecedente à obra de Thomas More é o poema de Aires Barbosa *Antimoria*, 1536, onde este tenta afirmar o valor do conhecimento absoluto como supremo valor do bem¹. Toda a utopia é constituída pelo seu oposto a distopia, é necessário conhecer o Mal para saber individualizar o Bem. Os textos utópicos são a constante procura do Bem pela palavra, pelo Verbo, pela acção, contrapondo os dois planos da narrativa. Há a consciência do Bem mas a incapacidade do Homem em se opor à tentação, a Utopia surge como a salvação cristã em que o Bem triunfa sobre o Mal.

A utopia mais não é do que uma concepção ideal e optimista da natureza humana, é um género essencialmente antropocêntrico tendo em conta que se centra nos sentimentos e no indivíduo enquanto ser potencialmente perfeito, corrompido pela matéria e pela sociedade. O autor Pina Martins² para acentuar essa mesma condição dual que há no Homem e a forma narratológica como é descrita por autores diversos contrapõe a obra

¹ Aires Barbosa, *Cósmopolis Renascentista*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Italo Pantani, Margarida Miranda e Henrique Manso (coordenadores), Série Hvmánitas Svpplementvm, 2004.

² Yvette Centeno, *Utopia: Mitos e Formas*, Fundação Calouste Gulbenkian, compilação das comunicações apresentadas no Colóquio, 1990.

utópica por excelência de More com a obra de Machiavelli *Il Principe* em que o primeiro defende uma teoria na qual o Homem é capaz de ser forte, podendo aniquilar a sua tendência para o Mal e elevar-se tal como dito por Pico della Mirandola: *o homem pode, se quiser, erguer-se à mais alta perfeição*. Porém, Machiavelli já descreve e analisa o Homem como um ser com tendência ao mal e à perdição. Em suma, o Homem para More é potencialmente a ordem e a paz se controlado enquanto para Machiavelli o Homem é a representação material do mal, vê no Homem um ser diabólico, a representação da desordem e da confusão.

É de referir que há outros livros que se apresentam com as características do género utópico desde o século XVI, Krishan Kumar³ enumera Anton Francesco Doni *I Mondi* (1553), Johann Valentin Andreae's *Christianopolis* (1619), Tommaso Campanella *Cidade do Sol* (1623), Robert Burton *The Anatomy of Melancholy* (1621-39), Francis Bacon *New Atlantis* (1627), Denis Veira *History of the Sevarites* (1677-79) e Fénelon *Télémaque* (1699). Este mesmo autor assinala que a partir do século XX, houve uma transformação radical que se materializou na distopia e na *anti-utopia*.⁴

É importante referir que a própria noção do Renascimento e do Humanismo da condição Humana é fundado em dois pólos totalmente distintos: a riqueza e a miséria. A literatura utópica surge, então, como um instrumento à elevação espiritual. É através das palavras e do saber que o autor materializa o bem pela escrita. O real e o irreal fundem-se e dão vida a uma terceira realidade que contemporaneamente tem dois planos distintos e opostos: o material e o espiritual.

O espiritual e a mente no género utópico cristaliza o saber e, conseqüentemente, o bem. O bem e a totalidade surgem como ideais da utopia, inerente a este bem e a este conhecimento está a dor: é necessário que o ser experiencie a dor para ser total. Por oposição, encontra-se a matéria que cristaliza o mal. Nesta dissertação será mesmo essa dualidade o ponto

³ *Ibidem*, p. 34.

⁴ *Ibidem*, p. 36.

nevrálgico: as duas obras principais tratadas serão analisadas sob um ponto de vista da análise literária, da filosofia e da psicologia. O principal objectivo desta dissertação é cristalizar o conceito da utopia em dois romances ainda pouco trabalhados como *Irmânia* (1912) escrito por Ângelo Jorge e *A Cidade do Sol* (1926) escrito por Sarmiento de Beires. É importante referir que o aspecto biográfico é indissolúvel da obra por esta razão, antes da análise da obra há a descrição e contextualização da vida do autor.

O primeiro capítulo trata exactamente de conceptualizar o tema utópico e fazer a ponte entre a utopia e a distopia de forma a matizar que toda a narrativa utópica encontra-se regida por pólos opostos. A filosofia nesta dissertação está presente com o estudo da Teosofia que surge como alicerce de todo o romance *A Cidade do Sol*. A Teosofia surge como um conhecimento, como a procura constante de conhecimento do saber, da vida e da natureza formando a Trindade das três obras principais que serão analisadas nesta dissertação: A irmandade e os ideais matizados na obra de Sarmiento de Beires; a natureza e o amor cristalizadas na obra de Ângelo Jorge, *Irmânia*, e a religião, o silêncio figuradas na obra de São Boaventura com o seu *Itinerário da Mente para Deus*. Para finalizar, em Agostinho da Silva com as suas várias obras, sintetizam todos os fundamentos teosóficos defendidos por Blavatsky.

A primeira parte do segundo e terceiro capítulo tem como principal objectivo a análise destes dois romances é conseguir conceptualizar a utopia tendo em conta o ser e a mente. A *Irmânia* surge como o primeiro romance vegetariano, romance esse que possui todas as características narrativas presentes no género utópico nomeadamente a presença da Ilha, de um naufrago e de um povo. É com estes dois elementos narrativos: espaço, personagem que Ângelo Jorge cria todo o seu enredo abordando temática actuais como a alimentação e temáticas universais como o Amor. Ângelo Jorge consegue no romance abordar o corpo e a mente contemporaneamente: um ser para estar em paz e equilibrado precisa de nutrir com elementos positivos o seu corpo. Neste romance Ângelo Jorge conjuga a matéria e o espírito, é preciso que exista matéria para que o espírito seja eterno. Deste modo, Ângelo

Jorge não vê a matéria como o mal, mas como um elemento necessário à vida, de igual importância ao espírito pois o interior é o reflexo do exterior e a verdadeira utopia, a verdade da existência é encontrar o equilíbrio entre o que está dentro com o que está fora.

O último capítulo, em suma é a cristalização do pensamento que se encontra em Agostinho da Silva e em São Boaventura, autores que irei tratar na parte final desta dissertação com o objectivo final de comparar três realidades distintas e, contemporaneamente, com um objectivo comum. Sarmiento de Beires no seu romance *A Cidade do Sol* pretende criar uma sociedade perfeita, e é no momento criador, na génese, que se dá a perfeição: a criação surge em dois planos distintos, a mente, o idealizado e o corpo é a materialização dessa cidade. O indivíduo surge como sendo ele próprio a utopia, com a possibilidade, tal como Cristo, de criar, de dar origem a uma realidade que tem como alicerces fundamentais o uno, o bem e a verdade. Em Boaventura e Agostinho da Silva o pensamento de alcançar a perfeição dá-se através da religião, da meditação e do saber: há a introspecção do sujeito, como meio de alcançar o divino. O sujeito para ambos os autores é um ser em potência, tem dentro dele a *lux*, uma parcela divina, Cristo vive em cada ser.

Em suma, a convicção de que o perfeito se atinge por meio do silêncio. A mente surge como o instrumento, o meio para se atingir o ideal: “A sombra não existe sem a luz, o mal não existe sem o bem.”⁵

⁵ Carl Jung, in *A Prática da Psicoterapia*, tradução por Maria Luiza Appy, Editora Vozes, Petrópolis, 1998, p. 62.

1. Contexto Histórico

1.1. Teorização do Pensamento Utópico

A própria origem etimológica proveniente do grego aponta para a inexistência material do conceito evocando, deste modo, dois significados: *u*, prefixo de negação e *topos* que significa lugar. A dimensão utópica, portanto, assume apenas uma realidade e uma existência espiritual e ideológica. A utopia é vista numa perspectiva de sonho, de irreal, de uma quimera. O ser procura, constantemente, uma dimensão de perfeição e plenitude absoluta.

A utopia surge, no seu primeiro acontecimento histórico, com (em) Platão. Para Platão, uma sociedade ideal deveria ser governada por filósofos (sábios), porque este dizia que somente os filósofos possuíam o ideal da ideia de "Bem", do "Belo" e da "Justiça".

Porque é que, para Platão, o homem sábio era aquele que estava mais próximo da ideia de "Bem?" O sábio, que neste caso é o filósofo, por estar mais próximo do Bem que fecunda tudo o qual se diz de bom, tem a capacidade de ver através do mutável. O inteligível em Platão é a contemplação do bem que premeia tudo e se manifesta na sua totalidade.

O autor diz-nos que a democracia seria uma "forma injusta" de governo pois possibilitava que "homens comuns" pudessem governar sem qualquer noção do que seria mais justo para a sociedade. Platão fala-nos de um "mundo ideal", ao qual ele denominou como "Mundo das Ideias", mundo esse que nos mostrava que o homem está em permanente contacto com dois tipos de realidade: o conhecimento do sensível, que se ocupa dos objectos e o conhecimento inteligível que diz respeito a toda a dinâmica interior, das ideias. Platão chega mesmo a questionar a relação entre estes dois conceitos:

"O que está aí em questão é, na verdade, o significado que o mundo físico tem enquanto corpóreo; se é cópia, o que lhe confere o estatuto de cópia,

distanciando-o do arquétipo? Se a sua causa inteligível é o mundo das ideias, o que constitui isto que lhe dá concreção e materialidade?”⁶

Para este sábio, tudo o que existe neste mundo visível, não passa de uma projecção que está para além da nossa percepção daquilo que tomamos como formas (tanto como os objectos como os valores morais).

A designação Utopia surgiu pela primeira vez com o romance Thomas More (1477-1535), o maior humanista⁷ da Europa em seu tempo, como jurista, historiador, teólogo, autor de epigramas, politólogo, polígrafo.

O livro é um projecto humanista de transformação social e representa aspectos capitais do humanismo renascentista. Segundo a versão de vários historiadores, More fascinou-se pela extraordinária narrativa do navegador português Rafael Hitlodeu, que navegara com Américo Vespúcio nas suas últimas viagens e ficara no litoral da América enquanto Vespúcio regressava à Europa. Aí, conhecera múltiplas regiões e visitara uma ilha cuja situação geográfica Rafael não mencionou. O encontro com Thomas More é mediado por Pedro Gilles e dá-se em Antuérpia, onde More se encontra de passagem. O longo diálogo com Rafael divide-se em duas partes: na primeira parte, More tece duras críticas à sociedade real em que vive, aspirando por uma sociedade perfeita; a segunda parte consta da narração de Rafael da ilha idealizada que conhecera com todos os pormenores. A organização política, social, como se organizavam as famílias, a divisão dos trabalhos, as cidades, a alimentação, a saúde, etc. Nesta ilha, todos vivem felizes, não desejam mais do que têm, pois cada um tem o que necessita, não mais; praticam as virtudes da temperança e da moderação. Essa ilha imaginária apresenta uma das sociedades 'possíveis', constituída com base na razão humana e no seu papel como membro de uma comunidade; trata-se de um verdadeiro exercício mental para resolver um

⁶ Platão, *Diálogos*, selecção de textos de José Américo Motta Pessanha, tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo, Nova Cultura, 1991.

⁷ Humanista na medida em que todas as suas obras foram uma reflexão da dimensão profunda do ser, da redescoberta das potencialidades do indivíduo enquanto potenciador de sabedoria e de conhecimento. O homem surgia como ponto de partida e de chegada de todo o discurso.



problema que More enuncia do seguinte modo: dado um país no qual se ignorasse por completo tudo o que diz a revelação cristã, mas onde a razão humana pudesse resolver com isenção as questões do bem comum, que soluções se dariam para a organização política e social? A resposta — ou uma resposta — de Tomas More: a utopia.

Mas há que ter em conta que o pensamento utópico pretende apurar uma racionalidade política por um lado, e por outro, alimenta-se da imaginação, da fantasia, da fuga para um mundo irreal. A utopia é uma espécie de jogo entre um real que se rejeita e um ideal que se espera e deseja. A união das práticas certas para a concretização da utopia, reside na capacidade de os portadores da conduta fecundarem a sua acção. A utopia surge como um nome para algo não material, nessa medida a única coisa que carece de necessidade empírica seria Deus, o estado de iluminado. O clímax seria uma sociedade que à partida já fosse iluminada, uma comunidade de reis-filósofos.

Em 1516, o romance *A Utopia* descreve, em linhas gerais, uma sociedade alternativa e perfeita onde apenas reina a igualdade, o bem, a paz e onde todos os bens materiais eram vistos como o Mal e como impedimento para a felicidade individual. Ocorre na utopia, através da ficção e da metaficção a tentativa de incutir na sociedade real a semente da mudança, através dos homens. A expressão *Utopia* é usada pela primeira vez por More na Carta a Pedro Gilles (Secretário da cidade de Antuérpia) escrita em 1516, inserida como prefácio de sua obra *A Utopia*.

O romance encontra-se dividido em duas partes: a primeira diz respeito à crítica à sociedade inglesa; a segunda parte, escrita um ano antes, diz respeito à caracterização da utopia, visitada por Rafael Hitlodeu e pelo seu companheiro Américo Vespúcio⁸. O romance surge, em linhas gerais, como a cristalização de uma sociedade perfeita, idealizada, profundamente racional,

⁸ Frédéric Rouvillois, *L'Utopie*, GF Flammarion, Paris, 1998, p. 15.



organizada e estável, uma sociedade no qual o valor do trabalho⁹ e do esforço surgia como um valor intrínseco do homem, desprezando, deste modo, o luxo e o dinheiro. O valor material para More era visto como uma distopia. O valor da ordem, da paz e da igualdade entre os povos como ponto máximo da perfeição. Ao longo do romance não existe distinção entre as várias classes sociais, existe a igualdade: “o vestuário tem a mesma forma para todos os habitantes da ilha: forma invariável, que distingue apenas o homem da mulher, o solteiro do casado”¹⁰, na educação aplicava-se a mesma igualdade, todos tinham acesso ao direito de instrução, seguindo aquilo pelo qual tinham mais apetência: “Toda a gente tem, no entanto o direito de a eles assistir, tantos as mulheres como os homens, quaisquer que sejam as suas profissões.”¹¹

A distopia em More materializa-se nos membros da sociedade que praticam práticas pouco nobres, designando-os como “escravos”, os escravos para More eram todos aqueles que praticaram crimes e os condenados à morte.

Em suma, a utopia para More estava centrada numa dimensão social, de se tentar aplicar as inovações teóricas, artísticas e de genialidade que surgiram no humanismo materializando-as num contexto social. A dimensão utópica em More é mais prática, objectiva e concreta.

Ora, se a utopia é uma espécie de jogo entre um real que se rejeita e um ideal que se espera e deseja, neste jogo de vai-não-vai surge o obstáculo claro que se abre como “possível” a ser superado. More ficou-se pela evidência da dualidade, não a resolveu num terceiro ponto, uma prática que retém em si o norte utópico como um imperativo categórico kantiano. Nomear a utopia é, à partida, sair do estado presente, a descrição imagética é dada entre as condições que a impossibilitam e o seu contraste, a sua melhor versão, a

⁹ Por oposição, a ociosidade é bastante criticada por More. Todos os cidadãos tinham o dever de contribuir, através do trabalho, para o crescimento da sociedade.

¹⁰ Tomás More, “A utopia”, Tradução José Marinho, Guimarães Editores, Lisboa, 2016, p.79.

¹¹ *Ibidem*, p.80.

utopia é a revelação do contraste social económico e espiritual do homem que evidencia a sua ferida para que possa ser sarada.

Segundo a Universidade do Porto que constituiu um grupo de investigação para tratar as questões da utopia na literatura portuguesa defende que, em Portugal, a utopia está presente ao longo da história, da literatura, da filosofia e das artes portuguesas, desde a Idade Média até ao presente. As obras que possuem este fenómeno utópico são caracterizadas, principalmente, pelo mito do Sebastianismo e pelo profetismo, a constante procura da salvação. A primeira obra portuguesa onde se reconhece a existência da utopia é n`Os *Lusíadas*, em 1572, nomeadamente com o episódio da Ilha dos Amores. Ilha utópica, paraíso na terra, onde os marinheiros se confrontavam com a satisfação dos seus desejos. Intimamente ligado com o conceito de utopia encontra-se o seu oposto, a distopia.

Definir o conceito universal de utopia surgiu vulgarmente em 1840 como sendo um: “Idéal politique ou social séduisant, mais irréalisable, dans lequel on ne tient pas compte des faits réels, de la nature de l`homme ed des conditions de la vie.”¹²

A utopia na literatura foca-se sempre na criação e na construção de uma sociedade que seja o espelho do que está sintetizado na Trindade: Pai, Filho e o Espírito Santo. Para além da obra de More onde pela primeira vez surge assumidamente um romance utópico, não é a primeira sociedade idealizada que surge. Platão, através do discurso Timeu-Crítias descreve pela primeira vez, em meados de 360 a.C, a cidade perfeita. Timeu surge como demiurgo e Crítias é o que põe em prática idealizado por Timeu. Deste modo, é possível afirmar que a sociedade criada por Sócrates n`*A República* é posta em prática por Crítias no momento em que descreve a guerra entre Atenas e Atlântida. Sócrates cria uma sociedade que existe no abstracto e *Crítias* pretende

¹² A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Quadrige, Paris, 1993, p. 1179.



concretizar o que se encontra nos escritos da *República*. É necessário referir que Atenas surge como um modelo civilizacional superior, como uma sociedade perfeita, onde a reina a ordem e o bem-estar de todos os cidadãos. Platão, no discurso de *Crítias*, descreve a criação das duas cidades antagónicas, Atenas e Atlântida. Toda a criação foi sorte do acaso, as terras criadas foram divididas pelos Deuses, Atlântida foi dada a Posídon, instalando os filhos que tivera de uma mortal. Platão no momento do povoamento faz referência aos “gémeos machos”¹³ revelando a existência, na natureza humana, do bem e do mal, da dualidade do ser, esta dualidade também é figurada através de imagens como “frio” e “quente”, afirmando que para a obtenção de uma realidade total é necessário a existência de duas fontes distintas: “As duas fontes, uma de água fria e a outra de água quente, tinham um caudal considerável, e cada uma delas estava maravilhosamente adaptadas às necessidades dos habitantes por causa da virtude das suas águas.”¹⁴

A Ilha de Atlântida tem uma dimensão dupla e dicotómica, natureza dicotómica essa característica de toda a literatura utópica. Num primeiro momento apresenta-se como sendo uma ilha bem organizada, extremamente bonita, rica e com uma dimensão mística, esta cristalização mística é sempre ligada com o elemento da água, representativa da vida e da criação primitiva do ser, o próprio elemento surge muitas vezes ligado à figura feminina enquanto potenciadora da criação: “Eles conduziam a água que corria dos lagos até ao bosque sagrado [...] onde havia árvores de todas as essências, de uma altura e de uma beleza divinas.”¹⁵ Valores como a justiça e equidade são figurados pelas figuras dos guardas, os guardas que inspiravam mais segurança à população tinham a “ (...) a guarnição dos que eram mais fiéis

¹³ Platão, *Timeu e Crítias*, tradução do grego por Rodolfo Lopes, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

¹⁴ *Ibidem*, p. 237.

¹⁵ *Ibidem*, p. 238.



estava disposta no anel mais pequeno, no ponto mais próximo da acrópole.”¹⁶ Enquanto que os que se diferenciavam, ao longo do tempo, pela sua fidelidade recebiam “ (...) quartéis no interior da acrópole.”¹⁷ Ficando, deste modo, mais perto dos reis. Durante muito tempo a ilha, regida por Deus e onde essa dimensão divina se manifestava no indivíduo, a população ficou fiel ao princípio divino original na Trindade, onde a verdade e a luz reinavam. Porém, quando o homem se afastou da sua parcela divina e se fixou na sua natureza e na sua dimensão mortal e efémera, a incapacidade de suportar a prosperidade e o bem, o carácter humano revelou-se na sua forma mais primitiva originando violência, desordem, infelicidade. Platão assinala que a distopia na Ilha da Atlântida se deveu ao ambicionar o poder e à incapacidade do ser humano de ficar satisfeito com o que já possui, tornando-se ganancioso com uma ambição desmedida:

“ (...) Mas quando a parte divina neles se começou a extinguir, em virtude de ter sido excessivamente misturada com o elemento mortal, passando o carácter humano a dominar, então, incapazes de suportar a sua condição, caíram em desgraça e, aos olhos de quem tem discernimento pareciam desavergonhados.”¹⁸

A Atlântida surge tendo em conta toda a literatura que comprova ou desaprova toda a existência da Atlântida, devemos tomar como partido a linguagem simbólica da mesma, pois é essa que será a ponte para entender as possíveis ligações literárias e esclarecimento do Homem.

A sua narrativa descreve um suposto conflito de Atenas com a Atlântida, uma potência marítima situada numa ilha que se situava para além das Colunas de Hércules, que decide invadir e subjugar os povos aquém dessas colunas. O problema inicia-se pelo facto de que essa ilha nunca ter sido localizada geograficamente nem há quaisquer vestígios dela e seus habitantes.

¹⁶ *Ibidem*, p. 238.

¹⁷ *Ibidem*, p. 238.

¹⁸ *Ibidem*, p. 245.

Neste contexto, resultam múltiplas interpretações dependendo da abordagem que se queira tomar.

Destacam-se duas perspectivas, a de que Platão está a narrar um facto histórico ou de que ele é o criador da história. A intencionalidade de Platão, compatível com ambas as perspectivas, pode ser entendida também dentro de um sentido alegórico. Segundo Platão, a origem de tal narrativa, provém do Egipto. Actualmente, não há nenhum registo histórico que se possa referir a Atlântida. No entanto, sabe-se que, através de relatos desse período¹⁹, não existe nenhuma informação que possa invalidar qualquer possibilidade real da existência do continente.

Por exemplo, há, em *Crítias*, uma descrição que nos informa que nos primórdios de nosso planeta, os continentes terrestres eram distribuídos entre as divindades:

“Deste modo, Posídon, quando lhe coube em sorte a Ilha da Atlântida, estabeleceu aí os filhos que gerou de uma mulher mortal num certo local da ilha.”²⁰

Como Poseídon teve filhos com a mortal, as gerações primárias de Atlântida, possuíam em si um aspecto divino. No entanto, também entendemos que a natureza humana pode corromper a divina como *Crítias* nos diz: “E é a divina que devemos procurar em tudo, com vista à obtenção de uma vida feliz, na medida em que a nossa natureza o admita.”²¹ Essa foi, portanto, a base da formação da ilha, cuja divindade principal era Posídon, e os primeiros habitantes que eram seres humanos (...) carregavam em si aspectos divinos por descendência.

Atenas conforme descrita por Platão, mostra-se como uma cidade modelo transportada para um contexto histórico, como sugere o drama no diálogo: “Ao deus que foi gerado, outrora na realidade e agora mesmo em

¹⁹ Relatos proferidos pela via do discurso, pelo que, informações podem ter sido perdidas ou ser mesmo falaciosas.

²⁰ *Ibidem*, p. 230.

²¹ *Ibidem*, p. 169.

palavras.”²² A descrição pormenorizada da Atenas arcaica e de seus habitantes, consta também nos diálogos em *Crítias*²³, que no essencial se observa que Atenas vive do equilíbrio de uma agricultura que se faz abundante, em condições modestas, enquanto a riqueza de Atlântida está na natureza que os abastece sem esforço, são ricos e ostentam riqueza e luxo nos seus palácios.

Em relação à estrutura social, no topo, ficam as classes dos guerreiros e sacerdotes, (ambas as classes estão estabelecidas em comunidade e habitam lugares públicos) e na base estão os agricultores e artesãos. Às mulheres atribuem-se as mesmas ocupações aos homens.

Os guerreiros viviam em separado, em comunidade e recebiam dos cidadãos o necessário para a sua subsistência e educação. Mantinham os bens em comum, não possuíam nem faziam uso de ouro nem prata, mantendo assim, uma forma simples de vida. O número total não deveria passar dos 20 mil, sendo que seriam homens e mulheres, aptos para combate.

Platão justifica que “naquele tempo as ocupações respeitantes à guerra eram comuns às mulheres e aos homens, a estátua da deusa era por isso representada pelos de então com armas (...).”²⁴

Era também a classe dos guerreiros, que Platão também denomina por “Guardiões”, que formava o governo de Atenas – “ (...) administravam sempre com a mesma orientação – à luz da justiça – a sua cidade e o resto da Hélade²⁵, gozavam de alta reputação [...], graças à beleza dos seus corpos e a todo o tipo de virtude das suas almas (...).”²⁶

²² *Ibidem*, p. 215.

²³ *Ibidem*, p. 207.

²⁴ *Ibidem*, p. 226.

²⁵ O primeiro registo deste termo remonta ao período homérico e foi usado para se referir à região de Tessália, a pátria dos helenos. No entanto, o termo Hélade não era usado simplesmente num sentido geográfico, mas sim ao conjunto de valores e ideais em que a civilização grega se baseava.

²⁶ *Ibidem*, p. 229.



Voltando à Atlântida, após as descobertas marítimas no século XV e início do século XVI, um certo excerto²⁷ passa a ser lido como se já houvesse conhecimento da existência de um continente e, ao que antes não se dava muita importância na antiguidade, passa a ser interpretado como uma possibilidade de Atlântida ter existido.

Desde então até ao presente, diversas pesquisas têm sido realizadas com o propósito de localizar o que poderia ter sobrado da Atlântida após a sua destruição. Portanto, este é o tópico de maior relevância para os que crêem ter existido uma monumental ilha no Oceano Atlântico que, junto com seus habitantes, afundou devido a um cataclismo.

No início dos tempos, os Atlantes foram obedientes às leis, aspiravam a pensamentos verdadeiros e grandiosos e tinham a virtude predominante sobre todas as demais coisas. As relações faziam-se com delicadeza, prudência e ajuda mútua, como se lê em *Crítias*: “Foi graças a esta maneira de pensar e à natureza divina que mantinham em si que aumentavam todas estas riquezas (...).²⁸” Mas, por causa da ganância e da veneração, ficaram sem a virtude e os bens que advinham da honra. E, investidos de poder e arrogância, criaram uma imagem enganosa de que eram belos e felizes, sendo que os bens virtuosos da alma deram lugar à ganância pelos bens materiais ostentados nos palácios; a parte divina que os conduzia a uma conduta correcta e favorável à prosperidade extinguiu-se, pela veneração representada por estátuas dos reis do passado, como podemos ver em *Crítias* quando ele nos apresenta:

“Mas quando a parte divina neles se começou a extinguir, em virtude de ter sido excessivamente misturada com o elemento mortal, passando o carácter humano a dominar, então, incapazes de suportar a sua condição, caíram em desgraça [...] pareciam desavergonhados, pois haviam destruído os

²⁷ “Em tempos, este mar podia ser atravessado, pois havia uma ilha junto ao estreito a que vós chamais Colunas de Hércules – como vós dizeis; ilha essa que era maior do que a Líbia e a Ásia juntas, a partir da qual havia um acesso para os homens daquele tempo irem às outras ilhas, e destas ilhas iam directamente para todo o território continental que se encontrava diante delas e rodeava o verdadeiro oceano.” (*Ibidem*, p. 87).

²⁸ *Ibidem*, p. 245.

bens mais nobres que advêm da honra. [...] davam a impressão de ser extremamente belos e felizes, mas estavam impregnados de uma arrogância injuriosa e de poder.”²⁹

Esta passagem sobre a “queda” dos Atlantes remete ao que poderia ser interpretado como uma alegoria que Platão demonstra a condição em que se transformou a Atenas do seu tempo.

Platão descreve duas paisagens num mundo primordial com cerca de nove mil anos; ele dá início à questão histórica quando coloca movimento ao texto narrando o conflito entre duas economias: a economia agrária de Atenas e a economia mercantil marítima de Atlântida, concluindo com uma abordagem geral, dizendo que o desenvolvimento humano, ou seja, a civilização, evolui em ciclos de ascensão e queda, como é demonstrado em “Timeu”:

“Posteriormente, por causa de um sismo incomensurável e de um dilúvio que sobreveio num só dia e numa noite terríveis, toda a vossa classe guerreira foi de uma só vez engolida pela terra, e a ilha da Atlântida desapareceu da mesma maneira, afundada no mar.”³⁰

A ilha de Atlântida desapareceu inteira, engolida pelo mar, com todos os seus habitantes: foram todos levados pela terra deixando o seu povo – os agricultores e artesãos – desprotegidos e sem governo. Todo esse terror chegou num único dia e noite, devido a um sismo incomensurável e um posterior dilúvio.

Resta a memória desses tempos: permitindo que o ressurgimento da civilização não ocorra como numa tábua rasa, preservando um pouco do que uma vez foi um extraordinário desenvolvimento, mas que, no seu excesso, foi ao encontro de uma queda, como lemos em *Timeu*: “ (...) Uma torrente vinda do céu, semelhante a uma doença, e apenas deixa entre vós os analfabetos e os que são estranhos às Musas; de tal forma que nasceis de novo, do princípio,

²⁹ *Ibidem*, p. 246.

³⁰ *Ibidem*, p. 89.



tal como crianças, sem saber nada do que aconteceu em tempos remotos, quer aqui, quer entre vós”.³¹

A relação literária entre a República e o Mito da Atlântida só pode ser entendida através de uma linguagem simbólica. O rigor na dissertação encontra-se no logicismo entre os arquétipos manifestados. Deste modo, a Atlântida só pode encarada como proposição se for colocada como uma possível manifestação prévia de algo a que Platão se refere.

A validade destas duas proposições dá-se através do facto da Atlântida ser uma cidade e *A República* ser uma espécie de “fórmula mágica” de como criar a cidade ideal; cidade essa que seria o lugar onde os homens comungariam para o melhor de si.

Neste seguimento, Platão apercebe-se de que a cidade ideal estava relacionada com a educação – a educação do filósofo, especificamente – em que por treino e origem divina, estes sábios são dotados de uma contemplação das ideias. É assim que, neste momento, o paradigma muda; ter existido uma cidade como a Atlântida, implicaria que, a certa altura teve, ideal e praticamente de ser governada por reis-filósofos. Esta afirmação direcciona o foco para a aprendizagem e a educação do caminho natural.³²

³¹ *Ibidem*, p. 84.

³² O caminho natural é a dificuldade em solucionar o problema da cidade surge da necessidade de cada indivíduo ser feliz sendo carpinteiro ou guerreiro.

1.1.1 Utopia e Distopia em Algumas Obras da Tradição Ocidental

Ao conceito da distopia, através do prefixo “dis” diz respeito à negação de tudo o que diz respeito ao conceito utópico. A distopia é a negação da utopia, é o polo negativo. A oposição entre os dois termos dá-se na literatura.

Uma obra importante para a compreensão do conceito utópico é a *De Civitate Dei* redigido por Santo Agostinho composto, na sua totalidade, por vinte e dois livros. É no extracto do livro II das *Revisões* no Capítulo XLIII do livro II (*Retractationum libri duo*). O texto latino é o dos beneditinos de S. Mauro, utilizado por Migne na sua *Patrologia Latina* (P. L. 32-647). *A Cidade de Deus* foi escrita com o objectivo de defender e preservar a palavra e a realidade de Deus num momento em que a guerra e a violência reinavam sobre Roma pelos Godos chefiados pelo rei Alarico: “Por isso é que eu, ardendo em zelo pela casa de Deus, me decidi a escrever os livros acerca da Cidade de Deus em resposta às suas blasfémias ou erros.”³³

Na revisão o próprio autor assume que o seu percurso até ao último livro foi gradual até chegar à verdade absoluta. Os primeiros cinco livros são uma crítica ao culto pagão, o que Santo Agostinho denomina como “ (...) o culto da multidão de deuses, que os pagãos costumam adorar.”³⁴ A proibição do culto é o instrumento para que o mal prospere. Os outros cinco livros rejeitam, categoricamente, a utilidade que os sacrifícios possam ter num momento após a morte. Nos próximos doze livros trata sobre a criação e a génese da *Cidade de Deus* e deste mundo. Os quatro capítulos seguintes estão figurados o seu desenvolvimento e o progresso da cidade e do pensamento, tendo em conta que para Santo Agostinho, o exterior é o reflexo do interior do indivíduo. Por outras palavras, o colectivo é a representação do individual, a matéria é a

³³ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, tradução de João Dias Pereira, original de *Civitate Dei* baseada na quarta edição de B. Dombart e A. Kalb, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, J. Dias pereira, p. 88.

³⁴ *Ibidem*, p. 88.



representação física do espírito. Das duas cidades, a que o autor denomina por Cidade de Deus é a melhor cidade que Santo Agostinho criou e é por isso que todos os livros são intitulados como *A Cidade de Deus*, uma representação de como o produto final atingiu a perfeição desejada, Santo Agostinho, ao intitular todo o livro com o nome da Cidade ideal acaba por matizar e cristalizar o que se encontrava apenas no plano ideal através da escrita. As palavras que Santo Agostinho escolheu para iniciar a obra foram: *Gloriosissimam Civitatem Dei*.

Santo Agostinho esclarece todo o seu itinerário numa carta escrita a Firmo, presbítero de Cartago. É nesta carta, descoberta em 1939 por C. Lambot e publicada na “Revue Bénédictine Teol” que Santo Agostinho sintetizou e planeou *A Cidade de Deus*, apresentando a organização interna da obra e os pequenos sumários sobre cada livro (*breviculi*).

Tal como sucede na *Atlântida*, Santo Agostinho logo no primeiro livro opõe a Cidade de Deus com a Cidade da Terra. Na Cidade de Deus, “Deus resiste aos soberbos e concede a sua graça aos humildes”³⁵ enquanto que na Cidade da Terra, na sua ambição desmedida, torna-se prisioneira dela própria. A Cidade da Terra é matizada por Santo Agostinho como aquela pelo qual a Cidade de Deus se tem que defender, a Cidade da Terra é o centro da violência e da constante procura pelo mal, transformando-se ela própria, com o decorrer do tempo, na imagem de Lúcifer, do anjo que se revoltou contra Ele, contra o Bem e a ordem: “Mas muitos outros ardem em tamanho ódio contra ela e são tão ingratos aos manifestos benefícios do Redentor”³⁶, caracterizando quem age contra Deus como “E agora – ingrata soberba e ímpia loucura!- de coração perverso resistem ao seu nome”³⁷. No livro IX, Santo Agostinho faz a distinção entre anjos bons e anjos maus, escrevendo que os demónios são parte integrante de uma sociedade estruturada, que toda a Criação tem como fundamento o bem e o mau e que, maioria das vezes, estes dois conceitos encontram-se indissociáveis, apresentando como exemplo o próprio Júpiter,

³⁵ “Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.” Tiago, IV, 6; I Pedro, V, 5.

³⁶ *Ibidem*, vol I, cap. I, p. 99.

³⁷ *Ibidem*, p. 102.



que sendo o chefe dos outros deuses para a mitologia, foi apelidado de Demónio por Homero. Agostinho, já no capítulo II do livro IX afirma que para uma alma ser total e perfeita é necessário que seja “ (...) racional e intelectual.”³⁸ Ou seja, é o pensar e a mente que nos faz ficar mais próximos a Deus enquanto espelho e reflexo da Sua imagem, é através da meditação e do tempo que se estabelece a ordem e a Verdade. Esta questão é realçada pela reflexão que Agostinho faz sobre a felicidade e a mortalidade, de que forma é que os humanos conseguem atingir a felicidade tendo uma condição finita, para Agostinho tudo depende do Saber que cada um atinge ao longo do seu percurso e é essa sua condição mental superior que os faz atingir a imortalidade do espírito, unindo-se aos próprios anjos imortais, felizes e infinitos.³⁹ A própria purificação da alma é a procura constante pela verdade, o bem, o saber e a *lux*. A dor faz parte deste caminho, descrita por Santo Agostinho como um sacrifício feito ao verdadeiro Deus, a própria dimensão da dor tem uma dupla matização, quem se sacrifica por Ele é num mesmo momento quem se sacrifica e quem recebe o sacrifício:

“ (...) O homem Jesus-Cristo, sob a forma de Deus, aceita o sacrifício com o Pai, com o qual é um só Deus; [...] preferiu ser sacrifício a aceitá-lo [...]. É por isto que Ele é sacerdote: é Ele quem oferece, é Ele a oblação. [...] Aprendeu a oferecer-se a si própria por intermédio d’Ele.”⁴⁰

É de referir, todavia, que no livro de Porfírio, *Acerca do Regresso da alma (De regressu animae)*, Profírio afirma que não há ainda nenhum tipo de filosofia ou doutrina ou qualquer tipo de religião que ensine o “ (...) caminho universal da libertação da alma”⁴¹: “Nem pelas disciplinas morais dos Hindus, nem pela indução dos Caldeus, nem por qualquer outro sistema.”⁴²

³⁸ *Ibidem*, livro IX, cap. II, p. 823.

³⁹ *Ibidem*, cap. XIV, p. 853.

⁴⁰ *Ibidem*, livro X, cap. XX, p. 939.

⁴¹ *Ibidem*, livro X, cap. XXXII, p. 977.

⁴² “Vel ab Indorum moribus ac disciplina, vel ab inductione Chaldaeorum vel alia qualibet via.” Porfírio, *De Regressu animae*, 1º livro in Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, tradução de João Dias Pereira, original de *Civitate Dei* baseada na quarta edição de B. Dombart e A. Kalb, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.



É no livro XI que Santo Agostinho inicia a teorização da origem das duas Cidades. Já a presença gráfica da letra C em maiúscula revela a presença de algo superior, divino e perfeito. Agostinho inicia por demonstrar que o início da cidade teve como fundamento a distinção entre anjo bom e anjo mau, sendo a Cidade uma metáfora para a Criação do Mundo tal como é apresentada no livro do Génesis: “Chamamos Cidade de Deus àquela de que dá testemunho a Escritura⁴³ [...] Disseram de ti coisas gloriosas, ó cidade de Deus.”⁴⁴

No capítulo II Santo Agostinho realça e reforça a ideia de se atingir, através da mente, o imutável que só a Deus pertence. No início da construção da Cidade Celeste Santo Agostinho afirma que Deus e o Homem são uma única realidade, entendendo o Homem, porém, como um peregrino, com um percurso ainda por percorrer de conhecimento do mundo, da criação, do início: “ (...) o próprio Deus e o homem sejam o mesmo – Deus para onde se vai, homem por onde se vai.”⁴⁵, A preposição “por” cristaliza a imagem gradual do processo de procura que o Homem tem que realizar, do Homem num momento ascensional de saber. Santo Agostinho afirma que para o bem existir e ter uma realidade concreta é necessário que exista o polo negativo, o mal; desta forma, tenta compreender de que forma foi criado o mundo, estabelecendo três conceitos fundamentais: a eternidade, o tempo e o sujeito. A eternidade figura-se como o momento final, caracterizado pela ausência de tempo e de movimento, estático: a morte. Por oposição, encontra-se o tempo, caracterizado pela contínua mudança e pela constante alteração das coisas e do ser enquanto potência. O sujeito encontra-se na mesma posição que se encontra Deus, como um ponto de contacto que relaciona ambos os lugares, o sujeito é aquele que dá vida ao tempo e que permite a existência do tempo enquanto tempo, permitindo a deslocação das coisas de um espaço para o outro, o sujeito é a realidade que pode permanecer tanto num espaço estático, a eternidade, como no seu oposto, num espaço dinâmico, o tempo. A

⁴³ *Ibidem*, Livro XI, cap. I, p. 987.

⁴⁴ “Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei”, Salmo LXXXVI, 3.

⁴⁵ *Ibidem*, livro XI, cap. II, p. 989.



eternidade existe porque há Deus na imagem do sujeito enquanto espírito, o tempo existe porque há Deus na imagem e no reflexo do sujeito enquanto espírito e matéria. A eternidade é a ordem, é a paz; o tempo assemelha-se à imagem do caos, da desordem: “A Terra era invisível e desorganizada e as trevas estavam sobre o abismo.”⁴⁶ Estes três momentos são os criadores do mundo, não há nada conhecido ou com existência para trás, Santo Agostinho compara estes três momentos materializando-os com as Sagradas Escrituras: “ (...) no princípio fez Deus o Céu e a Terra.” (Gén. I,1). Deus é, para Santo Agostinho, o sujeito, o céu, a eternidade, a terra, o tempo e a vida. O mundo, deste modo, foi feito através do tempo e não pelo tempo.

Deus, na Cidade de Deus, é um ser que se figura simples, bom e imutável pela sua simples substância e saber, possui nele todas as qualidades e valores do bem e da verdade por oposição à terra terrena, onde Deus criou outros seres que, por não serem simples são mutáveis e perecíveis pela carne e pelos pecados: “Não há, pois, senão um bem simples e, conseqüentemente, senão um bem imutável – Deus.”⁴⁷ A imagem da Trindade, ou seja, o Pai, o Filho e o Espírito Santo cristaliza-se numa dimensão de perfeição, simplicidade, co-eternidade e imutabilidade absoluta, um estado de elevação espiritual superior: “ (...) porque a Trindade é apenas um ser sem nenhuma subsistência de Pessoas, como julgaram os hereges sabelianos.”⁴⁸ Nas Sagradas Escrituras o saber e o conhecimento dá-se sempre num ser múltiplo⁴⁹, sendo ela própria Una na sua substância e consubstancia. É crucial referir o episódio bíblico no qual Deus aparece a Abraão junto do carvalho de Mambré, na figura de três homens, cristalizada na imagem dos Anjos.

O espírito do saber também foi sempre dividido em três áreas distintas, Platão foi o primeiro a criar esta divisão a pensar precisamente na Trindade:

⁴⁶ *Ibidem*, livro XI, cap. XXXII, p. 1068.

⁴⁷ *Ibidem*, livro XI, cap. X, p. 1011.

⁴⁸ *Ibidem*, livro XI, Cap. X, p. 1011.

⁴⁹ Entenda-se por ser múltiplo a Trindade, enquanto possuidora de três realidades que embora distintas são unas.

Física, Lógica e Ética ou seja, o saber natural, racional e moral. Para Santo Agostinho, a utopia do mundo pertence a tudo aquilo que é Divino.

Santo Agostinho faz referência aos dias em que se deu a criação do mundo por Deus. O número sete assume uma valência simbólica, como o número da elevação espiritual e da perfeição. O sétimo dia, nas Sagradas Escrituras refere-se ao Domingo, é o dia do descanso, do repouso e da justiça: “Sete vezes o justo cairá e se levantará.”⁵⁰

A distinção primeira, para além dos que lá vivem, que Santo Agostinho faz entre a Cidade Celeste e a Cidade Terrena prende-se exactamente com o momento gerador da vida. Na ordem natural a alma sobrepõe-se sempre ao instinto, à vontade do corpo, o momento gerador para Santo Agostinho deu-se não carnalmente mas espiritualmente, onde não há a vergonha e onde a *libido*, ou seja, o desejo, se submete, pela sua natureza inferior, à vontade da alma e do espírito a actos físicos considerados como vergonhosos. A procriação dá-se pela mente, deste modo a terra seria habitada pelas pessoas dignas e de bem, não existiria mal, a ausência do pecado é o bem. O mal existe porque existe o corpo: “Por isso as núpcias dignas da felicidade do Paraíso, se não tivesse havido o pecado, teriam gerado filhos dignos de amor e não teriam vergonha da volúpia (*libido*).”⁵¹

É importante referir que Santo Agostinho reflecte sobre a ausência de reprodução que houve antes do dilúvio final, de forma a criar toda uma árvore genealógica simbólica até Cristo, o “ (...) Rei eterno da Cidade de Deus.”⁵² A Cidade de Deus surge como um momento de purificação da Cidade Terrestre, como forma de limpeza espiritual de todo o pecado que se cometera, num modo primário: “Os filhos deste século procriam e são procriados”⁵³. A Cidade de Deus é exactamente o oposto, os filhos não geram nem são gerados. A Cidade Terrena também tem o mesmo número de pessoas porém por imitação

⁵⁰ “Septiens cadet justus, et resurget.” Prov., XXIV, 16.

⁵¹ *Ibidem*, cap. XXIII, vol II, pág. 1303.

⁵² *Ibidem*, cap. XX, vol II, pág. 1387.

⁵³ “Filii saeculi generante t generantur.” Luc., XX, 34.



e por falha, além de procriarem através da carne, vivem regidos não pelos interesses do Divino mas regem-se pelos seus próprios interesses, sem ter fé no bem Supremo. A Cidade Terrestre pertence aos descendentes de Caim, afirmando que a própria simbologia que lhe é inerente corresponde, por uma geometria invisível, ao pecado original: “Portanto, a descendência de Adão através do malvado Caim acaba no número onze (que significa pecado) – e esse mesmo número se acaba numa mulher⁵⁴ cujo sexo é a origem do pecado por que todos nós morremos.”⁵⁵ É necessário referir, que Santo Agostinho, no decorrer da sua reflexão, afirma que os filhos de Deus sucumbiram ao desejo carnal com o propósito colectivo, da sociedade, de procriação e não como os anjos caídos, que procriavam pelo desejo e prazer individual: “Geraram para si.”⁵⁶

No final do volume dois, Santo Agostinho chega mesmo a desprezar a Cidade Terrestre, considerando-a o fruto de todos os males e a razão pela qual a Cidade de Deus se encontrou na desordem: “ (...) Insinua as duas cidades – a dos da terra e a dos regenerados –, se misturaram mais tarde e se confundiram de tal forma que o género humano, todo ele, à excepção de oito pessoas, mereceu morrer no Dilúvio.”⁵⁷

A união entre espírito e matéria é dada pela união entre a figura feminina e os anjos ou seja, a união entre a Cidade de Deus e a Cidade Terrestre. A justificação dada por Santo Agostinho apoiando-se na etimologia da palavra anjo que provém do grego “mensageiro” e das Sagradas Escrituras que afirmam a materialização do anjo na matéria, ou seja, a sua

⁵⁴ Este é um dos exemplos no qual Santo Agostinho remete todo o seu pensamento a uma dimensão dupla. A figura feminina surge como a figuração do passado, são as mulheres, juntamente com o orgulho que antecedem a queda. No segundo volume, capítulo XXII, Santo Agostinho dedica uma reflexão da queda dos filhos de Deus, seduzidos pelo amor das mulheres, os homens que se deixaram consumir pelo pecado da carne e pelo desejo “ (...) mereceram morrer no Dilúvio.”

⁵⁵ Cap. XX, vol. II, p. 1391.

⁵⁶ “Et generabant sibi.”

⁵⁷ *Ibidem*, cap. XX, vol. II, p. 1392.

consubstanciação num corpo vivo, palpável por outro ser: “Eis que envio o meu anjo diante da tua face, que preparará o teu caminho.”⁵⁸

Santo Agostinho também faz referência a uma cidade, a cidade da confusão, da desordem, devido ao som, à fala: Babilónia, fundada pelo gigante Nébroth. Comparando-a, no capítulo seguinte, à Cidade Terrestre: “E disse o Senhor Deus: eis um só povo e uma só língua para todos.”⁵⁹ É importante referir que, já nas Sagradas Escrituras, havia a oposição entre duas cidades, uma que era a desordem e a confusão, Babilónia e a outra que era a calma, a ordem e o sossego, Sião.⁶⁰ Quanto a esta duplicidade, Santo Agostinho matiza a imagem de um ser com uma dimensão dupla, disforme e do sexo masculino: “ (...) Nasceu no Oriente um homem duplo quanto aos seus membros superiores e simples quanto aos inferiores: [...] tinha duas cabeças, dois peitos, quatro mãos; mas, como qualquer outro, um só ventre e dois pés.”⁶¹

Santo Agostinho revela, ao longo do seu pensamento, que o Divino e a Cidade perfeita só o é porque se encontra invisível, não tem uma existência real. A Cidade é a utopia do ser porque se encontra na mente daquele que consegue atingir a plenitude e a ataraxia total: o silêncio. A utopia em Santo Agostinho é a mesma Utopia matizada por Camões: Sião na sua dimensão total. Santo Agostinho figura essa dimensão de espiritualidade, de plenitude e de aceitação em Sarra que representa Jerusa, “ (...) além celeste, isto é, a Cidade de Deus.”⁶² A descendência de Abraão depois do dilúvio simbolizava o Divino, o bem supremo. O autor, através da descrição da árvore genológica primordial da Criação, sintetiza o momento da criação dos dois mundos através da figura dos gémeos. A figura dos gémeos surge como um momento milagroso da existência de Rebeca, em que mesmo na sua condição estéril, de

⁵⁸ “Ecce mitto angelum meum faciem tuam, qui praeparabit viam tuam.” Marcos, I, 2.

⁵⁹ “Et dixit Dominus Deus: Ecce genus unum et labium unum omnium.” Gén., XI, 6.

⁶⁰ Quem faz a oposição categórica entre estas duas cidades é, posteriormente, Camões. Sintetiza a diferença entre as duas cidades no poema: *Super Flumina Babylonis*, apoiando-se nas Sagradas Escrituras para alguns dos seus versos.

⁶¹ *Ibidem*, Vol III, pág. 1475, cap. VI.

⁶² *Ibidem*, Vol. III, pág. 1541, cap. XXXI.



impossibilidade de procriar, conseguindo ter os dois filhos, já no episódio da Gênese XXV, 23 o Senhor respondeu: “Duas nações estão no teu seio; dois povos sairão separados do teu ventre: um povo triunfará do outro povo e o mais velho servirá o mais novo.”⁶³ A predestinação e a graça neste episódio existem na medida em que, não tendo pecados, sendo os dois iguais um tinha sido o escolhido e o outro o renegado, um era a imagem e reflexo de Deus enquanto o outro era a *Lux*⁶⁴: “O Apóstolo Paulo quer ver nisto um notável testemunho da graça, porque, ainda eram nascidos, ainda nada tinham feito de bom ou de mau, sem nenhum mérito, o mais jovem é o escolhido e o mais velho reprovado.”⁶⁵

Na Cidade de Deus, Jacob surge como a figura de Cristo: “ (...) é ele, com toda a evidência, a figura de Cristo”⁶⁶. Santo Agostinho descreve a construção da Cidade de Deus em três estágios, mais uma vez a existência do número perfeito como instrumento de descrição. O primeiro estágio que diz respeito ao nascimento, surge de Noé até Abraão; o segundo estágio é descrito com a palavra “puerícia” ou seja, o momento do esquecimento, da não-consciência, do não-saber e do momento simples do ser, momento em que não existe a fala, é descrita como a “primeira idade” cristalizada pela capacidade do esquecimento, marcada pelo momento apocalíptico do dilúvio Universal, da destruição. O terceiro estágio diz respeito à idade adulta e à total consciencialização da criação da Cidade e da Vida. A Humanidade de Cristo ou seja, a Cidade de Deus primordial tem que ser procurada na descendência de Abraão, depois na descendência de Isaac, de seguida Esaú ou Edom, depois em Jacob que é o mesmo que dizer Israel para chegarmos à Criação primordial da Imagem de Cristo enquanto ser que emite e recebe luz, Judá: “Pois é da tribo de Judá que Cristo descende.”⁶⁷ Já na gênese no momento da morte de

⁶³ “Duae gentes in útero tuo sunt et duo populi de ventre tuo separabuntur et populus populum superabit et major serviet minori.”

⁶⁴ Luz no sentido de Lúcifer, do que emite Luz, considerado o anjo renegado.

⁶⁵ *Ibidem*, Vol. III, p. 1555, cap. XXXV.

⁶⁶ *Ibidem*, Vol. III, p. 1569, cap. XXXIX.

⁶⁷ *Ibidem*, Cap. XLI, p. 1575.



Israel abençoa Judá dizendo: “Um príncipe não faltará a Judá, nem um chefe à sua raça até que se cumpra o que lhe está reservado. Ele próprio é a expectativa das nações.”⁶⁸

É no livro XVII que se trata o desenvolvimento da Cidade de Deus no tempo dos profetas desde Samuel e David até Cristo, é necessário referir que a fé é o que sustentará a Cidade de Deus ao longo dos tempos. O tempo dos profetas, descrito por Santo Agostinho, diz respeito a todo o tempo entre o santo Samuel, o momento bíblico emblemático em que Israel ficou cativo em Babilónia, santo Jeremias com a profecia da reconstrução da Cidade de Deus. Todas estas figuras podem ser denominadas de profetas por predizerem ou prefigurarem situações importantes sobre a Cidade de Deus, comungando com o Reino dos Céus uma aliança indissolúvel, a aliança velha e a aliança nova. A verdadeira e eterna utopia para Santo Agostinho são os homens que vivem de acordo com as leis de Deus, na terra, ou seja, o que o autor permite sintetizar é que a verdadeira utopia encontra-se dentro do ser, através da existência do livre-arbítrio. Um ser é perfeito, verdadeiro e uno quando tendo que fazer uma escolha entre dois polos opostos, acaba por escolher o polo positivo, assumindo uma posição de Cristo na terra: “Mas há também nessas profecias alguma coisa que a ambas se refere: à escrava, no sentido próprio, e à livre, no sentido figurado.”⁶⁹ Ocorre sempre a duplicidade e o momento final da escolha que posiciona o indivíduo no território utópico ou distópico. No momento em que se escolhe o bem, adquire-se o acesso ao Reino dos Céus, é o momento em que o ser pertence a Ele. A Cidade de Deus mais não é que a casa construída pelo próprio Cristo.

Santo Agostinho apoia-se na construção efectiva do templo ocorrido na Jerusalém terrestre e na Jerusalém Celeste conferindo a esta cidade uma realidade histórica e, conseqüentemente, física. Como qualquer sociedade utópica, a Cidade de Deus encontrava-se bem organizada e com os cargos

⁶⁸ “Non deficiet princeps ex Juda et dux de femoribus ejus, donec venient quae reposita sunt ei; et ipse expectatio gentium.” Gén., XLIX, 8-12.

⁶⁹ *Ibidem*, vol III, p. 1591.



bem instituídos: Cristo foi o criador e fundador, David foi o primeiro a reinar na Cidade de Deus, Samuel desempenhava simultaneamente a função de juiz e de sacerdote. Santo Agostinho defende a parcela divina em cada ser terreno através do momento da unção, é nesse momento que Cristo é reencarnado em corpo: “ (...) chamar *cristos* a todos os que foram ungidos com o seu unguento (*chrisma*), porque todo o corpo com sua cabeça é um único Cristo.”⁷⁰ A Cidade de Deus já se encontrava predestinada a Deus e aos seus moradores, a dimensão dual entre o bem e o mal encontra-se figurada na separação entre o Israel Inimigo de Cristo e Israel a favor de Cristo ou seja, o Israel que pertence à imagem bíblica da escrava, da prisão, da impossibilidade de Ser na sua plenitude e, por outro lado, a imagem da mulher livre. A Velha Aliança ou seja, o Israel inimigo e até mesmo imagem da Cidade Terrestre mais não é do que a base, o testemunho para a criação da Cidade Divina que, já por si só, é caracterizada por Santo Agostinho como sendo livre. A liberdade cristaliza toda a dimensão da Cidade Divina, a capacidade de livre arbítrio de todos os cidadãos. Toda a construção da Cidade Divina encontra-se na mente do Rei David e posteriormente em seu filho, Salomão, criando um templo espiritual para homenagear e reflectir toda a bondade e a suma potência de Deus, toda esta criação e esta profecia seria realizável não pela construção efectiva material: “ (...) não com madeiras e pedras.”⁷¹ mas através dos homens.

Em última análise como forma de teorizar o pensamento utópico, é importante referir o que Camões criou com a sua escrita. Na narrativa com o episódio da Ilha dos Amores, n` *Os Lusíadas*, onde os navegadores, após a dor e o sofrimento das intempéries das navegações se viram confrontados com uma ilha paradisíaca, carnal e, simultaneamente simbólica. As mulheres como símbolo da fertilidade e da vida e, contemporaneamente, a brutalidade e primitividade do homem e do pensamento. A dimensão utópica surge na descrição da paisagem contada pelo sujeito poético, da imagem das mulheres

⁷⁰ *Ibidem*, p. 1610.

⁷¹ *Ibidem*, Vol. III, p. 1635.

como seres puros, divinos e o homem como ser terreno pronto a render-se. A dimensão utópica e espiritual está patente na dimensão de rendição e de salvação por parte do homem face a um valor absoluto: a beleza.

O poema de Camões *Super Flumina...* (ed. 1598), já pelo seu título, remete-nos ao salmo 136⁷² *Super Flumina Babylonis* o que confere ao poema uma dimensão religiosa e o seu carácter profundamente enigmático. O episódio bíblico descreve a dor dos exilados, por terem sido afastados de Jerusalém. Logo no primeiro verso do salmo há a dimensão do colectivo com a presença do verbo sentar no plural: “Junto aos rios da Babilónia nos sentámos a chorar” (v.1). No segundo verso, há a presença de um tempo passado, que não mais voltará, local profundamente nostálgico e pelo qual os sujeitos que choram, têm saudade. Sião é a representação da tranquilidade e do bem, Babilónia, com uma conotação negativa, do caos e do conflito. Há em todo o salmo, tal como em todo o poema de Camões, uma constante apresentação de conceitos totalmente dicotómicos entre eles. No verso 4 há a recusa de cantar, através da imagem material, por metonímia, uso reiterado, da “Harpa”, imagem e representação do som. As harpas e o cantar simbolizavam também a harmonia espiritual do Ser que já não existe por se encontrarem cativos, por se encontrarem debaixo de um poder opressor. A dimensão do sagrado através do “ (...) cântico do Senhor” (v. 4), a impossibilidade de cantar por se encontrarem exilados, tema que Camões irá retomar no seu *Super Flumina....* No salmo está patente a noção cristã de castigo num discurso que se confunde entre castigo e tortura⁷³. A consciência de que não se deve esquecer o lugar que nos deu à vida, Sião afigura-se, neste poema, como uma mãe e um pai e não tanto como um lugar físico. É a materialização de Cristo descido à terra, é a representação de Cristo, do que é a totalidade, do que é uno, bom e verdadeiro. Na última parte do salmo há a noção judaica de justiça, “Feliz de

⁷² Nova Bíblia dos Capuchinos, Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima, 1^oed, 1998, p. 983.

⁷³ Veja-se na passagem “(...) fique ressequida a minha mão direita!/ Pegue-se-me a língua ao paladar,/ se eu não me lembrar de ti.” (v. 5-6) É de referir que a mão direita pode ser uma alusão à mão que toca a Harpa e que, devido a encontrarem-se cativos, está sem movimento. A língua também está relacionada com o som, com aquele que canta e já não mais pode cantar.



quem te retribuir/com o mesmo mal que nos fizeste” (v. 8). A dimensão homeopática na justiça: “Feliz de quem agarrar nas tuas crianças/ e as esmagar contra as rochas!”

Em suma, há em todo o salmo uma dicotomia entre alegria/tristeza, interior/exterior, bem/mal que é dada pelo contraste e pelo movimento dinâmico/estático. A alegria de um tempo passado pelas terras de Sião e a alegria de conseguir transportar esse tempo passado para o tempo presente; a tristeza por se estar cativo e encontrar-se exilado da pátria, “numa terra estranha” (v. 4), encontrando-se debaixo de um poder opressor. O bem e o mal são representados tanto pela terra de Sião/Babel como também através do movimento; ao longo do salmo, apreende-se de forma evidente que o movimento estático é a imagem do desengano, do mal, do desistir de cantar e da vida por oposição ao movimento dinâmico representa a vida e o ser na sua totalidade, o som, no fundo, babel, a Pátria Celeste.

Ocorre, nos primeiros dez versos do poema *Super Flumina...*⁷⁴, a oposição entre Babilónia e Sião em que, no poema camoniano, tal como no salmo, encontra-se ligado Babel ao mal, a um tempo presente, à realidade, por oposição a Sião que é representado como algo bom, referente a um tempo passado e ao sonho. O rio neste poema é a representação do ciclo da vida e da condição humana, o ser que tem um olhar sobre o que foi, o que é e o que será, é uma reflexão sobre a efemeridade e a impotência do homem perante o destino e Deus, o homem nada é, senão alguém que olha e é cativo de si próprio. Há uma constante exaltação, por parte do sujeito poético, de tomar o tempo passado como sendo o tempo presente tendo a consciência que esse tempo presente apenas está vivo no pensamento, na mente, na reflexão e que só a partir dela se conseguem ter as imagens materiais das “lembranças contentes” (v. 11), tudo é extremamente racionalizado ao ponto de se tornar

⁷⁴ Luís de Camões, *Super Flumina...*, in Luís de Camões, *Rimas*, Álvaro Júlio da Costa Pimpão, Atlântida, Coimbra, 1973, p. 105.

numa outra realidade, numa outra lembrança, no outro: “se fizeram tão presentes/ como se nunca passaram” (v. 14-15).

A construção de uma imagem é dada, primeiramente, através do espírito, da *alma* e só, num segundo momento, pela matéria. A dimensão da criação pela escrita, do nascimento, de um nada para um todo é dada através do elemento da água, representação do nascer do Ser, do que alimenta a Vida. O sujeito poético encontra-se no seu estado primordial sem esperança, desiludido, a redundância do “sonho imaginado” (v. 18) aponta para isso mesmo, para um estado de ilusão. É de referir, que em todo o poema, começando por este verso, o sujeito poético não tem esperança.

A questão da esperança é um dos pontos nevrálgicos para se entender a poesia camoniana e a aproximação de Camões aos clássicos. Em primeiro lugar, é importante assinalar que as três virtudes teológicas daquela época estavam assentes em três alicerces: fé, esperança e caridade. Porém, os clássicos associavam a esperança como algo negativo; a esperança encontrava-se dentro da caixa de pandora, Epimeteu abriu-a e saltaram para o mundo todos os males o único mal que ele conseguiu reter dentro da caixa, fechando-a, foi a esperança. Camões escreverá, a propósito da esperança, no poema *Sôbolos Rios que vão...*, o soneto, “Doces águas e claras do Mondego”⁷⁵ no qual afirma: “Onde a comprida e pérfida esperança/ longo tempo após si me trouxe cego.” (v. 3-4)

A mente e o espírito são o que permite ao sujeito poético ver o mal, o engano e a esperança. Há três momentos distintos para o *eu* lírico, a esperança, o tempo que trás em si inerente a mudança e por fim, o desengano, a perda da ingenuidade, o pensar que aniquila o Ser: “E as mudanças dos anos;/ onde vi quantos enganos/ faz o tempo às esperanças” (vv. 23-25).

A questão da mudança e do engano é uma temática central nas preocupações do poeta. O estudioso Stephen Reckert identifica a essência do pensamento de Camões como sendo, passo a citar, o *seu* “vivo sentimento das

⁷⁵*Ibidem*, p. 119.

contradições”⁷⁶. A mudança surge ligada ao mal, à dualidade entre Babel e Sião, o dilema íntimo do século de Camões é resumido *in nuce pelos adjectivos antéticos* com que ele se refere referindo a:

“ (...) Glória de mandar amara & bella. [...] se para a Idade Média os adversários da alma eram Mundo, Demónio e Carne[...] para os homens do renascimento um só, que fazia o ofício do Demónio ao semear entre eles o desespero, lembrando-lhe incessantemente que a carne mesma, e os seus deleites [...] que sic transit gloria mundi. Esse adversário chamava-se Mudança.”⁷⁷

Surge a ideia que com as figuras de Babel e Sião, Camões assumiu uma dimensão do sobre-natural, de extra-humana, como afirma Reckert. R. Bismut chega mesmo a afirmar que a “mudança não é senão a forma temporal do desconcerto ou desordem.”⁷⁸

A similitude da escrita com a vida, comparando os rios que correm e a dor que sente devido à confusão do exterior, a confusão da linguagem. No fundo, Babel, jogando com a própria palavra *mágoa* que contém em si, se separada, água e ao mesmo tempo o mal: “bem parece ser cruel/ variedade de mágoas/ e confusão de Babel.” (vv. 43-45)

Nas seguintes estrofes há a dimensão da escrita como vida e como sendo algo que tanto o eleva como o que o leva à sua queda, o momento ascensional da escrita que imortaliza o ser e, simultaneamente, o leva à sua morte.

Nos seguintes versos, ocorre o mesmo que no salmo, há a desistência por parte do sujeito poético de cantar, há o pendurar dos instrumentos com o qual o poeta conseguia transmitir o seu sentir por se encontrar numa terra estranha, por se encontrar, no fundo, exilado. O “instrumento ledó” (v. 56) era o que permitia anular a angústia, deixando o canto aumentar a sua tristeza. A

⁷⁶ Stephen Reckert, *Mudanças e Enganos*, Os Lusíadas como documento histórico, cultural e literário, I reunião Internacional de Camonista, Lisboa, 1973, p. 10.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁷⁸ R. Bismut, “Camões et son oeuvre lyrique” em *Visages de Luís de Camões*, Paris, 1972, p. 45.



imortalidade do que é feito pelo sujeito poético é matizada pela memória e pelo elemento do sagrado e da predestinação: a escrita perdura por si só, tem força inerente suficiente para continuar individualmente: “Música amada,/ deixo-vos neste arvoredo/ à memória consagrada.” (vv. 59-60).

Como já foi dito, Camões tinha como grande alicerce para a sua escrita os clássicos. O mito de Orfeu é englobado no poema através do instrumento musical da “fauta”⁷⁹ (v. 61). A ideia órfica da poesia como ilusão pois não há nenhuma alteração genuinamente oferecida. A ideia de que existe a poesia má, a poesia que ninguém ouve: “os tigres que se amansavam,/ e as ovelhas, que pastavam,/ das ervas se fartarão/ que por vos ouvir deixavam.” (vv. 67-70).

A noção de que a poesia faz milagres, de que é capaz de transformar as coisas, e a recusa desta mesma poesia. O de se querer transcender na sua totalidade, o de se querer elevar aos deuses, de se tornar “puro” (v. 78). A noção de destino, da graça, da causa e do efeito quebrado; o desconcerto por oposição à sinfonia, a Sião. A escrita como maldição porque racionaliza o sentir: “pois não pudestes mover/ desconcertos da ventura.” (vv. 79-80)⁸⁰

Uma componente importante para a poesia camoniana é a importância que o poeta dá a três conceitos, herdados da Idade Média, a “ (...) Honra, valor, & fama gloriosa”⁸¹, tais conceitos, tal como em “Sôbolos Rios”, eram efémeros, não eram eternos e eram muito voláteis, é a dimensão da mudança e do desengano, mudando-se a vida, mudam-se os gostos, muda-se a escrita (para se ser ouvida) e muda-se a fama, o que hoje é realidade, amanhã já é ilusão: “Um gosto que hoje se alcança,/ amanhã já não o vejo;” (vv. 91-92). A mudança mais uma vez surge conotada negativamente, surge como causadora dos enganos da esperança, o sujeito em constante fluxo, ideia renascentista de que não somos indivíduos fixos. Pela primeira vez em todo o poema, a escrita vem associada à morte e a condição humana como sendo algo meramente

⁷⁹ Instrumento musical, flauta.

⁸⁰ Ideia posteriormente desenvolvida por autores como Fernando Pessoa e Herberto Helder.

⁸¹ *Ibidem*, p.12.

material, perecível, fraca: “Fraqueza da humana sorte,/ que, quanto da vida passa/ está receitando a morte!” (vv. 98-100)

A partir do verso 100 ocorre, por parte do sujeito poético, a consciencialização da potência do intelecto, do sacrifício do intelecto, da ambição intrínseca e pulsional do poeta com o qual ele tenta lutar, através da escrita e do pensamento. Há a própria condição do indivíduo que luta contra a sua própria condição humana.

A partir do verso 110 até ao verso 120 há a oposição entre conceitos dicotómicos para dar conta de uma outra realidade, da queda do sujeito poético, do total despir do poeta para que assim se retornasse na sua forma primitiva e selvagem, sem a dor de pensar, sem o sacrifício do intelecto. Há o sentimento de *tristeza* e *enojo* (v. 111), no fundo Babel e por oposição ao *gosto* e ao *contentamento* (v. 112), em suma, Sião.

Do verso 121 ao verso 130 é descrito o sentimento do cativo, a aflição. A afeição não é mais do que *affectus*, algo que afecta, a dimensão do *pathos*, o sujeito poético coloca-se na posição de paciente. Ocorre uma constante evocação do tempo áureo, da Pátria Celeste, do passado, de Sião como imagem, espelho e reflexo do bem.

Camões poetiza o poder da escrita como forma de atingir algo superior mais que não seja porque a escrita surge como algo intemporal, que tem uma dimensão dupla: tanto espiritual, no sentido estético da frase, como material, na medida em que se visualiza, por letras, essa mesma realidade. A escrita surge como a materialização pura do pensamento e da reflexão. O poder da escrita surge associado ao verbo “cantar”⁸², o escrever é capaz de criar uma segunda realidade distinta do ser, uma realidade encantatória e ilusória: “e, de noite, o temeroso/ cantando, refreia o medo.” (vv. 134-135). A questão do exílio recuperada por Camões através dos salmos também é representada pelo som, a mágoa de se estar numa terra que não nos pertence e ter-se que cantar um “doce canto em terra alheia.” (v. 145) Há, em “Sôbolos Rios”, uma dimensão

⁸² Veja-se, a propósito, os versos 131-140.



profunda de tristeza, dor e mágoa, descrevendo o poema como sendo: “ (...) Um poema-chave de uma existência de dentro da qual se ouve um tão sentido choro que todos os transeuntes, por mais duros de entranhas, se vão inclinar um instante, à escuta e à pergunta no ar sobre as causas do lamento (...).”⁸³

Um elemento indissociável ao “canto”, à escrita é a questão da alma e da paixão é, para o sujeito poético, tal como sucede no salmo, o desistir de se cantar num lugar de mal, é incompreensível para o sujeito poético cantar em Babilónia o que cantava pelas suas terras, Sião. O sujeito poético quer ser um ser total e uno, quer procurar a sua Pátria Celeste, a sua pátria divina. A constante procura do ser pelo inteligível: o ser divino, o criador de todas as coisas e de todos os seres.

A partir do verso 161 há a abdicação de querer ir além pelo pensamento, a obrigação do ser é cortar com essa racionalização e tornar-se um ser normal, alguém que sente; é um confronto entre duas personagens que são uma mesma realidade: o ser exterior e o intelecto, o ser que diz ao intelecto para cessar de existir, que pede a redenção do pensamento. É curioso que há imensos pontos de contacto entre o poema de Camões e a filosofia de Boaventura e com os gnósticos.

A questão do exílio é, mais uma vez, retomada por Camões porém, nos versos 181-190 é feito um paralelismo entre o exílio físico da pátria e o exílio espiritual da escrita. Há a dimensão da morte física do ser dada pelo “perpétuo esquecimento” (v. 195) e pela “Pena deste desterro” (v. 196). Ocorre, por parte do sujeito poético, a concepção platónica da alegoria da caverna na medida em que, através das imagens de “Babilónia e Hierusalem” (202-203) há a distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível: “À célebre teoria platónica mencionada por Camões em “Sôbolos Rios”. Encontra-se ela, naturalmente, dedicada a explicar que o conhecimento da formosura pertence à alma e não aos sentidos corporais, porque a essência dessa formosura não é de ordem

⁸³ José Júlio Esteves Pinheiro, “Da Muda Poesia à Pintura que Fala” In *Brotéria, Cultura e Informação*, 4º Centenário de Camões, Lisboa, 1980, p. 180.

sensível mas de ordem inteligível.”⁸⁴ O sujeito poético encontra-se na caverna mas tem como objectivo final voltar a ver a *lux*.

Camões poetiza a dimensão do pré-existente no ser ou seja, a parcela divina, a noção da ascensão pela luz e a presença constante da luz dentro do ser como gérmen de algo, o desejo que o ser possui já quando nasce, aquele desejo de retornar à Pátria Celeste que para o sujeito poético se dá através da morte. Há a referência à alma como tábua rasa, conceito primeiramente utilizado, como metáfora, por Aristóteles para designar a alma pura, sem consciência e sem conhecimento: o momento do nascimento. Veja-se a este respeito a afirmação feita por Jacques Lacarrière: “ (...) à savoir qu’il existe en l’homme quelque chose qui échape à la malédiction de ce monde, un feu, une étincelle, une lumière issue du vrai Dieu, lointain [...] et que la tâche de l’homme est de tenter, en s’arrachant aux sortilèges et aux illusions du réel, de regagner sa patrie perdue, de retrouver l’unité première et le royaume de ce Dieu inconnu.”⁸⁵

A dimensão da estética, do belo e do puro está patente no poema, nomeadamente a teoria do belo por Platão, na medida em que o belo é o espelho⁸⁶ de Sião, do bem, perfeição e verdade⁸⁷. Em suma, a dimensão estética platónica, apresentada por Camões é a imagem de Deus. O amor surge como a beleza suprema, a atingir, o amor em Camões figura-se como o Divino: “me faz grau para a virtude;/ e faz que este natural/ amor, que tanto se preza,/ suba da sobra ao Real”, (vv. 145-148). O poema aparenta ter como base o episódio bíblico da “Escada de Jacob” (Génese 28, 11-19). A subida para atingir o divino inicia-se pela base que são as realidades sensíveis até às realidades inteligíveis. Em primeiro lugar contempla-se a existência física e actual das coisas, e num segundo momento colocamo-las num determinado espaço e tempo, há uma racionalização constante das realidades corpóreas,

⁸⁴ Eduardo Lourenço de Faria, “Camões e a Visão Neoplatónica do Mundo”, I reunião Internacional de Camonistas, Lisboa, 1973, p. 13.

⁸⁵ Jacques Lacarrière, *cit.*, pp.6-7.

⁸⁶ Ou seja, o reflexo.

⁸⁷ Ideia partilhada também pelo místico São Tomás de Aquino e por Santo Agostinho.

quanto à sua potência, ao seu acto, à sua forma, ordem e essência. O segundo momento, tal como para os gnósticos, há um pensamento quanto à origem, ao percurso e ao fim, que é o ciclo natural da vida, imagem do episódio Bíblico onde Deus diz a Adão e Eva quando comeram o fruto proibido: “Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retournes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás.” (*Génesis 3:19*)

Os versos 251-260 é a sintetização da dimensão profética do poema, o desengano e o exílio espiritual, “ó Hierusalém sagrada” (v. 253), a “lira”⁸⁸ como representação da poesia boa e os *órgão* e a *fruta* como poesia má, há a renúncia da actividade sexual, uma auto-castração, há uma conversão⁸⁹ mística do sujeito poético tal como sucedeu a São Paulo, conversão essa que se dá de forma abrupta e instantânea: uma epifania. A conversão de Santo Agostinho, por oposição, dá-se de forma gradual e contínua, onde há um aperfeiçoamento da mudança, de um estado para outro. Há na própria noção de conversão uma dimensão de dualidade: o antes e o depois (no caso de São Paulo), do passado com o presente, no caso do sujeito poético e, no caso de Santo Agostinho já há uma noção tríplice e, após conversão, contínua: o antes, o durante e o após. A conversão do sujeito poético é mais aproximada do caso de Santo Agostinho, é uma conversão ponderada, gradual e racionalizada também porque Sião que num primeiro momento representava o passado a relembrar, irá situar-se num tempo futuro, num *após* pela esperança de lá se retornar e pela dimensão de saudade que já Pascoaes defendia ter dimensões de passado e de futuro. A questão da saudade e da recordação é denominada, por Platão como reminiscência. Platão afirma que: “ (...) o nosso discorrer e entender é reminiscência das coisas antes existentes na alma sob a forma de esquecimento.”⁹⁰

⁸⁸ Chega mesmo a caracterizar, no verso 267 como sendo a *lira santa* conferindo-lhe uma dimensão do sagrado sendo mesmo capaz de corrigir a *Fruta* (veja-se verso 274).

⁸⁹ Na medida em que se passa de um estado para outro.

⁹⁰ Eduardo Lourenço de Faria, “Camões e a Visão Neoplatónica do Mundo”, I reunião Internacional de Camonistas, Lisboa, 1973, p. 13.



Nos momentos finais do poema digo, as últimas seis estrofes, há a sintetização do mal e nas formas que pode assumir. Em primeiro lugar, há a recusa total dos sentidos: “E tu, ó carne que encantas, filha de Babel tão feia.” (vv. 311-312). Há a criança⁹¹ como horror, como mal, ocorre a defesa consciente da morte dos nossos pensamentos, a (re) transformação e reinvenção do *eu*, ocorre a morte activa dos “pensamentos recentes” (v. 327) sendo os pensamentos comparados às crianças e à cena evangélica dos inocentes. É já a partir do verso 331 que a criança e os pensamentos recentes são uma mesma realidade, fazendo referência ao episódio do Salmo 136, versículo 9 que diz: “Feliz de quem agarrar nas tuas crianças/ e as esmagar contra as rochas!” E no poema que diz: “e, batendo, os desfizer/ na Pedra, que veio ser/ enfim cabeça do Canto.” (vv. 133-135) referindo-se aos pensamentos e à constante procura por parte do sujeito poético de cessar de pensar. Por fim, o sujeito poético acredita que conseguindo deixar de parte o elemento racional conseguirá aceder ao mundo inteligível, ao mundo superior, onde reina a perfeição e a alegria⁹², lugar de paz e harmonia, o paraíso, o divino, a pátria celeste. É importante referir que esta ideia de alcançar o divino, neste caso a pátria celeste, é uma ideia muito estudada pelos místicos da Idade Média, a forma de se conseguir alcançar o divino através do pensamento ou, neste caso, da ausência dele, a pátria celeste é uma “terra excelente” (v. 362) onde há a imortalização do ser, um lugar de eterno descanso: a morte. No fundo, é atingir o divino pela morte.

Outro autor que é preciso fazer referência com a sua respectiva obra para compreender a união entre utopia e distopia é Jerónimo Corte-Real com o seu “O Auto dos Quatro Novíssimos do Homem” publicado pela primeira vez em 1768 por Francisco Luís Ameno. Não se sabe, ao certo, o ano certo em que o texto foi redigido mas pensa-se que foi escrito no fim do século XVI tendo em

⁹¹ A figura da criança surge como o mal em potência.

⁹² Veja-se versos 341-350.



conta o ano da morte de Jerónimo Corte-Real, no dia 15 de Novembro de 1588⁹³.

O Auto encontra-se dividido em cinco partes, num percurso ascensional. Num primeiro momento há a reflexão do que é a morte com o título: “Que he a Morte, num segundo momento questiona-se sobre “o que he o Juizo”, num terceiro momento reflecte-se sobre o *que* “he o Inferno”, o *que* “he o purgatório”, terminando o discurso com uma reflexão sobre o divino, “o que he o Paraíso”.

Já pelo título pode perceber-se que o texto é uma meditação sobre a condição do Homem enquanto ser colectivo. O epigrama inicia exactamente com o tema Camoniano por excelência, tratado no *Sôbolos Rios...*, os enganos da vida. Reflecte sobre a efemeridade da matéria e do corpo, no fundo, de que o corpo é apenas uma realidade sensível, como diria Camões. A carne é algo profundamente perecível, “fraca, caduca, e esvaecida.” (v.2)⁹⁴ A condição do Homem na vida é de infelicidade pela sua natureza de consciência da efemeridade do ser.

No primeiro novíssimo há a reflexão do que é a morte e, tal como em Camões, há o cessar do pensamento que os denomina como “baixos” (v.1). A vida física é descrita como algo de puramente sensível, a morte surge como a beatitude, como a única coisa de verdadeiramente imponente que o ser humano possui e para o qual se encontra predestinado. Há, tal como em Camões, uma profunda mágoa e desengano pela vida, a morte distingue dois momentos, o antes e o depois, o presente e o passado, o que se foi e o que é e tudo é regido pela lembrança, pela memória no fundo pela, reminiscência, descrevendo todo o ritual fúnebre.

A alma surge como algo puro e ingénuo, a alma é aquilo que o ser possui de mais nobre e de mais analítico, o sujeito poético, de forma subtil, opõe o espírito à matéria, defendendo que o espírito é algo de intemporal e a

⁹³ Segundo a biografia de António Francisco Barata.

⁹⁴ Jerónimo Corte Real, *O Auto dos Quatro Novíssimos do Homem*, in *Obras de Jerónimo Corte-Real*, Lello & Irmão, Porto, 1979, p. 883.

matéria é algo de “transitório” (v. 20). A morte surge como a grande niveladora de tudo: “Pois, ò tu impia morte, em fim não fazes/ Diferença do Rey ao baixo, e pobre.” (vv. 7-8) Ideia que se apresenta também no artigo de Luís Fardilha: “ (...) Conduz retomar do velho tema da morte como niveladora de todas as condições humanas, articulando-se com o clássico *ubi surti?*”⁹⁵

O sujeito poético, já como estando noutra dimensão, possui o conhecimento da morte e descreve-o ao leitor como sendo uma passagem dolorosa tanto fisicamente como psicologicamente, é, no fundo, uma lembrança, um recordar a morte. O interior é projectado com imagens reais para o exterior, a alma é materializada de forma a que o Homem veja a sua condição, a sua *natura*. Não há figura, por mais potente ou rica que seja, que consiga escapar ou vencer a morte, todos desaparecem: “Que grandes, e altos feitos emprenderão,/ Como a morte cruel os levou todos./ (Que em fim a seu poder tudo se rende.)” (vv. 68-70) No final deste canto há a redenção do ser e o seu arrependimento, a morte vista como uma condenação eterna: “Não consintas, Deos meu, que se condene/ Quem com teu puro sangue redemiste.” (vv. 102-103) Ocorre a contemplação da morte do outro.

No segundo novíssimo há a contemplação e a meditação da alma individual pela morte Universal, a morte surge como Babel, como o presente, como o mal, como a “confusão”. (v. 8) Há, por parte do sujeito poético, a descrição de como perceber quando esse momento se está a avizinhar. Descrevendo, por exemplo, a divisão dos elementos e a sua conversão. O Homem encontra-se num tempo presente, a reflectir sobre o passado e a esperar num futuro de união com o Divino: “Verás os altos Ceos todos abertos/ Mostrando desusada luz, e os ares/ Clarísimos, e puros povoados/ De celestes divinos moradores (...) Nellas Christo JESU com majestade,/ E com poder grandíssimo, que desce,/ Por dar satisfação justa, e conforme.” (vv. 34-38) É neste momento que se decide o futuro da alma humana, é o momento da

⁹⁵ Luís Fardilha, *O Auto dos Quatro Novíssimos do Homem*, Revista Faculdade De Letras – Línguas e Literaturas, Porto, 1995, p. 5.

sentença divina. O momento final é visto como espelho, reflexo do que se fez em vida: O bem ou o mal, o descanso eterno, como lhe chama Camões, ou o Inferno onde reina a confusão, a tristeza e a dor. Deus condenará os que não tinham fé, os que só acreditava no mundo físico, no mundo ilusório, falso: “Aquelles que no mundo falso, e breve/ Puzerão todas suas esperanças.” (vv. 74.75)

No terceiro novíssimo o sujeito poético descreve todos aqueles que tiveram como castigo eterno o Inferno, todos aqueles que acabaram por escolher o prazer imediato, os que se deixaram guiar pelos pecados da vida sensível. O Inferno é o lugar dos pecadores, um lugar sem luz, escuro, miserável, onde os seres se encontram despojados de tudo aquilo que são e que têm, encontram-se nus mas repletos de esperança de uma mudança, tal como sucede em *Sôbolos Rios*, a mudança e a esperança como algo pertencente a Babel que em Corte Real se dá pela imagem figurativa do Inferno. O Inferno é um lugar de tormento eterno. Estão representados os pecados que levam o ser ao Inferno, tal como fez Dante, em primeiro lugar encontram-se os que representam o pecado da gula, do “excessivo comer” (v. 78) que acabarão por comer “sapos mortos, e immundiciais.” (v. 80). Em seguida descreve os invejosos e a luxúria, com um “gusano cruel, que os atormenta/ Roendo-lhe as entranhas.” (vv. 89-90), os míseros, os avarentos serão estendidos em brasas ardentes, serão torturados com ferros quentes até lhes saírem as entranhas. Os soberbos serão também castigados e a presunção será transformada em dor, os que se deixaram consumir pela preguiça são obrigados a correr por íngremes ladeiras, existem também os que se deixaram consumir pela Ira, estes serão torturados com fogo, enfurecidos por não terem sido os escolhidos, o que aumenta mais a sua dor interior, os soberbos são humilhados, colocados em posição invertida e os avarentos: “Verlhe-has nos pés atadas bolsas cheas/ Desse metal pezado, pardo, e frio./ Verás aquelles corpos peçonhentos/ Das vêas destillar sangue corrupto.” (vv. 125-128), a verdadeira dor e castigo de todos estes seres que cometeram tais



pecados, para Corte Real é a de terem recusado, para a eternidade, da companhia Divina. No Inferno reina a desordem. Há uma meditação sobre o que é o purgatório, o lugar onde as almas ainda têm esperança em Deus, na salvação.

O quarto novíssimo é a descrição do Paraíso, lugar onde só reina a bondade, a ordem, a natureza, não há a mudança no clima, tudo permanece constante e equilibrado. Tal como em Camões, os seres escolhidos emanam luz e tornam-se imortais e perfeitos, como Deus. Há a ideia cristã de que se se faz o bem se será eternamente recompensado e quem faz o mal será para sempre castigado, sofrendo por toda a eternidade, a descrição da utopia por excelência.

“Sôbolos Rios” é uma reflexão sobre a condição do indivíduo por oposição ao Auto que é uma reflexão sobre a condição do homem colectivo, universal. O Auto é uma dramatização da morte, o “Sôbolos Rios” já ultrapassa essa dimensão, já é uma pós-dramatização da vida e da condição humana. Ambos os textos apontam a questão temporal, ou seja, o passado, presente e futuro como representação do bem por oposição do mal. Nos dois textos há a questão da mudança relacionada com a esperança, sentimentos ilusórios que a nada levarão, a mudança é vista como algo negativo⁹⁶, como a distopia. A questão do exílio, de se estar numa terra desconhecida, e de, mesmo assim, estar à constante procura do espírito e da perfeição. A dimensão da *lux* é apontada por ambos os textos na medida em que o próprio ser já possui a sua parcela divina que é, no caso de Corte Real, amplificada e exteriorizada no Paraíso. Nos dois textos há a questão do pensar, no abdicar de pensar para se viver em harmonia, Corte-Real chega mesmo a afirmar no Auto, cito de cor, a “dor do pensamento.” A morte é vista, em ambos os casos, como uma forma de se atingir o divino, é importante referir que esta ideia já se encontrava presente no místico Boaventura, onde defende que o ser apenas consegue atingir o

⁹⁶ Veja-se a este propósito, por exemplo, a mudança que há, na obra de Corte Real da vida para a morte. O Paraíso é descrito como sendo algo estático.



Divino através da meditação (bem explícito na obra de Real) e pela ausência de som, pelo silêncio. A morte, no fundo, é a ausência de tudo, da matéria e do som. Em ambos os textos há a reflexão do carácter transitório da matéria por oposição ao carácter eterno do espírito e da alma. É curioso que nos dois textos há o elemento de conversão, em Camões é dado no momento em que abdica do pensamento para atingir o Divino e em Corte Real há sempre a ideia de mudança de estado, de conversão do ser, do arrependimento pelos pecados cometidos.

Há, tanto em Santo Agostinho como em Camões e Corte-Real, a ideia cristã do bem e do mal que tem o seu reflexo nas atitudes praticadas durante a vida e a noção de que quem pratica o bem será compensado pela dimensão trinitária do espírito e quem faz o mal é castigado e não será uno, nunca conseguirá atingir a totalidade. Em suma, todas estas obras figuram o Canto à revelação Cristã.

2. *Irmânia* de Ângelo Jorge (1912)

2.1 Introdução ao Autor

O romancista, ensaísta, jornalista e poeta Ângelo Jorge foi um autor cujo reflexo da sua vida e bondade se encontra na sua escrita. Toda a ficção de Ângelo Jorge é pautada pela bondade do ser, um ser que aparece com uma áurea de integridade e de cumpridor do que são os valores morais. Tal característica é visível nos textos reflectivos lançados no primeiro número da revista *Luz e Vida* (1905) no tópico intitulado como “A moral religiosa”:

“Só se conhece bem o homem quando houver uma ideia nítida do que é a sua personalidade, considerada na mais requintada abstracção, na sua extrema simplicidade. Reunindo todas as suas qualidades, enfeixando-as por assim dizer, fazendo-as convergir para um ponto uno, adquirimos as mais variadas manifestações e encontramos-nos em frente do *sêr*, ideia irreductível, acessível a analyse apropriada a estudo proveitoso.”⁹⁷

Toda a ficção do romancista é cristalizada tendo em conta a característica que para o autor é a mais nobre do carácter do homem: a sensibilidade. Ângelo Jorge possui a singularidade de através do individual pretende chegar e cristalizar a imagem de um colectivo, de uma sociedade em formação.

A data de nascimento (Porto, 1883) e de morte (1922) acredita-se terem sido estas porém não há certeza. Toda a vida do autor carece de informação, todas as informações quanto à sua família apenas se encontram presentes em poemas, nomeadamente no “Espírito Sereno”, onde faz referência ao nome da filha, e das razões que o levaram a ter escolhido tal nome. Armanda-Júlia, filha de Ângelo Jorge, a quem dedica inteiramente a novela *Irmânia* sendo que o nome provém em homenagem da sua mãe, Júlia e à sua falecida irmã, Armanda. A irmã de Ângelo Jorge faleceu quando ainda era uma criança, tal

⁹⁷ Ângelo Jorge, *Luz e Vida*, Fevereiro 1905, série 1, nº1, p. 6.

informação sobre o nome tanto da mãe, como da irmã e da filha é visível no poema I intitulado “Armanda Júlia”: “Armanda – era a minha irmã, finada/ No alvorecer da Vida,/ *Julia* era assim chamada/ A minha Mãe querida./ Assim, da Vida no inconsciente pó,/ Eu quis – ideia van,/ – A Mãe, a Filha, a Irmã,/ Ter todas numa só!”⁹⁸

Sabe-se que Ângelo Jorge viajou para o Brasil, regressando com a idade de 18 anos, acabando por voltar por volta de 1914-1915, retornando para a sua cidade em 1918.⁹⁹

A sua actividade enquanto jornalista prendeu-se como director de várias revistas tais como *A Bohemia* (1901), *A Corja*, *A Barrela* (1909), de *A Ideia Livre* (1911) e fundador da revista de ideias *Luz e Vida*¹⁰⁰ (1905) e publicações como *A Vida e Alerta* também ela realizada no ano de 1905 e a revista literária *Geração Nova* (1904). Ângelo Jorge também colaborou na revista *Amanhã* (1909), escrevendo vários artigos como é o caso de “O amôr sécsual” (1909) e o artigo “A fórmula autoritária” (1909), a revista satírica *A corja* que possui poemas não assinados pelo autor tal como sucede com a revista *Serões* (1910). Ângelo Jorge colaborou com vários artigos e poemas no jornal *Germinal* (1905) com o poema “Libertas” e com os artigos: “Lavando as mãos” (1905), “A Proposito” (1905), “A cobardia colectiva” (1905), “O momento” (1905) e “Aos irmãos na lucta” (1907).

Ângelo Jorge conta também com algumas obras que traduziu tais como *A Utopia Socialista*, de Léon de Seilhac (1913), *As Theorias Anarchistas*¹⁰¹, *O Tesouro das Almas ou o Amor Divino*, de St. Afonso de Ligório (1915). Como poeta, actividade no qual tem a obra mais vasta: *Fugitivas* (1902), *Penumbras*

⁹⁸ Angelo Jorge, *Espírito Sereno*, Porto, 1912, 1ªed. Ed. Da Livraria de Francisco Joaquim d’Almeida, p.35.

⁹⁹ Gabriel Rui Silva, Ângelo Jorge: “In Terram Utopican”, in *A Ideia*- revista de cultura libertária, II série – ano XLI – vol. 18, nº 75-76 – Outono de 2015, p. 233.

¹⁰⁰ Revista lançada em Fevereiro de 1905, referente à Sociologia, Arte e Crítica.

¹⁰¹ Encontra-se referência desta tradução realizada pelo autor na primeira página do livro em versos do *Espírito Sereno*. Porém, não há menção da data nem do autor traduzido apenas a editora: Livraria Almeida & Sá, Succ. Ao longo da minha investigação, não encontrei, até à data de hoje, o livro.

(1903), *Dor Humana* (1908), *Libertas!* (1909), *Espírito Sereno* (1912), *Luz nas Trevas* (1913), *O Natal do Senhor* (1914), *A Visão da Eternidade* (1914), *Gritos de Prometheu* (1915). No que toca aos ensaios, Ângelo Jorge lançou *Olhando a Vida...* (1910), livro em prosa. Lançou ainda *Apontamentos de Critica Social* (1910), *A Nova Sciencia de Cura pela natureza* (sem data), *A Questão Social e A Nova Sciencia de Curar* (1912).¹⁰²

Na Biblioteca Nacional, para além desta vasta obra de trabalho, encontra-se ainda o livro com uma vertente de ensino intitulada *Gymnastica mental das Crenças* (1902), o livro epistolar *Beatrice* (1909), a prosa *Bohemia Dolorosa* (1902) e, por fim, o livro de contos que será tomado em análise nesta dissertação pelo seu carácter místico *Almas de Luz* publicado em 1918 e a novela *Irmânia* (1912). Ângelo Jorge era um forte defensor da liberdade como primeiro princípio.

A obra de Ângelo Jorge é o reflexo dos vários estádios do autor, a sua obra é um claro exemplo de como se pode cristalizar a sua vida nas obras. A vida de Ângelo Jorge pode ser dividida em três fases distintas: a primeira fase, onde o escritor se apresenta como anticlerical, renunciando totalmente à religião, considerando a ciência como parte essencial para o conhecimento, o papel da ciência assume uma dimensão educativa e central no poeta, obra máxima do apogeu da sua fase inicial é *A Nova Sciencia de Cura pela Natureza*, *A Questão Social* e *A Nova Sciencia de Curar* (1912). O autor nesta fase assume uma posição de libertário e anarquista, símbolo disto é a revista mensal por ele lançada, *Luz e Vida* que teve como editor Joaquim do Carmo e totalizou 6 números, esta posição social começou a ganhar aderentes no fim do século XIX, década de 70. Esta revista sempre se assumiu como sendo “ (...) Uma revista de propaganda doutrinária, que se definia como anti-sectária, anti-dogmática e anti-idólatra”¹⁰³, defendendo o que para Ângelo Jorge são os

¹⁰² Todas estas referências das obras já realizadas pelo autor encontram-se enumeradas na primeira página do livro de versos “Espírito Sereno”.

¹⁰³ Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca de Lisboa in www.hemerotecadigital.cm-lisboa.pt.

princípios fundamentais ou seja, uma sociedade igualitária, livre e fraterna. O autor nesta primeira fase considera a religião como um instrumento ilusório do homem, como um momento de fragilidade humana, abominando qualquer símbolo cristão, logo na primeira revista dirigida por Ângelo Jorge, no capítulo “A Moral Relijiosa” afirma, em tom depreciativo:

“Esta¹⁰⁴ que abranje os dois períodos de intelligencia (o teologico e o metafisico) não é por si só referente ao catholicismo – mascara garatujada das doutrinas do Christo – mas sim referente a todas as relijoens que têm desde longa data amoldado o espírito humano a um viver parasitario, subserviente e indigno [...] O absoluto está apenas na vida, na existência. Tudo o mais é relativo. [...] só há as sciencias naturais e n`esta designação abranjo a Economia Politica; ellas são a sistematização das leis que rejem a existência, são o conjuncto dos princípios inherentes á propria existencia e porisso essas leis não foram inventadas, foram descobertas.”¹⁰⁵

O pensamento desta primeira fase encontra-se cristalizado no livro *Dôr Humana* (1909) onde o autor reflecte, nas primeiras páginas sobre a verdadeira natureza do ser, por que princípios se rege e qual é o verdadeiro sentido da palavra liberdade:

“ (...) Se compreendermos a Liberdade, na sua máxima expressão, – Liberdade plena, integral, absoluta como a faculdade que o Homem tem d`agir em harmonia com os fenómenos que o determinam a agir, claramente verêmos que sem Liberdade não há Vida – Vida plena, integral, absoluta – pois que se coarctou ao Homem a faculdade d`obrar segundo a sua determinação”¹⁰⁶

Neste mesmo livro, *Dôr Humana*, Ângelo Jorge repudia o Estado, a Igreja e tudo aquilo que surge como entrave à liberdade e sujeição, por parte do Homem, a regras e normas, com o soneto I do *Preludio* em que afirma: “Dentro em meu peito pulsa, revoltado/ Contra Deus, contra a Lei e a

¹⁰⁴ Referindo-se à reflexão sobre a moral.

¹⁰⁵ Ângelo Jorge, *Luz e Vida*, Fevereiro 1905, Série 1, nº1, p. 5.

¹⁰⁶ Ângelo Jorge, *Dôr Humana*, Porto, 1908, Centro litteratio «Paz e Verdade» editor, p. 16.

Iniquidade”¹⁰⁷ é no poema II em que pretende mostrar ao povo o que o mantém preso e na ignorância, acusando o catolicismo como o causador da opressão, da desigualdade e de todo o mal no mundo: “Quero rir-me de Deus, velho tyrano,/ Que ha dez mil anos, trágico, iracundo,/ Traz oprimido o Pensamento Humano.”¹⁰⁸ (vv. 10-13). Para reiterar essa sua descrença num Deus, no poema intitulado “Aos Padres” usa uma citação de Antero: “Ó Deus grande, ó Deus forte, ó Deus terrível,/ Não passas d`uma vã banalidade.”¹⁰⁹

A segunda fase do escritor é a fase de conversão ao cristianismo, onde o autor reflecte sobre a dimensão divina no ser e em que medida Deus se manifesta do homem, deste modo, ao contrário do que aconteceu na primeira fase, Ângelo Jorge coloca a presença do divino e da dimensão trinitária como alicerces para todo o pensamento que virá a desenvolver em obras futuras. O momento máximo do ser é quando consegue encontrar o Deus: “Esse sentimento sublime que nos eleva e dignifica porque aproxima a nossa alma da Alma de Deus, suprema concretização do Amor Infinito.”¹¹⁰ O último estágio do autor, que corresponde aos últimos anos de vida do autor, diz respeito à sua fase mais profunda e mística, o autor decide cristalizar esse seu momento de ascensão através do livro de contos *Almas de Luz*: “Oh almas que viveis, puras, imaculadas,/ Na Torre de luar da Graça e da Ilusão!/ Almas feitas da luz das manhãs harmoniosas.”¹¹¹

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 22.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 24.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 55.

¹¹⁰ Ângelo Jorge, *Irmânia*, Sociedade Vegetariana editora, Porto, 1912, p. 56.

¹¹¹ Ângelo Jorge, *Almas de Luz*, Contos, S. Paulo, ed. O Pensamento, 1918.

2.1.1- Análise Literária da Obra

Ângelo Jorge assina o prefácio no final de Maio de 1912, ano da escrita do romance. O livro foi publicado pela Sociedade Vegetariana do Porto.

Já na capa há uma síntese do que irá tratar o romance, e do seu momento de conversão ao cristianismo, assumindo que a Trindade, a dimensão perfeita e divina se encontra em Deus, na Natureza e na Liberdade: “Deus, Natureza, e Liberdade – Eis a trindade”. A *Irmânia* assume-se como sendo uma “Novella Naturista, de fundo philosophico e social”¹¹² ou seja, a natureza encontra-se como ponto central de toda a narrativa. Pela etimologia do título do romance, *Irmânia* significava irmandade, o que nos dá duas premissas importantes logo pelo título do livro: uma conexão entre todos os indivíduos e a dimensão católica, presente no ideal cristão de que todos os seres desta terra são irmãos por descenderem de um único ser comum: Cristo.

No prefácio, o autor cita Almeida Garrett de forma a transmitir ao leitor que tudo aquilo que se encontra no romance é reflexo dos valores e das vivências do autor, anulando, desta forma a dimensão ficcional do romance. Tudo aquilo que se encontra escrito é real, vive no autor, é a obra máxima de reflexão sobre o indivíduo, a sociedade e os valores intrínsecos do ser. O autor e a obra tornam-se numa mesma realidade, são uma e a mesma coisa: “O que escrevo é o produto integro e rigoroso do que sinto e penso. Nesta obrasinha, tanto ou mais do que nas precedentes. Irmânia é a synthese exacta e completa do que sou moral e mentalmente, e, de certo modo, até, physicamente, na epocha em que a escrevo.”¹¹³

No prefácio o autor sintetiza tudo o que irá abordar na obra, os objectivos individuais que pretende alcançar aquando do final da obra. Confere um estádio ficcional à obra quando descreve o espaço no qual toda a acção irá decorrer afirmando ser uma criação do seu espírito literário com o objectivo de

¹¹² *Ibidem*, p. 8.

¹¹³ *Ibidem*, p.7.



alcançar o bem e a verdade. Descreve neste prefácio qual é a dimensão social e o estado de espírito em que se encontra a Ilha, uma Ilha paradisíaca mas, contemporaneamente, desconhecida. Uma ilha onde reina a ordem, a paz e uma atmosfera de amor; surge mais uma vez a oposição entre corpo, matéria que surge como indissociável do espírito, o que está dentro está fora. O corpo bem alimentado e “tonificado”¹¹⁴ pelos frutos e pelo bem origina um espírito bom, verdadeiro e cristalino. O romance surge como algo pelo e para o indivíduo mas que, simultaneamente assume uma dimensão do colectivo. O corpo é materializado pela fruta e por uma dimensão bucólica enquanto o espírito é cristalizado pela luz e ordem.

O autor já no prefácio opõe a utopia com a distopia. A utopia surge como a criação da humanidade perfeita, simbiótica com a natureza e com Deus, com a verdade e com uma “humanidade venturosa e perfeita, dum estado social justo e equilibrado”¹¹⁵. A perfeição ocorre como conceito indissociável para a caracterização da utopia. A crença em algo é necessário para se atingir um estado de perfeição da alma e do corpo, a paz encontra-se no centro de uma sociedade perfeita. A distopia encontra-se presente na sociedade actual na qual o autor vivia, a desordem, a blasfémia e a descrença: “ (...) fechei ouvidos aos gritos dos desesperançados e às blasphemias dos sem crença”¹¹⁶. O autor neste romance é o criador de uma dimensão paralela regida pelo sonho. O sonho e a capacidade de imaginar origina a perfeição e, conseqüentemente, a felicidade. O criador encontra-se feliz ao sonhar e ao criar o bem. A ficção e a realidade, o sonho e o tempo misturam-se, já não há tempo, espaço, estádios, tudo é aniquilado pelo bem, verdade e união: “ (...) sonhei bondades e amor – e fui feliz”.¹¹⁷

O autor afirma que para a criação da sua obra não se rege por nenhuma norma estilística, não se rege por regras de escrita nem por artifícios apenas

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 7.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 7.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 7.

¹¹⁷ *Ibidem*, p.7.



quer escrever aquilo que lhe vai na alma e que se encontra no seu ser mais profundo, quer que esta obra sintetize tudo aquilo pelo qual ele se caracteriza, reforçando a ideia que quer que a obra seja o reflexo do autor: “Eu tinha na alma este livro, por isso o trasladei ao papel. E como, ao dar fôrma externa a esta criação do meu insubmisso espirito.”¹¹⁸ O autor refere-se às mentes inferiores de todos aqueles que apenas acreditam na matéria, não cuidando do corpo e deixando-se levar por vícios lascivos como o tabaco, o álcool e o carnivorismo. O objectivo final do autor com esta obra é que haja uma alma, um ser que seja capaz de ascender ao infinito ao ler as suas linhas, que a sua alma se torne límpida, clara, bondosa e honesta, que o indivíduo pelo qual esta obra o marque fique imerso perenemente “nesse pequenino mundo de paz e de nobreza moral – hemdita seja essa alma”¹¹⁹. Esta obra surge como fuga da realidade, existe somente na mente e do sonho. O sonho é a liberdade, o amor, a paz e a fraternidade sempre projectado num tempo futuro enquanto que a realidade é o presente, tempo esse caracterizado por tudo o que é nefasto, injusto, mau e cruel. A perfeição existe somente na mente: “ (...) fujo, em espírito, aos homens impuros da Civilização e vou viver para Irmânia, o meu torrão encantado de liberdade e amor, de paz e de fraternidade!...”¹²⁰

Este romance é o primeiro romance vegetariano, descreve uma sociedade perfeita onde não há a morte. A ausência da morte é dada pela dimensão da não assunção de carne por parte dos indivíduos, não há a crueldade da matança, não há a violência na morte de um ser indefeso e ingénuo para a alimentação ou bens de primeira necessidade, todos os seres vivem em perfeita conjugação e união.

No primeiro capítulo do romance, ocorre por parte do narrador a descrição da dor que o náufrago possuía. O primeiro elemento que está patente nas primeiras linhas do romance é a dimensão do sacrifício, da dor como último estágio para atingir o bem. O sacrifício é a descrição do momento

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 9.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 10.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 10.



exacto e do sentimento que o náufrago sentiu no instante em que se deparou com o abismo dos oceanos e todas as dificuldades, tais como a sede e a fome por que teve que passar. A morte surge como algo inevitável para a ascensão, após tocar o limite entre ser e não ser é que o ser consegue ver a luz que, neste caso em concreto, é a “fimbria indistincta de terra”¹²¹. Antes do momento em que de consciente transita para o estado inconsciente o naufrago ao ver a Ilha paradisíaca sente uma alegria e felicidade infundável. A Ilha, como qualquer Ilha utópica já existirá, o autor de alguma forma, no início, utiliza o mesmo *modus operandis* que More utiliza no seu romance *Utopia*: um náufrago que desmaia no momento em que chega à terra paradisíaca já existente com uma sociedade já outrora existente com figuras humanas curiosas e interessadas em perceber e receber o novo visitante.

Já no momento em que abre os olhos, a personagem saboreia com os sentidos um misto de frutas que distinguiu com pouca certeza como sendo uma laranja e limão. Há a apresentação do povo da cidade para com o visitante, afirmando o primeiro princípio da sociedade: a fraternidade. O povo também se caracteriza como sendo “livre”¹²² e “feliz”¹²³. Toda a cidade é continuamente descrita como estando infestada de luz, de claridade e toda a cidade era construída de forma equilibrada e singela. Cada indivíduo da Ilha é descrito como possuidor de uma beleza invulgar e perfeitamente proporcional, os indivíduos eram todos saudáveis, de grande força e alegria comparando-os aos filhos dos Helenos. A linguagem usada pelo povo dessa Ilha é definida pelo narrador como sendo estranha, de origem neolatina, uma mistura de espanhol, português e francês arcaico, porém é uma linguagem que pela sua fonética prende o ouvinte e mesmo sendo uma língua desconhecida é contemporaneamente uma língua que se consegue perceber sem grande dificuldade. A localização irreal da Ilha, ou seja, ficcional é dada pela informação que o narrador nos transmite da não localização geográfica da Ilha.

¹²¹ *Ibidem*, p. 11.

¹²² *Ibidem*, p. 12.

¹²³ *Ibidem*, p. 12.



No momento em que o náufrago come pela primeira vez na Ilha depara-se com a fruta mais bonita, os vegetais mais frescos e os nutrientes dados pelas nozes, avelãs, amêndoas e pinhões. A segunda característica da Ilha Irmânia é o ajudar o próximo sem esperar recompensa, o sujeito sente o dever profundo de ajudar o outro em dificuldade pelo simples facto de fazer o bem. Este detalhe é dado pelo ancião da comunidade, descrito à imagem do profeta, com mais de 110 anos com um ar saudável, devido também à alimentação. Surge o ideal de cuidar do espírito pelo corpo, alimentando-o bem. Para realçar a paz e a harmonia o narrador insere a personagem feminina, também ela de extrema beleza, um ser descrito pelo narrador que apenas pelo seu corpo se reflectia a pureza e a elevação moral, uma figura sedutora mas contemporaneamente emanava respeito. O náufrago, que mais tarde revela o seu nome, Manfredo, nutre uma grande admiração cada vez que maior pela Ilha, pelo espaço, pelo ambiente e pelos habitantes.

A distopia neste romance surge com a civilização do qual provinha Manfredo, a maldade e corrupção dos seres, a desordem materializada por aquilo que comem e bebem: carne e álcool. O narrador chega mesmo a definir tais bebidas como sendo venenosas: “ (...) e bebe sôffregamente líquidos excitantes e venenosos como o álcool, o vinho, os licores, o café, o chá, e outras bebidas fermentadas e infusões de plantas nocivas”¹²⁴. O narrador também descreve com extrema violência todo o momento da matança do animal até ao momento de o comer. Manfredo assume-se como vegetariano por escolha. Sempre abominou o modo com o qual a civilização de origem via a comida, não como um meio de sobrevivência, mas como um dos pecados, a gula. A gula de comer, de matar vidas pelo prazer da comida, de comer mais do que aquilo que o corpo precisa para se manter saudável e com energia, a comida surge como um factor negativo na civilização pois não se cinge apenas à sobrevivência mas como fórmula social, uma grande revolta se dá na personagem ao ver tamanha injustiça: “Porque tudo vos serve para comer.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 22.

Mataes para comer: assassínio constante! Perseguis um sêr inerme, esquartejaes-lo e devoraes-lo. Carne em sangue, fumegando, rechinando ao fogo! Que nojo! Comedores de cadáveres! Bebedores de sangue!”¹²⁵

O único alimento digno a ser comido é o sangue da fruta, que é amadurecido pela força e energia do Sol. O autor pretende com isto demonstrar que numa sociedade evoluída, organizada e perfeita não há a necessidade de nenhum tipo de violência, não é necessário ser-se primitivo e matar para comer mas aproveitar aquilo que Deus com a sua grande criação que foi a natureza nos proporciona. A natureza é quem cria a luz, e a luz é o último estágio da alma a alcançar pelo autor. A luz é a emanção de Cristo, é o que permite a criação de tudo e é a última coisa que sê mostra antes da morte, a luz é o início e, simultaneamente o fim: “O homem vem da luz e marcha para a luz: Deus é Princípio e Fim.”¹²⁶ Opõe sempre o bem com o mal, sendo que o bem é a luz, a natureza e os frutos que ela nos proporciona e o mal é a escuridão, as trevas, o cadáver.¹²⁷ A luz neste conto surge como um quinto elemento, sendo a luz e a água a junção perfeita para a ascensão e pureza da alma: “Alma branca, corpo branco – eis o ideal da Pureza Humana.”¹²⁸ A ideia cristã da cor branca como representativa do bem e da verdade.

Para a personagem principal, há dois tipos de indivíduos distintos na civilização. O primeiro tipo é aquele que ele denomina como “alma forte”¹²⁹ que são os que conseguem controlar os prazeres lascivos para o corpo e para o espírito, os que se nutrem apenas do bem e os que emanam a luz divina resultante não só do espírito mas também da matéria, do corpo; por oposição, na civilização também há o que a personagem denomina como “fraco”¹³⁰ os

¹²⁵ *Ibidem*, p. 25.

¹²⁶ Este pensamento é cristalizado na gênese, S. João, I, 1: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”. Se substituirmos a palavra Verbo por luz na medida em que Deus se transforma em espírito, em energia, ocorre a transmutação.

¹²⁷ Entendido não como corpo inânime, mas sim como a matéria sem espírito, a morte no seu estado puro, a podridão e desgaste do corpo.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 26.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 27.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 27.



que se alimentam de outro corpo, os que se deixam corromper pelos vícios, os que enfraquecem voluntariamente o corpo e, conseqüentemente, o espírito, os que se animalizam e se tornam assassinos e primitivos apenas pelo sabor do sangue. O ser que pode ascender ao divino tem que ser capaz de controlar os seus instintos mais recônditos: “Grande e nobre é só o que aprendeu a dominar o *instincto* e a empregar as forças que vitalisam noutros a matéria, no aperfeiçoamento gradual e no embelezamento supremo *da alma*”¹³¹. O grande problema da civilização é o excesso, o não equilíbrio das coisas e dos seres. A Ilha é composta pela beleza, pela irmandade, pela verdade, pela união e pela luz, os seres que lá vivem respeitam-se e têm a capacidade de criar, de apreciar aquilo que a natureza e Deus lhes ofereceu. Na Irmânia há a possibilidade de redenção, há um tempo para tudo, para semear e para colher, para trabalhar e para descansar. Tudo se encontra regido pela ordem e pelo equilíbrio.

A personagem tem esperança por um tempo futuro, acredita que pode existir uma nova civilização regida apenas pelos valores nobres e pela virtude. O que corrompe a sociedade são as pessoas que apenas pensam nelas próprias, pela inveja que consome quotidianamente o ser, pela angústia, pela insatisfação constante da humanidade, pela ambição desmedida e pelo poder.

Ocorre a descrição da cidade, o primeiro aspecto que o autor nota é o elemento da vida e da reprodução: a água. A água surge como sendo cristalina, límpida e clara, uma água que reflectia toda a natureza. Surge a descrição da figura feminina e pela primeira vez surge a presença de um amor platónico entre Manfredo e Violeta: “Entre os dois estabelecia-se a mais franca intimidade”¹³². Contemporaneamente à descrição idealizada desta mulher ocorre a cena da criação primordial representada pelo autor através da nudez dos corpos, exactamente na forma pelo qual vieram ao mundo, despojados de toda a matéria, apenas corpo no estado puro e o espírito ingénuo e límpido:

¹³¹ *Ibidem*, p. 27.

¹³² *Ibidem*, p. 41.

“Não teria sido creado o corpo humano para andar, nú, ao sol? [...] O nú é casto, quanto castos são os olhos que nelle poisam.”¹³³ Há a liberdade na sua forma mais pura, a liberdade de reprodução, do corpo, de pensamento e liberdade de amar.

A dimensão individual é materializada na figura austera de Vegetus, de longa barba branca que sintetiza todo o pensamento utópico, a dimensão do silêncio, da solidão e do individual para atingir a perfeição: “O bom cultivador era um puro individualista. Trabalhava isoladamente, mantendo integra e autonoma a sua individualidade, mas solidarizando os seus esforços sempre com os demais.”¹³⁴ A Ilha é fértil, cria constantemente vida nas suas variadíssimas formas. O jardim do centro da cidade é o símbolo tanto da Beleza que contagiou Manfredo mas também da ajuda entre os cidadãos, visto que todos dedicam parte do seu tempo para o adorno e composição de um jardim que é do colectivo composto por um infindável número de flores e árvores, de uma grande beleza, resultantes da criação do mundo, a composição do jardim era ditado pelo acaso, pela natureza, os homens da Ilha tinham apenas que respeitar a vontade dela e cuidar. A *Irmânia* surge como a Ilha do amor, da beleza, da pureza, possui nela a noção de uma grande casa para todos os irmãos, uma “mansão divinal”¹³⁵, toda a Cidade possui uma geometria invisível que emana paz e verdade, cada casa possui uma dimensão divina e profunda, daí Manfredo ter consagrado a casa de Vegetus como um “Templo”¹³⁶.

A igualdade e anarquia na *Irmânia* ocorrem na ausência de qualquer poder institucional ou num representante. Todos os habitantes se encontram em simbiose, não necessitam de regras universais nem de um poder colectivo pois cada ser possui nele a consciência do bem e da progressão da cidade, são seres responsáveis que trabalham para um objectivo comum: o bem da

¹³³ *Ibidem*, p. 34 e 35.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 37.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 43.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 44.



sociedade, a verdade do saber, do respeito e, principalmente, a fraternidade e união. Abominam qualquer tipo de imposição ou obrigação, são espíritos livres conscientes do que são, do que querem e do respeito que nutrem por todos os seres vivos. Havia um sistema de igualdade na medida em que o sábio, o mais experiente ou o mais intelectual era visto com os olhos de reconhecimento por parte da sociedade, havia uma certa autoridade moral e intelectual.

O conceito de propriedade privada é aniquilado no romance. A terra, a cidade, pertence a todos os que nela habitam, os frutos, porém, pertencem a quem, com trabalho, esforço e dedicação os cultivou e criou, caso queira partilhar é uma decisão individual, sem juízos por parte dos outros. Há o valor pelo trabalho e pela recompensa simples e pura que este dá, a criação de uma outra realidade, para a subsistência e pela vida. Nesta cidade não há dinheiro, há a troca de bens comuns. Manfredo politicamente descreve a cidade como sendo um misto entre comunismo e individualismo. Comunismo na medida em que há a partilha e a noção de que a terra é um bem comum, pertencente a todos os habitantes de igual modo; individualismo na medida em que o trabalho e a recompensa em matéria pertence apenas ao indivíduo.¹³⁷

O interessante deste romance e da construção deste romance está presente na constante oposição entre a Ilha e a Civilização, entre um modelo de sociedade perfeito e primitivo e um modelo de sociedade imperfeito, violento e desorganizado, o autor alterna um e outro para que se compreenda a diferença entre uma utopia e uma distopia, entre um momento presente e um momento passado. A utopia é o modelo comunista¹³⁸ da partilha, a distopia é o modelo capitalista do dinheiro e da desigualdade: “Os que nada possuem e trabalham para os outros, recebendo em paga do seu extenuante labor apenas o bastante para não morrerem de fome, chamam-se *operários*, como os seus exploradores se chamam – *capitalistas*, detentores do *capital*, que é precisamente a somma de trabalho feito por aqueles e não pago por estes. O

¹³⁷ O trabalho na Ilha paradisíaca é visto como a salvação do Ser, por ser livre e redentor.

¹³⁸ No seu sentido teórico, aplicando na prática numa sociedade ficcional.

capitalista é um ladrão, o operário um escravo”¹³⁹. O dinheiro surge como o destruidor da paz e da moral. O homem, deste modo, surge como produto da sociedade onde vive. O individual, para o autor, fica isento de qualquer responsabilidade, a grande culpada pela violência, pelo ódio, pelo mau-estar e pela morte é a sociedade moderna, a hipocrisia da sociedade moderna é o que rege o mal: “Há cães de luxo alimentados a primor, e creanças que não têm uma côdea dura para comer.”¹⁴⁰

A visão da mulher na Ilha paradisíaca era vista como uma figura livre e emancipada, capaz de desenvolver qualquer trabalho tanto físico como intelectual. A mulher nesta sociedade é vista como um ser belo, equilibrado, justo e possuidor de uma sensibilidade divina, um ser leal e devoto à sua Pátria. Por oposição ao mundo dito Civilizado, que olha para a mulher como um objecto, que a escraviza e lhe tira toda a sua dignidade, o próprio acto carnal é visto como posse e desejo e não como na Ilha, como um momento mágico e puro de amor e não como um mero momento para a propagação da espécie. O amor é o centro da *Irmânia*, o amor tanto carnal como o amor espiritual, a mulher é vista como um ser puro, de uma grande riqueza e possuidora de grande respeito por parte dos homens da Ilha: “Em todos os actos humanos ha nobreza e dignidade”¹⁴¹. Vegetus, por exemplo, tem a grande capacidade de usar a mente para atingir o Divino, isolando-se, através da meditação é capaz de enviar mensagens de paz e fraternidade para que o amor vença sempre, assumindo-a mesmo como uma prática religiosa. A meditação surge como instrumento de invocação de imagens e vozes do passado, transmitindo serenidade e paz: “A Mulher guarda na alma uma porção muito maior de divindade do que o homem: a sua alma é, mesmo, um reflexo directo de Deus, a Unidade Infinita”¹⁴². A religião surge exactamente com este objectivo, de

¹³⁹ *Ibidem*, p. 49.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 52.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 63.

¹⁴² *Ibidem*, p. 64.

religar ou seja, ligar duplamente, a alma humana à alma do universo ou seja, o Homem a Deus.

A mulher é vista como um ser divino devido à sua capacidade de gerar vida, de criar uma terceira realidade, surge como o reflexo de Deus por conter nela a dimensão criadora do mundo. A mulher da Ilha é capaz de estabelecer uma união mental com o homem de forma a tornarem-se um ser uno e total, tal como sucederá entre Manfredo e Violeta. Manfredo estabeleceu uma ligação forte com todos os habitantes da Ilha, todos os dias tinham aventuras novas sempre conectados pelo grande amor e respeito entre todos. O mal surge pela falta de conhecimento pessoal, os homens não se conhecem, não conhecem as profundezas da alma e é isso que causa a falsidade e a hipocrisia no mundo.

O ser para ser completo é preciso que saiba complementar o espírito com a matéria e o corpo. É necessário que se encontre em simbiose e harmonia não apenas com a natureza mas também é necessário que o ser tenha consciência do que é materialmente e espiritualmente, tendo em conta que para haver a perfeição colectiva é necessário que cada ser tenha uma parcela divina dentro de si, que cada ser tenha e seja a Imagem de Deus, que seja um espírito “hyperconsciente.”¹⁴³

A principal característica que falta aos filhos da civilização é a intuição, a falta de consciência entre o bem e o mal, a falta de intuição do papel do homem no universo, do objectivo que os seres possuem quando nascem: cuidar do corpo e alimentar a alma: “Deus é o Supremo, Infinito Espírito Vital, a Unidade Infinita que paira muito acima das léis de Causa e Efeito.”¹⁴⁴ Na Ilha não há ninguém infeliz pelo facto de aceitarem e terem encontrado Deus dentro de si mesmo, individualizando-se. Tudo o que existe na matéria encontra-se, primeiramente, na mente na medida em que ainda não foi criado, apenas espiritualmente. Ou seja, há o mundo invisível, figurado pelo inconsciente que é

¹⁴³ *Ibidem*, p. 69.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 71.



onde se dá toda a criação e, num segundo momento, há a dimensão visível e prática: “ (...) tudo o que existe na esfera do visível teve, antes, nascimento no invisível.”¹⁴⁵ O homem é o instrumento de criação de Deus, um Deus livre, sem ritos, obrigações, regras e imagens simbólicas, Deus é apenas o espírito e só o espírito é capaz de purificar a alma.

O início do romance surge com a imagem potente do inconsciente e da vida, o momento já em que tudo existe, no qual o náufrago abre os olhos e o mundo visível já possui toda a ideia materializada do mundo invisível. O fim do romance termina com o momento primordial da criação, episódio bíblico entre Adão e Eva matizados no romance com Manfredo e Violeta no paraíso para a criação de uma terra nova, de uma nova era, espelho do que era o ser simples da planta: nascer, assumir os nutrientes necessários, beber água, absorver o sol e criar. Houve, deste modo, a união entre o passado e o presente, entre a civilização e o bem.

Em suma, o que rege a filosofia trinitária de *Irmânia* é Deus que surge como o conhecimento pessoal, o saber encontrar dentro de cada um a parcela divina e que esta se manifeste no exterior através do bem e da paz. A natureza que é a obra perfeita de Deus, é o espaço onde se pode encontrar o Deus puro e livre, sem artifícios, imagens, cultos ou deveres e, por fim, a liberdade que diz respeito ao livre-arbítrio, à liberdade no seu sentido mais nobre, saber a diferença entre bem e mal e escolher o bem mesmo que nos possa prejudicar, a liberdade pessoal como forma de atingir uma pureza colectiva: “*Deus, Natureza e Liberdade* — eis a trindade augusta que norteava Manfredo na sua tarefa humanitária e santa.”¹⁴⁶

Todo este valor idealizado, Ângelo Jorge tenta-o implementar na sociedade em que ele vive. O escritor procura na realidade incutir os valores revolucionários da liberdade e da procura do saber, mostrando-se descontente com as políticas por que era regida a sua época considerando-as elitistas, que

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 72.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 96.

subjugavam os cidadãos que nada tinham, escravizando-os. Apelava aos valores que escreveu na sua Ilha misteriosa:

“Em nome da verdade, em nome da justiça, em nome da igualdade: que o Estado cáia! E para que o Estado cáia, passando d’alto por sobre todos os princípios transitórios, contingentes, temporais que apenas determinam modificações, embora de caráter evolutivo regressivo, nos seus vários modos-de-ser [...] olhemos ao lonje, muito ao lonje, pãra o alto, muito pãra o alto, na noute profunda dos tempos do Futuro onde a Liberdade plena e autentica refulje em todo o seu esplendor.”¹⁴⁷

O papel da mulher é defendido por Ângelo Jorge tal e qual como na *Irmânia*. O autor considerava as mulheres seres possuidores dos mesmos direitos e deveres que os homens, considerando-as intelectualmente no mesmo plano que os homens. As mulheres têm uma intuição e uma sensibilidade superior, têm a grande capacidade, igualada a Deus, de criar vida, são as criadoras e a fonte primordial da natureza. Ângelo Jorge, tal como no romance, considera-as seres totais, puros e ingénuos, com uma grande capacidade de adaptação a qualquer circunstância e, principalmente, à dor e ao sofrimento: “A mulher, colocada num plano económico igual ao do homem, tendo socialmente os mesmos direitos, não por igualdade de deveres, por identidade de missões a cumprir, mas sim pela sua simples condição de sêr humano, com logar marcado e assente no banquete da Vida.”¹⁴⁸

É importante referir que o anarquista e a figura emblemática da liberdade Gonçalves Correia (1886-1967) tentou implementar na “Comuna da Luz” os ideias patentes no livro *Irmânia*, procurou criar uma sociedade moderna onde todos os indivíduos fossem regidos pelo bem e pela liberdade no seu estado mais puro. Como base deste pensamento encontrava-se o vegetarianismo, ou seja, tentar implementar numa sociedade desregada o respeito pelos seres vivos ajudando, deste modo, a melhorar a saúde,

¹⁴⁷Ângelo Jorge, revista *Âmanhã*, *A fórmula autoritária*, número 6, 15-08-1909, p. 4-5.

¹⁴⁸Ângelo Jorge, in *Âmanhã*, “O amôr sécsual”, número 2, 15.06.1909, p. 5.



abominando, desta forma, o consumo de carne. O objectivo de Gonçalves Correia, tal como Ângelo Jorge descreve no seu livro, é abolir os vícios como o álcool e o tabaco e inculcar nos seres uma alimentação saudável e regrada.

2.1.2. A *Irmânia* no Pensamento Utópico

A *Irmânia* enquadra-se no género utópico por concentrar nela várias características que se podem encontrar unicamente num género utópico.

A primeira característica é dar-se em *fiat* ou seja, o leitor quando começa a ler a narrativa já se depara com uma sociedade formada, não há a formação gradual da cidade. A cidade já existia antes da escrita, Manfredo quando chega à cidade já se encontra com a sua realidade, com a sua ordem e com a sua paz. Ocorre apenas a descrição factual da cidade no seu tempo, espaço e ambiente: “ – Estaes na Ilha de *Irmânia*, entre o povo livre e feliz que nella habita.”¹⁴⁹

A segunda característica que foi retomada por Ângelo Jorge prende-se com a forma com que o náufrago chegara a Ilha, de uma forma misteriosa e depois de ter passado por tormentas de dor e sofrimento, tal como acontecera no romance utópico por excelência: *Utopia*, de Thomas More. Com esta característica, o autor quis vincar tanto o aspecto imaginário da sociedade como a dimensão do bem após a dor, do ser atingir a ascensão, neste caso, conhecer a cidade perfeita e, deste modo, aproximar-se de Deus espiritualmente.

A terceira característica presente numa utopia é a apresentação do seu oposto, ou seja, a distopia, na medida em que se apresenta uma sociedade regida pelos valores negativos da condição humana que no caso da *Irmânia* são: a violência, o desrespeito pelos mais fracos, a pobreza, a desigualdade, a ambição desmedida e a desordem. Todo o romance é alternado entre a apresentação da cidade perfeita e a descrição do que é a civilização de onde nascera e vivera o náufrago: “ – Não teria fim a enumeração dos nossos males, respondeu o moço náufrago, um véu denso de tristeza a sombrear-lhe a fronte – e só a pouco e pouco poderei fazer-vos chegar ao conhecimento do que seja

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 43.

a nossa combalida Civilização (...) ”¹⁵⁰ Ainda tendo em conta este aspecto dicotómico, outro objectivo do autor com a utopia é apresentar uma crítica à sociedade moderna ao mostrar com a brutalidade da escrita aquilo que não está bem.

Numa utopia há sempre dois estados, dois momentos distintos que se opõem, dois tempos distintos: passado, marcado pela distopia e o tempo presente, marcado pela utopia. A utopia tem como característica a idealização e valorização de uma sociedade alternativa. Valorizando, primeiramente, o individual como reflexo de um colectivo. A *Irmânia* neste caso surge como uma sociedade regida por fortes valores morais, pela justiça, igualdade e fraternidade. É descrita como uma sociedade perfeita, onde não há a morte, reinando a paz e a ordem: “Irmânia, Ilha de amôr, Ilha de beleza e pureza [...] Mansão divinal, edénica, aqui, a simplicidade dos corações humanos faz a vida tranquilla e boa; aqui, a Natureza luxuriantíssima, magnificente, torna o mundo infinitamente formoso e puro.”¹⁵¹

Para finalizar, a utopia encontra-se aqui presente na própria descrição do momento da criação. O autor, através do amor espiritual entre as personagens principais Manfredo e Violeta sintetiza o momento da vida, da criação como algo de nobre e de puro. Deus existe tanto no indivíduo como na natureza, a utopia em *Irmânia* encontra-se no momento no qual cada ser se purifica, se analisa e encontra a sua dimensão divina, tornando-se, espiritualmente, imortal. Este espírito utópico, em Ângelo Jorge, encontra-se em duas dimensões simultaneamente: o espírito, matizado na alma e na procura de uma centelha divina e, no corpo, na matéria, como templo dessa dimensão divina, há o culto de curar e alimentar o corpo com alimentos puros e nutrientes. Para Ângelo Jorge o que se encontra fora é o que está dentro, forma e conteúdo são dois conceitos indissociáveis: mente são, corpo são.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 27.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 43.

A Cidade do Sol de Sarmento de Beires (1926)

3.1. Introdução ao Autor

José Manuel Sarmento de Beires, nascido a 4 de Setembro de 1893 na Lapa, em Lisboa¹⁵², filho primogénito de José de Beires (1857-1909) e de Maria do Patrocínio de Castro Ferreira Sarmento (1866-1895) e irmão de Rodrigo Sarmento de Beires (1895-1975)¹⁵³ – Doutorado em Ciências Matemáticas e professor catedrático na Faculdade de Ciências da Universidade do Porto – frequentou, tal como o seu irmão, o Colégio Militar, dando início à sua formação militar. Concluiu o curso de Engenharia Militar da Escola de Guerra em 1916. Nesse mesmo ano, apresentou-se na Escola de Aeronáutica Militar em Vila Nova da Rainha, no primeiro curso de pilotagem militar efectuado em Portugal. Em 1917, tornou-se piloto e foi, assim, pioneiro da aviação em Portugal.

Em Maio desse ano, foi promovido a tenente. Dois meses depois, embarcou para os Serviços de Aviação do Corpo Expedicionário Português em França e obteve a qualificação de piloto de caça.

Em 1918, regressou a Portugal e, em 1920, no Grupo de Esquadrilhas de Aviação “República”, efectuou o primeiro voo nocturno de patrulha de vigilância da história da aviação portuguesa.

Sarmento de Beires, que, em 1921, já tinha sido nomeado capitão, recebeu o título de comandante de Combate do Grupo de Esquadrilhas de Aviação “República”. Em 1924, Sarmento de Beires foi reconhecido Major e planeou os *raids* aéreos portugueses: a Macau em 1924 junto a Brito Pais e Manuel Gouveia e em 1927 ao Brasil – Rio de Janeiro – acompanhado por

¹⁵² Fernando Rosas, J.M. Brandão de Brito. *Dicionário de História do Estado Novo*, Vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 95-96.

¹⁵³ Universidade Digital/Gestão de Documentação e Informação (2016), *Antigos Estudantes Ilustres da Universidade do Porto*.

Jorge Castilho, Manuel Gouveia e Duvalle Portugal, sendo estas as viagens aeronáuticas mais importantes do século XX.

Na viagem de Portugal a Macau a bordo do *Pátria*, Beires e Brito Pais partiram oficialmente de Vila Nova de Milfontes e pousaram em vários países, nomeadamente Espanha – aterrando em Málaga devido ao mau tempo –, França, Tunísia, Itália, Líbia, Egipto – tornando-se os primeiros portugueses a cruzar o Norte de África –, Palestina, Líbano, Iraque, Pérsia, Paquistão – uma aterragem de emergência devido a enfraquecimento do motor – e Índia – uma vaga de calor e rajadas de vento fizeram com que o avião se despenhasse contra o solo, ficando destruído: os aviadores saíram ilesos e este evento levou à compra de um novo avião nomeado de *Pátria II*, onde continuaram a viagem por Mianmar, Tailândia, Vietname, China e foram, por fim, recebidos em Macau a 25 de Junho de 1924, regressando para Lisboa a 9 de Setembro.¹⁵⁴

Entretanto, em 1924, Sacadura Cabral e o mecânico Pinto Correia rumaram a bordo num hidroavião com o intuito de dar a volta ao Mundo segundo o projecto de Cabral, e Sarmento de Beires, dois anos depois, retomou a ideia de uma circum-navegação aérea mas, ao contrário de Cabral, que voou pelo Oriente, quis voar para Ocidente e, desta vez, de noite. O voo foi realizado no *Argos* e conhecido como “A Travessia Nocturna do Atlântico Sul”, iniciada no Brasil e seguiu-se a Ilha da Páscoa, Samoa, Nova Caledónia, Timor, Ceilão, Índia e Egipto.¹⁵⁵

O *Argos* cruzou pela primeira vez o Atlântico Sul num voo nocturno. A partir destes arquipélagos até à Ilha Fernando Noronha, no Brasil, o voo teve uma duração de 18 horas e 11 minutos sem escalas e tornou-se, assim, o voo nocturno mais longo na história da aviação. Depois deste feito, Beires recebeu um diploma por parte da Liga Internacional dos Aviadores, que considerou a

¹⁵⁴ Mário Correia, Portugal-Macau. *In Viagens Aeronáuticas dos Portugueses* 1997, Lisboa, Museu do Ar *apud* Sarmento de Beires, De Portugal a Macau, Seara Nova, 1925, Lisboa.

¹⁵⁵ Mário Correia, Travessia Nocturna do Atlântico Sul, *Viagens Aeronáuticas dos Portugueses*, 1997. Lisboa, Museu do Ar *apud* Sarmento de Beires, Asas Que Navegam, Clássica Editora, 1927, Lisboa.

travessia nocturna do Atlântico Sul um dos acontecimentos aeronáuticos mais importantes do ano.¹⁵⁶

Beires começou por participar num movimento revolucionário contra o Estado Novo a 20 de Julho de 1928, que tinha como objectivo restaurar a democracia. Consequentemente, foi demitido da Aeronáutica e obrigado a entrar na clandestinidade. Saiu do país em 1929/1930 para o cargo de conselheiro aeronáutico ao serviço do Governo Francês.

Clandestinamente, continuou a exercer actividade política contra o regime de Salazar e regressou a Portugal em 1931 para se integrar num grupo organizado que visava a tentativa de golpe de Estado a 26 de Agosto, comandando uma coluna militar que sairia da base aérea de Alverca, com a missão de bombardear postos militares em Lisboa e Almada. Após as forças governamentais terem ripostado, Sarmento de Beires foi obrigado a abandonar novamente o país.¹⁵⁷

O Major é preso no dia 21 de Novembro de 1933 pela PVDE ao ser acusado de reorganização do movimento reviralista. No documento da PVDE pode ler-se: “ (...) preso por ser acusado da reorganização do movimento reviralista (...) e por continuar em organizações de luta contra o governo, associando-se, inclusive, a bombistas (...) ” Foi, assim, condenado, em 1934, a uma “ (...) pena de sete anos de desterro, sem prisão, e mil escudos de multa, apesar da circunstância agravante de acumulações de crimes, atendendo a determinadas atenuantes, entre elas, os seus feitos como aviador (...) ” e perdeu todos os seus direitos cívicos durante 10 anos.¹⁵⁸

Beires foi autorizado a fixar residência em Macau em 1935, tendo mentido sobre os motivos pelos quais decidiu que ocuparia essa terra, pois os seus intermediários continuavam empenhados em movimentos revolucionários.

¹⁵⁶ (Autor desc.). *Coronel Sarmento de Beires: Notas biográficas*. A Baixa do Porto.

¹⁵⁷ Fernando Rosas, J.M. Brandão de Brito. *Dicionário de História do Estado Novo* (1996), Vol I. Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 95-96.

¹⁵⁸ (Autor desc.), correspondência sobre as seguintes questões: Informação da PIDE sobre José Manuel Sarmento de Beires, Arquivo Salazar, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1948, disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3889784> (Consultado a 28/06/2019).

Então, requereu a sua transferência para Moçambique, alegando não encontrar trabalho.

Evadiu-se e apareceu em 1937 na África do Norte e depois no Brasil, onde enfrentou uma nova luta contra o governo do país. Fixou-se no Brasil onde se ocupou em actividades de jornalista, escritor, tradutor e cronista de guerra durante a Segunda Guerra Mundial. Recebeu, posteriormente, um pedido de intervenção em Portugal para um novo ataque ao Estado Novo, tendo sido visto pela última vez em 1948 em Paris.¹⁵⁹

Em 1951 foi amnistiado e reintegrado na reserva e re-intitulado major. Reformou-se em 1963 e a 14 de Agosto de 1972 foi promovido a coronel. Publicou diversas obras literárias desde poesias, romances, crónicas de viagem e obras didácticas: *Sinfonia dos Ventos* (1924), *De Portugal a Macau* (1924), *A Cidade do Sol* (1925), *Asas Que Naufragam* (1927), *Trajectórium* (1930), *Aviação Elementar* (1934).¹⁶⁰ Alguns destes títulos integraram números da revista *Seara Nova*, na qual foi um dos colaboradores desde a saída de Faria de Vasconcelos em 1925, em que relatou algumas das suas viagens. Contaram com a participação de José Sarmiento de Beires os números 35, 39, 42, 44, 45, 46, 51, 57, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 74, 76, 77, 80, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 104, 106, 110, 115, 119, 138, 146, 147, 202, 209, 210, 211, 214, 215, 220, 222, 227 e 1512 da *Seara Nova*.

Beires foi condecorado com a Ordem Militar da Torre e Espada, Ordem Militar de Cristo, Ordem Militar de Santiago da Espada; comendador da Ordem do Império, Legião de Honra francesa e Ordem do Rei do Camboja (França). Sarmiento de Beires faleceu em Vila Nova de Gaia no dia 8 de Junho de 1974.¹⁶¹

¹⁵⁹ (Autor desc.), Correspondência sobre as seguintes questões: Informação da PIDE sobre José Manuel Sarmiento de Beires. Arquivo Salazar: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1948, Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3889784> (Consultado a 28/06/2019).

¹⁶⁰ Fernando Rosas, J.M. Brandão de Brito. *Dicionário de História do Estado Novo* (1996), Vol I. Lisboa: Círculo de Leitores. pp. 95-96.

¹⁶¹ (Autor desc.), *Coronel Sarmiento de Beires: Notas biográficas*, A Baixa do Porto, Disponível em: <https://porto.taf.net/docs/beiresbrasil.pdf> (Consultado a 01/07/2019).

3.1.2 O Contexto Político e a *Seara Nova*

Na altura em que Sarmiento de Beires viveu, para Portugal foi um momento de revolução. Sarmiento de Beires vivenciou algumas realidades opostas num breve período de tempo. Embora em tenra idade, vivenciou uma época conservadora, regida por valores ancestrais e fixos, a monarquia, e o momento agitado da revolução e do marco importante do 5 de Outubro com a implementação da I República. É importante referir que há avanços tecnológicos significativos. Em 1902, por exemplo, a iluminação e o gás passa a ser de uso para a maioria dos cidadãos das cidades de Lisboa e do Porto.

A 1 de Fevereiro 1908, o rei D. Carlos e o seu filho mais velho, Luís Filipe são assassinados no Terreiro do Paço por militantes republicanos. Em 3 de Outubro de 1910 houve a revolução republicana em Lisboa e dois dias depois houve a implantação da República, originando um governo provisório presidido por Teófilo de Braga. Deu-se, desta forma, origem ao que se denomina pela I República portuguesa. Não é por acaso que em 6 de Dezembro do mesmo ano ocorre o direito à greve. Ocorre, com a primeira República, a separação definitiva entre o Estado e Igreja.¹⁶² Para assinalar esta mudança entre dois estádios distintos, entre duas realidades opostas, é substituído nesse mesmo ano o escudo como nova moeda de Portugal substituindo o real. O início concreto da I República dá-se com a presidência de Manuel de Arriaga a 24 de Agosto de 1911, dando origem ao que será reconhecido internacionalmente como República portuguesa, Portugal assume uma dimensão política democrática.

Em meados de 1914, quando Sarmiento de Beires já tem 21 anos, ocorre a 1ª Guerra Mundial. Portugal tem um papel mais activo na Guerra apenas em 1916 quando apreende os navios alemães no porto de Lisboa e em Março a Alemanha acaba por declarar guerra a Portugal. Portugal durante esses anos sofre uma austera crise económica, atingindo por volta de 1920 a

¹⁶² Lei confirmada a 20 de Abril de 1911.

1922 a maior taxa de inflação e é neste clima de pobreza e desalento que em 28 de Maio de 1926 ocorre o golpe de estado por parte do general Gomes da Costa em Braga levando à queda da República e originando a terceira realidade política vivenciada por Sarmiento de Beires: a implementação de uma ditadura militar.

É na última fase de vida do autor que vivencia o momento político com maior censura. É de referir que Salazar inicia a criação do Estado Novo como Presidente do Ministério (1932-33) e como Presidente do Concelho dos Ministros (1933-1968), originando, para a economia de Portugal, uma pequena onda de esperança depois de todos os problemas financeiros e pobreza por que passou, dada a grande severidade económica. Sarmiento de Beires foi um grande opositor da ditadura devido aos seus ideais de Liberdade e de Igualdade, não aceitava de maneira nenhuma a opressão, censura e o regime criado por Salazar. Pouco antes de falecer, teve a grande felicidade de assistir à queda deste regime dado no dia 25 de Abril de 1974, vindo a falecer um mês depois.

A *Seara Nova*, com 1604 números, 1448 edições, 21538 artigos e 3124 autores singulares até 1984, segundo o *Seminário Livre de História das Ideias*, e cujo nome foi atribuído a uma rua na Freguesia de Santo António, em Lisboa, devido ao prestígio que viria a ter ao longo do Século XX, é uma revista literária que foi fundada em 1921, com sede em Lisboa – primeiramente no nº 26 da Rua António Maria Cardoso, seguidamente no nº 240 da Rua da Rosa, em terceiro lugar no nº 103 da Rua Luciano Cordeiro e, finalmente, no nº 6 da Rua Latino Coelho –, por um grupo de intelectuais republicanos como Raúl Proença, Jaime Cortesão, Aquilino Ribeiro, Câmara Reis, António Tomás Conceição Silva, Faria de Vasconcelos, Ferreira Macedo, João de Araújo Morais, João Maria Sant’Iago Prezado, José das Neves Leal, Raúl Brandão e Rodrigo Caeiro Vieira. Os seareiros definem-se como “republicanos de tendência socialista”, demarcando-se do bolchevismo, do liberalismo económico e do jacobinismo republicano sectário e defendendo a

institucionalização de um “parlamento técnico” ao lado do parlamento político, tal como é referido no número 22 da revista, em Abril de 1923. Os dez autores que mais artigos assinaram na história da revista foram António Sérgio (303 artigos), Fernando Lopes Graça (281 artigos), Luís da Câmara Reis (251 artigos), Augusto Casimiro (237 artigos), Raul Proença (228 artigos), João Pedro de Andrade (183 artigos), Adriano de Gusmão (180 artigos), José Bacelar (168 artigos), José Augusto Santana Dionísio (156 artigos) e Roberto Nobre (116 artigos).

A iniciativa da sua fundação partiu de Raul Proença (Caldas da Rainha, 10 de Maio de 1884 – Porto, 20 de Maio de 1941), escritor, jornalista, bibliotecário e filósofo português. Um idealista que defendia o socialismo democrático.

O nome da revista foi escolhido por Aquilino Ribeiro – que escolheu a palavra “Seara” – e por Câmara Reis – que sugeriu a última, “Nova”. O primeiro número saiu a 15 de Outubro de 1921, numa época visivelmente marcada pelas desigualdades sociais, baixo nível cultural da população, crise económica e corrupção dos órgãos de poder. Assim, neste primeiro número, podia-se ler: “ (...) a *Seara Nova* não pode proceder (...) como se uma maior justiça social não fosse possível (...) como se o socialismo não representasse uma promessa de realização dessa justiça. Todas as suas simpatias vão, pois, para os que lutam, dentro da ordem, dos métodos democráticos e desse espírito de realidades sem o qual são inteiramente ilusórias quaisquer reformas sociais, pelo triunfo do socialismo”.

Segundo os relatos de Luís da Câmara Reis numa entrevista acerca da revista em 1937, a criação da *Seara Nova* tinha como objectivo elaborar um programa de acção política e social, de forma a quebrar o isolamento da elite intelectual portuguesa, posição esta determinada pelas dificuldades de ordem financeira, económico-social, bem como de políticas internas, ditadas pela Grande Guerra. A aspiração da *Seara Nova* e dos seus colaboradores estava bem clara numa passagem do primeiro número: “Possam os homens de boas



intenções de todas as Pátrias erguer um dia, sobre um mundo que ainda hoje se debate em miseráveis disputas nacionalistas, o arco-de-aliança duma humanidade justa e livre, realizando na paz vitoriosa as conquistas da inteligência e da vontade desinteressada!” Este objectivo tinha sido delimitado pelos fundadores da revista, que se opunham ao “desastre colectivo” e apelavam à cultura e à justiça. Mais tarde, os elementos reuniram-se e decidiram fundar uma revista de doutrina e crítica com fins pedagógicos e políticos. A moral destes elementos encontrava-se, também, reflectida no primeiro número da revista com a frase: “Em democracia quem mente ao povo é réu de alta traição.”

Em 1923, Aquilino Ribeiro, Raul Brandão, José Azeredo Perdigão, Augusto Casimiro e Ferreira de Macedo saíram e António Sérgio, Mário de Azevedo Gomes e Sarmento Pimentel entraram no corpo directivo da revista. Dois anos depois, sai Faria de Vasconcelos, sendo substituído por Sarmento de Beires (1893-1974) – aviador e escritor.¹⁶³

Naquela época, as questões críticas sobre o futuro que eram discutidas na *Seara Nova* eram de extrema importância, já que a imprensa era o grande meio de propagação de informação. Desta forma, o segundo número da revista incluía, como tantos outros, comentários à crise social e política, chegando, em 1926, a promover uma “Semana de Propaganda Contra o Fascismo”.

A censura começou a actuar perante a revista a partir desse mesmo ano – 1926 – e o número 96 da *Seara Nova* apareceu contendo um pequeno artigo que dava a entender que os autores não iriam deixar de expor as suas ideologias: “A nossa obra, de doutrina e crítica, (...) não se coaduna com o lápis censural de oficiais (...). Estamos a coleccionar os artigos cortados por eles (...) sairão em melhores dias, com uma dedicatória aos censores.” (adaptado de: *Seara Nova*, 1926:465). Limitados então pela Censura, os seareiros investiram, nesta altura, na acção doutrinária, muito marcada nos

¹⁶³ Fernando Rosas, J.M. Brandão de Brito. *Dicionário de História do Estado Novo* (1996), vol I. Lisboa: Círculo de Leitores. pp. 95-96.

artigos de Raul Proença e de António Sérgio, que teorizava o racionalismo idealista, o cooperativismo e a democracia, valorizando os factores económicos e sociais face aos políticos.

A partir dos anos 30, a revista, além de passar a ter espaço para literatura neo-realista, passou, também, a conter relatos que demonstravam uma oposição enorme ao Estado Novo e um combate ideológico ao salazarismo, sendo Câmara Reis o principal orientador nesta época, em que os artigos de António Sérgio se destacam sobre o restante.¹⁶⁴

No final da década de 30 e início da década de 40, a *Seara Nova* passou por um período crítico devido a factores como dificuldades financeiras, a saída de António Sérgio e a morte de Raúl Proença, tendo Câmara Reis sido quem assegurou o futuro da revista. Nesta época, a revista despediu-se de elementos como Agostinho da Silva, Castelo Branco Chaves e Álvaro Salema. Alberto Candeias tomou o comando como redactor principal em 1945, estreando a rubrica de comunicação com os leitores “Correio da *Seara Nova*”. De facto, a saída de Sérgio causou uma grande crise no grupo, que começa a participar em movimentos de unidade democrática, como o MUD (Movimento de Unidade Democrática), com um discurso antifascista e reivindicativo de liberdade cívica. Nesta altura, a revista não obteve muitos assinantes e teve algumas irregularidades de publicação, o que fez com que Câmara Reis decidisse reunir um novo grupo para “reavivar” a *Seara Nova*, constituído por Manuel Sertório, Rui Cabeçadas, Nikias Skapinakis, Augusto Abelaria e Lopes Cardoso. O grupo de Azevedo Gomes afasta-se nesta altura.

Em 1959, a revista volta a aparecer, desta vez com uma nova orientação e um novo *design*, com conteúdo mais variado e propondo-se “ (...) desenvolver um amplo inquérito aos problemas actuais da gente portuguesa e proceder ao estudo e à articulação das soluções democráticas e socialistas ajustadas àqueles problemas”. Dois anos depois, falece Câmara Reis, cujo cargo passa para Augusto Casimiro e, posteriormente, para Rogério

¹⁶⁴ Paula Machado, *Seara Nova*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 2017.



Fernandes, em 1967 e substituído por Augusto Abelaria em 1969, que se demite e dá lugar a Rodrigues Lapa, que acaba, igualmente, por se demitir em 1975.

Por esta altura da década de 70, a *Seara Nova* comemorava os seus cinquenta anos e viu-se uma enorme subida no número de tiragens, de assinantes e de títulos editados. Traduzindo isto por números, em 1972, a revista tinha uma periodicidade mensal, atingindo os 26.500 exemplares com 16.373 assinantes, estando 70% dos leitores na faixa etária até aos 34 anos. Até ao 25 de Abril, a revista contou com perto de 30.000 exemplares e 18.000 assinantes. Este êxito pode-se explicar pela ausência de outras publicações claramente oposicionistas, bem como pela colaboração de nomes ligados ao PS, ao PCP e outros independentes de esquerda.

Até à altura da queda da Ditadura em Portugal, a *Seara Nova* continuou sempre a afirmar-se cultural e politicamente, enquanto ganhava estatuto por ser uma revista de resistência antifascista. No entanto, a partir do 25 de Abril de 1974, a revista começou a perder atracção e, portanto, a passar dificuldades financeiras, passando a ser publicado apenas um número por ano a partir do ano de 1979 até 1984. Ainda sobre a revolta de 74, a *Seara Nova* publicou um número especial intitulado “*Seara Nova: O Povo Unido Jamais Será Vencido*”, um editorial redigido por José Saramago, que explicava as motivações por detrás do 25 de Abril e as suas consequências: a miséria, o destino nas mãos do povo e a libertação da *Seara Nova* perante a Censura. Nessa altura, a revista afirmou o seu apoio ao Movimento das Forças Armadas, considerando-o uma “plataforma para a resolução da grande crise nacional” que Portugal atravessava, sendo um primeiro passo para a dignificação do país. Esta edição da revista, menor do que o normal e um pouco tardia, contém uma breve explicação da sua razão de ser: aquando do 25 de Abril, uma edição estava prestes a ser concluída, no entanto, se esse número fosse publicado, poderia ser sujeito a censuras e não se iria referir ao assunto do momento – a revolta. Por isso, os directores decidiram elaborar um número especial, mais pequeno,



de modo a ser publicado o mais rapidamente possível. Esta revista incluía, também, depoimentos de M. Rodrigues Lapa, A. Lopes Cardoso, Fernando Correia e Sottomayor Cardia, bem como, como não podia deixar de ser, retratos da sociedade antes e depois da revolta do 25 de Abril de 1974, como tendo este marco histórico sido um “factor decisivo de desenvolvimento nacional”.

Em 1985, tendo em conta o prosseguimento de políticas hostis à dignidade dos portugueses, a submissão do poder político ao poder económico e tantas outras razões semelhantes às que determinaram a criação da revista nos anos 20, a *Seara Nova* voltou como revista cultural focada nos valores democráticos, do progresso e justiça social e solidariedade. Desde 2004 que a revista passou a ser trimestral, atendendo sempre às questões nacionais e internacionais mais relevantes na actualidade. Várias personalidades ligadas às letras e com formação ideológica diferenciada marcaram a sua presença em diversos números da revista, tais como todos os já referidos anteriormente e também Alexandre O’Neill, Fernando Namora, Magalhães Vilhena, Manuel Alegre, Mário Cesariny, Mário Dionísio, Mário Soares, Vergílio Ferreira, Vitorino Nemésio, entre outros.

Como referido num dos números da *Seara Nova*, também começaram a ser editadas e enviadas à cobrança para os leitores obras de ficção, crítica, doutrina, divulgação, colóquios e debates, estudando a realidade do país. O número foi aumentando e não era fácil para a censura apreender todos os livros, sendo que quando o conseguia fazer, já alguns tinham saído para os assinantes.

A partir de tudo o que foi referido até agora, é possível identificar cinco grandes períodos deste movimento doutrinário e cívico-cultural que é a *Seara Nova*: o primeiro (1921-1926) foi o período da fundação e da definição de princípios, bem como intervenção política e denúncia do fascismo; o segundo (1926-1939) foi o período de conspiração contra a Ditadura Militar e o Salazarismo a partir de 1932-1933 em que alguns dos seareiros se



encontravam exilados (António Sérgio por ter assinado em nome da *Seara Nova* um documento contra o empréstimo externo solicitado pelos militares, Raul Proença pelos seus “panfletos” clandestinos e participação no movimento de Fevereiro de 1927 em conjunto com Jaime Cortesão), período esse marcado pela defesa do cooperativismo por António Sérgio, que acaba por abandonar o grupo. A partir desta altura a revista não foi poupada da censura; o terceiro (1939-1958) foi um período de resistência cívica, dominada pela reivindicação das liberdades cívicas e pelas dificuldades financeiras, o que, consequentemente, levou a irregularidades na publicação da revista; o quarto (1959-1974) foi um período de renovação doutrinária com influência de correntes marxistas e expansão da revista e outras publicações, com uma intervenção cívica e cultural crescente; finalmente, o quinto e último período detectável (1974-1979) foi um período de hegemonia doutrinária comunista que levou à desagregação do grupo e redução do universo de assinantes e leitores.

3.1.3 Análise Literária da Obra

O romance é uma constante procura de criar a *Cidade* perfeita. O autor narra a história de Sérgio, um mestre que tal como S. Francisco despojou-se de toda a sua riqueza material em nome de um valor supremo: o espírito. Sérgio, denominado inúmeras vezes como o mestre de S. Marcos, procurava alcançar o divino através do silêncio, da meditação e da *mente*. Defende, em todo o romance, que a mente é o aspecto mais importante e forte de todo o Ser e é através dele que se pode alcançar o bem e a verdade. O próprio místico, Filipe, o Chanceler, afirma que o princípio da realidade é o bem e que “ (...) as noções maximamente comuns [comuníssima] são, portanto, o ser, o uno, o verdadeiro e o bem.”¹⁶⁵ Sérgio é a materialização do que está predestinado para a criação de algo infinito e Bom, tal como no Livro do Êxodo 3: «Aquele que é enviou-me». A definição de bem neste romance tem um carácter difusivo e multiplicativo materializado na imagem da população que pertencia à *Cidade do Sol*. Difusivo segundo o conceito neo-platónico de existir o bem como causa eficiente¹⁶⁶ para dar origem à causa final digo, a *lux*: “Era uma ressurreição das coisas para a vida, para a luz. Dir-se-ia que a tranquilidade pairava de novo.”¹⁶⁷

Na Introdução do romance já se faz a oposição entre o conceito de utopia e distopia na sociedade e, principalmente, na natureza humana. A distopia surge definida, metaforicamente, deste modo:

“Eclipsada pela corrupção da época as aspirações nobres do espírito humano, surgem como ídolos que a multidão adora, o bezerro de ouro, o bastão de comando, a figura sádica da volúpia. O egoísmo avassala as almas. A felicidade concretiza-se para a maioria num montão de libras, num lugar de chefe não importa saber de quê, no deboche dum prazer que se compra. [...] A Humanidade perdeu a consciência da sua própria consciência. Uma rajada de

¹⁶⁵ Filipe, O Chanceler, *Summa de bono*, prolog., Niklaus Wicki, Berna, Francke, 1985, p.4. (trad. minha).

¹⁶⁶ A causa eficiente diz respeito ao princípio primeiro de onde vem a mudança ou o repouso.

¹⁶⁷ Sarmiento de Beires, *A Cidade do Sol*, Seara Nova, 1º ed., 1926, Porto, p. 176.

loucura e ódio revolve tempestuosamente o mar de lama em que a sociedade se submerge.”¹⁶⁸

Porém, o autor no preâmbulo afirma que não se deve dar nada por garantido simpatizando com a teoria de Locke da *tábua rasa*, afirmando que valores supremos como o uno e o bem se vão adquirindo numa sociedade bem estruturada e com bons exemplos. Acredita, desta forma, no valor da bondade e na esperança da criação de uma sociedade perfeita:

“No entanto, se racionalmente, não devemos admitir o dogma da bondade natural do ser humano, não devemos também, logicamente, considerar o ser humano como fundamentalmente mau. [...] há fochos de luz que bruxoleiam através da atmosfera densa, há movimentos de opinião sinceros e puros, frementes de energia, que anseiam por dar combate à degradação dos costumes.”¹⁶⁹

O autor distingue dois elementos: a matéria e o espírito. Após uma reflexão filosófica dada na Introdução do romance conclui, categoricamente, que a matéria é necessária mas não fundamental e que se pode prescindir dela. Por oposição, o espírito é o elemento mais importante do ser na medida em que é através do espírito que se dá o pensamento e a razão e que é através do pleno conhecimento do espírito que se atinge a totalidade do conhecimento, a própria gnose:

“Assim atingimos a ponte de ligação entre racionalismo e o espiritualismo. Deve notar-se que não pretendemos negar a legitimidade do materialismo filosófico; mas o materialismo observa apenas um aspecto da realidade. [...] O espiritualismo racional é uma das grandes armas de combate à situação social da época presente.”¹⁷⁰

Sérgio logo nos primeiros momentos do romance apresenta-se como uma figura introspectiva e que, através da meditação, tenta aceder ao conhecimento e ao divino. É de referir que, curiosamente, o romance inicia-se

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 13.

com o mestre a meditar e termina com o mestre, no quase momento da morte, a meditar.

O mestre possui poderes psíquicos ou seja, consegue viajar no tempo e consegue, através da mente, da razão e do bem, resolver situações tanto de cariz individual como e, principalmente, de cariz universal. O mestre é a materialização de Deus na Terra. Valores de tempo e espaço não existem, são aniquilados pela força do espírito:

“O seu desenvolvimento psíquico permitia-lhe praticar ocultamente séries ininterruptas de acções benéficas, e em várias aldeias começavam a avolumar-se lendas: um anjo que salvara uma criança dum incêndio, um fantasma que apaziguara a discórdia dum casal, uma figura de luar que protegera um rebanho e o seu pastor dos furores duma alcateia.”¹⁷¹

Juntamente com Sérgio encontram-se mais três personagens: Carlos que prevê o futuro, Emília mulher de grande bondade que desde sempre cuida de Sérgio e Fernando que surge como um fiel amigo e um mensageiro entre o mundo espiritual e imaginário materializado na figura de Sérgio e o mundo físico, real materializado na figura de Fernando. Fernando surge como a personagem que possui o espírito e a matéria, assumindo uma dimensão dupla e una ao mesmo tempo na medida em que se apresenta como um ser completo, total. A noção da *lux* divina, encontrada na teoria de Boaventura que defende que cada ser possui uma parcela de divino e de transcendente dentro dela:

“ (...) Originário de Deus, contendo em si próprio uma parcela da Divindade, o ser humano consegue, em alguns casos, realizar no seu íntimo o vácuo de Bondade que o atira para a Treva, quando a scentalha divina que nêle habita está impregnada dessa mesma Bondade, sua característica

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 62.

essencial.¹⁷² [...] Todos somos filhos do Deus único, infinito, que em nós habita, velado pela carne...¹⁷³

O mestre representa a completa repulsa da matéria e do dinheiro causadores do mal e da inquietude. Uma sociedade que tenha como base o dinheiro é uma sociedade que só irá produzir corrupção, degradação e violência: “Transformando a vida num culto à divindade-corpo, numa luta desesperada pelo bem-estar do organismo, na extorsão, por todos os meios, ao mundo exterior, dos factores duma vida de conforto e satisfação material.”¹⁷⁴

O mestre S. Marcos com a fortuna herdada decide, com a ajuda de Fernando e Emília, construir a cidade onde só reinará a verdade, o bem, a felicidade, o espírito e a luz. O dia do início da Cidade do Sol foi caracterizado como: “Raiava a aurora da Era Nova.”¹⁷⁵ Toda a caracterização da Cidade do Sol é feita tendo como oposto a distopia. O autor conseguiu, desta forma, mostrar a distinção entre bem e o mal:

“Aquele templo sombrio de sabedoria e Santidade, devassado pela Ira, pela Ferocidade da matéria em acção, era um núcleo de vibrações invisíveis, de pensamentos tumultuantes...

Era a luta do Ódio contra o Amor, era a guerra do Mal pelo Mal, era a catástrofe dum Ideal sublime a naufragar em Lodo e Sangue.”¹⁷⁶

A Cidade do Sol era constituída e organizada de forma a não impulsionar nem existir mal entre as pessoas que lá habitam. Era uma cidade onde o contacto com o divino se dava através da mente e do espírito, apenas as pessoas de boa índole eram admitidas

Para o bom funcionamento futuro da cidade foram eleitos membros que se distinguiram pelas suas capacidades psíquicas e pela sua bondade de espírito. O Grande Conselho era denominado pelo Conselho dos 7, todos os Domingos a heptarquia era convocada para apreciar o progresso da Cidade. O

¹⁷² *Ibidem*, p. 196.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 60.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 12.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 75.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 62.

número 7 possui uma simbologia muito intensa; é o número perfeito que permite a ascensão do espírito até ao divino.

A própria ideia de utopia assenta neste romance no socialismo mas um socialismo visto na sua forma mais pura e simples, baseado na igualdade e no justo valor do trabalho:

“ (...) Procurando multiplicar sôbre a Terra os núcleos fraternistas que, como a Cidade do Sol, expandam sôbre a Humanidade a luz da Sabedoria, o Exemplo da Vida Perfeita! [...] Conseguirmos dominar a matéria, atingir um grau de aperfeiçoamento invulgar.”¹⁷⁷

Surge associada a esta dimensão de constante procura da perfeição a natureza tripla de Deus tal como descrita pela Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo: “ (...) Resulta da descida aos planos ínfimos da matéria, da terceira emanção dessa Unidade tripla que chamamos Deus.”¹⁷⁸

Passados alguns anos de vida serena na Cidade do Sol, onde reinava a justiça, a bondade e a completa felicidade dos cidadãos ocorre a tentativa, por parte de Álvaro, de destabilizar toda a pacatez da Cidade do Sol, movido pelo rancor, por uma recompensa monetária e pela avidez de possuir um cargo importante no mundo exterior. É de referir que o mundo exterior nutria admiração pelos progressos que fizera a Cidade do Sol. Numa conversa entre Álvaro e Artur Tavares, membro que tentara persuadir para o ajudar a dominar a Cidade do Sol lhe respondera: “Quem sabe? Talvez êles, os habitantes dessa cidade de que queres apoderar-te, estejam no caminho da Felicidade... nós não! Há muito sangue nas ruas, há muito cadáver por enterrar!”¹⁷⁹

A tentativa de conquista da Cidade do Sol por parte de Álvaro é a imagem da impossibilidade de conseguir algo através da violência e da avidez pelo poder, a metáfora de que tudo o que é construído com base no mal é efêmero e que a matéria nada pode fazer em relação ao poder da mente e do espírito: “O homem que as comanda, conhece fisicamente a fortaleza que vai

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 194.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 196.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 159.

atacar, mas ignora os nossos meios psíquicos de defesa. Posso garanti-lo. Carece portanto do elemento indispensável para poder orientar a sua acção. [...] a Cidade do Sol não sucumbirá.”¹⁸⁰

Todo o romance é construído pela dicotomia entre matéria/espírito, utopia/distopia, a dimensão dupla do ser e a divisão entre corpo e espírito como duas realidades distintas: “Por vezes supunha-se ausente de si mesmo, como num desdobramento da personalidade, que lhe permitisse observar a trágica figura do seu corpo.”¹⁸¹

A dimensão utópica da Cidade do Sol é dada através da constante tentativa de purificar o pensamento, o espírito e a disseminação do bem através da humanidade. Veja-se, a este propósito, o livro mais exaustivo referente à questão utópica, *Histoire de l'utopie planétaire* (1999) de Armand Mattelar, defendendo que as ideias utópicas teriam sido impulsionadas pelo desejo de um planeta unificado, enfatizando a ideia de uma só humanidade sob a bandeira da cristandade, bandeira essa que logo depois será substituída pela bandeira do humanismo ocidental: “Na bruma metafísica destas concepções novas interrogações surgem: O Mais que Perfeito, o Imaginário, quem o criou? Quem o concebeu?”¹⁸²

Todo o romance *A Cidade e o Sol* encontra-se construído pela dimensão criadora do mundo. A Cidade encontra-se no limiar entre o real e o irreal, uma cidade que se supõe estar num não-lugar, uma projecção puramente mental, existindo apenas no plano espiritual e imaginário veja-se a este propósito João Barrento: “As utopias como se sabe, nunca foram, nem podem ser, o lugar da verdade. Muito simplesmente porque, até este século, eram o não-lugar.”¹⁸³

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 167.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 67.

¹⁸² Sarmiento de Beires, *A Cidade do Sol*, Seara Nova, 1^o ed, Porto, 1926, p. 200.

¹⁸³ João Barrento, *A Palavra Transversal, leitura e ideias no século XX*, Cotovia, 1996, p. 33.

3.2. O Sonho como Espelho Psicanalítico do Ser

O sonho, como processo mental, tem sido investigado por múltiplos intelectuais que, buscando sua compreensão, tentaram analisá-lo. A psicanálise foi uma das principais teorias clássicas que descreveu este processo como parte do inconsciente uma instância essencial da mente humana, a psicologia analítica também aportou sua visão sobre o sonho e sua interpretação.

Dentro do movimento psicanalítico e a psicologia analítica, dois dos seus principais expoentes, Sigmund Freud e Carl Gustav Jung respectivamente, adoptaram, posições marcadamente opostas sobre o inconsciente, o sonho e a sua análise. Embora muitos outros autores tenham estudado o inconsciente, as diferenças entre as posições desses pensadores centralizam este capítulo.

Foi Sigmund Freud, neurologista de origem austríaca, quem desde finais do século XIX e princípios do século XX fundou a Psicanálise, uma teoria centrada na realidade psíquica inconsciente para além da consciência, que também é descrito como um procedimento de investigação rigorosa desta realidade inconsciente através da associação livre de ideias e um método de tratamento para algumas desordens psíquicas.¹⁸⁴

Em 1907, Carl Jung psicólogo e psiquiatra suíço conheceu Sigmund Freud, tornando-se um colaborador próximo do mesmo, mais tarde os seus caminhos foram separados na sequência das suas divergências teóricas e pessoais. Jung funda a escola da psicologia analítica ou profunda, uma teoria baseada na existência de um inconsciente colectivo na psique de cada indivíduo, formado por conteúdos transpessoais que vivem dentro de nós.¹⁸⁵

Dos principais conceitos psicanalíticos, aparelho psíquico foi o termo usado por Freud para:

¹⁸⁴ Sigmund Freud, *Dos artículos de enciclopédia: Psicoanálisis y teoría de la libido*, 1922, In Obras completas, Armorrortu, Vol XVIII, Buenos Aires, 1976, p. 231.

¹⁸⁵ Carl Jung, *Psicología do inconsciente*, Trad. Maria Luiza Appy, Vozes, Petrópolis, 1987, p.25.

“ (...) Ressaltar a capacidade do psiquismo para transmitir e transformar uma energia determinada, e a sua diferenciação em sistemas ou instâncias, (...) assim incorpora a Primeira Tópica do aparelho, onde o psiquismo é dividido em três instâncias ou sistemas: o inconsciente, o pré-consciente e o consciente, instâncias que estão em constante conflito de forças de desejos que querem ser manifestados na consciência e contra-forças que operam para a não satisfação desses desejos, impedindo sua manifestação.”¹⁸⁶

A consciência na teoria freudiana é a qualidade momentânea que caracteriza as percepções externas e internas no conjunto dos fenómenos psíquicos, através do sistema percepção-consciência, desde o ponto de vista tópico está situado na periferia do aparelho psíquico, recebendo ao mesmo tempo as informações do mundo exterior e as provenientes do interior ¹⁸⁷

O sistema pré-consciente descreve as operações e conteúdos que não estão presentes no campo actual da consciência e, portanto, são inconscientes, mas distinguem-se dos conteúdos do sistema inconsciente porque permanecem acessíveis à consciência como os conhecimentos e recordações, descrevendo, deste modo, a dinâmica do inconsciente:¹⁸⁸

“ (...) está composto por conteúdos de onde se originam os sintomas, aos quais só é possível trazer à consciência após serem superadas certas resistências. (...) «Os conteúdos do sistema inconsciente são representantes da pulsão, o processo dinâmico que impulsiona o organismo em direcção a uma meta», através das fantasias, concebidas como manifestações do desejo, que tende-se à uma realização, restabelecendo os sinais ligados às primeiras vivências de satisfação.”¹⁸⁹

Ou seja, o inconsciente procura sempre a satisfação dos seus desejos, baseado nas vivências infantis de gratificação ou frustração.

¹⁸⁶ Laplanche, J. Pontalis, Vocabulário da Psicanálise, São Paulo, 2000, p. 29.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 93.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p.349.

¹⁸⁹ Sigmund Freud, *O Inconsciente*, In “História do movimento psicanalítico”, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p.165.

Para entender o primeiro tópico em termos mais práticos, pode-se dizer que um acto psíquico passa por duas fases onde intercalada uma espécie de exame ou censura. Na primeira fase o acto psíquico é inconsciente e pertence ao sistema inconsciente, se quando examinado pela censura é rejeitada, sendo assim o passo para a segunda fase será negado; e é qualificado como reprimido ou recalçado, terá, deste modo, que permanecer inconsciente. Mas se sair triunfante do exame, passará à segunda fase e pertencerá ao sistema pré-consciente, no entanto, ainda não é consciente, mas é capaz de consciência sob certas condições.¹⁹⁰

Segundo Freud, o funcionamento mental é regido sob dois princípios fundamentais: o princípio de prazer e o de realidade. No primeiro a actividade psíquica tem como objectivo evitar o desprazer e proporcionar o prazer procurando meios de satisfação, impulsos sem medir as consequências, e o último forma par com o princípio de prazer, e modifica-o na medida em que consegue impor-se como princípio regulador, a procura da satisfação já não se efectua pelos caminhos mais curtos, o impulso é regulado em função das condições impostas pelo mundo exterior.¹⁹¹

Ao rever a Psicologia Analítica, Jung¹⁹² considera a psique como um sistema auto-regulado que constantemente se esforça para manter o equilíbrio entre tendências opostas, desta maneira, quando um desequilíbrio ocorre em um nível consciente, o inconsciente reage imediatamente em sonhos, ou fantasias, numa tentativa de corrigir a situação e procurar a auto-realização psíquica.

A teoria de Jung divide a psique em três partes: o ego, que é identificado com a mente consciente, o inconsciente pessoal, que inclui tudo o que não está presente na consciência, mas não está isento dela, e o inconsciente colectivo,

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 29.

¹⁹¹ Sigmund Freud, *Alem do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos*, 1920, Obras completas, Imago, Rio de Janeiro, 1996, p.13-145.

¹⁹² Carl Jung, *Os arquétipos e o inconsciente colectivo*, Petrópolis, Vozes, 2002. p. 53.

que é o reservatório de nossa experiência como espécie; um tipo de conhecimento com o qual todos nascemos e compartilhamos.¹⁹³

Relativamente ao inconsciente, os ideais de Freud e Jung num princípio foram conjugados, mas depois cada um deles seguiu um curso de pensamento diferente. Freud afirmou que os sonhos e o inconsciente existe como parte da personalidade de um indivíduo. Jung acreditava que o inconsciente pessoal é apenas uma parte do inconsciente, o inconsciente colectivo é a instância hereditária e incontrolável da psique humana que é composta de arquétipos ou padrões comuns para toda a humanidade.

Jung afirmou que o inconsciente expressa-se através de arquétipos, que são projecções inatas entre culturas e universalmente reconhecidas e compreendidas. É uma maneira de organizar como os seres humanos experimentam certas coisas e é evidenciada através de símbolos que são encontrados nos nossos sonhos, a religião e a arte.¹⁹⁴

De volta à psicanálise, Freud a partir de 1920, reformula a teoria do aparelho psíquico e postula a segunda tópica nomeando as instâncias em id, Ego e Superego, a segunda tópica não anula a primeira, são instâncias integradas ao consciente, pré-consciente e inconsciente.¹⁹⁵

O ego é a instância que está numa relação de dependência com as exigências do id, com os imperativos do superego e a pressão da realidade exterior, é o mediador encarregado dos interesses da pessoa, com autonomia apenas relativa pela dependência das outras instâncias. Para Freud, o ego representa no conflito psíquico: “O Polo defensivo da personalidade; activa um conjunto de mecanismos de defesa em resposta à percepção de um afecto desagradável.”¹⁹⁶

¹⁹³ Carl Jung, *Psicologia do inconsciente 1875-1961* In Carl Jung Obras completas de Carl Jung, vol. VII, Petrópolis, Vozes, 2002, p.58.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p.87.

¹⁹⁵ Freud Sigmund, *Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos*, 1920 in *Freud, Obras Completas*, Imago, Rio de Janeiro, 1996, p. 13 e 145.

¹⁹⁶ J. Laplanche, Pontalis, J. B., *cit.* p. 125-126.

O id constitui o polo pulsional da personalidade. Os seus conteúdos são a expressão psíquica das pulsões, são inconscientes, hereditários e inatos, mas também recalcados ou reprimidos e adquiridos. Para Freud o id é o reservatório inicial da energia psíquica, entra em conflito com o ego e o superego pela satisfação dos seus impulsos.¹⁹⁷

O superego tem um papel comparável ao de um juiz relativamente ao ego, são funções do superego a consciência moral, a auto-observação e a formação de ideais, constitui-se por interiorização das exigências e das proibições parentais.¹⁹⁸

O conceito da pulsão também importante na teoria freudiana e está referido: ao processo dinâmico que consiste numa: “ (...) pressão ou força que faz o organismo tender para um objectivo, a pulsão tem a sua fonte numa excitação corporal, o seu objectivo é suprimir o estado de tensão e assim atingir sua meta.”¹⁹⁹

A pulsão, para Freud, tinha diversos objectivos, nas pulsões sexuais o objecto de satisfação não é predeterminado biologicamente e as suas modalidades de satisfação são variáveis, ligadas ao funcionamento das zonas erógenas. A diversidade das fontes somáticas da excitação sexual implica que a pulsão sexual não está unificada desde o início, começa fragmentada em pulsões parciais cuja satisfação é local, dependendo do órgão e está estreitamente ligada a fantasia.²⁰⁰

As pulsões do ego ou de autoconservação; em contraposição as pulsões sexuais, são o conjunto de necessidades ligadas às funções corporais essenciais à conservação da vida do indivíduo; a fome por exemplo, onde caminhos de acesso estão pré-formados e o objecto satisfatório está determinado de imediato.²⁰¹

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 219.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p.497.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 394.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 385.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 417.

No dualismo pulsional descrito no texto além do princípio do prazer, Freud contrapõe pulsões de morte e pulsões de vida, as primeiras procuram a destruição das unidades vitais, para minimizar as tensões e retornar um estado de repouso absoluto, pode estar voltada para o interior e ser autodestrutivas, ou ao exterior manifestas como pulsão de agressão ou de destruição. As pulsões de vida tendem a conservar as unidades vitais existentes, a constituir a partir destas unidades mais evoluídas.

Freud propõe também a pulsão de dominação: “ (...) uma pulsão não sexual, que só secundariamente se une à sexualidade e cuja meta é dominar o objecto pela força.”²⁰²

Entretanto, para Jung, a energia psíquica não pode ter tipos, como pensa Freud, porque a energia é definida juntamente pelas forças e as diversas condições, é, em suma, um conceito quantitativo em termos de condições para a canalização da energia. O que quer dizer que não é definida pelo fim da satisfação, esse é só seu aspecto qualitativo, é um conceito mais amplo. O mecanismo psicológico que transforma a energia é o símbolo, um conceito fundamental na interpretação dos sonhos.

O sonho, nestas duas teorias, constitui outro ponto de desencontro, Jung considera o sonho como uma janela de escape dos conteúdos inconscientes, estes conteúdos são transformados em representações que são actualizados, seleccionados e associados em correlação com o estado momentâneo de consciência. No fundo, os sonhos respondem a uma combinação de conteúdos inconscientes associados a conteúdos conscientes pertencentes ao diário desenvolvimento da pessoa que sonha.

Em contrapartida, o sonho para Freud é considerado um acto psíquico importante e completo:

“ (...) A sua força motriz é sempre um desejo por realizar, sua aparência, na qual é impossível tal desejo, [...], e suas muitas singularidades e absurdos,

²⁰² *Ibidem*, p.199.



vem da influência da censura psíquica que tem atuado sobre ela durante sua formação e da necessidade de escapar dessa censura.”²⁰³

Para Jung, ao contrário de Freud, as imagens oníricas não escondem um desejo insatisfeito, revelam significados profundos, não necessariamente gerados por um conflito interno. Os sonhos permitem-nos traduzir o significado simbólico e profundo das nossas experiências de vida, uma ponte com as necessidades únicas da psique, e é por isso que Jung acreditava que transmitiam possíveis caminhos de acção ante as questões importantes da humanidade.

Ao contrário do pensamento lógico característico dos processos mentais conscientes, o processo associativo do sonho cria relações que geralmente são totalmente estranhas ao pensamento da realidade. O sonho comunica-nos uma linguagem simbólica, ideias, julgamentos, concepções, directrizes e tendências, que por causa da repressão ou pelo desconhecimento eram inconscientes.²⁰⁴

Relativamente à fonte dos sonhos ou ao material que fornece a base do processo onírico, estes podem conter estímulos sensoriais externos, estímulos sensoriais internos, estímulos somáticos internos e estímulos puramente psíquicos. As fontes dos nossos sonhos podem estar inscritas num passado mais ou menos distante, mas para que o sonho se produza, é preciso que sejam ligadas a uma impressão ou um acontecimento da véspera, ou seja a fonte pode ser antiga, mas estar sempre ligada a alguma situação que aconteceu no dia da pessoa.

O trabalho do sonho é o conjunto das operações que transformam os materiais do sonho ou seja os estímulos corporais, os resíduos diurnos e os pensamentos do sonho no sonho manifesto. O sonho tem um conteúdo manifesto, o que a pessoa se lembra e relata do seu sonho e um conteúdo latente que é através da associação livre de palavras na sessão terapêutica

²⁰³ Sigmund Freud, *A Interpretação de Sonhos*, Vol. IV, Imago, Rio de Janeiro, 2001, p. 92-93.

²⁰⁴ Carl Jung, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Paidós, Barcelona, 1982, p.166.

que o analista consegue identificar, através do estabelecimento da relação entre as associações evocadas por cada elemento do conteúdo manifesto²⁰⁵.

No trabalho do sonho há várias operações, o mecanismo da condensação refere a uma representação única carregada pela energia de várias cadeias associativas de conteúdos, no sonho diversos elementos podem ser reunidos numa unidade, por exemplo uma senhora que sonha com alguém desconhecido, mas que usava a camisa do marido e falava como o seu chefe, uma condensação de elementos diversos num único personagem.²⁰⁶ O deslocamento no sonho é a possibilidade da intensidade de uma representação de passar a outras representações originariamente pouco intensas, ligadas à primeira por uma cadeia associativa, em termos práticos um desejo intenso é deslocado a um elemento de menos intensidade no sonho.²⁰⁷

No livro *A interpretação dos sonhos* publicado no ano 1900 Freud estuda, além da condensação e o deslocamento, os processos de figuração no sonho, afirma: “ (...) O sonho não pode representar relações lógicas entre os elementos que o compõem, mas pode, “modificá-las ou disfarçá-las” é tarefa da análise de restabelecer essas relações apagadas pelo trabalho do sonho.”²⁰⁸

Há um quarto processo responsável pela formação do sonho segundo Freud, a elaboração secundária, cuja função é fornecer ao sonho outros elementos, é uma instância psíquica, que habitualmente exerce uma função de censura, parece capaz de produzir acréscimos ao sonho, reconhecíveis pelo facto de serem, às vezes, introduzidos por meio da expressão “como se”. Freud também dá importância à identificação no sonho, função pela qual duas pessoas podem ser uma só ou ser representadas por uma só coisa que lhes é comum, a identificação também funciona no sonho como um meio de o sonhador se disfarçar e aparecer sempre no seu sonho.²⁰⁹

²⁰⁵ *Ibidem*, pp.188-190.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 189.

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 201.

²⁰⁸ *Ibidem*, p.210.

²⁰⁹ *Ibidem*, p.225.

Entretanto, para a psicologia junguiana, os sonhos não disfarçam ou censuram os conteúdos que transmitem, os sonhos expressam conhecimentos profundos e complexos sensíveis de ser traduzidos através de metáforas, analogias e correspondências das suas imagens.

Para Jung, o sonho tem uma função “prospectiva” e uma função “compensadora”. A função prospectiva é uma antecipação de acções conscientes futuras, apresentado no inconsciente como um plano elaborado anteriormente, o seu conteúdo simbólico às vezes pode ser o esboço da solução de um conflito. A função compensatória que parte do inconsciente na sua dependência do consciente, ao que acrescenta todos os elementos que no dia anterior permaneceram fora da consciência por causa da repressão ou por atenção insuficiente, é o que na teoria freudiana são chamados “resíduo do dia”, esta função representa uma auto-regulação do organismo psíquico.²¹⁰

Outro ponto de divergência nestes pensadores relativamente ao sonho, prende-se com a análise e a interpretação dos mesmos, metodologicamente, para Freud a análise era uma forma de observação e recolha de dados, enquanto Jung foi o oposto, ou seja, reuniu uma riqueza de informações sobre a história das religiões, misticismo, da mitologia, das culturas orientais e depois aplicou-as à interpretação psicológica e a terapia analítica.²¹¹

Freud descreve os sonhos, como uma maneira privilegiada de acesso ao inconsciente, através do uso do método interpretativo, baseado na livre associação.

Relativamente à análise dos sonhos, Jung considerou que o método de associações livres proposto por Freud era insuficiente para interpretar sonhos, pelo que era necessário analisar em detalhe o contexto, procurar através de questões concêntricas a amplificação dos significados do sonho, questões que

²¹⁰ *Ibidem*, p. 168.

²¹¹ Anguera i Domenjó, “Ruptura entre Freud y Jung: sus inquietudes y actitudes frente al misterio”, Universidad de Barcelona, Revista de historia de la psicología, 2007, p. 97.

Freud evita no seu método para não induzir significados pouco ajustados ao conteúdo latente.

Para Jung, a interpretação dos sonhos tem uma concepção finalista, vê nas variações da imagem do sonho a expressão de uma situação psicológica diversa, não conhece interpretações fixas dos símbolos, as imagens dos sonhos são importantes em si, porque elas carregam o significado que, finalmente, aparece no sonho.

Na psicologia analítica há certos arquétipos que aparecem frequentemente nos sonhos, entre eles a *pessoa*, representa a aparência do indivíduo, o que é mostrado para os outros, são todos os comportamentos, atitudes e características que cada pessoa adapta segundo o seu grupo social, este arquétipo é o que a pessoa pensa que os outros acreditam sobre si.²¹²

Outro arquétipo muito comum é a *sombra*, que reúne tudo o que uma pessoa não quer ver nem mostrar, os defeitos, as experiências dolorosas, a angústia. O terceiro arquétipo frequente é a *alma*, que tem duas formas diferentes: o *animus* a energia masculina nas mulheres que impulsa à racionalidade, e o *anima*, a energia feminina nos homens que estimula o uso da intuição e imaginação, nos sonhos eles são representados respetivamente como figuras masculinas e femininas.

Os últimos dois arquétipos comuns nos sonhos são o *espírito* e o *eu*. O *espírito* aparece frente a uma situação crítica e decisiva na vida, sob a forma de figuras ancestrais de autoridade, sacerdotes por exemplo e o *eu* e o arquétipo central, a totalidade do homem, abrange o consciente e o inconsciente, nos sonhos, é representado por crianças.²¹³

Na psicologia junguiana, o trabalho terapêutico com os sonhos é uma ferramenta que ajuda a reconhecer padrões de comportamento e relacionamentos que podem ser problemáticos. A interpretação dos sonhos

²¹² J. C. Alonso, *La psicología analítica de Jung y sus aportes a la psicoterapia*, Universidad Pontificia Javeriana, Bogotá, 2004, p.60.

²¹³ *Ibidem*, p. 62.



implica uma porta para a consciência simbólica, que permite o acesso à dimensão profunda dos acontecimentos, tanto do mundo interno quanto externo, além da sua literalidade. Na interpretação dos sonhos, Freud explica: “ (...) como o inconsciente é considerado um factor de compensação de nossas atitudes conscientes, o primeiro passo para interpretar um sonho é a contextualização.”²¹⁴

Trata-se de investigar os pensamentos, valores e sentimentos conscientes do sonhador sobre temas relacionados ao sonho. As imagens de um sonho possuem um significado individual de acordo com a história pessoal pelo que Freud rejeita a interpretação dos sonhos com base em dicionários usados na sabedoria popular.

Logo propõe a amplificação do simbolismo universal relacionado com o sonho, uma tradução dos significados que fogem do contexto dos nossos dramas pessoais e oferecem possíveis caminhos de ação com base na experiência humana acumulada ao longo de milhares de anos. E finalmente é preciso fazer uma síntese dos múltiplos significados que surgiram durante o processo, apresentados como hipóteses/tentativas que podem ser mais ou menos confirmadas através de uma série de sonhos.

Além das explicações sobre o inconsciente, Freud também incorporou a cultura como influência na regulação de nossos impulsos ou na satisfação deles. Segundo o seu texto *O Mal-Estar na Cultura*²¹⁵ um dos objectivos primordiais que a cultura propõe é unir as pessoas, mas para aceder aos seus benefícios e poder conviver em sociedade, o sujeito deve renunciar constantemente a uma série de impulsos, tendo que reprimir os seus impulsos sexuais e agressivos, o que gera um sentimento de culpa e, portanto, um desconforto. Relativamente a felicidade, explica que não se pode livrar da impressão de que os seres humanos frequentemente aplicam falsos desejos;

²¹⁴ Sigmund Freud, *A Interpretação de Sonhos*, Vol. IV, Imago, Rio de Janeiro, 2001, p. 96.

²¹⁵ Sigmund Freud, *O Mal-Estar na Cultura*, trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010, p. 90.

poder, sucesso e riqueza é o que eles reivindicam para si mesmos e o que eles admiram nos outros, menosprezando os verdadeiros valores da vida.

Em referência aos fenómenos meta psicológicos, como a telepatia ou experiências extracorpóreas Freud e Jung tinham posturas também de oposição. Freud manifestou o seu assombro, perplexidade, dúvidas e até certa distância sobre a existência da telepatia, por outro lado, Jung estava convencido da sua existência e tentou o seu estudo empírico.²¹⁶

Um destes fenómenos, o sonho telepático, para Freud²¹⁷ representa uma percepção externa contra a qual a actividade psíquica adopta uma posição receptiva e passiva. A relação entre telepatia e sono, explica a telepatia numa relação inegável com o estado de repouso. Embora isso não seja uma condição inevitável para a ocorrência de processos telepáticos, estejam eles em mensagens ou em produções inconscientes.

A mensagem telepática é recebida no momento em que um evento provocativo ocorre, sendo percebida pela consciência ao dormir depois de um certo tempo, durante uma pausa da actividade psíquica. Freud também diz aceitar que a formação do sonho pode começar antes do começo do repouso, isto é, as ideias do sonho latente podem ter sido preparadas durante todo o dia. À noite eles entram em conexão com o desejo inconsciente que os transforma em sonho. Ele termina o seu artigo com a dúvida de que o fenómeno telepático nada mais é do que uma produção do inconsciente ou um fenómeno diferente.

Respeito aos sonhos telepáticos Jung reconhece que são possíveis e estão relacionados com desenvolvimentos psíquicos paralelos dentro de uma família, e manifestou, entre outros factores de similaridade ou proximidade o modo de pensar dos membros do grupo familiar.²¹⁸

²¹⁶Anguera i Domenjó, *Ibidem*, p.96.

²¹⁷Sigmund Freud, *Sonhos e Telepatia*, Obras Completas, Vol. XVIII, Rio de Janeiro, Imago, p. 21.

²¹⁸Carl Jung, *A natureza da psique*, in Obras completas de Carl Jung, Petrópolis, Vozes, 1971, p. 213.

Incorporou o conceito de sincronicidade²¹⁹, como um conceito relacionado ao mundo do significado, da analogia e pressupõe um sentido a priori, um conhecimento absoluto do universo, e, portanto, uma conexão de todos os elementos do universo. Para Jung a sincronicidade é um princípio de coincidências significativas sem conexão causal, que está associado à telepatia, premonição e outros fenómenos inexplicados onde existe uma situação arquetípica, com um aspecto do inconsciente colectivo fora do espaço e do tempo.

A última diferença teórica a analisar é a noção de psicopatologia nos dois pensadores, do ponto de vista psicanalítico, a patologia da psique era de considerável importância, de modo que Freud descreveu três conceitos fundamentais: A neurose, definida como uma condição psicogénica cujos sintomas são a expressão simbólica de um conflito psíquico que tem as suas raízes na história infantil do sujeito e constituem compromissos entre desejo e defesa, a psicose uma patologia mais complexa que inclui toda uma série de doenças mentais com alterações do pensamento e da percepção, como a esquizofrenia. E, finalmente, as perversões, descritas em termos de alterações na actividade sexual normalizada para a época.

Para Jung²²⁰, a neurose contém a psique da pessoa, um pedaço ainda não desenvolvido da personalidade, a neurose corresponde a uma tentativa natural de mudança da atitude da consciência, uma tentativa do sistema psíquico de se reorientar e a psicoterapia analítica é a possibilidade de reestabelecer o equilíbrio da relação entre consciência e o inconsciente ou do processo de adaptação do ego frente as exigências do mundo interior e exterior.

Relativamente à esquizofrenia, a psicologia junguiana considera uma ruptura das fundações da vida psíquica, implementando uma imensa quantidade de símbolos colectivos que constituem a estrutura básica da

²¹⁹ In Anguera i Domenjó, *Ibidem*, p.103.

²²⁰ Carl Jung, *Psicogénese das doenças mentais*, Petrópolis, 3º ed., Vozes, 1999, p. 225.



personalidade, a esse respeito, a pessoa mentalmente desequilibrada tenta-se defender contra o seu próprio inconsciente, contra as suas próprias influências compensatórias, causando tensão entre tendências conscientes e inconscientes. Deste modo, o inconsciente começa a impor-se com violência nos processos conscientes, pelo que é seguido por pensamentos e extravagâncias incompreensíveis e estranhos como demonstração do conflito interno, como afirma Jung: “ (...) Uma fantasia criativa incansável que está constantemente ocupada suavizando a dura realidade.”²²¹

²²¹ *Ibidem*, p.235.

3.3. Sonho e Realidade n'A Cidade do Sol

No romance *A cidade do Sol*, Sarmento de Beires aborda alguns fenómenos mentais tal como o desenvolvimento das forças psíquicas na formação de uma colónia intimamente ligada ao ocultismo e a sua visão da humanidade. O sonho, na narrativa, serve como mecanismo comunicacional, portanto promotor da sua cosmovisão, mas também incorpora a possibilidade de exercer controlo sobre o conteúdo onírico e sobre as outras pessoas.

Na narrativa surgem alguns aspectos que podem ser analisados à luz das teorias de Freud e Jung já referidas anteriormente. A descrição do contexto no qual se desenvolveu a obra, Portugal no meio da Revolução: “E uma rajada de loucuras e ódio revolve tempestuosamente o mar de lama em que a sociedade se submerge. (...) a degradação é geral.”²²²

Um contexto onde as pulsões de morte e violência, dito como uma extrapolação Freudiana, dominava uma nação, com o objectivo de conseguir a dominação do povo, comportamentos motivados pelo id, sem mediação da consciência. Em termos de Jung, pode-se descrever a sombra, o arquétipo que recolhe todo o negativo do ser humano, e uma oportunidade para analisar as respostas da humanidade relativamente a estes conflitos.

Para o protagonista, Sérgio de Castro, a saída do contexto violento foi a criação de uma comunidade pacifista, regida pelos valores mais nobres: “ (...) para fundarmos a Cidade do Sol, (...) fará ressurgir a Terra, do Pântano em que ameaça submergir-se!”²²³

Sociedade centrada no desenvolvimento das funções mentais através do isolamento e o estudo do ser e a transcendência. Segundo Jung, pode-se dizer

²²² Sarmento de Beires, *A Cidade do Sol*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1º ed., 1926, p.9.

²²³ *Ibidem*, p. 48.

que o psiquismo da personagem tenta compensar a tensão da realidade através da fundação da Cidade do Sol.

Tendo em conta o contexto, segundo a teoria freudiana também é importante a exploração da vida psíquica desde o seu início, outorgando muita importância aos eventos acontecidos na nossa infância como parte essencial da nossa personalidade; no romance, Sérgio experimentou a perda dos seus pais sendo ainda uma criança: “Havia trinta anos, que, ao adoecer, consciente do mal que a devia sucumbir, a mãe do Sérgio o confiara àquela criatura de alma simples. [...] Mais tarde, — tinha Sérgio quatorze anos, — uma apoplexia fulminara, certa noite, o ancião.”²²⁴

Uma experiência que se pode registrar como um trauma infantil. Uma hipótese freudiana do significado desta situação pode representar ao nível inconsciente a perda dos referentes de identificação mais importantes e a sensação de desprotecção que depois serve como possível deslocamento ao desejo inconsciente de proteger aos outros na Cidade do Sol, para não os deixar desprotegidos como ficou ele.²²⁵

Outro fenómeno interessante do romance é a comunicação extra-sensorial de Sérgio, antes da fundação da cidade com os futuros fundadores, uma espécie de sonho telepático, que permitiu a transmissão dos seus conhecimentos e aspirações na formação da cidade: “ (...) Liberto da matéria, enquanto o corpo repousava, a individualidade de Sérgio viesse astralmente procurá-lo, trocar com ele impressões fora do meio físico, utilizando para comunicar processos diferentes do que habitualmente usamos.”²²⁶

Do ponto de vista freudiano, as ideias do sonho latente de Sérgio podem ter sido preparadas durante todo o dia, até que, finalmente, de noite entram em conexão com o desejo inconsciente do sonhador que os transforma num sonho, assim pode se explicar as ideias sobre a cosmovisão de Sérgio no seu

²²⁴ *Ibidem*, p. 18.

²²⁵ O autor também refere “ (...) assim ficara Sérgio no mundo, sem parentes próximos, quase sem amigos, dado o isolamento em que vivera sempre junto de seus pais” *Ibidem*, p18.

²²⁶ Texto relativo a Fernando Monforte, *Ibidem*, p.38.



próprio sonho. Um possível sonho lúcido em termos actuais, mas esta explicação não dá conta da comunicação com os outros indivíduos através do sonho.

Pode ter melhor ajuste o conceito de reciprocidade junguiano, no qual existe uma conexão de todos os elementos do universo, num inconsciente colectivo sem termos espaço-tempo, num princípio de coincidências significativas, que conecta todos os seis irmãos com o maestro Sérgio e a ideia sobre a fundação da Cidade do Sol.

Ao analisar os arquétipos no sonho de Fernando, um dos fundadores, Sérgio pode aparecer no sonho como a figura arquetípica do Espírito: “ —Veio esta noite o sábio de S. Marcos? — ²²⁷ «referência da esposa do Fernando ante os contactos do seu marido com Sérgio.»”

Para Jung, o espírito aparece em situações críticas como as que se viviam no país; tem a função de representar uma guia espiritual que ilumina com a luz do sentido os caminhos da obscuridade, para a evolução da humanidade e a sua salvação do conflito bélico.

Na teoria freudiana os conteúdos oníricos de muitos dos seus pacientes reflectidos em personagens de autoridade foram associados na análise do sonho ao superego e o ideal do ego, sempre em conta o contexto, dos dados da associação livre e a personalidade do sonhador, mas no caso das seis personagens chamadas à fundação da cidade, Sérgio pode representar um estado idealizado que se quer alcançar.

Para Sérgio, o ideal pode constituir a libertação espiritual que alcançou finalmente ao fechar a narração ligada à possível encarnação noutra matéria, novamente, surge, uma situação na qual Freud e Jung tiveram posturas diferentes, no caso de Freud mais de incredulidade, enquanto que Jung aceita a existência destes fenómenos.

Nas ideias de Sérgio podem-se evidenciar rascunhos do seu inconsciente, com uma cosmovisão guiada pelas pulsões de vida, onde

²²⁷ *Ibidem*, p. 37.



procura, constantemente, conservar as unidades vitais existentes e, constituir, a partir destas unidades mais evoluídas. No romance estariam representadas pela preservação da sua vida e dos habitantes da cidade, o trabalho e a construção como instrumento para a evolução e transcendência do seu grupo. São notáveis as pulsões de autoconservação com a criação duma cidade capaz de garantir as necessidades de alimentação²²⁸ e das demais funções necessárias para a sobrevivência como espécie.

Outro fenómeno interessante no romance foi a observação ou “vigilância e observação astral” representada no texto: “Perdida a consciência do mundo físico, Sérgio, Fernando e Carlos, abandonados os corpos onde o bater dos corações era o único sinal de vida, agiam em pleno mundo astral.”²²⁹

Com o objectivo de tentar perceber o ocorrido com o Rui através da observação de alguns habitantes, este conceito pode ser equivalente à consciência moral da teoria freudiana: uma tarefa do superego que está sempre a vigiar as nossas acções segundo as pautas sociais e parentais já incorporadas desde a infância. Sérgio pode representar a figura parental que observa os seus comportamentos na óptica da caridade e da transformação do ser.

O ideal supremo do bem da humanidade e a fraternidade universal conseguidas pela purificação da alma através do isolamento e a transcendência ao mundo astral e mental, pode ser equivalente às ideias de Jung sobre a transcendência e a auto-regulação psíquica e com ela a da humanidade.

No romance, alguns dos integrantes da Cidade do Sol não concordavam com estas ideias, e, deste modo, introduzem o conflito na vida da colónia, o que pode ser visto segundo a teoria freudiana sobre a cultura e a sociedade onde o sujeito para conseguir a integração no seu grupo social deve renunciar constantemente a uma série de impulsos sexuais e agressivos, o que gera um

²²⁸ A partir do reabastecimento do exterior e o centro agropecuário, por exemplo.

²²⁹ *Ibidem*, p.119.



sentimento de culpa e, portanto, um desconforto. Nas personagens rebeldes da Cidade do Sol não se descrevem sentimentos de culpa, mas sim acções que podem estar motivadas pelas pulsões de dominação e agressividade, onde a consciência não consegue interferir de forma eficiente.

O autor também refere existência do bem e do mal nas pessoas, como uma condição natural, em termos freudianos do inconsciente o mal pode representar os impulsos agressivos, o bem pode estar ligado à intervenção da consciência. Segundo Jung, através destes impulsos agressivos pode-se ver o arquétipo da sombra, que representa a parcela mais obscura do ser humano.

A experiência de Fernando, outro dos fundadores, marcou o início da sua transformação, naquela noite onde Sérgio se libertou do seu corpo e apresentou as suas ideias começando o caminho da evolução da força psíquica, baseada na comunicação do seu inconsciente com o universo e na possibilidade de modelar a forma material, outra experiência possível desde a psicologia analítica de um delírio.

A catalepsia induzida no romance pelo maestro Sérgio para um dos operários mobilizados pelas suas pulsões num intento de assassinato a um colega:

“Ao iniciar o seu gesto homicida, o assassino sentiu-se penetrado por um fluxo estranho que lhe contraía os movimentos, que o imobilizava, (...) consentindo apenas que o cérebro continuasse a raciocinar, os olhos a ver, o coração a pulsionar. O sábio de S. Marcos numa projecção instantânea da sua invencível vontade, cataleptizara Miguel Cardoso.”²³⁰

Ou seja, a paralisação do corpo do homem mediante a força mental, é outra situação descrita na obra freudiana como parte de algumas patologias da psique, como a histeria, mas produto de um sintoma inconsciente do paciente, ou induzida por medicamentos.

Outra situação interessante de abordar é quando o governo decide tomar pela força a cidade e os exércitos são paralisados pelo raio

²³⁰ *Ibidem*, pp. 63-64.

cataleptizante através dos hipnotizadores, ou seja as pessoas treinadas para dominar os oponentes pelo controlo mental, e as experiências de encarnação temporal nos corpos dos pilotos que iam atacar a partir do céu. Experiências como a hipnose foram trabalhadas por Freud nos seus inícios junto à sugestão, pelo que há evidências da sua efectividade.

Um dos sonhos melhor descritos do romance, é o de Álvaro, depois do assassinato do Rui, começa com algumas alucinações e logo surge uma espécie de despertar de consciência, com uma vivência extracorpórea, e termina com a premonição da morte da mãe. Ao rever o sonho na teoria freudiana, o conteúdo pode reflectir remorso e muita ansiedade pelo crime cometido, além da consciência moral ou super-ego representada no texto:

“E na consciência de Álvaro interrogações gritaram desesperadamente:
— Porque assassinaste o Rui?
— Julgavas que a possuirias?
— Crês em Deus, Crês na justiça imanente? (...) Quis gritar:
— Perdão! Perdão! — Sem conseguir articular um som.”²³¹

Não é um sonho onde a censura tenha feito muita deformação, tem abundantes elementos das experiências recentes e rascunhos do inconsciente. Na óptica junguiana, o sonho representa uma porta direita ao inconsciente sem máscaras, e procura a regulação do psiquismo após a tensão causada pelo crime, onde o inconsciente reage imediatamente em sonho, numa tentativa de corrigir a situação e procurar a auto-realização psíquica.

Uma última hipótese de análise no romance pode representar, produto da história de vida, os acontecimentos da revolução e o isolamento em que viveu, uma ruptura no aparelho psíquico de Sérgio, o que pode gerar uma psicopatologia capaz de dissociar a sua realidade num delírio megalómano, onde se atribuía qualidades especiais e criou na sua mente esta cidade como forma de fugir da sua realidade. Em termos junguianos pode ser uma fantasia criativa incansável que está constantemente ocupada, suavizando a dura

²³¹ De referir que todo o discurso se passa na sua mente, durante o sonho. *Ibidem*, pp.143-144.



realidade. Com esta hipótese não se procura desestimar o romance, é só uma aproximação à riqueza do nosso inconsciente, às ilimitadas possibilidades de desenvolvimento e de liberdade para a criação na nossa mente ou na realidade de um mundo diferente.

4. Boaventura e Agostinho da Silva: a Relação do Homem com Deus

“Permita-se-nos advertir a intemporal actualidade e oportunidade, se não necessidade, de muitas das suas ideias, apostadas em contribuir para o despertar e a formação do homem pleno e autêntico, tantas vezes ou quase sempre adormecido, por maior ou menos constrangimento sociocultural e económico, mas acima de tudo por um conformismo e uma falta de ousadia que ilusoriamente nos fazem supor mais fácil, agradável e proveitosa uma vida acomodada ao imediato das motivações egoístas e das solicitações mundanas, sem demanda dessa verdadeira felicidade que só nos parece possível num coração e numa inteligência postos ao serviço da realização das supremas possibilidades em si e, indistintamente, em todos os outros, inteiro universo.”²³²

Se Agostinho da Silva inúmeras vezes, oralmente e por escrito, recusou para si e para o seu pensamento as designações de «filósofo» e «filosófico» — não aceitando mesmo a classificação de «pensador» se por tal se entender uma actividade específica distinta da de todo o homem —, indo protestar a sua inaptidão para a filosofia até ao minramento da mesma perante outras formas de sentir, pensar e agir, tal não nos parece obstar a que, ao menos no domínio das classificações convencionais, possamos designar uma das mais significativas vertentes da sua obra, e cremos que sobretudo da sua vida, de filosófica.

“De todo que não no sentido mais clássico e académico do termo, mas num outro, originário, de busca de amor e amor de uma sabedoria vivida e indistintamente testemunhada e partilhada no pensamento na palavra na acção conviventes.”²³³

²³² Agostinho da Silva, *Texto e Ensaios Filosóficos*, Ancora Editora, Lisboa, 2005, p. 19.

²³³ *Ibidem*, p. 19.



Assim anunciamos a proposta agostiniana partilhando o anunciar dum quinto império. Não podemos separar a sua obra da vida que viveu, a fonte iluminadora da sua obra escrita é antes de mais o exemplo da sua vida. Relativizando o pensamento e a filosofia enquanto formas de especialização intelectual divorciadas do espírito e da vida, é esta atitude de base que no aparenta conferir uma fundamental unidade aos mais diversos e complexos rumos da sua vida e obra. Tal como noutros autores originais da cultura portuguesa contemporânea, o seu pensamento filosófico encontra-se disseminado numa profusão de textos que, não tendo as vantagens e inconvenientes de um pensamento com clara enunciação e método, definição temática, nítido travejamento lógico-conceptual e exposição sistemática, vão do ensaio à poesia, ao diálogo e ao aforismo, passando pela epístola, pelo comentário e pela reflexão dispersa. Contudo nesta imensidão de géneros, e até porque a filosofia, na sua originária e sempre actual amplitude, não se pode confundir com um determinado género, modo e método de expressão do pensamento, podemos surpreender um considerável conjunto de textos onde os temas fundamentais são aqueles de que, desde sempre, a filosofia se ocupa: Deus, homem e mundo, verdade e realidade, saber e agir, amor e pensamento, bem e mal, liberdade e determinismo, desdobrados num amplo leque de reflexões sobre religião e cultura, educação e ética, política e economia, bem como sobre a própria filosofia, progressivamente encaminhadas para um sistematismo de génese e não de forma.

Destaca-se o seu espírito livre, a inquietude e originalidade, iconoclasta e amante do paradoxo, ausente de compromissos com escolas, partidos e igrejas, buscando detectar e realizar a suprema possibilidade e sentido da vida humana à luz da visão do sentido último e divino do universo, numa intuição visionária do real transfigurado atento às condições concretas dessa transfiguração e em diálogo com todas as formas de experiências, desde a religiosa à artística e à política.

Marcado pela sua licenciatura (1928) e doutoramento (1929) em Letras na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde foi aluno de figuras como Hernâni Cidade, Leonardo Coimbra e Teixeira Rego, o percurso de Agostinho da Silva (1906-1994) começa por um neoclassicismo de matriz helénica, que consideramos como os primeiros sinais da sua metamorfose a partir de 1932. A sua recusa ao longo da sua obra de especialismos²³⁴ dá-se em prol do ideal neo-renascentista de um homem total, a possibilidade da «inteira fusão» do «divino» e do «humano».²³⁵

O sentido da verdade como constante caminho de superação²³⁶ e o cristianismo original e autêntico, distinto do oficial de uma Igreja ainda vendida a Constantino, não como fim mas como método – na oposição aos detentores do poder e na afirmação do primado do espírito — a seguir por todos aqueles que se assumirem precursores de ideais mais elevados e mais vastos. Considerando que das duas direcções essenciais da vida humana — a do aproveitamento do mundo e a do apuramento moral – o futuro mostrará a primeira como meio e condição da segunda.

Agostinho afirma que se tal depende de um acto de vontade exercido no presente, este por sua conta vez se deverá renunciar em inteligência plena, o superior destes atributos divinos.

No entanto, essa inteligência não se quererá isolada do mundo, mas antes operativa, abrindo-se em política, entendida como «o esforço de cada cidadão por se melhorar a si e aos outros» e assim identificada com a sua parte mais elevada, a pedagogia. Uma pedagogia que, mais do que ocupada com programas e disciplinas, terá um princípio ontológico que o professor seja

²³⁴ *Glossas*, Famacção, edição do autor, 1945, pp. 8-9.

²³⁵ *Ibidem*, p. 20.

²³⁶ “Para o que ama a Verdade não há descanso nem termo, porque a vê no próprio caminhar, a surpreende no esforço contínuo da marcha; o amor da Verdade não é um desejo de chegar, mas o anseio de superar. Não me importa o resulta, mas o método.” *Idibem*, p. 28.

para o discípulo, uma pessoa de cultura perfeita, ou seja o fomentador de uma base moral inabalável.

É, aliás, sobre este ideal do «professor» e da «escola» como termos de magistério espiritual, privilegie a formação do carácter e o desenvolvimento da inteligência, que o pedagogo remete para as instituições pedagógicas a responsabilidade do divórcio entre elas e os estudantes. Reconhecendo em si os defeitos que critica no mundo que é chamado a responder, mestre será aquele que, libertando-os da autoridade e do tempo, solicite os discípulos para a crítica criadora, para a formação de ideias de que o aprendê-las seja mero instrumento, emancipando-os de toda a disciplina que não seja aquela, interna, que lhes possibilite manterem-se indivíduos no meio das multidões.

Tanto mais perfeita quanto mais desinteressada, tudo dando sem esperança de reconhecimento e recompensa, a missão do professor que se eleve ao magistério supõe aquele sacrifício onde podemos divisar o ideal cuja realização desde cedo Agostinho assume: “toda a grande obra, grande obra de libertar os espíritos e de tornar o mundo alguma coisa de mais sereno, de mais pensável, supõe um sacrifício: e no próprio sacrifício se encontra a mais bela e mais valiosa das recompensas”²³⁷

No caderno de iniciação, o *Cristianismo* (1942), Agostinho da Silva perspectiva o Deus de Jesus Cristo como simultaneamente pessoal e impessoal, transcendente e imanente²³⁸, presente no homem exilado de si próprio e corrompido não por uma queda mas por uma organização social injusta e opressora, ao qual se anuncia um Reino que, resultado de uma mutação da concepção da vida e do esforço pela bondade, não será do céu mas da terra.

O pensador destaca o carácter social da pregação de Cristo; Agostinho entrevê o Reino, ou seja a realização na terra do pensamento de Deus, como

²³⁷ *Ibidem*, p. 105

²³⁸ *O Cristianismo*, Famalicão, edição do Autor, 1942, p. 15.



fruto de uma longa evolução que tem levado a humanidade a libertar-se das necessidades materiais e corpóreas, comprazer-se no espírito e a aforar o Eterno, ou seja, a plenitude de vida.

No Reino de Deus, aberto a todos, sem distinção de nações, de raças, de classes e de castas, cessará tudo quanto estrutura o mundo actual – a posse dos bens materiais, o trabalho, o previdente temor da velhice, da doença, da morte, a família, a violência, o poder e o estado –, não havendo senão bondade, amor, fervor espiritual, contemplação de ideias, profunda, segura, inabalável felicidade.

Contudo quando o mundo não estava preparado para o que Jesus e os discípulos acreditavam iminente, os Apóstolos, para salvarem a verdade da sua pregação, teriam sido obrigados a transferir o Reino da Terra para os Céus, convertendo em religiosa uma doutrina social, abrindo o caminho para a substituição de Cristo por São Paulo e da comunidade primitiva de reformadores do mundo pela Igreja institucional.

Assim, a essência da mensagem de Cristo reviveu assim com mais pureza nos pensadores de emancipação social do que “ (...) naqueles dogmaticamente assumidos como religiosos.”²³⁹ Todavia, aquilo que não foi viável na época de Jesus, pela insuficiência dos meios de produção para produzirem abastança geral por divisão equitativa da riqueza, tornar-se-ia gradualmente possível, senão inevitável, hoje, pelo aperfeiçoamento histórico das ciências e das técnicas, por sua vez possibilitado, pelo sacrifício de milhões de homens.

O Reino é então, agora, realmente iminente, idealmente por via pacífica, se não pela apocalíptica violência gerada por quem violentamente quiser impedir que nele entrem os outros e ele próprio. Em termos da sua planificação num Reino de superabundante fusão do divino e do humano, que mais tarde

²³⁹ *Ibidem*, 19-20.



integrará, recriada, a mitologia profética do Quinto Império, em Vieira e Pessoa, e da Ilha dos Amores, em Camões. A confirmação depuradora daquela posição encontra-se no pequeno folheto *Doutrina Cristã*, publicado no ano seguinte, no qual Agostinho sintetiza a sua interpretação da doutrina de Deus tal como a pôs Cristo. Sendo possível considerá-lo no aspecto imanente ou transcendente, uma vez que tudo o que existe contém Deus e este contém tudo o que existe, não haverá blasfémia em identificar Deus com o conjunto de tudo quanto apercebemos no Universo, enquanto indissolúvel de Espírito e Matéria.

A revelação de Cristo permite além disso considerar todas as religiões como boas, embora em graus diferentes, sendo o homem livre para entre elas optar. Uma vez que a visão mais alta, sempre limitada, a que podemos aceder de Deus é a que nele se dá como Inteligência e Amor, os pecados fundamentais que podemos cometer são as limitações desses atributos divinos, do mesmo modo que no seu desenvolvimento, pela cultura, ou seja, pelo derrubamento de todas as barreiras que se opõe ao Espírito, reside o real sacerdócio e o mais elevado dos cultos a um Deus que nos não exige nenhum.

A compreensão de Deus, o melhorar-se a si e aos outros, supõe assim no Homem, o mais belo dos seus templos, a Liberdade, de Cultura, de organização social e económica, pela qual o espírito crítico e criador vá educando o cidadão para o melhor dos regimes, através dos regimes possíveis, no qual se liberta das preocupações materiais, da posse e da exploração que arriscam a liberdade de Espírito, em si e nos outros.

A partir de artigos publicados na *Seara Nova*, entre 1935 e 1937 destacam-se algumas teses sobre o *Cristianismo*, o ensaio de uma nova ideia de Deus, que o liberte da escala demasiado humana e terrestre que lhe confere apenas atributos positivos, como a infinita bondade e justiça limitando-o pela remissão de toda a maldade para o Diabo. Deste estreito e tímido pecado antropocêntrico há que nos redirmos pela restituição a Deus de toda a sua



grandeza e totalidade, reconhecendo o seu poder na violência, no terror, na decadência e na adversidade, ou conferindo-lhe o nosso próprio ideal de progresso, pelo qual se lhe devolva a variedade roubada em troca da monotonia a que aspira a alma baixa. Assim, perante ele, crescemos em heroísmo intelectual e moral.

Este regresso ou persistência de uma relação trágica entre o humano e o divino aflora ainda no “Discurso da Serpente”, em que se reinterpreta a tentação do Génesis no sentido da concitação da humanidade, por via de Eva a uma transposição das fronteiras da vida, reconhecendo na serpente não tanto o maligno mas o génio crítico e aperfeiçoador que nela se destina a libertar o mundo de toda a grosseira e bruteza a que o condenou um deus de imperfeição. Numa sugestiva afinidade com algumas das posições de um Teixeira de Pascoaes, a serpente convoca Eva à superação do Criador e dela própria numa libertação em que, superados os deuses, será Deus.²⁴⁰

Esta atitude manifesta-se ainda na profissão de independência do espírito humano relativamente ao próprio Cristo, assumindo como simples incitamento a que por si se salve e ocupe o devido lugar no céu. Momento entendido como o da unidade compreensiva do sacrifício da cruz e do pleno exercício do rigor geométrico da razão, ou da autónoma construção dum Paraíso em que possam caber todos os homens e os seres que o homem guia, tanto os animados como os supostamente inanimados, numa redenção cósmica tão na linha da vertente do pensamento português contemporâneo trilhada por Antero, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e José Marinho.

É no projecto proposto por Agostinho que se insere a apologia do regresso da filosofia, de disciplina ensinável, às escolas de vida ou existência filosófica, que sejam fermento, pela convergência de inteligência e caridade, da deificadora transformação do mundo. Superando a própria noção de sacrifício na alegria e gratificação interior do seu cumprimento, o supremo protagonista

²⁴⁰ *Ibidem*, pp. 15-18.



desta missão há-de ser o mestre ou professor que se despoje do desejo de domínio, resuma todo o seu programa a tornar alguém melhor e para si apenas reserve a dádiva contínua, a humildade e o amor do próximo. Sem se presumir detentor de uma Verdade que se deve confessar para si tão longínqua e velada como a qualquer discípulo o ideal agostiniano do mestre, ou simplesmente o do homem, é o do espírito alentado pela incerteza criadora²⁴¹, que assumindo a divina tarefa de compreender e unir,²⁴² Reconheça e preze os outros sobretudo os que são diferentes ou adversários, como colaboradores que o enriquecem, levando-o a elevar-se de estreitos particularismo numa visão mais ampla do todo.

Embora fiel ao sentido de uma redenção comum, em que a reconquista do Éden será do ócio contemplativo e criador possibilitado pela máquina, desde já o pensador adverte como ilusória toda a reforma do colectivo que se não apoie numa renovação individual, sendo a primeira condição para libertar os outros o libertar-se a si próprio, entendido como superação do egoísmo que disponibiliza para o serviço do bem universal. Num flagrante eco dos grandes ideais de santidade ética e/ou religiosa, ocidentais ou orientais, Agostinho desafia-nos assim a uma intemporal modernidade: “ (...) ser moderno significa não deixar que perca a alma tudo o que de eterno lhe oferece o presente.”²⁴³

Obra no estilo de *Glossas e Considerações*, e igualmente elaborada a partir de artigos previamente publicados, desde 1936, na *Seara Nova*, *Diário de Alcestes* (1945) é um conjunto de reflexões sobre temas vários, de onde destacamos aquelas ideias que nos permitem continuar a estabelecer a génese e tipologia dos principais temas e orientações estruturantes do pensamento do autor.

Preza-se a noção de um Deus sempre furtivo à plena apreensão que assim constitua a vida humana como tensão estimuladora do amor e da

²⁴¹ *Ibidem*, p. 96.

²⁴² *Ibidem*, pp. 96-99.

²⁴³ *Ibidem.*, p. 59.

vontade. Deus criador que só vive pela sua criação, por ele se exalta a diferença e se desvaloriza o êxtase, destruindo com ela, a vida, enquanto duelo, risco e ímpeto auto-superativo.

Se a Deus “só [...] importa o progresso incessante, mais conforme lhe será aquele livre, permanente e vivo impulso de pensar que sempre ultrapasse fórmulas, teorias, hipóteses como apenas sucessivas instituições e testemunhos do poder criador que fundamentalmente definem o Homem.”²⁴⁴ Nessa oposição do eu e do não-eu, do espírito e do obstáculo, do existente ou da fenomenalidade, que constitui o grande jogo da história sobre o mundo, e onde se almeja antes o acordo total do que a exclusão mutiladora, triunfará a aspiração do melhor que faça do futuro uma construção espiritual.

Portador dessa inteligência indistinta da perfeição moral, a mesma que anima o sábio na escultura da verdade, o poeta da criação na beleza, o santo no amor do bem, o verdadeiro intelectual, assim representante do realmente humano na humanidade, preferirá e suscitará sempre quem dele se afaste e se lhe oponha, apostando tudo em desenvolver nos outros as possibilidades da sua própria superação no caminho do futuro. É por esse descentramento sacrificial onde constantemente se adverte o ideal e a prática agostiniana do magistério espiritual solidário, que põe a inteligência ao serviço do comum regresso a Deus, que o mundo deverá converter-se no Reino Divino, obtido não como arbitrária dádiva de um ente superior, mas como a paciente, firme, contínua construção dos seus futuros habitantes.

É, aliás, o afastamento de tal propósito que leva o pensador a uma contundente crítica da sua contemporaneidade (que ainda é a nossa), onde a ausência de uma finalidade perseguida pela inteligência ordenadora e pela vontade demite os homens da poética construção da sua existência, abandonando-os ao acaso dos estímulos, à aceitação passiva dos fenómenos externos e aos automatismos do hábito. Assim se perdem as almas, mesmo as

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 29.



melhores, nas tarefas inferiores do existir, sem nenhuma grande aspiração de beleza, de liberdade e de amor que as guie.

Apoiando-se na tolerância para com os outros e na intransigência para consigo, persiste um essencial optimismo quanto ao futuro, em que o valor do curso da história reside na medida tem que atrasar ou não o desaterro do templo, ou o advento do Reino divino-humano, aquele que em sido o sonho e o norte de vida dos melhores. Para isso há que superar, onde quer que surja, o vício ocidental da conquista de terras e da posse de rebanhos de escravos, e bem assim corrigir os erros de uma democracia que pluralizou os príncipes de Maquiavel e apenas trocou os tiranos pela coligação dos que manejam o boletim de voto.

Realizando quase sempre um arremedo de si mesma sem autêntica liberdade e igualdade, por assumir como base uma relação do homem com o homem e não com o espírito de Deus, para que a democracia se salve e regenere seria urgente radicá-la em fundamentos metafísicos, buscando-se a origem do poder não nos caprichos e disposições individuais mas em algo que os supere, explique e aprove ou não, pois se não há nenhuma autoridade sem o indivíduo também nenhuma dele procede. Remontar à política e aos princípios divinos e destituir de vez as morais biológicas poderá apenas fazer-se por recurso ao entendimento, indicador da norma universal trans-individual que torne as resoluções das maiorias apenas obrigatórias quando coincidam com a “razão e com os fins últimos que a humanidade se propõe a atingir.”²⁴⁵ Destacamos ainda algumas ideias que esclarecem progressivamente a singular prática do autor na interpretação dos factos históricos, a responsabilidade da história como um domínio presente, inseparável do que se estuda.

Liberto da erudição e do ponto de vista histórico, assume-se assim criador da própria história, numa acção ainda extensiva aos estudos históricos

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 63-65.

que redige, não pretendendo ressuscitar nem épocas nem homens, antes como os mitos de que se serve para expor uma só história, a do seu espírito.

Numa reflexão sobre a própria filosofia, testemunhamos o seu incisivo impacto em muitos dos seus jovens leitores. Aí, Agostinho, enfaticamente, reitera o seu ideal e pratica do mestre como o que, ao visar a autonomia mental dos discípulos, apenas como tais assume, se ainda o são, os que recolhem o seu inconformismo e se lhe contrapõem. Até porque só Deus é o grande Mestre, enquanto nos mestres da terra, se os não alargarmos às proporções divinas, isto é, se os não fazemos desaparecer, há sempre uma semente de tirania. Posto o verdadeiro objectivo, já para além do conformismo ou do seu contrário, no querer tudo e no tudo aceitar, ou melhor no ser tudo, como Deus, visto ainda como esse fazer o impossível unicamente pelo qual há o homem, medíocre será todo o projecto filosófico que não superar a exposição de doutrinas alheias, ou mesmo a construção de uma própria, no acordo da vida com ela, à maneira de certos gregos ou de quase todos os hindus, também pela razão de a força das ideias residir menos nelas do que no exemplo dos homens que as pensam. Verdadeiro é o sistema filosófico que faz corpo com o próprio autor e se tem de dar ao mundo por uma necessidade que o excede como no parto de um filho.²⁴⁶

É que, se bem que a filosofia que não proceda da mais sólida e ampla informação, e se não apoie no rigor lógico do raciocínio, seja apenas a pior literatura, a daqueles que não tiveram a criatividade que a verdadeira arte exige, não menos é verdade que, no seu ponto mais alto a filosofia é uma criação perfeitamente similar à criação artística ou religiosa ou amorosa.

Se quem não tenha nervos de artista, força de imaginação e uma vida rica pode ser professor de filosofia, mas duvidosamente filósofo, o que mais convém ao que o pretende é menos a vitória do que a agitação, o tormento, as dificuldades, a luta interior e exterior, e, no fim, um obstáculo insuportável, uma

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 77.

boa derrota, pela qual se apure o homem nuns quarenta dias no deserto que sejam para quem vale, a vida inteira.

Exercício unificador, buscando-se uma explicação total do universo, estranho é que as filosofias e os filósofos se combatam, enquistados nos seus *ismos*, como se a verdade deles carecesse, recusando integrar no seu movimento compreensivo o que lhe aparece como adversário e demitindo-se de uma concepção mais ampla do universo, em que todas as correntes, sistemas e contrários se harmonizem.

À objecção de que tal concepção só é possível em Deus responde-se como a da arte, ciência, religião e política, ou acima de todas, a do Amor, que a tudo o mais supera. Sem uma luz de caridade nada vale ou servem mais filósofos.

Como diz Agostinho: “ (...) ou você casa a filosofia com Jesus, ou então pode retirar-se, porque o mundo dispensa-o. Sem essa caridosa transcensão do mero inteligir, e do seu menor amor do saber, filosofia e ciência são apenas substitutos do amor para pessoas fracas.”²⁴⁷ Buscando salvaguardá-lo do risco de, pela segurança da inteligibilidade e da inteligência, entrar nas tradições dos grandes criadores de filosofia, intolerantes e fechados, qual um Torquemada filosófico²⁴⁸ para o preservar da dolorosa saudade do que não foi, ou do evangélico pecado contra o espírito, inerente à recusa de prosseguir, é o inventar-se auto-superativamente, para além do inútil amor-próprio, na aventura desse constante embarcar acreditando cada vez menos nos portos de chegada ou desse heroísmo que se lança a todas as batalhas em que não haja esperança da vitória, no total jogar da vida, sem fé que forneça garantias ou segurança, cujo modelo inesperadamente se adverte em Cristo. Mais do que projecto estritamente filosófico, o pensamento de Agostinho visa repor a filosofia ao serviço da busca de uma sabedoria plena, forjada na experiência

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 85.

²⁴⁸ *Ibidem*, p.110.

fundamentalmente amorosa de um sujeito aberto à excessiva exuberância da vida.

Primado do sentimento na constituição, desvelamento e evidência do ser, ele confere um estatuto central ao amor, assumido como apenas verdadeiro no instante do seu transe, experiência excessiva de que a expressão artística ou teoria filosófica são apenas uma recordação distante, fragmentária e porventura do que menos vale.

Ao verdadeiro amor, talvez impessoal como o verdadeiro Deus, enquanto transcendente da relação sujeito-objecto corresponde assim o silêncio, essa perfeita vibração que implica a inibição de todas as funções de relação. Amor que, patente no amar o sacrifício como dádiva inesgotável e sempre fecunda, a nada exclui como amável e, portanto, como compreensível.

Desamar procede da inferioridade do seu sujeito e não dos outros, por menos inteligentes, cultos ou honestos que os julgemos ou realmente sejam: “A grande amizade e o grande amor são, pois, aqueles que dão sem pedir, que fazem e não esperam ser feitos, que não são sempre voz activa, não passiva.”²⁴⁹

Trata-se do ideal ético de uma solidariedade pedagógica-anagógica, que seja menos chefia que fraterna partilha dos próprios dons no engrandecimento do outro e à nossa própria superação: “ (...) nada é pequeno, se o levantarmos, utilizando toda a nossa altura, e toda a nossa força, se o levantarmos acima de nós, o mais que pudermos, até quase não suportarmos as dores nos músculos.”²⁵⁰

Surge como um dos textos mais engenhosos do pensador e, descontando a indesmentível dose de ficção literária, um dos mais importantes elementos para avaliar do seu complexo psiquismo, surpreendido nalguns dos

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 112.

²⁵⁰ *Ibidem*, pp. 13-15.



lances mais geniais da sua peculiar forma de ser autêntico e sincero pela auto-ironia que indirectamente nos desnuda uma imagem de si que nada rejeita a subtil trama em que se contempla mista do mais positivo e negativo.

A intemporalidade de Agostinho faz-se sentir ainda hoje: apostou as suas ideias em contribuir para o despertar e a formação do homem pleno e autêntico, tantas vezes, ou quase sempre, em nós adormecido, por maior ou menos constrangimento Sociocultural e económico, mas acima de tudo por um conformismo e uma falta de ousadia que ilusoriamente nos fazem supor mais fácil, agradável e proveitosa uma vida acomodada ao imediato das motivações egoístas e das solicitações mundanas, sem demanda dessa verdadeira felicidade que só nos parece possível num coração e numa inteligência postos ao serviço da realização das supremas possibilidades em si e, indistintamente, em todos os outros, no inteiro universo. Tanto mais que – demarcando-nos categoricamente de toda a mitificação que tem acompanhado a pessoa de Agostinho da Silva, e com o à vontade de quem nunca se considerou seu discípulo, continua vivo, e como diz o próprio: “ (...) não morre, para si próprio nem para nós, o que viveu para a ideia e pela ideia.”²⁵¹

Num contexto medieval, os místicos espanhóis do séc. XVI, São João da Cruz e Santa Teresa de Ávila, são alvo dos estudos de Agostinho quando, em 1935, vai para Madrid ao abrigo de bolsa de investigação. De acordo com Santa Teresa de Ávila, o nosso autor assume que a morte não é outra coisa para além do que um outro lado da vida ou, talvez, a vida autêntica. Como os santos espanhóis, também Agostinho está convencido que acção e contemplação não podem ser separadas.

A acção dos homens, só se reflecte na verdade quando se assume como expressão divina e, o silêncio contemplativo, constitui, como que a mola de inspiração divina para um justo agir. É depois do conhecimento destes autores que Agostinho começa a fazer a apologia de uma ética da santidade.

²⁵¹ Cf. *Diário de Alcestes*, p. 60.



Agostinho escreve que o reino supratemporal só é atingido pelos homens que foram recompensados pela sua forma excepcional de comportamento.

Posto isto, o nosso autor acrescenta que só o puro não-ser é todo o ser. É a partir desta altura que Agostinho passa a estar mais atento quanto à maneira amorosa do ser de Deus, onde o não querer se transforma num perfeito querer, ou seja, num absoluto desejo por tudo o que é e existe. Na verdade, contrariamente ao que acontece, se Deus estivesse acima dos egoísmos humanos, não existiriam tantas teologias, tantos ritos, tantas rivalidades entre crenças. Por isso crê o nosso autor que a melhor opção se encontra no ecumenismo, naquele que, não só aceita as religiões dos outros, mas, acima de tudo, que compreende que Deus esplende em todas as religiões o ser divino só deverá ser cultuado através de uma expressão universal que apele para a liberdade plena. Com a introdução destas influências do século XV, transferimos a palavra para São Boaventura.

São Boaventura divide o *Itinerário* em sete capítulos que podem ser esquematizados numa tríplice ascensão: dos vestígios, da imagem e da semelhança. Três etapas que são, no fundo, três caminhos que nos levam até Deus: o mundo das criaturas não racionais que são compreendidas como vestígios e sombras de Deus. A imagem como natureza intelectual da criatura humana e concebida como reflexo e semelhança de Deus. Por último, a natureza do ser e do bem como valores absolutos do espírito. Surge no *Itinerário* uma ascensão do finito ao infinito: “Entre Deus e a criatura não se dá uma partilha de substância, mas apenas uma relação de causalidade, que coloca a substância da criatura como efeito, essencialmente distinto, da substância e da Divindade.”²⁵²

Os sentidos distinguem-se nos vestígios materiais do Divino, e encontram suporte na teologia simbólica; a razão vê o divino observando a sua

²⁵² Filipa Afonso, *Figuras da Luz, Uma Leitura Estética da Metafísica de São Boaventura*, tese de doutoramento em Filosofia (policopiado), FLUL, 2011, p. 229.

imagem, a sua alma; a inteligência que contempla o divino toca a sindérese ou ápice da mente: este é o tríplice processo da mística de São Boaventura.²⁵³

O *Itinerário da Mente para Deus* é a procura do espírito humano da luz (*lux*) e a procura constante do ser para chegar ao divino, a luz criadora de todas as coisas e de todos os seres. A constante procura do ser pelo inteligível: o ser divino, o criador de todas as coisas e de todos os seres. O *Itinerário* é principalmente um método de contemplação através das realidades visíveis (que é figurada pela imagem do monte de Alverne de São Francisco de Assis, onde está também patente a ideia de elevação do espírito e da alma para atingir a luz) para atingir outras realidades mais complexas e sublimes como a criação e o próprio Deus.

A própria escrita de Boaventura é um reflexo do conteúdo do *Itinerário*: através de uma escrita simples pretende dar a conhecer e fazer reflectir sobre realidades mais complexas como a ascensão ao divino e à *lux*, a incessante procura do ser pelo seu criador e pela sua origem primeira e última. Deus, para Boaventura, é entendido como um princípio iluminador, como uma emanção de luz, como o criador da verdadeira luz. Deus surge como um Pai das Luzes. Deus enquanto o ser Iluminador de todo o conhecimento, de toda a graça e dom. O ser surge com o propósito de sustentar toda a infinitude do divino. O próprio Deus é entendido, para Boaventura, como um ser absoluto e simples, causa da existência de todas as coisas.

No *Itinerário* há sempre uma dualidade que se conjuga: o elemento afectivo com a dimensão do intelecto, a noção do interior (alma) com o elemento exterior (corpo), o material com o espiritual, o inferior com o superior, a mente com a alma, o mutável e o imutável, o que é corruptível com o incorruptível, a finitude e a infinitude do ser, as criaturas e o Criador, o

²⁵³ “I sensi discernono nelle vestigia materiali il divino, e trovano aiuto nella teologia simbolica; la ragione vede il divino osservando la sua imagine, l’anima; l’intelligenza che contempla il divino tocca la sinderesi o ápice della mente: questo il triplice processo della mística di san Bonaventura” (tradução minha), In “San Bonaventura da Bagnoregio”, Elémire Zolla, *I mistici dell’Occidente*, adelphi ed., 3º ed, 1997, p. 692.

temporâneo e o eterno, a circunferência e o centro, a causa e o causado, o tudo e o ínfimo, o primeiro e o último, a sombra e a luz.²⁵⁴

A chave da filosofia bonaventuriana é a Trindade no seu conceito neoplatónico. Porém há uma noção do conceito trinitário cristão: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Onde o Filho é resultado do Pai e o Pai é o resultado do Espírito Santo, da graça. A luz surge neste momento trinitário de afecto e cognoscibilidade como a luz criadora do Filho, remetendo toda a Criação para um acto da natureza e não da inteligência. A Trindade não é composta por realidades individuais mas por uma realidade una. O Pai é o gerador de toda a realidade, o Filho é o resultado da criação e o Espírito Santo é a essência da criação. Surge uma concepção trinitária do Divino que surge como o difusor da luz, do amor e do bem. Afirma-se portanto, à luz da filosofia Bonaventuriana, por uma unidade substancial das três pessoas da Trindade, que o Pai está no Filho e no Espírito Santo, que o Filho está no Pai e no Espírito Santo e que o Espírito Santo está no Pai e no Filho onde o momento de ligação entre esta tríplice união se dá pela luz. O próprio Boaventura, no Itinerário, afirma a existência de um *Deus Trino* enquanto potência, presença e essência.

No fundo, onde o momento tríplice se transforma numa unidade de substância. A noção patente que o ser possui nele uma parcela divina, uma semente de luz²⁵⁵ que lhe permite a superação do próprio ser para alcançar o divino e o Criador. Boaventura tem muitos pontos semelhantes com os gnósticos. O gnosticismo enquanto fonte de conhecimento das origens de todas as coisas, como ponto de criação. A noção não de conhecer Deus mas da possibilidade de um contínuo aperfeiçoamento para aceder à Sua essência.

²⁵⁴ A este propósito, leia-se o que afirma Jacques Lacarrière, um estudioso do gnosticismo: “L’homme est un miroir où l’on peut découvrir l’image réduite et condensée du ciel, un univers vivant portante en lui, en son corps et en sa psyché, des feux et des plages obscures, des zones d’ombre et de lumière. Sont-elles, ces lumières et ces ombres, les formes scindées d’un matière unique ou deux matières de natures opposées?” Jacques Lacarrière, *La Cendre et les Étoiles*, Choisy-le-Roi, André Balland, 1970, p.12.

²⁵⁵Um romance de ficção científica que relata o divino dentro do ser é a *Invasão Divina* de Philip K. Dick, um autor profundamente influenciado pelo gnosticismo.

A noção de que a luz já se encontra dentro do ser, dentro da criatura fruto do criador, a noção que em nós está o reflexo do criador como a luz se reflecte no espelho é dado exatamente por Boaventura aquando do Primeiro Princípio (Deus):

“ (...) Está cego aquele que não é iluminado por tão grandes esplendores das coisas criadas [...] É um néscio aquele que, com tantas indicações, não se apercebe do Primeiro Princípio [...] Abre pois os olhos, aproxima os ouvidos espirituais, solta os teus lábios e «aplica o teu coração», para em todas as criaturas veres, ouvires, louvares, amares, cultuares, exaltares e honrares o nome de Deus.”²⁵⁶

Surge a ideia de uma gradativa evolução do espírito que é acompanhada pelo corpo, onde o interior e o exterior se unificam numa totalidade, onde é necessário um todo para o alcance do que para Boaventura é o absoluto: a paz. O bem-supremo que se encontra acima de nós que é a Beatitude, que se atinge por meio da oração e da fé.

Todo o *Itinerário* é composto por um aspecto que ultrapassa o sublime, a procura do divino e do místico que se dá pela ausência de som, o silêncio.

Ao longo da minha leitura do *Itinerário*, notei que parece haver uma ligação ao gnosticismo, a noção da ascensão pela luz e a presença constante da luz dentro do ser como gérmen de algo, como se pode ver na seguinte passagem do já anteriormente referido estudioso do gnosticismo:

“ [...] à savoir qu’il existe en l’homme quelque chose qui échape à la malédiction de ce monde, un feu, une étincelle, une lumière issue du vrai Dieu, lointain (...) et que la tâche de l’homme est de tenter, en s’arrachant aux sortilèges et aux illusions du réel, de regagner sa patrie perdue, de retrouver l’unité première et le royaume de ce Dieu inconnu.”²⁵⁷

A ascensão ao divino para Boaventura é organizada por uma escalada gradual, uma tripla progressão: vestígios (*vestigium*), imagem (*imagine*),

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 115.

²⁵⁷ Jacques Lacarrière, pp.6-7.



espelho (*speculo*). Os vestígios são a figuração do que é corpóreo, temporal e exterior a nós, no fundo do que não depende da nossa vontade; à imagem o que é espiritual e interior a nós, o que somos capazes de controlar e de dominar, o que depende de nós: a mente, o espelho, é o último degrau para a compreensão do divino, figura o que é eterno e espiritual, é o nosso duplo, o nosso reflexo mais profundo, é o primeiro princípio de todas as coisas e de todos os seres: o Deus, o nosso duplo, como se encontra no *Briviloquium* do mesmo autor:

“ (...) Vestígio, imagem e similitude, de tal maneira que a causa do vestígio se verifica em todas as criaturas; a razão da imagem unicamente nas criaturas racionais ou intelectuais, a razão da similitude nas que se deificam. A partir destas, como por escalas de graus, o intelecto humano está por natureza apto para ascender gradativamente até ao supremo princípio que é Deus.”²⁵⁸

Quanto a esse estado tríplice, é de referir que curiosamente na física quântica existe o momento tríplice da matéria, onde a água num momento particular se encontra simultaneamente no estado sólido, líquido e gasoso. O escritor fortemente apologista da crença gnóstica, Phillip K. Dick, sugere essa tríplice união num ser total não divino: o gémeo. O gémeo seria a representação do ser enquanto uno, duplo e triplo, enquanto vestígio, imagem e espelho.

O *Itinerário* aparenta ter como base o episódio bíblico da “Escada de Jacob” (Génesis 28, 11-19). A subida para atingir o divino inicia-se pela base que são as realidades sensíveis até às realidades inteligíveis. Em primeiro lugar contempla-se a existência física e actual das coisas, e num segundo momento colocamo-las num determinado espaço e tempo, há uma racionalização constante das realidades corpóreas, quanto à sua potência, ao seu acto, à sua forma, ordem e essência. O segundo momento, tal como para os gnósticos, há um pensamento quanto à origem, ao percurso e ao fim, que é

²⁵⁸ *Apud.*, Maria Manuela Brito Martins, “Uma leitura Introdutória” in São Boaventura, *Itinerário da Mente para Deus*, Centro de Estudos Franciscanos, Porto, 2009, p. 31.

o ciclo natural da vida, imagem do episódio Bíblico onde Deus diz a Adão e Eva quando comeram o fruto proibido: “*Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás.*” (Gênesis 3:19)

Para Boaventura a luz é trabalhada e descrita por movimentos circulares e contínuos, figurando o ciclo da vida: nascimento, a vida e, por fim, a morte. A luz não é mais do que uma emanção. Ao longo do *Itinerário* a luz funciona como um elemento ascendente, onde o Criador e as criaturas se tornam numa única realidade.

Após esta Introdução, vou abordar especificamente cada capítulo do Itinerário: “Deus por meio dos vestígios, Deus nos vestígios, Deus pela imagem, Deus na Imagem, Deus pela luz e, por fim, Deus na luz”, as seis asas seráficas como as seis iluminações graduais, que começa pela base, do mais simples (as criaturas) até ao criador e ao conhecimento da criação de tudo.

O início do prólogo do *Itinerarium Mentis In Deum* assinala o primeiro de todos os princípios: Deus, o “Eterno Pai” e que é a partir Dele que se emana toda a luz. O próprio prólogo, como todo o *Itinerário*, está composto por dimensões opostas, por dualidades, de modo a exprimir a ascensão ao divino. A paz surge como o elemento máximo de contemplação, é visto como um meio e um fim: é o instrumento para se alcançar o “Pai das luzes” e ao mesmo tempo como um momento de chegada do próprio ser, a paz como ponto de partida e como ponto de chegada: “ (...) a sua habitação fez-se na paz, e a sua morada em Sião.”²⁵⁹ por oposição a Babel, imagem bíblica da confusão e do barulho.

A luz surge no princípio do prólogo como amante (aquele que ama) o homem e que procura o homem. A luz que procura o ser, e o ser que procura a luz: “ (...) estou pregado com Cristo na cruz; vivo, mas já não eu; é Cristo que vive em mim.”²⁶⁰ É de referir que se trata do momento de conversão de São

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 83.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 87.

Paulo, conversão essa que se dá de forma abrupta e instantânea: uma epifania. A conversão de Santo Agostinho, por oposição, dá-se de forma gradual e contínua, onde há um aperfeiçoamento da mudança, de um estado para outro. Há na própria noção de conversão uma dimensão de dualidade: o antes e o depois (no caso de São Paulo), no caso de Santo Agostinho já há uma noção tríplice e, após conversão, contínua: o antes, o durante e o após. No fundo, uma conversão é um encontro directo com a luz, com o divino; nas *Confissões* de Santo Agostinho e em São Paulo há a presença dessa tríplice ascensão de que fala Boaventura: em primeiro lugar, houve um momento corpóreo, um vestígio, um tempo; de seguida houve um elemento interno, espiritual, uma imagem e, por último o momento eterno do ser que repousa. Boaventura assinala esse percurso, essa caminhada até ao encontro do Divino através de três momentos: “Faça-se, fez e foi feito. Diz também respeito à tríplice substância que há em Cristo, nossa escada, ou seja, à [substância] corporal, à espiritual e à divina.”²⁶¹ A conversão surge como o momento onde a tríplice substância se unifica num todo, é nesse momento que existe o primeiro contacto com o divino.

Há no prólogo uma reflexão sobre o homem, o mundo e Deus, de igual forma sobre o pensar, o contemplar a paixão e, por fim, a vontade que é figurada pelos desejos que se corrompem em nós, tanto que Boaventura reflecte sobre dois modos distintos: o primeiro prende-se com o que ele denomina como “clamor da oração” e mediante o “fulgor da dispeculação”²⁶², pela qual a mente é atraída para os raios da luz, de forma mais directa e intensa. Para se chegar a Deus é necessário a oração, pois não basta apenas a leitura sem que haja uma devoção completa. Com isto, Boaventura pretende exaltar o interior do ser: a consciência. É necessário haver uma luz interior em nós, uma sabedoria inerente, um auto-conhecimento do próprio para que se

²⁶¹ *Ibidem*, p. 97.

²⁶² Boaventura inspirou-se num texto de São Paulo, em que se afirma ser o conhecimento de Deus, a que o homem só pode chegar pela razão, imperfeito e inadequado. Tem como raiz latina a palavra *speculum*, em que o conhecimento é adquirido através do seu símil, do seu reflexo: no seu espelho. O próprio prefixo “dis” remete para a incapacidade de algo.

possa dar um reflexo, para que possa haver uma imagem. É necessário ser-se e depois dar-se na matéria, no espelho: “Por conseguinte, homem de Deus, exercita-te primeiro na dor pungente da consciência, antes de elevares os teus olhos para os reflexos da sabedoria, que brilham nos seus espelhos, não suceda que pela mesma dispecação desses reflexos, caias em mais grave fosso de trevas.”²⁶³

No primeiro capítulo surge a dimensão afectiva da procura; o procurar Deus não pelo intelecto mas sim, pelo coração, pelo elemento afectivo. Há a sugestão do lema franciscano *pax et bonum*, paz e bem, apela para o princípio franciscano de que tudo o que traz quietude e paz é o bem que no fundo é o estado primeiro com que o ser é constituído e é o momento último que o ser procura através, segundo Boaventura, da contemplação, tudo o que causa inquietude é o mal. Mais uma vez, a presença da dimensão intrínseca do ser é valorizada: só se consegue um movimento ascendente através dos elementos internos e não externos, onde é necessário que primeiro haja uma ascensão do espírito e da alma e só depois é que é acompanhada pelo elemento exterior, o corpo. Há em São Boaventura uma noção de predestinação que, no seu caso, esteticamente me é mais apropriado denominar como graça, pois afirma que é necessário uma ajuda externa (imagem) para a ascensão, algo que *nos levante*, o auxílio divino²⁶⁴, que nos dê movimento e nos transmute de um estado (inferior) para outro estado (superior) e sem Ele, nada é possível.

A contemplação, na minha opinião, lendo todo o *Itinerário*, é a capacidade do ser de suprimir todos os seus desejos carnis e, principalmente, a ira: onde há por parte do ser possuidor de movimento e de pensamento a observação e o fixar de um elemento completamente estático e sem pensamento, sem o intelecto. No fundo o pensar que se fixa no não pensar como forma de atingir a quietude. O pensar que surge, deste modo, associado

²⁶³ *Ibidem*, p. 91.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 93.

à destruição, ao fogo, ao inferno. O paradoxo do não-pensar completamente racionalizado pelo ser.

Os vestígios são o início da emanação e propagação de uma luz exterior a nós, que se reflecte no mundo e no ser, luz que nos chega através do superior, do que não conseguimos alcançar. Para Boaventura todo o percurso para o divino já se encontra no ser, o próprio ser tem o “Itinerário” dentro dele e a contemplação é só o instrumento para encontrar as etapas desse percurso, o procurar dentro de si as respostas.

Todo o ser (excepto Deus) para a filosofia bonaventuriana é constituído por culpa que deforma o ser e que se pode tornar num obstáculo para essa procura do divino, tanto que ao longo do *Itinerario* descreve o homem que se rende ao pecado da culpa como *encegado e recurvado* encontrando-se já privado da luz, estando numa zona²⁶⁵ das trevas, escura, não podendo ver a luz do céu.

O espelho para Boaventura funciona como reflexo do belo, da paz, do intelecto, da imaginação, do saber, das sensações até chegar ao ápice do todo, do ser que concentra todas estas características e da difusão total da luz. As criaturas são o reflexo do Criador, tal como a luz se difunde e consequentemente se reflecte em algo (o espelho), o ser é a luz do Criador, o ser funciona como o espelho funciona para a luz: reflecte e difunde. Surge assim uma dualidade onde a natureza divina é o reflexo da mente humana:

“ (...) Pela magnificência da beleza das criaturas, pode-se ver racionalmente o criador delas”.²⁶⁶ As criaturas surgem assim como o resultado material do Criador: «Como são gloriosas as tuas, Senhor; fizeste todas as coisas com sabedoria; a terra está cheia dos teus bens.»²⁶⁷

²⁶⁵ De referir nesta passagem o filme de Tarkovsky, *Stalker* onde os três personagens, todos eles à procura de respostas e rendidos à culpa nunca olham para o céu, entrando para uma zona obscura, zona esta que aceita os “infelizes”.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 105.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 115.

O conhecimento de Deus tem a sua origem através da apreensão²⁶⁸ da possibilidade de aceder ao divino, à essência e à pureza, à tentativa do ser de uma possibilidade de conhecimento total tanto que a ascensão ao divino se dá pela mente, pelo intelecto que no fundo é o acto criador de toda a procura, enquanto que a união e fusão com o criador se dá não pelo intelecto mas sim pela alma, surgindo assim, uma tríplice aliança: o ser, a mente e a alma. A mente como o acto criador em potência da procura do divino e a alma como receptor da luz divina.

Para Boaventura subsistem os seres que apenas existem, outros que vivem e existem e por fim, os seres que o autor considera como superiores, os que existem, vivem e entendem, mais uma vez a presença de uma tríplice dimensão para dar conta do bom, uno e verdadeiro: o ser supremo, Deus. Sem os três elementos não há a possibilidade de bem e de perfeição.

O divino é o ser que é imutável e incorruptível, é o espírito que permanece eterno, intemporal enquanto que os seres que ele denomina enquanto “terrestre” são mutáveis, corruptíveis e temporais. Para Boaventura são sete as propriedades do ser enquanto reflexo da luz do divino, que ele enumera e define ao longo do *Itinerário*: a *origem* das coisas e de todo o saber, a criação do mundo em seis dias e no último o descanso, o momento estático como forma de apreciar todo o belo que se tinha criado, a origem de todo o conhecimento que é o elemento distintivo dos seres, e a bondade que lhe foi inculcada aquando da criação. A origem em Boaventura surge como o momento primeiro da criação, do Criador e das criaturas (mais uma vez o elemento tríplice da perfeição e do amor); a *magnitude* de todas as coisas, o peso e medida das coisas, figurado enquanto força, calor, sabedoria e bondade; a *multidão* das coisas, tanto no espírito como na forma, a multidão entendida como a existência real de todas as coisas, onde o Deus Trino se confirma, pela primeira vez, enquanto *potência*, *presença* e *essência*; a *beleza* de todas as

²⁶⁸ “ [Dá-se isto] mediante a apreensão, a deleitação e a dijucação (...)”, São Boaventura, *Itinerário da Mente para Deus*, p.117.

coisas, tanto nos seres mutáveis como imutáveis, nos seres eternos e temporais, nos seres corruptíveis e incorruptíveis, nas coisas estáticas e nas coisas dinâmicas, todo o que existe é belo e contém luminosidade, o belo surge como o reflexo da luz: tudo o que é belo, difunde luz; *a plenitude* das coisas enquanto possuidoras de uma energia e da sua dimensão activa enquanto motora das coisas; *a operação* das coisas na sua forma múltipla, enquanto momento constitutivo, moral e produtivo da matéria; *a ordem* que é o que estabelece os binómios existentes entre a finitude e infinitude do ser, entre o temporal e o eterno, o superior e o inferior, quanto à “nobreza e à baixaza.”²⁶⁹ Estabelecendo uma ordem gradativa de todas as coisas para culminar com a ascensão ao divino. Imagem bíblica da Ordem descrita por Boaventura é Sião, enquanto figuração da quietude e do bem: Através desta ordem se ascende até ao que Boaventura descreve como sendo: “ (...) [àquele que é] o Primeiro e Supremo, o Omnipotentíssimo, Sapiientíssimo e Ótimo.”²⁷⁰

Deus não se vê apenas em coisas, não temos acesso dele só através da luz e do reflexo que esta difunde, mas encontra-se impresso nas coisas pela sua tríplice condição de essência, potência e presença. Surge o binómio microcosmo/macrocosmo. É sobre este segundo grau, este segundo momento de ascensão e contemplação do divino, que se prende o segundo capítulo do *Itinerário*. Neste segundo momento existem corpos simples, puros e sublimes que são os que originam, os corpos que são originados e os que regem os corpos. No fundo a dicotomia entre um corpo simples e um corpo composto. O ser é fruto da luz. É com os que regem os corpos que Boaventura se debruça mais, é esta força a que dá ordem e plenitude aos corpos originados e dos seres originantes.

Surge o momento em que o pensamento, a racionalidade se excede na procura do divino.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 115.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 115.

Com o segundo degrau os corpos abstraem-se da sua componente de matéria e forma para se encarnarem em espírito através da sua própria alma, começam a ser seres que existem, vivem e entendem: seres superiores.

Através dos dados sensoriais captamos realidades distintas, Boaventura distingue por número, grandeza, figura, repouso e pelo seu oposto, o movimento, estes últimos dois dados são a figuração do episódio bíblico da criação onde em seis dias é necessário movimento para criar o belo e tudo o que se mova, e depois o elemento estático que é o de contemplar tudo o que foi criado, imagem bíblica do repouso do Criador no sétimo dia. Por sua vez, o número, grandeza e figura são todas características corporais e materiais. Segundo Boaventura todo o corpo era movido pela força exercida de outro corpo, somos levados ao conhecimento dos moventes imateriais, o que nos levará a procura de uma teoria das causas²⁷¹ para se encontrar a causa criadora de todas as causas que nos irá reconduzir a uma infinidade de possibilidades.

Para Boaventura, após a apreensão de um movimento/realidade dá-se a deleitação, ou seja, a abstracção total do objecto remetendo-o, por analogia, a outras sensações semelhantes que se tenham. Para Boaventura toda a semelhança e deleitação se dá por adequabilidade, enquanto o objecto tem em si potência e energia que não exceda a proporção (da apreensão do sujeito pelos sentidos), porque tal como para Aristóteles, Boaventura considera a proporção e a forma como formas do belo e do sublime. A “disjucação”, termo utilizado por Boaventura, leva-nos a dispecular sobre a verdade de todas as coisas, é o momento da alma e do espírito, é na “disjucação” que se encontra o momento supremo da apreciação: “[faz-se] por uma noção imutável,

²⁷¹ Aristóteles formulou a teoria das quatro causas, que ele distinguia como sendo material, causa formal, a causa eficiente e a causa final. Sendo que a causa material diz respeito àquele constitutivo interno de que algo é feito; a causa formal diz respeito à definição da essência e dos seus géneros; a causa eficiente diz respeito ao princípio primeiro de onde vem a mudança ou o repouso e por fim, a causa final que diz respeito a “aquilo para o qual é algo” como afirma Aristóteles ou seja, a razão pelo qual fazemos determinada acção.



incircunscritível e interminável”. É o momento intemporal da apreensão de toda a realidade.

Conclusão:

Ao longo deste trabalho manifestaram-se numerosos caminhos que podiam ser percorridos, todos igualmente interessantes. Porém, o tempo que tinha para a elaboração desta dissertação obrigou-me a sistematizar algumas das linhas de força que foram esboçadas ao longo das várias leituras.

Os quatro capítulos da presente dissertação foram concebidos para conceptualizar, embora de modo sumário, a utopia e de que forma a utopia se encontra presente não só como um ideal abstracto mas materializado nas obras literárias. Ao longo desta dissertação sintetiza-se que a utopia está presente em todos os géneros literários, tais como novelas, exemplo dado através de *Irmânia* de Ângelo Jorge, primeira novela vegetariana que relata uma sociedade utópica já outrora criada, que se rege pela ordem e por regras próprias baseada no princípio máximo da Teosofia: a irmandade. A novela de Ângelo Jorge tem como principal ideal a ausência da morte e o triunfo da Vida. É, porém, de referir que João Medina afirma que em Portugal não há utopias, entendidas como resultado de um produto literário, porém, afirma a existência de um aproveitamento da natureza como parte de uma sociedade idealizada e imaginária. Exemplo deste reaproveitamento da natureza em discurso idealizado está o *Triunfo da Natureza* de Vicente Pedro Nolasco da Cunha, 1809, uma tragédia constituída em cinco actos, reeditada posteriormente com o nome *Coroa ou o Triunfo da Natureza*, onde mais uma vez, como é recorrente nas obras utópicas, há a dualidade entre o mal, representado nestas obras pelos sentimentos humanos como a mesquinhez, a guerra, a violência e o bem que é representado nessa tragédia pela razão e pelo conhecimento, permitindo, tal como em Ângelo Jorge, ocorre uma regeneração social: “A cultura pode fazer que a civilização suceda ao barbarismo mas nunca o vigor à regeneração. A Morte, ou a total desapareição das formas primitivas é o termo de toda a desorganização. Apelo para o que vemos. Que apresenta a face da

Europa senão um prospecto universal de ruínas, e de morte! Parece que o Génio da Devastação.”²⁷² O divino, em *Irmânia*, é cristalizado pela natureza.

Ângelo Jorge apela à irmandade e à fraternidade entre todos os seres e conceptualizando a simplicidade e a valorização dos frutos da natureza. O bem surge como o simples e o natural, aquilo que não é artificial. O autor sintetiza também a mente como instrumento que permite alcançar a constante procura do bem através do físico. É a mente que tem a capacidade de recordar, cristalizar querer e, principalmente, escolher o bem.

No Romance d'*A Cidade do Sol* de Sarmiento de Beires há a dimensão da mente enquanto meio para atingir o divino. A própria mente surge, narrativamente, como uma terceira realidade, com um espaço e um tempo próprios. A utopia neste romance surge exactamente na mente, é a mente o *locus* onde a sociedade se cria, gradualmente. A perfeição atinge-se, tal como em *Boaventura*, através da ausência de som e da meditação.

No romance de Sarmiento de Beires há a dicotomia entre real/irreal matizada pelo pensamento freudiano consciente/inconsciente. A acção das personagens é motivada, na sua grande maioria, pelo incógnito. Freud, teoria aplicada por Sarmiento de Beires, então defende que o indivíduo se encontra entre duas escolhas: por um lado, a presença (maioritária e profunda) do inconsciente que diz respeito aos nossos instintos mais enraizados, nomeadamente, o prazer e, por outro lado, a presença do consciente, da realidade, que funciona como filtro do que é aceitável fazer e do que não é.

Freud está firmemente convencido, em todos os seus escritos, nomeadamente n' *A interpretação dos sonhos*, de que o consciente consegue, maioritariamente, controlar o inconsciente, pois todos os indivíduos estão dotados de inteligência que é o que pretende distinguir, essencialmente, o bem do mal: “ (...) A psicanálise não pode pôr a essência do psíquico na consciência, mas é obrigada a ver a consciência como uma qualidade do

²⁷² Pedro Vicente Nolasco e Cunha, *O Triunfo da Natureza*, Londres, 1809 (impresso por W. Lewis, Paternoster Row, 1809), Epístola a D. Domingos António de Sousa Coutinho, p. 4.

psíquico, que pode juntar-se a outras qualidades ou estar ausente.”²⁷³ A Utopia segue o princípio do sonho, do irreal e, contemporaneamente, do fantasmagórico tendo como motor a força do desejo e a vontade de mudança.

Em todas as utopias há a denúncia social. A utopia é sempre a criação imaginária de uma sociedade. Há sempre uma ligação entre uma criação utópica e um problema na sociedade. Temos o caso da *Republica* Platão que nasce com a insatisfação das guerras criadas e originadas por Peloponeso; a *Utopia* de Thomas More é uma crítica contra o crescente individualismo e egoísmo dos seres. É de referir que, para além da literatura, as correntes políticas como o socialismo, marxismo, liberalismo e anarquismo tiveram origem nas crises sociais e na degradação da sociedade. A utopia nasce como denúncia de algo que não está bem na sociedade.

No romance *A Cidade do Sol*, *Irmânia* e em Agostinho da Silva ocorre, como assinalado em Boaventura, entre as duas forças: o bem e o mal. Ambas as forças encontram-se materializadas na figura física de Sérgio e a dimensão gnóstica encontra-se totalmente cristalizada na personagem principal do romance *Irmânia*. S. Marcos no romance de Sarmiento de Beires e a natureza no romance de Ângelo Jorge são a materialização de Deus na medida em que, como já vem sendo assinalado por Boaventura como por Agostinho levados pelo pensamento gnóstico de que Deus já se encontra em cada um de nós. S. Marcos é a representação de Deus que regressa à Terra. A imagem de Deus passa a estar presente em cada ser, cada indivíduo possui a sua parcela de *semente divina*, a sua dimensão de divino, Uno e Verdadeiro.

Tal como Boaventura e Agostinho tentavam aceder ao divino através da meditação, reflexão e do silêncio, reflectindo sobre a geometria invisível da criação do mundo e das coisas, abordando de forma mística e, contemporaneamente, lógica, a possibilidade da existência de Deus afirmando que todo o ser, uno e Verdadeiro podia aceder ao bem e permanecer nele e,

²⁷³ Sigmund Freud, *O Eu e o ID, Autobiografia e outros textos* (1923-1925), São Paulo, Companhia das Letras, 2011, pág.12.



deste modo, atingir o divino por possuir dentro dele essa parcela de *lux*. Todos os autores estudados nesta dissertação, com principal ênfase em Sarmento de Beires, Ângelo Jorge, Santo Agostinho, Boaventura e, terminando no mais contemporâneo Agostinho da Silva, demonstram que todos nós possuímos uma energia que nos faz alcançar ou pelo menos, uma vez na vida, ter contacto com Deus e com a verdade absoluta. É através do mundo imaginário criado pelo mestre de S. Marcos que começa a batalha entre Sérgio e a constante tentativa de propagação do mal, materializada na figura de Álvaro.

No romance de Sarmento de Beires cristaliza de que forma o género utópico se modificou na sua estrutura através de dois elementos novos e distinto: o primeiro, prende-se com a construção gradual da Cidade, contrariamente dos outros espaços em que a acção se dava em *fiat*, ou seja, a personagem confrontava-se de imediato com a nova realidade em Sarmento de Beires o leitor acompanha toda a criação da cidade assumindo-se como um romance meta utopístico e, conseqüentemente, meta literário. Há a reflexão da própria construção do romance. Em segundo lugar, a utopia já não se passa nem no plano espiritual, exemplos trabalhados nesta tese como Agostinho da Silva, Santo Agostinho e Boaventura nem no plano de criação de uma sociedade organizada e estruturada por valores bem definidos como é o caso do romance de More e de Ângelo Jorge, Sarmento de Beires constrói um romance numa terceira realidade: a mente. Une o espiritual com o material criando uma nova realidade.

Em todos os exemplos dados na presente dissertação encontra-se associado ao conceito de utopia surge a distopia, a confusão e o mal. Em todas as obras trabalhadas, haverá sempre o bem como a luz e a verdade como o momento último da utopia.

Em suma, é o carácter constante da procura do *Eu* e do *Divino* como gnose para o conhecimento na sua totalidade: a aproximação do ser com o divino é dada no momento da morte e do silêncio. A utopia é tratada não somente como um conceito literário mas, principalmente, como um conceito



filosófico e místico. A utopia surge como o magistério do pensamento humanista.

Bibliografia

Bibliografia activa:

BOAVENTURA, São, *Saltério À Virgem Maria*, Avé-Maria, São Paulo, 2015.

_____, *Breviloquium, Bref Exposé De La Doctrine Chrétienne, Franciscaïnes*, s/l, 2017.

_____ e CÉSAR GOMES, Fábio, *Perfeição Evangélica: A Teoria dos conselhos evangélicos*, Vozes, Rio de Janeiro, 2013.

_____ e SANTIAGO DE CARVALHO, Mário, *Recondução das Ciências à Teologia*, Porto editora, Lisboa, 1996.

DA SILVA, Agostinho, *Carta Vária*, Relógio d'Água, Lisboa, 1990.

_____, *Herta Teresinha Joan*, Cotovia, Lisboa, 1989.

_____, *Um Fernando Pessoa*, Guimarães, Lisboa, 1996.

_____, *Textos e Ensaïos Filosóficos I*, Âncora, Lisboa, 2005.

_____, *Textos e Ensaïos Filosóficos II*, Âncora, Lisboa, 1999.

_____, *Textos Pedagógicos II*, Âncora, Lisboa, 2000.

_____, *Biografia I*, Âncora, Lisboa, 2003.

_____, *Biografia II*, Âncora, Lisboa, 2003.

DE BEIRES, Sarmiento, *A Cidade do Sol*, Seara Nova, Porto, 1926.

_____, *A Cidade do Sol*, ed. de Isabel Morujão e Jorge Bastos da Silva, Porto, Afrontamento, 2011.

JORGE, Ângelo, *Dôr Humana*, Porto, Centro litteratio «Paz e Verdade», 1908.

_____, *Irmânia: novela naturista*, edição de José Eduardo Reis, Vila Nova de Famalicão: Quasi, 2004

_____, "O amôr sécsual", *Ámanhã*, número 2, 15.06.1909.

_____, "A fórmula autoritária", *Ámanhã*, número 6, 15-08-1909.

_____, *Espírito Sereno*, ed. da Livraria de Francisco Joaquim d'Almeida, 1912, Porto.

_____, *Irmânia*, Sociedade Vegetariana editora, Porto, 1912.

Bibliografia Passiva:

ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de Filosofia*, São Paulo, Mestre Jou, 1982.

AERTSEN, J., *Medieval Philosophy and the Transcendentalists. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden, Brill Academic Publishers, 1996.

AERTSEN, J., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2012.

AFONSO, Filipa, *Figuras da Luz, Uma Leitura Estética da Metafísica de São Boaventura*, tese de doutoramento em Filosofia (policopiado), FLUL, Lisboa, 2011.

AGOSTINHO, Santo, *A Cidade de Deus*, tradução original *De Civitate Dei* baseada na quarta edição de B. Dombart e A. Kalb, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, J. Dias Pereira, 1996.

AQUINO, Tomás de, *Suma de Teologia I*, in Xavier, M. L., *A questão da existência de Deus. Uma disputa medieval*, Estudo e Antologia de Textos, Lisboa, Zéfiro, 2013.

ALBORNOZ, Suzana, *Ética e Utopia*, Porto Alegre, Movimento, 1985.

ALQUIÉ, F., *La Découverte Metaphysique de l'Homme chez Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.

AMES, Russel, *Citizen Thomas More and His Utopia*, Princeton, Princeton University Press, 1949.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea I 13 – III 8: tratado da virtude moral*, tradução notas e comentários de Marco Zingano, São Paulo, Odysseus, 2008.

BARRENTO, João, *A Palavra Transversal, leitura e ideias no século XX*, Cotovia, Lisboa, 1996.

-
- BASTOS DA SILVA, Jorge e MORUJÃO, Isabel, *A Cidade do Sol*, Edições Afrontamento, Porto, 2012.
- BELLANDIER, Georges, *A desordem: Elogio do movimento*, Rio de Janeiro, Bertrand, Brasil, 1997.
- BESSANT, A, *Le leggi fondamentali della Teosofia*, Alaya, Milano, 1950.
- BLAVATSKY, H. P., *La chiave della Teosofia*, Fratelli Bocca, Benacense, monografia, Milano, 1923.
- BOÉCIO, Severino, “Segundo Comentário à Isagoge de Porfírio I”, in *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii commenta*, ed. Samuel Brandt, Vienna, F. Tempsky, 1906.
- BORGES de ARAÚJO JR., Anastácio, *Platão e Freud: duas metáforas da alma humana*, tese de Mestrado em Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco (texto policopiado), 1999.
- BLAVATSKY, H.P., *La Clave de la Teosofía*, Barcelona, 1991. - Blavatsky, H.P., *La Doctrina Secreta*, Buenos Aires, 1981.
- BLAVATSKY, H.P., *La Voz del Silencio*, El Círculo de la Sabiduría, Vol. II., Madrid, 1998.
- BLOCH, Ernest, *O Princípio da Esperança*, Contraponto, Rio de Janeiro, 2006.
- BOULNOIS, O., *Métaphysiques rebelles. Gèneses et structures d'une science au Moyenn Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- CARABINE, D., *John Scottus Eriugena*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2000.
- CHAMBERS, R. W., *Thomas More*, Londres, Jonthan Cape, 1935.
- CHAVERO BLANCO, F. de A., “Sobre el Conocimiento de Dios. Posibilidades y limites de la razón en S. Buenaventura”, in *Actas del I Congreso Nacional de Filosofia Medieval*, Zaragoza, 1992.
- CENTENO, Yvette (coord.), *Utopia, Mitos e Formas*, Fundação Calouste Gulbenkian, ed. Acarte, Lisboa, 1990.

CERQUEIRA GONÇALVES, “A questão da Onto-Teologia e a Metafísica de João Duns Escoto”, in Luis Alberto De Boni (Org.), *João Duns Scotus (1308-2008), Homenagem de scotistas lusófonos*, Porto.

CORREIA, Mário, *Viagens Aeronáuticas dos Portugueses (1997)*, Museu do Ar, Lisboa, 1925.

CORONELLI, Cristina Luisa, *La teosofia: introduzione della verità divina*, Xenia, Pavia, 2002.

CUNHA, Pedro Nolasco da, *O Triumpho da Natureza*, Londres, 1809.

DE AQUINO, TOMÁS, *O ente e a essência* III, 1-4, in *Tomás de Aquino, O ente e a essência*, Mário Santiago de Carvalho (trad.), Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2008.

DENIS, Seabra J., *Psicanálise*, Cosmos, Lisboa, s.d.

FERNANDO, Rosas, J.M. Brandão de Brito. *Dicionário de História do Estado Novo*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1996, vol.1

FREITAS, M.B.C., *O Ser e os Seres. Itinerários Filosóficos*, Vols. I-II, Lisboa, Verbo, 2004.

FREUD, Sigmund, “Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos”, Freud, S., *Obras completa*, Imago, Rio de Janeiro, 1920

_____, *O Mal-Estar na Cultura*, Tradução Renato Zwick, L&PM, Porto Alegre, 1930.

_____, *Dos artículos de enciclopédia: Psicoanálisis y teoria de la libido*, *Obras completas*, Armorrortu, Buenos Aires, 1976.

_____, “O Inconsciente”, *História do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos*, Imago, Rio de Janeiro, 1996.

_____, “Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos” (1920), *Obras completas*, Imago, Rio de Janeiro, 1996.

_____, *A Interpretação dos Sonhos*, Relógio D'Água, Lisboa, 2008.

_____, “A Interpretação de Sonhos”, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Vol. IV, Imago, Rio de Janeiro, 2001.

_____, *O Eu e o ID, "Autobiografia" e outros textos*, Companhia das Letras, São Paulo, 2011.

_____, e BREUER, Josef, *Estudos sobre a histeria 1893-1895*, Companhia das Letras, São Paulo, vol.2, 2016.

GUISALBERTI, A., *Guilherme de Ockham*, trad. L.A de Boni, Porto Alegre, 1997.

HELLER, Agnes, *O Homem do Renascimento*, Lisboa, ed. Presença, 1982.

HINKELAMMERT, Franz, *A crítica da razão utópica*, São Paulo, Paulinas, 1988.

JUNG, C. G., "A natureza da psique", in *Obras completas de Carl Jung*, Petrópolis, Vozes, 1971.

_____, *Psicologia do inconsciente*, Trad. Maria Luiza Appy, Petrópolis, Vozes, 1987.

_____, *Psicogénese das doenças mentais*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1999.

_____, *Psicologia do inconsciente 1875-1961*, in Jung, C. G., *Obras completas de C. G. Jung*, v. VII, Petrópolis, Vozes, 2002.

_____, *Os arquétipos e o inconsciente colectivo*, 1976, in Jung, C. G. *Obras completas de C. G. Jung volume IX/1*, Petrópolis, Vozes, 2002.

LALANDE, Andre, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Quadrige, 1993.

LAPLANCHE, J, Pontalis, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*, 1982, Martins Fontes, São Paulo, 2000.

LUSA, *Sarmento de Beires, pioneiro da aviação portuguesa, é homenageado sábado no Red Bull Air Race*. In RTP Notícias A Primeira Travessia Aérea Nocturna do Atlântico Sul, O Projecto, in *A Aviação Portuguesa: Viagens Aéreas dos Portugueses, 2007*.

MANUELA BRITO MARTINS, Maria "Uma leitura Introdutória" in *São Boaventura, Itinerário da Mente para Deus*, Centro de Estudos Franciscanos, Porto, 2009.

MARVILLE, Lina, *Noções de Teosofia aos principiantes*, ed. Livraria Clássica, Lisboa, 1924.

MÁRIO, Correia, “Travessia Nocturna do Atlântico Sul”, in *Viagens Aeronáuticas dos Portugueses*, Museu do Ar Sarmiento de Beires, Asas Que Navegam, Clássica Editora, Lisboa, 1927.

MORRIS, Williams, *Notizie da Nessun Dove*, trad. S. Stratta, Eir Editora, Bologna, 2013.

MORUS, Tomás, *A utopia*, Tradução José Marinho, Guimarães Editores Lda., Lisboa, 2016.

O CHANCELLER, Filipe, *Summa de bono*, prol, Niklaus Wicki (ed.), Berna, Francke, 1985.

PERL, E., Theophany. *The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York, State University of New York Press, 2007.

PICKAVÉ, M. (ed.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2005.

PLATÃO, *Timeu e Crítias*, tradução do grego por Rodolfo Lopes, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PRICE Leslie, *Madame Blavatsky, Buddhism and Tibet*, A Spoken Paper at the Theosophical History Conference London, 2003.

POUILLON, H., “Le premier traité des propriétés transcendantes. La «Summa de bono» du Chancelier Philippe”, *Revue néo-scholastique de philosophie* 42/61, Louvain, 1939.

LEITE JÚNIOR, P., *O problema dos universais. A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*, Porto Alegre, 2001.

LENOIR, Frédéric, *El Budismo en Occidente*, Barcelona, 2000, Madrid, 2010.

LIBERA, A. de, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

MANNHEIM, Karl, *Ideologia e Utopia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1972.

MARCUSE, Herbert, *O Fim da Utopia*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.

MARTINAZZO, Celso José, *A Utopia de Edgar Morin: da complexidade à cidadania planetária*, Ijuí, ed. Unijuí, 2002.

MATHER & NICHOLS, *Dicionário de religiões, crenças e ocultismo*, Editora Vida, São Paulo, 2000.

OLCOTT, Henry S., *Old Diary Leaves*, Madra, Theosophist Office, Londres, 1900.

REIGLE, David & Reigle, Nancy, *Blavatsky's Secret Books*, San Diego, 1999.

REIGLE, David, *The Book of Dzyan: The Current State of the Evidence*, <http://www.easterntertradition.org/>, 2013.

REIGLE, David, *Theosophy and Buddhism*, in <http://www.easterntertradition.org/>, 2015.

ROSAS, Fernando, J.M., Brandão de Brito. *Dicionário de História do Estado Novo*, Círculo de Leitores, Lisboa, vol.1, 1996.

ROUVILLOIS, Frédéric, *L'Utopie*, GF Flammarion, Paris, 1998.

RUI SILVA, Gabriel, “Ângelo Jorge: *IN TERRAM UTOPICAM*”, in *A Ideia*-revista de cultura libertária, II série – ano XLI – vol. 18, nº 75-76 – Outono de 2015.

SANTANA MATTOS, André, *Singularidade e Universalidade em a interpretação dos sonhos*, de Sigmund Freud, tese de pós graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, 2013. (Texto policopiado)

SANTIAGO DE CARVALHO, Mário, *Lógica e Paixão. Abelardo e os universais*, Coimbra, Minerva, 2001.

SPIERENBURG, H.J., *The Buddhism of H.P. Blavatsky*, San Diego, 1991.

STEENBERGHEN, F., *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1980.

TWEEDALE, M., *Scotus vs Ockam – A Medieval Dispute Over Universals*, Vol. I: Texts.; Vol. II: *Commentary*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1999.

VATTIMO, Gianni, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1995.

VOLPI, Franco, *O nihilismo*, São Paulo, edições Loyola, 1999.



WALLERSTEIN, Immanuel, *Utopística ou As decisões Históricas do Século Vinte e Um*, Petrópolis, Editora Vozes, 2003.

WOUTER J, Hanegraaff, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, Londres, Nova Iorque, Bloomsbury Academic, 2013.

XAVIER, M.L., *Razão e Ser. Três Questões de Ontologia em Santo Anselmo*, Coleção Texto Universitários de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e Tecnologia, 1999.

Anexo:

Poesia Quase-Inédita de Ângelo Jorge

Libertas!

Libertas! Para ti meu hymno derradeiro...
Ah! Quem me dera ter – ó astro! ó sol dos sóes!
Para cantar-te, a lyra excelsa de Junqueiro,
Para amparar-te, a espada invicta dos heroes!

Ó liberdade! ó-casta esposa estremecida!
Tu que és a mais perfeita e cheia de grandeza,
A verdadeira lei que rege a nossa vida,
A condição fatal da humana natureza,

Tu que brilhaste outr'ora (apothéose santa
Que sáe da terra fria e espanta o próprio Deus!)
Do martyr Galdeu na límpida garganta
Quando o *Per si muore!* Ergueu aos altos céus!

Ó Liberdade! Ó eterna esphinge impenetrável
Cujo segredo alguém não desvendou ainda,
Ó miragem da luz! Ó sombra imponderável!
Ó chimera d'amor encantadora e linda!

Desce á noss'alma em flor que a tortura desvaira!
Dissipa a nuvem má de tédio e de tristeza
Que sobre a nossa fronte há muito tempo paira,

E em clamides de luz envolve a Natureza!

Desce ás furas do Mal, ó Noiva apeteçada!
Onde palpita e canta, a sofrer e a lutar,
A triste carne humana, exangue e envilecida:

E sóbe apòs ó santa! Ao cume inacessível
Da montanha a mais alta, e olhando o mar profundo
Eterna em teu fulgor, incorpórea, intangível,
Desdobra como um sol as azas sobre o mundo!²⁷⁴

POEMA II

A Fabrica

Paro em frente da fabrica maldita
Que se ergue, altiva a meio duma rua;
E ao vê-la, a alma queda-se contrita
E o coração, de dôr, no peito estua.

Meio-dia na torre. O monstro apita.
A lejião dos párias tumultua.
Um grande borborinho a rua ajita.
Eleva-se e no proprio ar flutua.

Oh! Quanta dôr a vida não traduz,
- Penso então – quanto esforço nunca visto,
Vivida assim nas fabricas sem luz!

²⁷⁴ Transcrição completa do poema de Ângelo Jorge in *Germinal* de 2 de Maio de 1909,
p. 3.



Trabalhador escravo, em face disto,
Eu julgo mais pezada a tua cruz
Do que a cruz em que foi pregado Cristo!²⁷⁵

²⁷⁵ Transcrição original do poema de Ângelo Jorge in *Ámanhã*, nº 4, 15-07-1909, p. 13.