

# A genealogia do pensamento utopista de Agostinho da Silva

José Eduardo Reis\*

O filósofo israelita Martin Buber publicou em 1946 em hebraico uma obra de teor político filosófico, traduzida três anos mais tarde para inglês com o título *Paths in Utopia*. Nela, Buber identifica a propensão para a utopia com o anelo da realização da ideia geral de justiça, ideia que, segundo ele, se manifesta segundo duas modalidades, a religiosa, projectada como imagem escatológica e messiânica de um tempo perfeito, e a filosófica, projectada como imagem ideal do espaço perfeito. A primeira concepção envolve questões do tipo cósmico, ontológico e metafísico, enquanto que a segunda confina-se ao plano imanente do funcionamento estrutural das sociedades e da conduta ética do homem. Segundo Buber, a escatologia ou visão perfeita do tempo distingue-se da utopia ou visão perfeita do espaço, pelo facto de aquela decorrer da crença num acto transcendental, proveniente de uma vontade superior e exterior ao homem, independentemente de este poder vir ou não a desempenhar um papel activo na preparação do Reino futuro. Com a utopia é a vontade decidida e consciente do homem, liberta de qualquer vínculo à transcendência, que soberanamente intervém na modulação do espaço social perfeito. No entanto, esclarece Buber, desde o século das luzes, que a visão escatológica da instauração de um Reino harmonioso na terra por um acto providencial da vontade divina perdeu a sua força apelativa, dando lugar à ideia

---

\* José Eduardo Reis é Professor Associado na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, onde tem leccionado Literatura Comparada, Literatura Inglesa, Cultura Inglesa, História das Ideias. É investigador do Instituto de Literatura Comparada da Faculdade de Letras do Porto como membro do projecto "Utopias literárias e pensamento utópico: a cultura portuguesa e a tradição intelectual do ocidente". É mestre em Estudos Literários Comparados pela Universidade Nova de Lisboa, com uma dissertação sobre a influência do pensamento de Schopenhauer na obra literária de Jorge Luis Borges, e doutor em Literatura Comparada pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, com uma tese sobre o espírito da utopia nas culturas literárias portuguesa e inglesa. É autor de vários artigos na área da literatura comparada, em particular sobre a temática da utopia na obra literária de autores portugueses e ingleses, autor de recensões críticas da revista académica americana *Journal of Utopian Studies*, membro do corpo editorial da revista electrónica *E-topia* e editor de uma das raras utopias literárias portuguesas, *Irmânia* de Ângelo Jorge.

moderna de progresso. Convocámos Martin Buber para precisar que a ideia de progresso, tal como foi formulada pelos livres-pensadores do século XVIII e sistematizada pelos seus continuadores do século XIX, assenta em cinco pontos fundamentais, a saber: (i) a proclamação de uma discernível continuidade, não isenta de turbulências, de hesitações e de movimentos retrocessivos, da evolução da história social e espiritual do homem, a qual é passível de ser segmentada em fases ou estádios que, pela sua sequência, são reveladores de um desígnio imanente de maturação e perfeição ôntica e material; (ii) que essa continuidade é governada por leis históricas racionalmente induzidas a partir da análise dos eventos gerados pelo homem e não deduzidas da crença em um esquema providencial de ordenação divina; (iii) que por meio do conhecimento dessas leis se pode prever a qualidade do avanço inelutável de um determinado estádio de desenvolvimento para o estádio que lhe sucede; (iv) que esse avanço requer a intervenção da vontade e do esforço dos homens para ser realizável; (v) finalmente, que este esquema de pensamento é uma versão laicizada, como afirma Buber, duma visão escatológica da história assente na ideia do milénio.

E chegámos ao milénio. Não ao limiar do segundo lapso de mil anos d. C., mas à nomeação de um conceito que, para a história das ideias, crenças e concepções teleológicas desempenha uma função dominante e orientadora na mentalidade do ocidente judaico-cristão; de um termo, cujo conteúdo designa, por efeito de sinonímia, a esperança, o princípio de que se nutre, como o demonstrou Ernst Bloch, o espírito da utopia orientado para o futuro, os dias a vir, a idade de ouro recuperada, a entrada nas graças da Sétima Idade, a Parúsia prometida aos crentes, o Reino terrestre do Messias, a sociedade da justiça, o estado final do processo cósmico que definitivamente sublimará as insuficiências, as calamidades, as faltas acumuladas pelo homem ao longo da sua mesma e necessária história, esperança consubstanciada nos quarto, quinto e sexto versículos do vigésimo capítulo da revelação profética do Apocalipse de João: “Voltaram à vida [os mártires cristãos] e reinaram com Cristo durante mil anos [...]. A segunda morte não tem poder sobre eles; serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com Ele durante mil anos.” (Apoc. 20-4; 20-6).

Embora a formalização significante do conceito de milénio (e de todos os seus termos cognatos) tenha uma nítida filiação doutrinal cristã, visto que deriva explicitamente do conteúdo de um texto canónico novotestamentário, há, todavia, que esclarecer que ele passou a designar, quer para a história (tanto social como das ideias ou das mentalidades), quer para a antropologia, qualquer modalidade de pensamento escatológico de tipo redentor e universal

– comprovável noutras sociedades e culturas não-cristãs – e que se manifesta, em geral, através de movimentos e comportamentos religiosos que visam alcançar uma salvação completa (física e espiritual) do ser. Para Norman Cohn, autor de *In the Pursuit of the Millenium (Na Senda do Milénio)*, esta noção de salvação caracteriza-se por ser de tipo colectivo – na medida em que é extensível a um grupo de fiéis –, terreal – pela promessa de ser efectivada neste mundo –, iminente –, pois deverá ocorrer em breve e de súbito –, total –, quanto ao grau de perfectibilidade alcançado – e será concretizada por efeito de uma intervenção exterior, sobrenatural.

Mas limitemo-nos ao sucedido na civilização ocidental. Dos adeptos do Livre-Espírito, na Idade Média, às Testemunhas de Jeová, no século XX, passando por variadíssimos movimentos religiosos sectários gerados em diferentes épocas, regista-se a espantosa sobrevivência de uma mesma fórmula ideológica de inspiração apocalíptica sobre o devir do mundo, a contínua reprodução da crença no valor de verdade literal da profecia escatológica anunciada no último livro canónico da Bíblia. No seu diferenciado modo de interpretar o texto sagrado e de agir – seja pacífica seja violentamente – a partir dessa interpretação, os milenaristas manifestam, *grosso modo*, a sua vontade salvífica segundo duas posições, a saber, a de esperarem convictamente a vinda ou a de se prepararem activamente para a consumação do Reino prometido de justiça, paz e abundância, que deverá preceder um estágio ulterior, esse sim, final da história do mundo terreno, correspondente, na visão de João, à descida dos céus da Nova Jerusalém (Apoc. 21). Em rigor, há, portanto, que definir o milénio como um estágio histórico-temporal intermédio e transitório, de relativa perfeição ontológica (relativa, por ser apenas extensível aos crentes eleitos – os santos – e por não ser ainda totalmente espiritualizado, apesar de ser governado directamente por Cristo). No entanto, o conceito de milénio, apesar da sua simples derivação etimológica e originária determinação semântica, reveste-se de subtilezas e complexidades acrescidas que derivam: (i) quer das divergentes interpretações dos textos profético-apocalípticos que estão na origem daquelas duas atitudes sectárias, (ii) quer dos próprios contributos teóricos de pensadores e autores alinhados por uma visão teleológica-transcendente da história, (iii) quer ainda das propostas de interpretação dos estudiosos e exegetas do fenómeno milenarista.

A irresistível atracção pelo tempo futuro é, portanto, uma modalidade do pensar e do agir que, na tradição ocidental, adquiriu uma forte coloração escatológica por via da influência duma crença original – de entre as várias crenças religiosas dos povos da antiguidade – do povo judaico: a de se ter autoconstituí-

do e autoproclamado como o agente humano da realização de um plano necessariamente benigno e salvífico do Criador do Mundo, tido pelo único e verdadeiro Deus. Daí que, talvez, a concepção providencial, segmentada e apocalíptica da história, assente na ideia de tempo linear, progressivo, apoteótico-finalista, e que conheceu larga fortuna no Ocidente, tenha por original ilustração mítica a crença semita numa aliança, que é narrada no capítulo 17 do Génesis, firmada entre Deus e um descendente de Noé, Abrão, depois rebaptizado Abraão, o pai dos povos, a quem foi prometida a posse futura de uma terra de segurança e abundância. Esse pacto, além de pretender traduzir a consagração de uma graça divina a favor de uma nação particular, investindo-a na responsabilidade de iluminar outras nações no conhecimento do verdadeiro Deus, deu princípio à esperança de, num tempo futuro, um povo sem terra própria, mas que se cre o verdadeiro e sublime representante da humanidade, vir a viver na melhor de todas as terras, espécie de simulacro do Reino dos céus.

Esta propensão do povo hebraico em tomar o fim dos tempos ou o futuro como instância temporal libertadora foi sobretudo acalentada após a experiência traumática da invasão assíria, da perseguição e da deportação colectiva para a Babilónia (597-86 a. C.). É então que a figura do Messias – *mashiah*, o ungido, o eleito –, adquire uma função eminentemente soteriológica – como salvador que vem resgatar a sorte adversa e justicar os inimigos do seu povo –, não obstante o facto de os textos que se lhe referem divergirem quanto à natureza da sua identidade – se enviado, se filho de Deus, se o próprio Jeová – e variarem quanto à determinação do atributo humano que assumiria – se sacerdote, se monarca, se monarca-sacerdote. Tanto nos textos veterotestamentários como nos da literatura judaica apocalíptica, o Messias não aparece, pois, caracterizado de forma unívoca e estável, a não ser no traço comum de salvador e dispensador de graças que inaugurará uma época de justiça, paz e inefável felicidade.

São os profetas da época da invasão síria e depois do exílio, Isaías, Jeremias e Ezequiel, que dão ênfase e promovem esta forte mitificação da vinda do Messias-Salvador. Cerca de seis séculos depois de Isaías, por volta do ano 165 a. C., outro profeta, Daniel, comporá aquele que é considerado o mais antigo e completo apocalipse canónico do antigo testamento, revelando – porque a revelação lhe foi dada também em sonhos – ao rei que oprimia então o seu povo, Nabucodonosor, o sentido dos dois sonhos que este tivera e que o deixara tão intrigado. Esses sonhos reais, envolvendo, respectivamente (caps. 2 e 7), quatro animais e uma estátua polimórfica, simbolizariam, na interpretação do profeta, a queda dos quatro grandes impérios terrestres que se sucederam no Próximo Oriente (e que a exegese bíblica identifica com o

Assírio; o Persa; o Helénico, de Alexandre Magno; o Romano), e que deviam preceder a iminente fundação do quinto, o último, de inspiração divina.

O já referido estudo de Norman Cohn, circunscrito a movimentos milenaristas que despontaram no norte da Europa ao longo da Idade Média, é por demais esclarecedor quanto às potencialidades revolucionárias da interpretação literal da profecia atribuída a São João. De 431 em diante, isto é, após o Concílio de Éfeso, a crença no milénio inspirará, sobretudo, sentimentos religiosos populares e será devidamente explorada e utilizada por autoproclamados profetas iluminados e guias messiânicos como eficaz expediente ideológico para animar práticas religiosas heterodoxas, *ergo* heréticas, e conduzir revoltas sociais protagonizadas pelas famintas e crédulas legiões de pobres a quem fora prometido, pelo Cristo-Redentor, o Reino dos Céus. Não é de estranhar, portanto, que a teologia escolástica medieval, com S. Tomás de Aquino (1224/25-1274) à cabeça, tenha reiteradamente reprovado qualquer veleidade de explicar o curso da história humana com base em interpretações proféticas, incentivando, antes, a autovigilância ideológica contra qualquer insidiosa irrupção mental utópica-quiliástica.

Mas o espírito da utopia não é aprisionável e sopra quando e donde menos se espera. No fim do século XII, o monge cisterciense Joaquim – abade do mosteiro de Curazzo, na Calábria, onde nascera em 1135, e fundador, em Fiore, de um mosteiro e de uma ordem monástica que perdurou até 1570 – formulou, a partir do intenso estudo das Escrituras, e com o benefício de várias iluminações espirituais, uma leitura salvífica e profético-utópica da história da humanidade. E fê-lo sob o estímulo e com o próprio beneplácito do Papa Lucius III, dentro do corpo institucional e doutrinal da *Ecclesia Romana*, de que era devoto insuspeito, sem nunca ter sofrido, ao longo de toda a sua vida, a reprovação e o estigma da prática de heresia.

À sua maneira, Joaquim de Fiore foi uma espécie de filósofo da história empenhado em subministrar um sentido lógico e uma explicação coerente do curso temporal do mundo. Para tal, fundou toda a sua teoria acerca do significado do devir histórico num princípio de razão elementar, capaz de discernir o propósito da ordem passada, presente e futura das coisas humanas. Claro que no século XII europeu esse princípio de razão não podia ser suficiente nem imanente, mas necessariamente transcendente, induzido da teologia cristã e do conteúdo narrativo da Bíblia, do livro matriz que enformava toda a verdade essencial acerca da história do mundo, dos desígnios de Deus e da sua progressiva revelação. Para Joaquim de Fiore, condicionado que estava pelos “ídolos” do seu tempo, a Bíblia canónica, a que foi sendo fixada pelos diferentes

concílios, era o livro em que Deus fizera escrever a sua vontade e feito comunicar a sua una e triádica natureza de Pai, Filho e Espírito Santo, mas também o livro em que cripticamente anunciara um plano de progressiva iluminação ecuménica que requeria ser decifrado. Nele se continha a súpula da história do passado espiritual do género humano e, simultaneamente, a chave da sua história futura, a qual, em última análise, só podia ser coerentemente compreendida e interpretada à luz daquela vontade e daquela natureza divinas.

Dedicando toda a sua energia intelectual à leitura e à exegese em profundidade do Livro sagrado, Joaquim inferiu analogias e estabeleceu correspondências entre números, eventos e personagens do Antigo e do Novo Testamento (precisamente uma das obras que lhe foram autenticadas tem por título *Liber concordie : Novi ac Veteris Testamenti* (*A concordância do Antigo e do Novo Testamento*)), construindo assim uma intrincada rede de significados simbólicos que coerentemente e sucessivamente demonstravam, segundo ele, a acção em diferentes fases da história do mundo dos distintos atributos das pessoas da Santíssima Trindade. A um Deus uno e trino, que progressivamente se fazia revelar no plano imanente, deveria corresponder um curso da evolução temporal, também ele uno, mas triadicamente segmentável em fases discretas, caracterizadas pela sucessiva predominância dos atributos próprios de cada uma das distintas pessoas divinas. Por outras palavras, o próprio devir do tempo e da história humanas estariam intrinsecamente relacionados com a trindade do Deus-cristão que progressivamente se fazia revelar na sua paradoxal unidade e heteronomia: se o Filho procedia do Pai e o Espírito Santo procedia de ambos, então a história, entendida como processo em que a livre acção humana estava subsumida e determinada pela vontade de Deus, mais não seria do que um reflexo desse triplo avatar divino. A história estaria assim dividida em três fases ou três estados (*status*): o do Pai, o do Filho e o do Espírito Santo. Cada um destes três estados dividir-se-ia em sete períodos (e o número sete, que já havia sido utilizado por S. Agostinho para estabelecer a sua própria cronologia do mundo, tem o seu fundamento bíblico por analogia com os sete dias da Criação), os *aetates*, cada um deles designado pelo nome de uma personagem célebre da história sagrada.

Entendendo a duração temporal humana como se fosse um desdobramento de diferentes atributos divinos, como um progresso espiritual, Joaquim descreveu esse *élan* em termos biológicos de germinação e frutificação, de concepção e nascimento. Deste modo, o estado do Pai fora concebido ou germinara com Adão, começara a frutificar com Abraão e terminara com Zacarias, pai de S. João Baptista. Foi um estado que se caracterizou pela prescrição da lei

divina, pela ordenação de mandamentos que visaram disciplinar e infundir o temor no homem. Foi, digamos assim, um estado caracterizado pelo primado coercivo da lei. O estado do Filho germinara com Osias (o rei de Judá do século VII a.C.), começara a frutificar com Jesus e deveria terminar, segundo os cálculos do abade calabrés, por volta de 1260. O seu atributo dominante seria o da humildade de Deus, que encarnara para redimir a criação. Os homens nesta idade mais civilizada/espiritualizada responderam não já com temerosa obediência, mas com confiante solicitude à vontade de Deus; no entanto, a Sua lei permanecera exterior e não coincidira totalmente com a vontade humana. O estado do Espírito Santo, que germinara com S. Bento (c.480-547), deveria começar a frutificar por volta de 1260 e terminaria *to Consummatio Seculi*, no fim dos tempos. É um estado em que, fruto da iluminação geral da humanidade pela acção directa do Paráclito, reinariam a liberdade espiritual e o amor compassivo, nele coincidindo a vontade humana com a vontade divina. É assim que Marjorie Reeves nos descreve esta sequência:

Num impulso lírico já na parte final do *Liber Concordie*, ele [Joaquim] lança mão a sequências imaginativas para exprimir este movimento supremo da história: o primeiro *status* estava subordinado à lei, o segundo *status* sob a graça, o terceiro *status*, aguardado para breve, sob uma ainda maior graça; ao primeiro coube a *scientia*, ao segundo a *sapientia*, o terceiro será o da *plenitudo intellectus*; o primeiro foi vivido na servidão dos escravos, o segundo na servidão dos filhos, mas o terceiro será em liberdade; o primeiro foi o tempo dos castigos, o segundo da acção, mas o terceiro será o tempo da contemplação; o primeiro foi vivido com temor, o segundo na fé, o terceiro será no amor; o primeiro foi o *status* dos escravos, o segundo dos filhos, mas o terceiro será o dos amigos; o primeiro foi dos anciãos, o segundo foi dos jovens, o terceiro será das crianças; o primeiro foi vivido sob a luz das estrelas, o segundo com a aurora, o terceiro será em pleno dia; o primeiro no Inverno, o segundo nos começos da Primavera, o terceiro no Verão; o primeiro é o das urtigas, o segundo das rosas, o terceiro dos lírios; no primeiro há erva, no segundo centeio, no terceiro trigo; ao primeiro pertence a água, ao segundo o vinho, ao terceiro o azeite.<sup>1</sup>

O pensamento de Joaquim foi naturalmente tributário de uma tradição exegética, topológica, alegórica e numerológica sobre o estágio final da história do mundo. A sua doutrina sobre a representação do tempo como uma progressiva revelação da Trindade teve, aliás, no primeiro e no segundo quar-

tel do século XII, dois precursores, respectivamente, Rupert de Deutz e Anselmo de Havelberg. Mas a originalidade e a genialidade da reflexão joaquimita residem precisamente em ter superado tanto a interpretação literal como a alegórica dos textos profético-apocalípticos, nomeadamente o de São João, e ter proposto a sua própria profecia a partir de uma intrincada rede de correspondências de sentido entre dissemelhantes textos bíblicos. Uma profecia que se apresentava como uma superação do antigo e do novo testamento e que vaticinava para breve a espiritualização da humanidade, o advento de um discreto estádio, mais perfeito que os anteriores, em que a igreja de Pedro daria lugar a uma nova ordem religiosa de essência monacal, inaugurada por uma espécie de figura messiânica, o *Dux*, e tutelada pelo misticismo da mensagem de João. Por outro lado, a visão crístico-apocalíptica da história, com os seus mil anos de governo exercidos directamente por Cristo a uma comunidade aristocrática constituída pelos santos mártires ressuscitados, e que deveria preceder o Juízo Final de Deus, dá lugar, na exegese profética de Joaquim, a um indefinido – quanto à sua duração – estado escatológico de amor, dispensado pela acção directa do Espírito Santo e democraticamente extensível a toda a humanidade, que passaria a viver, já na terra, as primícias da eterna bem-aventurança celestial. À discordante e impura vida activa estaria, portanto, para suceder a concordante e pura vida contemplativa praticada pelo novo homem espiritual, um ser de sabedoria e paz, sintonizado com a recta lei de Deus e liberto da servidão das más inclinações. É peremptória a convicção de Joaquim acerca do futuro estado do homem, quando afirma: “Nós não seremos o que fomos, mas principiaremos a ser outros.”

É afinal uma convicção fideísta no compassado e benigno devir da história, na ascensão faseada da humanidade em direcção ao bem e à felicidade teleológicas, que, à margem da doutrina oficial da Igreja Romana – de raiz agostiniana e de essência tomista –, despertou e legitimou as expectativas de mudança e as movimentações sociais dos deserdados ao longo da Idade Média. Mas é também uma convicção que viria ulteriormente a secularizar-se em teorias de emancipação social e em filosofias do progresso, anunciadoras de um tempo último e perfeito da duração da história, e que, entre muitas outras concepções postuladas pelos livres-pensadores do século XVIII e XIX, vão desde a representação do estado da religião positivista de August Comte à comunidade fraternal de Robert Owen, à sociedade comunista esboçada por Karl Marx, passando pelo projectado Estado Prussiano de Hegel – a consumação acabada da Ideia absoluta (Ideia, que é o princípio hegeliano de explicação da objectivação do mundo).

No Portugal de seiscentos, a tese profético-utópica da quinta monarquia, inspirada em fontes bíblicas, teve, como se sabe, na pessoa do padre jesuíta António Vieira (1608-1697) um dos seus mais estrénuos defensores. Mas não foi o único. No século XVII, a conjuntura ideológica, política e social do nosso país foi particularmente propícia a sondagens visionárias sobre o devir da pátria e do mundo. As posições profético-milenaristas de teor luso-cêntrico que se divulgaram e propagaram em Portugal, sobretudo nos decénios que decorreram entre 1630 e 1670, isto é, durante o período que mediou entre o crescendo da expectativa popular da restauração e a fase da reconsolidação da soberania nacional, caracterizaram-se pela irrupção mais ou menos generalizada duma eufórica esperança messiânico-nacionalista e por aquela voltagem ideológica revolucionária indutora de utopismo – já registada, por exemplo, na Crónica de D. João I de Fernão Lopes.

Sendo o milenarismo do jesuíta português de tipo hermenêutico, essencialmente derivado da leitura da Bíblia, no que concerne às condições do advento ou instauração do Reino de mil anos dos santos (portugueses), ele aguardava por uma resolução final da história que nitidamente pressupunha uma intervenção transcendente, providencial – na qual o Papa, o monarca e o povo portugueses desempenhariam um papel instrumental decisivo – e que daria início à idade de mil anos profetizada no Apocalipse.

Como fervoroso católico que era, Vieira procurou conformar o seu milenarismo utópico aos dogmas da Igreja, conformidade difícil de ser dialectizada e sustentada num século fortemente marcado pela intolerância entre diferentes credos religiosos e particularmente feroz na perseguição movida aos judeus. Porém, no milenarismo utópico de Vieira todos os homens teriam de ser salvos, o que na sua opinião passava pela conversão universal de gentios e judeus ao cristianismo. Para esse fim, considerava o padre jesuíta que a futura igreja triunfante devia fazer concessões aos ritos praticados pelos hebreus. Dado o facto de estes estarem profundamente afeitos às suas tradições rituais, muitas delas, aliás, praticadas pelos primeiros cristãos, não havia motivo, a seu ver, e desde que se conformassem à teologia cristã, para serem estigmatizadas e consideradas heréticas. Do ponto de vista eminentemente religioso, Vieira parece, portanto, conceber o Quinto Império como sendo doutrinalmente uno, unidade não imposta, voluntariamente reconhecida pela revelação universal da suprema verdade na pessoa de Cristo, mas permeável à diversidade de culto. Do ponto de vista existencial seria um estado caracterizado pela prelibação das glórias futuras, governado pelas leis físicas da vida temporal, uma espécie de condição ontológica refundida, digamos assim, um prelúdio terrestre

da eterna bem-aventurança, no qual os homens, conhecendo finalmente uma paz perpétua de mil anos, viveriam saudáveis e dotados de uma longevidade excepcional: entregues às suas actividades normais, praticá-las-iam de modo fraterno e santificado. Num apontamento que Vieira deixou incompleto e que foi recentemente editado, em apêndice, na *Apologia das Coisas Profetizadas*, pode ler-se: “A 1ª felicidade temporal deste bem-aventurado Reino será aquela sem a qual nenhuma outra se pode chamar verdadeira felicidade, e a qual em si mesma abraça todas ou quase todas as que se podem gozar nesta vida, que é a paz. Haverá Paz Universal em todo o mundo, cessarão as guerras e armas em todas as nações e então se cumprirão inteiramente as profecias tão multiplicadas em todos os profetas tão variamente explicadas pelos expositores, e nunca bastantemente entendidas” (Vieira 1994: 287). Essa paz promoveria uma tal revolução de hábitos, seria acompanhada por uma tal mudança no espírito da vida, que na terra se veria cumprida finalmente a profecia de Isaías que refere a convivência do lobo com o cordeiro.

No contexto da cultura literária portuguesa do século XX, Fernando Pessoa (1888-1935) retomou com impressionante vigor e com consciente deliberação a utopia-profético-milenarista (ou, nas suas palavras, o mito) do Quinto Império, requalificando o seu conteúdo, alijando-o das suas mais imediatas implicações bíblico-teológicas e procurando fundamentá-lo não como mera possibilidade formal, mas como possibilidade objectivamente real. À semelhança de Vieira, também Pessoa recorda para demonstrar, reprova para desmistificar, lamenta para sublimar, exorta para estimular, prediz para utopizar. Procuremos, pois, perceber o conteúdo da sua ideia de Quinto Império. Pessoa, na linha do pensamento de Padre António Vieira, – e é esse o sentido da segunda parte da sua obra poética *Mensagem* –, recorda então para demonstrar aquilo que poderíamos designar a função utópica do conhecimento do “mar português”, entendido este mar não tanto como uma expressão adjectiva da grandeza nacional, mas antes como uma dupla alegoria representativa (i) das possibilidades reais, das possibilidades possíveis – digamos com ênfase pleonástico –, as que conduzem à efectiva descoberta do novo, mas também (ii) das possibilidades simbólicas de transcendência do mundo dado, do mundo histórico, o dos (quatro) impérios materiais. Ora, de entre os cinco nacionais símbolos, enunciados por Pessoa, que configuram o sonho (utópico) português, o segundo tem por título “O Quinto Império”. Porém, mais do que procurar definir ou determinar a sua possível natureza, este império é-nos apresentado como uma imprescindível figuração do descontentamento anímico, como uma necessidade lógica ou causa final da indagação huma-

na, como uma realidade possibilitada pela idealização activa, anticonformista, obreira do desejo profundo ou da visão da alma.

São cinco as estrofes que dão corpo a este poema, as três primeiras de reprovação ou censura por aqueles seres apáticos, conformados ao estado morno da vida, imunes à dúvida investigadora, vegetando na sua acrítica subordinação à lógica das coisas instituídas e à aparência das ideias confortantes, mas alienantes da ideologia, por aqueles seres que não sonham senão com o seu pequenino bem-estar e que necessariamente reproduzem, no domínio imperial da sua vida, as leis fatais dos impérios que se sucederam na história, “Grécia, Roma, Cristandade, / Europa – os quatro se vão / Para onde vai toda a idade” (Pessoa s.d.: 83). O Quinto Império surge então na *Mensagem* como “Símbolo” de novas e insondáveis possibilidades tanto relativas ao ser como ao conhecer: a sua ontologia é-nos representada como uma condição vital outra que arranca do descontentamento em viver-se apenas o contentamento da duração animal da vida e que se constrói a partir de uma vontade que rompe com as leis cíclicas da biologia e da história – “Triste de quem é feliz / Vive porque a vida dura. / Nada na alma lhe diz / Mais que a lição da raiz / Ter por vida a sepultura” (82); quanto às condições que possibilitam o seu conhecimento (a sua gnosiologia), elas são obviamente de tipo ideal-visionário, configuram a actividade da “alma” do sonhador que, de tanto sonhar, transforma-se na coisa sonhada, e de tanto esperar vê cumprida a cessação e a transcendência das leis monótonas do tempo histórico – “Eras sobre eras se somem / No tempo que em eras vem. / Ser descontente é ser homem. / Que as forças cegas se domem / Pela visão que a alma tem” (82-83). Em síntese: a tese pessoana é de que o Quinto Império não virá do céu, mas surgirá da terra, da visão sonhadora dos que percebem o mundo como o único palco para o conhecimento da eternidade sem tempo – “E assim passados os quatro / Tempos do ser que sonhou, / A terra será teatro / Do dia claro, que no antro / Da erma noite começou.”(83)

No contexto da cultura portuguesa da segunda metade do século XX, Agostinho da Silva é quem recebe e quem magnifica o testemunho da esperança milenarista, é quem prolonga o olhar de um Vieira e de um Pessoa num indefectível futuro de júbilo e de apaziguamento existencial trazidos ao mundo pelo concurso, pelo exemplo ou pelo “sacrifício” da nação portuguesa. Melhor dizendo, da nação ideal portuguesa. Daquela que, nas suas grandezas reais/simbólicas, mas também nas suas faltas simbólicas/reais, Agostinho historiou/mitificou até à exaustão em escritos vários, sempre com o assumido propósito de apresentá-la como peça instrumental ou cifra de um processo cósmico que, necessariamente e com o concurso da liberdade humana, há-de finalizar com

a esperada redenção do mundo. Na pura tradição, de raiz hebraica, profético-messiânica da cultura ocidental, a nação portuguesa, pelo que fez e deve fazer, pelo que cumpriu e deve continuar a cumprir, vale, também, para Agostinho da Silva, enquanto símbolo de uma esperança ou de um desejo íntimo de teor escatológico: a história, mas também a ciência, a filosofia, a literatura, a cultura, todas as criações do espírito humano interessaram-no enquanto fórmulas de demonstração ou auxiliares de conhecimento e de entendimento para a consumação desse processo, em que as melhores das idiossincrasias nacionais ou os mais positivos e significativos eventos da história de Portugal – dos quais o navegar à bolina pelo mar ignoto e sem-fim sob o benefício e orientação dos astros, o descobrir novas linhas do horizonte, o ligar e religar continentes separados, o unir e casar gentes e culturas distantes e desconhecidas entre si – configuram, pelo seu valor de revelação e de reconstituição planetária da ideia-utópica-limite-da-idade-essencial-do-ser, o acontecimento simbólico supremo. É este Portugal de vocação messiânica e milenarista, o Portugal do mito e o da utopia, ou talvez, em expressão mais ousada, o do mito utópico, e não o Portugal da ideologia e da história política, é este Portugal inspirado pela força do mistério e pelo jogo da descoberta, e não o Portugal agitado pela ambição do domínio e pelo jogo do poder imperial, é este Portugal do ser e não o Portugal do ter, este Portugal de esperança, de visão, de irmandade, de sacrifício voluntário e silencioso, representado por figuras-modelo como o rei poeta D. Dinis e a Rainha santa Dona Isabel – (acolhendo no Reino os franciscanos espirituais, discípulos de Joaquim de Fiore e propagadores do culto do Espírito Santo) –, mas também representado pelo Infante Santo – (expiando e redimindo, com o seu martírio, o maquiavelismo palaciano que trocou o amor fraterno pela razão de Estado, i.e., que trocou a fidelidade à infinita liberdade do império do espírito pela preservação das fronteiras contingentes e limitadoras do império material) –, representado por Luís de Camões – (escrevendo sobre a Ilha dos Amores, e tomando-a não tanto como prémio da viagem à Índia, mas antes como amostra de uma condição nostálgico-oracular, a do paraíso a reaver) –, representada por Fernão Mendes Pinto – (o peregrino da aventura e da efabulação, de polimorfa identidade circunstancial, vivendo segundo a ‘metafísica do imprevisível’ em permanente estado de espanto e de superação da adversidade), é este Portugal, o do Vieira e o do Pessoa, profetas do Quinto Império (transcendendo a “apagada, austera e vil tristeza”, como diz o verso camoniano, dos tempos de medíocre desvitalização e asfíxiante repressão em que viveram, e apontando, por diferentes vias hermenêuticas, outras possibilidades de ser), mas também o Portugal dos municípios, dos baldios, da boda

comunitária, das festas do Pentecostes, das cortes consultivas, da governação democrática e popular, da partilha pelos homens-bons da administração das coisas públicas, das descobertas geográficas, da fruição positiva, aventureira e contemplativa da vida, é este Portugal ideal, disseminando-se pelos diferentes continentes ao longo dos séculos, sobrevivendo mais como língua sem fronteiras do que pátria ou pátrias confinadas à geografia do seu território, é tudo isto que, no essencial, constitui o núcleo da identidade nacional prefigurador da ideia do Quinto império de Agostinho da Silva. A história de Portugal, melhor dizendo, uma certa história de Portugal, mais assumidamente mítica do que real, opera como uma espécie de mónada prospectiva ou esboço da utopia do Quinto Império no pensamento de Agostinho, o qual confere, à semelhança de Pessoa, maior valor de conhecimento à lógica do mito – tomado como sùmula de uma verdade perene e desejada – do que à metodologia da história – entendida como especioso e, em última análise, subjectivo processo de reconstituição de uma irreconstituível objectividade dos factos pretéritos.

O seu texto *Considerando o Quinto Império* (1960) é uma espécie de guia ou manual de instruções para os adeptos desse projecto, escrito no espírito mais espiritualmente empenhado do seu autor e onde se pode ler, como o eco de uma regra monástica, uma sistemática de princípios gerais de organização social e de acção potencializadora da vocação de perfectibilidade e de transcendência do ser humano. Aí escreve Agostinho. É com ele que queremos terminar: “Se o primeiro passo dos Impérios está sempre no espírito dos homens [...] muito mais estará para este Quinto Império de que falamos, o Império do Espírito Santo, a que iam os portugueses do século XV e a que podem, quando quiserem, ir os portugueses de hoje, o que significa os que hoje falam e sentem português.

Mas toda a revolução individual, e só por uma revolução individual ele se poderá iniciar, tem como seu reflexo uma organização colectiva. Os homens que por uma nova metanóia tiverem passado a ser crianças terão fatalmente de se organizar, e o tipo de organização terá de ser o de ordem religiosa, não de uma só religião, mas de qualquer religião, e considerando já como uma religião o próprio estabelecer-se criança. Uma só ordem de todas as religiões, uma ordem fundada nas três liberdades tradicionais e essenciais de não possuir coisas, de não possuir pessoas e de não se possuir a si próprio. Os três votos como diríamos. [...]

Teremos como ideal de governo o não haver governo, como o não havia no Paraíso, e a toda a História veremos como a lenta e segura preparação, não pela sabedoria do homem, mas pela paciência e a tenacidade de Deus,

para que, passando por cima de todas as teocracias, e de todas as aristocracias e de todas as democracias, cheguemos àquela também solução da antinomia governante-governado.

Teremos como ideal de economia o não haver economia, como não a havia no Paraíso, sendo apenas dever de cada um o florir como pode e direito de cada um o encontrar o que precisa: destruamos também aqui a antinomia de produtor e consumidor, de liberdade e segurança.

Teremos como ideal de gente aqueles em que também se tiver destruído a antinomia de criança e de adulto, de ignorante e de sábio, de homem e de mulher; esperemos que no Quinto Império não haja nem escolas nem livros nem casamentos: como no Céu.

Teremos como ideal de vida o não distinguir entre o que hoje chamamos vida e o que hoje chamamos morte; teremos como ideal de verdade o não separar o que hoje chamamos verdadeiro do que hoje chamamos falso: teremos como ideal das geometrias de todas as dimensões o vê-las fundidas, aniquiladas, numa geometria de dimensão alguma.

E teremos, finalmente, como ideal de pensar, donde tudo arranca, a fusão plena de sujeito e objecto num não-pensar. Para o pôr em termos mais ou menos teológicos, queremos ver, do Pai e do Filho, o laço do Espírito que os une: ou de, na realidade, nos absorvermos na inconsciência dele. O que novamente traria a terreiro, desta vez sem heresia, o velho Joaquim de Flora, e seu Reino do Espírito Santo e seu Império da Flor-de-Lis” (SILVA, 1989: 197-200).

## Bibliografia

- BÍBLIA SAGRADA – 8ª ed., Lisboa: Difusora Bíblica (Missionários Capuchinhos), 1978.
- BUBER, Martin – *Paths in Utopia*. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.
- COHN, Norman – *Na Senda do Milénio: Milenaristas, Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*. Lisboa: Ed. Presença, 1981
- MANUEL, Frank; MANUEL, Fritzie – *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge; Massachussets: Harvard University Press, 1979.
- PESSOA, Fernando – *Mensagem*. Lisboa: Ática, s.d.
- REEVES, Marjorie – *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*. London: SPCK, 1976.

SHEPPERSON, George – “The Comparative Study of Millennial Dreams”, *Millennial Dreams in Action*. Ed. Sylvia L. Thrupp. New York: Schocken Books, 1970.

SILVA, Agostinho da – “Considerando o Quinto Império”, *Dipersos*. Lisboa: ICALP, 1989.

VIEIRA, Padre António – *Apologia das Coisas Profetizadas*. Org. e fix. de texto de Adma Faduk Muhana. Lisboa: Livros Cotovia, 1993.

## Notas

1 REEVES, Marjorie. *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*. London: SPCK, 1976, pp. 14-15. (Tradução nossa)

## Resumo

Agostinho da Silva costumava dizer que a melhor maneira de se ser moderno e revolucionário no século XX era ser-se conservador do século XIII. O paradoxo – de que se nutriu, aliás, com estimulante produtividade heurística o seu discurso poético-filosófico – deste seu enunciado combinam categorias antinómicas (revolucionário e conservador) e tempos históricos descontínuos e inconvertíveis (século XIII e século XX), não com a finalidade de formular uma irónica aporia, mas tão-somente de apontar uma possibilidade axiológica transtemporal. O século XIII a que Agostinho se refere é o século da introdução em Portugal, no reinado de D. Dinis, do culto do Espírito Santo e da difusão da teologia da história joaquimita (de Joaquim de Fiore). Como se sabe, o sentido teleológico da visão do curso da história joaquimita apontava para a eminente e necessária instauração de uma era de plena e amável realização do ser humano sob a directa inspiração da imprevisível graça da terceira pessoa da Santíssima Trindade. Na nossa comunicação, mais do que insistir na congenialidade dos traços dominantes do pensamento de Agostinho da Silva com as ramificações da teologia joaquimita no espiritualismo franciscano, procuraremos reflectir sobre a sua inserção num veio do pensamento europeu que podemos designar de milenarista-utópico, o qual teve também como eminente cultor um certo Fernando Pessoa.

**Palavras-chave:** Utopia; Milenarismo; Literatura Portuguesa.

## Abstract

Agostinho da Silva used to say that the best way to be modern and revolutionary in the twentieth century was to be a thirteenth-century conservative. The paradox – with which he nourished his poetic-philosophical discourse with stimulating heuristic productivity

– of such a statement combines antinomous categories (revolutionary and conservative) and discontinuous and unconvertible historical time periods (thirteenth century and twentieth century). Actually, this paradox is not meant to present an ironical aporia but simply to point to a trans-temporal axiological possibility. The thirteenth century to which Agostinho da Silva refers is when, during Denis I's reign, the Holy Spirit cult was introduced in Portugal and Joachim of Fiore's theology was diffused. As it is known, this popular and heterodox cult is associated with Joachim of Fiore's theological conception of history, which predicted an imminent era of spiritual and physical fulfillment for mankind under the free inspiration of the third person of the Holy Trinity. In this article, rather than emphasizing the common traits between Agostinho da Silva's thinking and the ramifications of Joachim of Fiore's theology on Saint Francis of Assisi's spiritualism, we shall carefully consider its introduction in a European trend of thought that we might call millenarian-utopian, which had an eminent follower named Fernando Pessoa.

**Keywords:** Utopia; Millenarianism; Portuguese Literature.