4.8.6. Conclusão

Já a partir destes breves parágrafos resulta claro que, como adiantávamos, Agostinho da Silva é um autor relevante para o estudo do Islão no pensamento português contemporâneo, quer pela quantidade e variedade de passagens dedicadas ao Islão, quer pela centralidade e especificidade que o Islão ocupa em momentos da sua obra e áreas do seu pensamento, quer ainda pelo infrequente (na Europa do seu tempo e não só) reconhecimento religioso e civilizacional do Islão no seio da grande tradição universal (e portuguesa, ibérica, lusófona), um reconhecimento que encontra no Sufismo um elemento de destaque e que se acompanha a momentos de crítica franca, mas globalmente respeitosa e não anti-islâmica. Sendo oportuno que se desenvolva uma mais abrangente abordagem crítica ao seu pensamento sobre Islão, centrada nas questões do Orientalismo, do al-Andalus idealizado e da portugalidade, consideramos, contudo, importante destacar nesta sede a importância histórica, em Portugal, do legado filosófico e cultural (em sentido amplo) da visão de Agostinho sobre o próprio Islão.

Com efeito, lembrando as importantes questões levantadas por Maria Leonor Xavier acerca do que é que Agostinho da Silva escreveria sobre o Islão perante os desafios da civilização na primeira parte do século XXI, diríamos que, quanto ao legado de Agostinho destes tempos, parece-nos que poucos pensadores portugueses contemporâneos tenham dado aos portugueses e aos lusófonos (e a outros leitores); tantas e tão fecundas oportunidades, nas suas obras, para se *poder pensar* o Islão, sem todos os habituais preconceitos que circulam, isto é, com alguns deles, mas pelo menos – e não é pouco – produzindo um esforço para uma compreensão mais empática e sem submeter-se àquele medo totalizante e totalitário de que a humanidade – ocidentais, muçulmanos e os outros também – tem sido frequentemente vítima, inclusivamente nos séculos XX e XXI, e cada vez mais no discurso sobre o Islão. Aquele medo que paralisa o coração e se insinua enquanto adversário do amor e do pensamento.

Se é que amor e pensamento se podem separar um do outro. Parece-nos que, segundo Agostinho da Silva, nunca o deveriam fazer.

4.9. Agostinho da Silva e a tomada de consciência do alimento: convergências com posições doutrinárias de Amílcar de Sousa, presidente da Sociedade Vegetariana do Porto do primeiro quartel do século XX, e com a dimensão ética dos “food studies”

José Eduardo Reis

O título deste ensaio é em parte motivado pela leitura de um pequeno ensaio de Agostinho da Silva, «Tomada de Consciência», publicado originalmente no jornal *O Estado de S. Paulo* na segunda metade da década de 50, no decurso do seu exílio no Brasil, e recolhido no livro *Só Ajustamentos* de 1962⁸⁰⁵. O significado daquela expressão afigura-se-nos adequado e eficaz para dar conta da intemporal atualidade do que por ele se comunica, a distensão, intuitiva ou intelectual, inspirada ou disciplinada, súbita ou adquirida, do entendimento relacional e interconectivo do ser e estar conscientemente no mundo regulado por constantes e condições físicas de grande precisão matemática. O texto de Agostinho não coloca porém questões cosmológicas com implicações metafísicas, tais como a de saber se a existência humana está inscrita nas propriedades de cada elemento do universo, em cada átomo, estrela, galáxia, e nas leis que o regem, se a consciência é, portanto, co-original com o surgimento do mundo dado ou se, pelo contrário, é um efeito de um processo cósmico que requer a sua emergência para que a tensa harmonia e a vastidão do mundo possa ser observada, percecionada, estudada, inferida por uma inteligência vital com as características filogenéticas humanas. Não se trata portanto de um ensaio agostiniano que discuta o problema da origem, da finalidade ou mesmo da unidade da vida e da consciência como efeito de um longo, complexo e regulado processo cósmico, i.e., que discuta as implicações de um princípio antrópico pelo qual se pressupõe a intervenção de um princípio criador e organizador do universo com a fim de nele surgir a inteligência humana como correlato necessário ao seu conhecimento intelectual e à sua contemplação estética. É antes um ensaio que procura diagnosticar uma crise existencial que, no contexto do pensamento joaquimista de Agostinho, convergente com a tese de fundo teológico de uma pré-determinada e benigna evolução histórica temporal em direção a um estado de graça terreal e a par de uma necessária transformação óntico-espiritual da consciência humana, pré-anuncia a inauguração de uma era de prevalência da aspiração religiosa sobre a representação reflexiva e filosófica do mundo por uma consciência esclarecida de si. É, portanto, um ensaio que tem como

⁸⁰⁵ Recolhi a notícia da publicação original desde texto no jornal *O Estado de S. Paulo* no extenso, deslumbrado e irreverente trabalho de António Cândido Franco *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva*, Lisboa, Quetzal, 2015, p. 462.

principal motivação temática pensar e problematizar a ideia de crise cognitiva e existencial da consciência individual e coletiva associada ao estágio coevo da evolução histórica da humanidade. Contrariando as abordagens comuns e estereotipadas sobre as principais manifestações de crise cultural, no campo da ciência, no plano do carácter humano, e no âmbito da moral, Agostinho refuta a efetiva pertinência dessa crise e relativiza os pressupostos dos seus respetivos diagnósticos com base em três argumentos. No primeiro, de teor platónico, afirmando que a ciência, malgrado as emergentes questões metafísicas do determinismo ou do acaso da sua constituição, prossegue a sua vocação instrumental de aproximação ao conhecimento objetivo e válido do mundo dos fenómenos, «revelando sob as eternas e inespaciais aparências de espaço e tempo»⁸⁰⁶ as leis da natureza. No segundo, de incidência estóica, contrariando a tese da falência do carácter humano à luz de uma conjuntura histórica – próxima da data da escrita do seu texto e ainda sob o influxo traumático da segunda guerra mundial, «de fazer soçobrar a mais temperada das vontades»⁸⁰⁷ – que persistia em demonstrar a fortaleza e a capacidade de resistência de homens «tão vulgares como qualquer de nós, [que] sofreram sem queixa e estão prontos a sofrer sem queixa»⁸⁰⁸. Já no terceiro argumento, a sua refutação dirigida à ideia de crise moral é construída a partir de uma dupla perspectiva: relativista, por um lado, ao sustentar que a aparente superioridade da vivência coletiva da moral no passado – na Grécia e em Roma «com a religião da cidade»⁸⁰⁹, e na Idade Média, com o cristianismo – se deveu a fatores contingenciais associados à necessidade de disciplinar impulsos determinados pelo instinto da sobrevivência; progressista, por outro, ao declarar que no decurso dos tempos o nível moral, apesar de não ter sofrido variações apreciáveis, melhorou, «sempre que o homem teve liberdade suficiente para criar»⁸¹⁰. Esta cerrada argumentação refutadora da ideia geral de crise em três planos fundamentais, o da ciência, o da ontologia e o da moral, é no entanto muito paradoxalmente pensada para realçar a verificação da emergência de uma outra reiterada crise, a da filosofia, enquanto modo de conhecimento ou via de esclarecimento essencial para dar resposta às questões metafísicas sobre o porquê, respetivamente, do ato da descoberta científica, do sofrimento pessoal e coletivo e do «fundo divórcio entre as aspirações morais e o género de vida que [a humanidade] tem, pelo império das circunstâncias, sido obrigada a viver»⁸¹¹. Crise portanto da filosofia, que Agostinho assinala não propriamente pela razão desta ser incapaz de escorar ou fundamentar domínios do saber do ser e do agir que, por se manterem coerentemente

⁸⁰⁶ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, Bahia, Imprensa Oficial Bahia Salvador, 1962, p. 86.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁸⁰⁸ *Loc. cit.*

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁸¹⁰ *Loc. cit.*

⁸¹¹ *Ibidem*, p. 88.

principal motivação temática pensar e problematizar a ideia de crise cognitiva e existencial da consciência individual e coletiva associada ao estádio coevo da evolução histórica da humanidade. Contrariando as abordagens comuns e estereotipadas sobre as principais manifestações de crise cultural, no campo da ciência, no plano do carácter humano, e no âmbito da moral, Agostinho refuta a efetiva pertinência dessa crise e relativiza os pressupostos dos seus respetivos diagnósticos com base em três argumentos. No primeiro, de teor platónico, afirmando que a ciência, malgrado as emergentes questões metafísicas do determinismo ou do acaso da sua constituição, prossegue a sua vocação instrumental de aproximação ao conhecimento objetivo e válido do mundo dos fenómenos, «revelando sob as eternas e inespaciais aparências de espaço e tempo»⁸⁰⁶ as leis da natureza. No segundo, de incidência estoica, contrariando a tese da falência do carácter humano à luz de uma conjuntura histórica – próxima da data da escrita do seu texto e ainda sob o influxo traumático da segunda guerra mundial, «de fazer soçobrar a mais temperada das vontades»⁸⁰⁷ – que persistia em demonstrar a fortaleza e a capacidade de resistência de homens «tão vulgares como qualquer de nós, [que] sofreram sem queixa e estão prontos a sofrer sem queixa»⁸⁰⁸. Já no terceiro argumento, a sua refutação dirigida à ideia de crise moral é construída a partir de uma dupla perspectiva: relativista, por um lado, ao sustentar que a aparente superioridade da vivência coletiva da moral no passado – na Grécia e em Roma «com a religião da cidade»⁸⁰⁹, e na Idade Média, com o cristianismo – se deveu a fatores contingenciais associados à necessidade de disciplinar impulsos determinados pelo instinto da sobrevivência; progressista, por outro, ao declarar que no decurso dos tempos o nível moral, apesar de não ter sofrido variações apreciáveis, melhorou, «sempre que o homem teve liberdade suficiente para criar»⁸¹⁰. Esta cerrada argumentação refutadora da ideia geral de crise em três planos fundamentais, o da ciência, o da ontologia e o da moral, é no entanto muito paradoxalmente pensada para realçar a verificação da emergência de uma outra reiterada crise, a da filosofia, enquanto modo de conhecimento ou via de esclarecimento essencial para dar resposta às questões metafísicas sobre o porquê, respetivamente, do ato da descoberta científica, do sofrimento pessoal e coletivo e do «fundo divórcio entre as aspirações morais e o género de vida que [a humanidade] tem, pelo império das circunstâncias, sido obrigada a viver»⁸¹¹. Crise portanto da filosofia, que Agostinho assinala não propriamente pela razão desta ser incapaz de escorar ou fundamentar domínios do saber do ser e do agir que, por se manterem coerentemente

⁸⁰⁶ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, Bahia, Imprensa Oficial Bahia Salvador, 1962, p. 86.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁸⁰⁸ *Loc. cit.*

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁸¹⁰ *Loc. cit.*

⁸¹¹ *Ibidem*, p. 88.

seguros nos seus processos e desígnios, não manifestariam sinais de ruína ou de incoerência estrutural, mas crise da filosofia por esta se mostrar vocacionalmente impotente ou disciplinarmente inadequada para responder às questões últimas e irrespondíveis, colocadas pela ciência (o porquê da descoberta), pela ontologia (o porquê do sofrimento) e pela moral (o porquê da não libertação do peso de ser). A tomada de consciência a que Agostinho se refere é assim correlata não só a da verificação de uma crise, se não mesmo de uma cessação, a da filosofia teórica e laica, por ele considerada assertivamente como «um pequeno episódio numa longa história humana» e hipoteticamente como «um fenómeno puramente histórico»⁸¹², mas também, e sobretudo, como significando uma abertura de campo à realização das «aspirações puramente religiosas»⁸¹³. Tendo em vista o desenvolvimento do nosso argumento, e fazendo uso de textos de Agostinho da época do livro *Só Ajustamentos*, convém, mesmo com o risco de simplificarmos a exegese de um tópico complexo, procurarmos esclarecer quais as implicações existenciais que, a nosso ver, estão associadas à aspiração ou consumação do sentido religioso da vida, antevista, pelo nosso autor, como sucedânea da crise da filosofia e como inerente à referida tomada de consciência. A configuração dessa aspiração religiosa tem por núcleo de expansão o cultivo do Amor incondicional, inspirado no exemplo de Cristo, e por horizonte teleológico a «íntima e última verdade que nas coisas anda e que faz que seja possível terem coexistência na história a noção de lei e a noção do fraterno amor»⁸¹⁴. Nesse ímpeto da tomada de consciência da natureza sagrada da vida e de atração por um futuro de elevação espiritual coletiva, reverbera talvez a fé mais constante e inabalável de Agostinho, a da crença na perfectibilidade do ser – para a qual, como se sabe, ele sondava na leitura mítico-utópica da história de Portugal e da vocação marítima do seu povo uma simbólica função providencial na inauguração daquele futuro. Nesse ímpeto é possível identificar três determinações, interligadas, sem ordem de prioridade ou de ordenação hierárquica entre si, mas que refletem, na unidade da sua conjugação, a apreensão ideal do mundo segundo Agostinho, mas também, cremos, os vetores da sua regra de conduta pessoal, tal como a demonstrou ao longo da sua vida. O primeiro é a que adverte contra o insidioso alastramento da rotina, a atitude repetidamente inconsciente que esteriliza o ânimo e que impede que «numa organização futura [a] oportunidade da aventura esteja aberta para todos»⁸¹⁵, aventura que não tem necessariamente que ver com estados de ânimo alterados pela excitação dos sentidos, mas pelo nível de consciência com que cada qual lida com as tarefas que se lhe colocam.

⁸¹² *Ibidem*, p. 89.

⁸¹³ *Loc. cit.*

⁸¹⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 29.

O homem que, vestindo-se, nem pensa no que faz [...] não está deixando de, por um facto mínimo, se submeter ao hábito e, por aí, retardar o advento do céu. É isso mesmo: céu não se ganha por hábito; céu se ganha porque todo o acto de todo o dia apareceu com uma invenção que requer a cada momento toda a nossa inteligência, toda a nossa atenção, toda a nossa vontade.⁸¹⁶

O segundo vetor da tomada de consciência de que nos fala Agostinho, e que podemos inferir de outros ensaios do livro *Só Ajustamentos*, é o que implica a superação da dual conduta do contemplar e do agir. Para esse fim, Agostinho antevê o advento de uma ordem à escala universal, iniciada e experimentada em voluntárias «comunidade[s] piloto» orientadas para a consciente prática conjugada daqueles dois valores. Nos inícios da década de 60 do século passado, Agostinho perspectiva assim a fundação de comunidades que, na terminologia proveniente dos contemporâneos estudos académicos sobre a utopia (*utopian studies*), se designam por «comunidades intencionais». E concebe-as não só a partir de exemplos de congregações de matriz católica suas contemporâneas, concretamente as do padre Foucauld, mas sobretudo como um efeito materializado da sua indefectível esperança na função adjuvante da tecnologia em libertar o ser humano da sua condição de «simples animal de trabalho»⁸¹⁷ e de o tornar apto a poder habitar o tempo do ócio criativo – aquele que deu

o tipo de vida dos povos naturais [...], que permitiu a espantosa reunião das duas Grécias, a clássica e a romântica [...], que está na origem das agremiações religiosas [...], o único exemplo de verdadeiro comunismo [...], que, mais perto de nós, deu todo o movimento e todo o jeito de existência dos enciclopedistas.⁸¹⁸

Essa conjugação ou síntese é por Agostinho apresentada não só como constituinte – «haverá homens na medida em que algum ser agir e contemplar»⁸¹⁹ –, como também uma possibilidade universal real que, para derrogar qualquer imputação de nefelibatismo inconsequente ou improcedente *wish-ful thinking*, é ilustrada e explicada por via da experiência direta e comum:

Não imaginamos homem que na sua vida ou na história não tenha alguma vez olhado céu e mar, com amor se perdendo; igualmente nenhum que alguma vez, plenamente concentrado, se não tenha lançado a alguma tarefa que, inteligente e claramente, lhe tenha aparecido

⁸¹⁶ *Ibidem*, pp. 94-95.

⁸¹⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁸¹⁸ *Ibidem*, p. 65.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 45.

O homem que, vestindo-se, nem pensa no que faz [...] não está deixando de, por um facto mínimo, se submeter ao hábito e, por aí, retardar o advento do céu. É isso mesmo: céu não se ganha por hábito; céu se ganha porque todo o acto de todo o dia apareceu com uma invenção que requer a cada momento toda a nossa inteligência, toda a nossa atenção, toda a nossa vontade.⁸¹⁶

O segundo vetor da tomada de consciência de que nos fala Agostinho, e que podemos inferir de outros ensaios do livro *Só Ajustamentos*, é o que implica a superação da dual conduta do contemplar e do agir. Para esse fim, Agostinho antevê o advento de uma ordem à escala universal, iniciada e experimentada em voluntárias «comunidade[s] piloto» orientadas para a consciente prática conjugada daqueles dois valores. Nos inícios da década de 60 do século passado, Agostinho perspectiva assim a fundação de comunidades que, na terminologia proveniente dos contemporâneos estudos académicos sobre a utopia (*utopian studies*), se designam por «comunidades intencionais». E concebe-as não só a partir de exemplos de congregações de matriz católica suas contemporâneas, concretamente as do padre Foucauld, mas sobretudo como um efeito materializado da sua indefectível esperança na função adjuvante da tecnologia em libertar o ser humano da sua condição de «simples animal de trabalho»⁸¹⁷ e de o tornar apto a poder habitar o tempo do ócio criativo – aquele que deu

o tipo de vida dos povos naturais [...], que permitiu a espantosa reunião das duas Grécias, a clássica e a romântica [...], que está na origem das agremiações religiosas [...], o único exemplo de verdadeiro comunismo [...], que, mais perto de nós, deu todo o movimento e todo o jeito de existência dos enciclopedistas.⁸¹⁸

Essa conjugação ou síntese é por Agostinho apresentada não só como constituinte – «haverá homens na medida em que algum ser agir e contemplar»⁸¹⁹ –, como também uma possibilidade universal real que, para derrogar qualquer imputação de nefelibatismo inconsequente ou im procedente *wishful thinking*, é ilustrada e explicada por via da experiência direta e comum:

Não imaginamos homem que na sua vida ou na história não tenha alguma vez olhado céu e mar, com amor se perdendo; igualmente nenhum que alguma vez, plenamente concentrado, se não tenha lançado a alguma tarefa que, inteligente e claramente, lhe tenha aparecido

⁸¹⁶ *Ibidem*, pp. 94-95.

⁸¹⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁸¹⁸ *Ibidem*, p. 65.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 45.

como essencial. Porque é isto o agir; o resto é ou agitar-se, ou simplesmente trabalhar; o qual trabalhar, qualquer que seja o seu grau de liberdade é sempre escravatura.⁸²⁰

Dissipada a rotina, desativado o hábito alienante e entediante, exercitada a tarefa necessária inerente ao fluxo temporal da existência comum, sem rotina e sem hábito, esclarecida pela clara percepção do seu mistério e com a incondicional gratidão pela sua dádiva, a terceira determinação na tomada da consciência que Agostinho enuncia em diversas passagens de *Só Ajustamentos*, mas igualmente em muitos dos seus escritos, ensaísticos, novelísticos, epistolares, pedagógicos, poéticos, é a que encara e consagra o exemplo da santidade como guia de conduta da «sacratização de toda a vida»⁸²¹. Assim, é ainda no quadro da pedagogia e do exemplo de vida de Cristo, aquela que, de acordo com Agostinho, indicou o caminho de transformação do *homo civilis* da polis greco-romana em *homo fraternus* da teleológica e esperada cidade de deus, que o nosso autor concebe a expressão de uma consciência pacificamente santificada, de certo modo vista como uma excentricidade – «poucos serão ainda hoje os cristãos que ponham claramente diante de si como ideal e com o fim serem santos»⁸²² –, mas que ele toma, mais do que um hipotética possibilidade ontológica, como «uma obrigação de todo o homem»⁸²³.

Tão determinado, esclarecido e generoso, se não mesmo rarefeito e até utópico programa de vida conduzido por uma consciência atenta (não rotineira), contemplativamente ativa, sacralizante e santificante da global e diversificada interdependência dos fenómenos da natureza e do mundo animal, constitui, a nosso ver, a fundamental razão da livre tomada de decisão por Agostinho de adotar e até de preconizar, discretamente, um regime alimentar vegetariano⁸²⁴. Essa sua consciência surge também amparada ou ampliada pela firme convicção, inscrita aliás num paradigma do pensamento utopista com projeção universal, num estádio originário de plenitude, numa idade de ouro (na tradição clássica) ou num paraíso terreal (na tradição judaico-cristã), símbolos de uma condição de harmonia sagrada entre todos os seres da natureza, cuja perduração podia ser, segundo ele, perfunctoriamente entrevista no modo de vida de povos considerados primitivos, de origem não europeia, entre os quais os Índios do Brasil⁸²⁵. Na sua interpretação etioló-

⁸²⁰ *Loc. cit.*

⁸²¹ *Ibidem*, p. 57.

⁸²² *Ibidem*, p. 69.

⁸²³ *Loc. cit.*

⁸²⁴ Um dos testemunhos mais eloquentes da opção de Agostinho em adotar um regime vegetariano é dada pelo seu explicando e futuro escritor Ruben A. Cf. A., Ruben, *O mundo à Minha Procura*, vol. II, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1969, pp. 86-7.

⁸²⁵ Agostinho alude a informes de etnógrafos e de viajantes dos séculos XIX e XX para afirmar que eles revelaram a «descoberta de pequenas populações na África, na Oceânia, na América e na Ásia, que viviam uma existência [...] correspondendo ponto por ponto à descrição que tinham

gica da constituição das sociedades humanas onde reina o dissentimento e a desordem civilizadamente ordenada, Agostinho faz apelo ao seu conhecimento da literatura e dos mitos da cultura greco-romana, atribuindo-lhes um valor de verdade e de explicação inteligível dessa hipotética harmonia sagrada e primordial. E, em várias ocasiões dos seus escritos, o registo da perda desse estado é assinalado como sendo concomitante do sacrifício animal e do abandono do alimento frugívoro. A explicação para essa rutura na ordem una, originária do mundo, e para a ocorrência da sucedânea violência exercida pela perda do sentido intuitivo de irmandade do ser humano com todas as outras criaturas do reino animal, teria por origem provável, de acordo com Agostinho, um

factor biológico importantíssimo, o da fome. A certa altura, tendo rareado os frutos da floresta, o homem ter-se-ia voltado para a alimentação animal. [...] Em lugar do contacto perfeito com a natureza, só possível com uma alimentação frugívora, o homem entrava agora em guerra com a natureza, no que respeita às actividades da caça e pesca.⁸²⁶

Tanto nesta justificativa enunciada em 1946/7, no contexto da sua tese sobre a função religiosa do teatro na Grécia antiga, como na que havia expendido, em 1930, sobre as razões que atribuiu ao cometimento do sacrifício animal, Agostinho encarou a prática do regime carnívoro como a expressão de uma queda ontológica causada pela rutura da solidariedade entre seres e pela consequente desordem instituída pela vontade de domínio humano sobre outras espécies e sobre natureza em geral⁸²⁷. Na sua interpretação, muito provavelmente devedora das teses de Teixeira Rego⁸²⁸, a origem dos rituais de

feito os gregos da humanidade dos primeiros tempos». (Agostinho da Silva, «A Comédia Latina» 1946/47? in *Dispersos*, Lisboa, ICLP, 1989, pp. 178-179.) A propósito da ação do Serviço de Proteção Brasileiro escreve Agostinho: «um tempo novo principiou para o indígena brasileiro, o tempo de o verem não como um selvagem, mas como uma das criaturas que melhores exemplos poderiam dar do amor universal: amor a animais que se não escravizam, mas que são inteiramente companheiros, deles se não separando serviço algum e não os desabitando da sua vida própria pela esmola que se lhes dê de comida e abrigo; pássaro, lá vai, lá voa, lá volta livre, amor à natureza das plantas, dos montes ou dos rios ou das estrelas, vivificadas em mitos; amor ao ser humano, à mulher que se não oprime, à criança que se não maltrata.» (Agostinho da Silva, in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Âncora Editora, 2001, p. 104.)

⁸²⁶ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, p. 178.

⁸²⁷ Referimo-nos às teses que constam, respetivamente, do seu ensaio «A Religião Grega», de 1930 e do prefácio às suas traduções de Plauto e Terêncio, intitulado «A Comédia Latina», de 1946/7.

⁸²⁸ Professor de Agostinho da Faculdade de Letras do Porto, Teixeira Rego é autor de um ensaio com o título *Nova Teoria do Sacrifício*, publicado em 1918, em que associa a queda da humanidade ao momento em que ela passou a sacrificar animais para se alimentar da sua carne.

gica da constituição das sociedades humanas onde reina o dissentimento e a desordem civilizadamente ordenada, Agostinho faz apelo ao seu conhecimento da literatura e dos mitos da cultura greco-romana, atribuindo-lhes um valor de verdade e de explicação inteligível dessa hipotética harmonia sagrada e primordial. E, em várias ocasiões dos seus escritos, o registo da perda desse estado é assinalado como sendo concomitante do sacrifício animal e do abandono do alimento frugívoro. A explicação para essa rutura na ordem una, originária do mundo, e para a ocorrência da sucedânea violência exercida pela perda do sentido intuitivo de irmandade do ser humano com todas as outras criaturas do reino animal, teria por origem provável, de acordo com Agostinho, um

factor biológico importantíssimo, o da fome. A certa altura, tendo rareado os frutos da floresta, o homem ter-se-ia voltado para a alimentação animal. [...] Em lugar do contacto perfeito com a natureza, só possível com uma alimentação frugívora, o homem entrava agora em guerra com a natureza, no que respeita às actividades da caça e pesca.⁸²⁶

Tanto nesta justificativa enunciada em 1946/7, no contexto da sua tese sobre a função religiosa do teatro na Grécia antiga, como na que havia expandido, em 1930, sobre as razões que atribuiu ao cometimento do sacrifício animal, Agostinho encarou a prática do regime carnívoro como a expressão de uma queda ontológica causada pela rutura da solidariedade entre seres e pela consequente desordem instituída pela vontade de domínio humano sobre outras espécies e sobre natureza em geral⁸²⁷. Na sua interpretação, muito provavelmente devedora das teses de Teixeira Rego⁸²⁸, a origem dos rituais de

feito os gregos da humanidade dos primeiros tempos». (Agostinho da Silva, «A Comédia Latina» 1946/47? in *Dispersos*, Lisboa, ICLP, 1989, pp. 178-179.) A propósito da ação do Serviço de Protecção Brasileiro escreve Agostinho: «um tempo novo principiou para o indígena brasileiro, o tempo de o verem não como um selvagem, mas como uma das criaturas que melhores exemplos poderiam dar do amor universal: amor a animais que se não escravizam, mas que são inteiramente companheiros, deles se não separando serviço algum e não os desabitando da sua vida própria pela esmola que se lhes dê de comida e abrigo; pássaro, lá vai, lá voa, lá volta livre, amor à natureza das plantas, dos montes ou dos rios ou das estrelas, vivificadas em mitos; amor ao ser humano, à mulher que se não oprime, à criança que se não maltrata.» (Agostinho da Silva, in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Âncora Editora, 2001, p. 104.)

⁸²⁶ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, p. 178.

⁸²⁷ Referimo-nos às teses que constam, respetivamente, do seu ensaio «A Religião Grega», de 1930 e do prefácio às suas traduções de Plauto e Terêncio, intitulado «A Comédia Latina», de 1946/7.

⁸²⁸ Professor de Agostinho da Faculdade de Letras do Porto, Teixeira Rego é autor de um ensaio com o título *Nova Teoria do Sacrifício*, publicado em 1918, em que associa a queda da humanidade ao momento em que ela passou a sacrificar animais para se alimentar da sua carne.

sacrifícios animais radicaria na necessidade do ser racional expiar a sua má consciência pela brutal violação do sentido sagrado da vida:

por qualquer circunstância, o homem primitivamente frugívoro, teria sido obrigado a alimentar-se com a carne de animais até aí sagrados para ele; abatera o primeiro e logo sentira todo o horror do seu crime: matara um companheiro, um amigo, e o seu primeiro movimento foi de fuga; depois, para que os deuses lhe perdoassem fazia-os tomar parte do festim.⁸²⁹

Independentemente do grau de validade e da amplitude de verdade que se queira atribuir a esta explicação – que obviamente valoriza o princípio da solidariedade vital em detrimento do princípio do dissentimento mortal, que sobreleva a inteligência da compaixão por oposição à astúcia da governação sobrevivente –, o que dela se deve retirar é que se conforma à religiosa consciência integradora e de respeito global que Agostinho, ainda numa fase próxima da sua juventude, manifesta pela qualidade sagrada de todas as formas de vida, em particular as dotadas de maior complexidade neurosensitiva. Não é aliás despropositado inferir do cuidado que ele votou aos animais não humanos o facto de ter incluído, nos 60 volumes das 10 séries publicadas (das 16 anunciadas), entre 1940 e 1944, dos seus *Cadernos de Iniciação*, 6 monografias sobre o comportamento biológico e a morfologia das abelhas, moscas, aranhas, enguias, castores e tubarões⁸³⁰. A esta produção monográfica, sintomática do cuidado que Agostinho sempre manifestou em relação ao mundo animal (e de que o seu grande apreço por gatos constitui talvez a expressão mais tangível) há ainda que adicionar três das seis palestras radiofónicas, realizadas em 1939 e destinadas a um público infantil, cujos temas versaram sobre a «A Vespa», «A Raposa», «Os Animais Pré-Históricos»⁸³¹. António Cândido Franco levanta a hipótese, com base

⁸²⁹ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, p. 165. E continua Agostinho: «O rito estranho das Bufónias, antiquíssimo, reproduzia com pormenorização a cena primitiva: havia a fuga do sacrificador, a acusação de todos os que tinham tomado parte na cerimónia; finalmente, a condenação dos instrumentos que tinham servido para cometer o crime.» (*Loc. cit.*)

⁸³⁰ Todas estas monografias constam do *Volume IV: Cadernos de Informação Cultural. Tomo I da Obra Reunida de Agostinho da Silva* e podem ser livremente consultadas no portal eletrónico <http://www.agostinho.org>. pt. Convém ainda acrescentar que Agostinho da Silva, no decurso da sua estadia no Brasil, viria a desenvolver investigação aplicada no Instituto Oswaldo Cruz, do Rio de Janeiro, sobre insectos, a ponto de co-publicar, em 1952 e 1954, dois estudos entomológicos. Sobre esta fase da sua vida, cf. o capítulo «o Instituto Oswaldo Cruz, Niterói e o Itamarati» da biografia de António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso*, Lisboa, Quetzal, 2015, pp. 395-403.

⁸³¹ Estas palestras radiofónicas deram corpo a um dos objetivos definidos pelo «Núcleo Pedagógico Antero de Quental», uma agremiação fundada em 1939 com objetivos de intervenção cívica e cultural. Foi projetada a partir da tertúlia que reunia em casa de António Sérgio e que integrava, além de Agostinho da Silva, Castelo Branco Chaves, Álvaro Salema, Pedro Nascimento, Fernando

na interpretação que faz de uma passagem do texto que Agostinho preparou para a sua palestra radiofónica, de 12 de Julho de 1939, sobre Ghandi, de ter sido essa sua investigação sobre a filosofia da não-violência distendida a todos os seres vivos praticada pelo fundador do estado indiano que teria determinado a sua opção por se alimentar sem recorrer ao sacrifício de animais⁸³². O que importa destacar não é tanto o momento da *anagnorisis* de Agostinho sobre a natureza do alimento que ingeria, i.e., da circunstância motivadora da sua tomada de consciência em reconhecer que a preservação da sua vida animal humana não tinha necessariamente de implicar a liquidação sistemática e inconsciente ou indiferente da vida animal não humana, mas sim a sua compreensão intuitiva fundada em argumentos filosóficos, teológicos, místicos, poéticos, políticos sobre a unidade sagrada que congrega todas as formas de existência e sobre a possibilidade da sua celebração contínua num futuro marcado pela restauração da Idade de Ouro. Era com esse sentido prospetivo ideal, fundado numa ecuménica abertura do campo de consciência, sem que para tanto nela vislumbrasse alguma necessidade de coerção, que Agostinho pensava a possibilidade de uma ordem livre de egoísmos e em que os animais não humanos deixariam de ser presas do alimento humano. Recorrendo a uma argumentação teleológica, dá-nos Agostinho no texto *Alcorão*, redigido e policopiado no Brasil em 1947, espécie de manifesto para a fundação de uma sociedade plenamente redimida, a seguinte representação desse estádio edénico: «Para o homem feliz, unido a Deus, não pode haver senão um regime de não-propriedade, seja qual for o domínio considerado (bens materiais, animais, mulheres, crianças)»⁸³³. Para a consumação dessa sua aspiração tida como uma possibilidade ontocosmológica, Agostinho, que era absolutamente refratário a soluções totalitárias e que sabia que os regimes alimentares são culturalmente determinados e geradores de hábitos e dependências psicofísicas, muito resistentes, portanto, a recomposições, reconversões e reaprendizagens ordenadas por uma tomada de consciência sacralizante da vida em geral, nunca adotou uma atitude prosélita ou de missionação relativamente à sua opção ética pela dieta frugívora. De facto, chegou mesmo a publicar, em 1942, no âmbito dos *Cadernos de Iniciação*, a monografia *Alimentação Humana*, tematicamente orientada por objetivos de erradicação da fome, de produção e distribuição equilibrada dos recursos alimentares, de promoção de uma dieta omnívora racionalmente equilibrada. O tom geral desse ensaio é portanto concebido a partir do reconhecimento

Rau. É ainda de destacar que a intenção comunicada por Agostinho na primeira emissão, mas que não se materializou, era a de fazer um conjunto de programas sobre os seguintes animais: castor, leão, tigre, elefante, hipopótamo, foca, baleia, camaleão, formiga, abelha. Cf. o capítulo «O Núcleo Pedagógico Antero Quental», in António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso*, Lisboa, Quetzal, 2015, pp. 253-266. Sobre a relação de Agostinho com os gatos, cf. *idem*, p. 62.

⁸³² Cf. *ibidem*, p. 291.

⁸³³ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, p. 72.

na interpretação que faz de uma passagem do texto que Agostinho preparou para a sua palestra radiofónica, de 12 de Julho de 1939, sobre Ghandi, de ter sido essa sua investigação sobre a filosofia da não-violência distendida a todos os seres vivos praticada pelo fundador do estado indiano que teria determinado a sua opção por se alimentar sem recorrer ao sacrifício de animais⁸³². O que importa destacar não é tanto o momento da *anagnorisis* de Agostinho sobre a natureza do alimento que ingeria, i.e., da circunstância motivadora da sua tomada de consciência em reconhecer que a preservação da sua vida animal humana não tinha necessariamente de implicar a liquidação sistemática e inconsciente ou indiferente da vida animal não humana, mas sim a sua compreensão intuitiva fundada em argumentos filosóficos, teológicos, místicos, poéticos, políticos sobre a unidade sagrada que congrega todas as formas de existência e sobre a possibilidade da sua celebração contínua num futuro marcado pela restauração da Idade de Ouro. Era com esse sentido prospetivo ideal, fundado numa ecuménica abertura do campo de consciência, sem que para tanto nela vislumbra-se alguma necessidade de coerção, que Agostinho pensava a possibilidade de uma ordem livre de egoísmos e em que os animais não humanos deixariam de ser presas do alimento humano. Recorrendo a uma argumentação teleológica, dá-nos Agostinho no texto *Alcorão*, redigido e policopiado no Brasil em 1947, espécie de manifesto para a fundação de uma sociedade plenamente redimida, a seguinte representação desse estádio edénico: «Para o homem feliz, unido a Deus, não pode haver senão um regime de não-propriedade, seja qual for o domínio considerado (bens materiais, animais, mulheres, crianças)»⁸³³. Para a consumação dessa sua aspiração tida como uma possibilidade ontocsmológica, Agostinho, que era absolutamente refratário a soluções totalitárias e que sabia que os regimes alimentares são culturalmente determinados e geradores de hábitos e dependências psicofísicas, muito resistentes, portanto, a recomposições, reconversões e reaprendizagens ordenadas por uma tomada de consciência sacralizante da vida em geral, nunca adotou uma atitude prosélita ou de missionação relativamente à sua opção ética pela dieta frugívora. De facto, chegou mesmo a publicar, em 1942, no âmbito dos *Cadernos de Iniciação*, a monografia *Alimentação Humana*, tematicamente orientada por objetivos de erradicação da fome, de produção e distribuição equilibrada dos recursos alimentares, de promoção de uma dieta omnívora racionalmente equilibrada. O tom geral desse ensaio é portanto concebido a partir do reconhecimento

Rau. É ainda de destacar que a intenção comunicada por Agostinho na primeira emissão, mas que não se materializou, era a de fazer um conjunto de programas sobre os seguintes animais: castor, leão, tigre, elefante, hipopótamo, foca, baleia, camaleão, formiga, abelha. Cf. o capítulo «O Núcleo Pedagógico Antero Quental», in António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso*, Lisboa, Quetzal, 2015, pp. 253-266. Sobre a relação de Agostinho com os gatos, cf. *idem*, p. 62.

⁸³² Cf. *ibidem*, p. 291.

⁸³³ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, p. 72.

da posição de hegemonia antropocêntrica ou, numa terminologia mais conforme à ética dos direitos dos animais, de uma posição especista⁸³⁴. À época em que escrevia sobre a alimentação humana, e mau grado a sua consciente escolha por uma dieta frugívora, o entendimento de Agostinho era muito provavelmente o de considerar, em conformidade com o estágio de desenvolvimento material e espiritual em que a humanidade se encontrava, que se deveriam desenvolver as melhores condições de produção, distribuição e informação para assegurar à escala planetária uma nutrição básica e saudável. Uma vez alcançado esse objetivo, Agostinho, em linha com o seu pensamento de matriz utópico-milenarista, antevia a possibilidade ideal da humanidade evoluir para um estágio de consciência ecuménica mais apurado em que a questão da natureza do alimento humano e do sofrimento animal inútil à sua obtenção fosse recolocada como uma real interpelação ética fundada na consciência sagrada da vida. É aliás nessa qualidade de «pensador de mundos a haver» – na feliz expressão de Paulo Borges – que Agostinho reflete, pelo menos em duas ocasiões, a ambiguidade de propor a justaposição, no que à qualidade do alimento da humanidade diz respeito, fontes de nutrição e regimes dietéticos baseados ou privados de proteína animal. Assim, no ensaio «Servir, Criar, Rezar» de *Só Ajustamentos*, para dar exemplos de uma má utilização de recursos e de desperdício do potencial que pode ser utilizado pelas forças latentes em prol do bem-estar da humanidade, da sua realização criativa e da sua santificação por via da oração no e pelo amor incondicional pela vida, Agostinho refere o mar como fonte inesgotável de alimento. Se, por um lado, numa lógica especista, ele lamenta o facto de os processos de pesca serem primitivos, por outro, como indício da sua consciência de que o alimento humano pode ser garantido sem recurso ao sacrifício animal, acrescenta que nesse mar se «começa a descobrir o valor nutritivo do plâncton»⁸³⁵. Com maior evidência, esta dualidade de posições, simultaneamente especista e não especista do pensamento de Agostinho, dualidade que reflete a clareza do seu juízo relativamente à coexistência temporal de níveis diferenciados de consciência e de empatia vital, sobrevém no ponto 42 de um outro texto de tom proclamatório, *Proposição*. Neste texto, publicado em 1974, intencionalmente programático no espírito do manifesto *Alcorão* e de escopo tendencialmente político quanto aos princípios gerais a adotar para

⁸³⁴ Utilizamos este termo na aceção que lhe foi dada originalmente pelo filósofo Peter Singer: para designar «um preconceito ou atitude de favorecimento dos interesses dos membros de outras espécies.» (Peter Singer, *Libertação Animal*, trad. Maria de Fátima St. Aubyn, Porto, Via Optima, 2000, [1975].) No essencial, Singer considera que assim como não é eticamente admissível que um grau superior de inteligência confira o direito a um ser humano de utilizar um outro para o seu próprio benefício, assim também não há fundamento moral válido para que os humanos utilizem os animais para os seus próprios fins.

⁸³⁵ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, p. 32.

a fundação iminente de uma sociedade de justiça e bem-estar criativo, lê-se no referido ponto:

Na produção animal, deve escolher-se a fonte de proteína que seja ao mesmo tempo a mais barata e a mais adequada a cada Povo, insistindo-se, porém, sempre, no consumo da proteína vegetal equiparável: animal está no mundo para ser nosso companheiro, não nosso escravo e vítima.⁸³⁶

Agostinho da Silva, plenamente consciente das razões éticas e espirituais da sua opção dietética vegetariana, não escolhe, portanto, o caminho da missionação e da militância associativa na defesa pública dessa causa. O mesmo não sucedeu com um conjunto de ativistas reunidos em torno da *Sociedade Vegetariana de Portugal*, fundada no Porto, em 1911, e definida como

uma sociedade filantrópica que tem por fim promover a saúde e o bem-estar da Humanidade, aconselhando uma alimentação e uma higiene conforme à natureza, cujo Estatuto-Programa que tem por órgão o *Vegetariano*, mensário ilustrado de saúde, dirigido pelo Dr. Amílcar de Sousa [...] No seu § 2º declara-se ser esta sociedade alheia a questões ou assuntos político-religiosos.⁸³⁷

Nos primeiros anos do século XX⁸³⁸, o Dr. Amílcar de Sousa (1876-1940) licenciou-se em medicina pela Universidade de Coimbra, mas, após intensivos e «demorados estudos dietéticos»⁸³⁹ desenvolvidos a partir dos trinta anos de idade, adotou uma prática clínica estranha à medicina convencional e passou a identificar-se profissionalmente com a designação de médico «fisiatra-eutrófico», isto é, como terapeuta qualificado em técnicas de recuperação física e como mentor na arte do bom ('eu') alimento ('trophe'). Amílcar de Sousa, que se auto-retratou como «um revolucionário de costumes»⁸⁴⁰, é autor de três obras singulares de feição utopista que, no essencial, refletem a sua filosofia naturista de vida. Duas delas encerram uma explícita intenção doutrinal, enquanto a terceira se configura como uma tentativa de ilustração ficcional do seu ideário naturista. Publicados espaçadamente num lapso

⁸³⁶ Agostinho da Silva, *Dispersos*, int. Fernando Cristóvão, org. Paulo Borges, Lisboa, ICLP, 1989, p. 623.

⁸³⁷ Amílcar (Augusto Queirós) de Sousa, *O Vegetariano*, 1.ª Série, Vol. 1, 1909-11.

⁸³⁸ Amílcar (Augusto Queirós) de Sousa licenciou-se em 1905. Filho de um abastado viticultor duriense, teve a oportunidade de viajar pela Europa e América e inteirar-se das práticas da medicina naturista, bem como de aceder à abundante literatura da época em língua francesa e inglesa sobre essa prática terapêutica, algo que pode ser comprovado pela extensa lista de duzentos e dezassete títulos que constam da bibliografia de *O Naturismo*.

⁸³⁹ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, Porto, 1916, p. 326.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, p. 321.

a fundação iminente de uma sociedade de justiça e bem-estar criativo, lê-se no referido ponto:

Na produção animal, deve escolher-se a fonte de proteína que seja ao mesmo tempo a mais barata e a mais adequada a cada Povo, insistindo-se, porém, sempre, no consumo da proteína vegetal equiparável: animal está no mundo para ser nosso companheiro, não nosso escravo e vítima.⁸³⁶

Agostinho da Silva, plenamente consciente das razões éticas e espirituais da sua opção dietética vegetariana, não escolhe, portanto, o caminho da missionação e da militância associativa na defesa pública dessa causa. O mesmo não sucedeu com um conjunto de ativistas reunidos em torno da *Sociedade Vegetariana de Portugal*, fundada no Porto, em 1911, e definida como

uma sociedade filantrópica que tem por fim promover a saúde e o bem-estar da Humanidade, aconselhando uma alimentação e uma higiene conforme à natureza, cujo Estatuto-Programa que tem por órgão o *Vegetariano*, mensário ilustrado de saúde, dirigido pelo Dr. Amílcar de Sousa [...] No seu § 2º declara-se ser esta sociedade alheia a questões ou assuntos político-religiosos.⁸³⁷

Nos primeiros anos do século XX⁸³⁸, o Dr. Amílcar de Sousa (1876-1940) licenciou-se em medicina pela Universidade de Coimbra, mas, após intensivos e «demorados estudos dietéticos»⁸³⁹ desenvolvidos a partir dos trinta anos de idade, adotou uma prática clínica estranha à medicina convencional e passou a identificar-se profissionalmente com a designação de médico «fisiatra-eutrófico», isto é, como terapeuta qualificado em técnicas de recuperação física e como mentor na arte do bom ('eu') alimento ('trophe'). Amílcar de Sousa, que se auto-retratou como «um revolucionário de costumes»⁸⁴⁰, é autor de três obras singulares de feição utopista que, no essencial, refletem a sua filosofia naturista de vida. Duas delas encerram uma explícita intenção doutrinal, enquanto a terceira se configura como uma tentativa de ilustração ficcional do seu ideário naturista. Publicados espaçadamente num lapso

⁸³⁶ Agostinho da Silva, *Dispersos*, int. Fernando Cristóvão, org. Paulo Borges, Lisboa, ICLP, 1989, p. 623.

⁸³⁷ Amílcar (Augusto Queirós) de Sousa, *O Vegetariano*, 1.º Série, Vol. 1, 1909-11.

⁸³⁸ Amílcar (Augusto Queirós) de Sousa licenciou-se em 1905. Filho de um abastado viticultor duriense, teve a oportunidade de viajar pela Europa e América e inteirar-se das práticas da medicina naturista, bem como de aceder à abundante literatura da época em língua francesa e inglesa sobre essa prática terapêutica, algo que pode ser comprovado pela extensa lista de duzentos e dezassete títulos que constam da bibliografia de *O Naturismo*.

⁸³⁹ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, Porto, 1916, p. 326.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, p. 321.

de tempo relativamente dilatado de vinte e dois anos, os títulos e detalhes dos subtítulos dessas obras são unívocos na delimitação do âmbito do seu respetivo conteúdo temático: *O Naturismo. Alimentação Natural. Conselhos Higiênicos. Tratamentos Racionais. Práticas Quotidianas* (1912), *Redenção. Novela Naturista* (1923), *Arte de Viver. Método prático de alcançar a saúde de acordo com a natureza* (1934)⁸⁴¹. Em *O Naturismo*, cujas teses essenciais visam demonstrar os benefícios de uma nutrição sem compromissos, frugívora (relativa a frutos) e «crudívora» (relativa a frutos, raízes e legumes crus), Amílcar de Sousa procura identificar a origem do mal e a degenerescência da humanidade, sob a forma da dupla enfermidade da corrupção física e moral, atribuindo-a ora à ingestão de bebidas excitantes e de «cadáveres», ora à modificação dos alimentos por acção do calor. Assim, não «foi a maçã que causou dano à humanidade, segundo a bíblia. O homem tornou-se mau e criminoso por ter comido alimento cozinhado»⁸⁴². É neste ponto que o discurso higienista de incidência nutricionista de Amílcar de Sousa converge ou intercepta o discurso ético em defesa dos animais de dois militantes em Portugal do vegetarianismo, seus contemporâneos, o de Ângelo Jorge, o de Jaime Magalhães Lima⁸⁴³ e, ainda, o de Agostinho da Silva, se bem que

⁸⁴¹ Para além dos três títulos mencionados, os mais representativos de uma visão e de um imaginário utopista, Amílcar de Sousa é autor de prefácios, de colaborações em jornais e das seguintes monografias, (damos os títulos e as edições que conseguimos identificar e aceder e que correspondem se não à totalidade à quase completa produção monográfica do autor): *A saúde pelo naturismo* (1923), Lisboa, Emp. Literária Fluminense, [1918], de que há uma tradução castelhana, *La salud por el naturismo* (1918), traducido del portugues por Francisco Gallach Palés. [s.l.] [s.n.]; *A radiofonia e a medicina*. (1932) Lisboa, [s.n.]; *A radiofonia e a medicina*. (1932) Lisboa, [s.n.]; *Banhos de sol* (1937), pref. de Samuel Maia. Porto, Livraria. Civilização. Traduziu ainda para português monografias relacionadas com a prática terapêutica naturista, como por exemplo a de W. Gebhardt *Como se adquire energia: psychogymnastica geral e physiogymnastica especial. Introdução à educação pessoal para adquirir energia e actividade*. Regras Impressas para servirem de manuscrito traduzidas pelo Dr. Amílcar de Sousa (1905), Porto, Emp. Litteraria e Typographica.

⁸⁴² Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, pp. 35-36.

⁸⁴³ As razões morais adiantadas por Magalhães Lima para a defesa do vegetarianismo sucedem-se ao inventário que faz das razões dietéticas e nutricionistas. Entre as de natureza moral, refira-se a que se prende com a educação do sentimento filantrópico entre os humanos, o que o leva a perguntar: «Quem é tão bondoso e gentil para os seres duma outra espécie inclinar-se-á algum dia a injuriar o seu próprio género?» Lima, José Magalhães, *O Vegetarismo e a Moralidade das Raças*, p. 14. No seguimento dessa razão pedagógica, Lima considera como uma das principais justificações éticas a proximidade da constituição física de alguns animais com a do próprio homem «Animais perfeitos como as ovelhas e os bois, nos quais o coração, o cérebro, e os nervos diferem tão pouco dos nossos, e a separação do sangue e do espírito, os órgãos dos sentidos e por consequência o próprio sentimento, são os mesmos que são em criaturas humanas, não posso imaginar como um homem que não esteja endurecido no massacre e no sangue pode ver indiferente a sua morte e as agonias em que ela se consuma.» (*Ibidem*, 19.) É por isso que Lima considera que «para a grande maioria dos vegetarianos a questão não é se os seus bíceps e triceps são mais sólidos do que aqueles que comem carne, nem se o seu organismo está mais apto a resistir aos riscos da vida e às consequências da morte, não é isso o mais importante; para eles, o ponto importante é o reconhecimento dos

neste caso, sem um vínculo expressivo de militância associativa. Na esteira do vegetarianismo de fundamentação ética, Amílcar de Sousa não deixa de verberar, mas não tanto com a insistência com que o faz contra a ingestão de produtos que considera tóxicos, a crueldade exercida sobre os animais com vista à sua utilização como fonte de alimentação. «Clama-se pela falta de carne! Que bárbaro e que cruel não é o homem que, para viver, precisa de matar os animais!»⁸⁴⁴. Se uma das componentes da instância crítica do discurso de feição utopista deste autor é não poupar o estado geral da nação portuguesa no que concerne à sua tradicional dieta alimentar, mas também à sua má educação, à corrupção dos seus costumes, à sua falta de qualidade habitacional, ao desordenamento da sua paisagem, já a instância idealista desse discurso contempla não apenas prescrições gerais de reorientação nas políticas estruturantes do país, mas também incisivas proclamações de carácter profetizante. Assim, e em consonância com a sua doutrina naturista, Amílcar de Sousa vaticina que:

Hortas e pomares são e serão, cada vez mais, no futuro, os dois sustentáculos maiores da nacionalidade, pois todas as nossas efémeras indústrias fabris vivem unicamente pelo favor das pautas alfandegárias, aliás seriam aniquiladas pela concorrência da importação estrangeira. A cultura da terra é a melhor das aplicações da actividade e inteligência do homem. Quando realizada com ciência e arte, só por si, poderá operar o milagre de redimir uma raça decrépita pela intolerância, pela doença, pelo vício, bebido todos os dias no álcool e comido na carne nefanda como na vida dissoluta. [...] Portugal é um país agrícola. É necessário fazer a educação agrária da vida nacional e dar a nossos filhos uma educação física e moral salutar, fazendo-os cursar escolas práticas de agricultura, pelo menos dos dez aos quinze anos.⁸⁴⁵

laços de afeição e boa vontade que unam o homem aos chamados animais inferiores e a ampliação até esses nossos irmãos do sentimento que já pôs termo ao canibalismo entre os homens.» (*Ibidem*, 29.) Lima vai mesmo ao ponto de fazer uma invulgar crítica à história de Portugal e a desqualificar a gloriola do seu passado imperial a favor daquela que considera ser a maior «grandeza da história» da humanidade protagonizada pelo povo indiano: «Dobrámos o cabo das Tormentas, escravizámos o índio, e ameaçando a terra, o mar e o mundo, tudo calcámos vitoriosos, e em nosso triunfo nos glorificámos. Se porém me fosse dado escolher entre a sorte do vencedor e a do vencido, diria, com pena de incorrer em acusação de traição ao amor à pátria, que a todas nossas glórias, que são muitas, sem embargo, e brilhantes, eu preferiria que como na Índia do século XXVIII, três milhões de portugueses tivessem a coragem, que o índio teve, de preferirem morrer de fome matar os animais seus companheiros e seus servos e amigos.» (*Ibidem*, 31-2.)

⁸⁴⁴ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 295.

⁸⁴⁵ Américo Sousa, *Arte de Viver*, Porto, Sociedade Vegetariana, 1934, pp. 70-71. É justamente em alternativa ao defeituoso paradigma educativo português que Américo de Sousa considera que: «Essas escolas [as agrícolas], tendo verdadeiro espírito educativo, servem de corretivo à defeituosa educação nacional e não apenas para acomodar apadrinhados bacharéis sem amor pela causa da

neste caso, sem um vínculo expressivo de militância associativa. Na esteira do vegetarianismo de fundamentação ética, Amílcar de Sousa não deixa de verberar, mas não tanto com a insistência com que o faz contra a ingestão de produtos que considera tóxicos, a crueldade exercida sobre os animais com vista à sua utilização como fonte de alimentação. «Clama-se pela falta de carne! Que bárbaro e que cruel não é o homem que, para viver, precisa de matar os animais!»⁸⁴⁴. Se uma das componentes da instância crítica do discurso de feição utopista deste autor é não poupar o estado geral da nação portuguesa no que concerne à sua tradicional dieta alimentar, mas também à sua má educação, à corrupção dos seus costumes, à sua falta de qualidade habitacional, ao desordenamento da sua paisagem, já a instância idealista desse discurso contempla não apenas prescrições gerais de reorientação nas políticas estruturantes do país, mas também incisivas proclamações de carácter profetizante. Assim, e em consonância com a sua doutrina naturista, Amílcar de Sousa vaticina que:

Hortas e pomares são e serão, cada vez mais, no futuro, os dois sustentáculos maiores da nacionalidade, pois todas as nossas efémeras indústrias fabris vivem unicamente pelo favor das pautas alfandegárias, aliás seriam aniquiladas pela concorrência da importação estrangeira. A cultura da terra é a melhor das aplicações da actividade e inteligência do homem. Quando realizada com ciência e arte, só por si, poderá operar o milagre de redimir uma raça decrépita pela intolerância, pela doença, pelo vício, bebido todos os dias no álcool e comido na carne nefanda como na vida dissoluta. [...] Portugal é um país agrícola. É necessário fazer a educação agrária da vida nacional e dar a nossos filhos uma educação física e moral salutar, fazendo-os cursar escolas práticas de agricultura, pelo menos dos dez aos quinze anos.⁸⁴⁵

laços de afeição e boa vontade que unam o homem aos chamados animais inferiores e a ampliação até esses nossos irmãos do sentimento que já pôs termo ao canibalismo entre os homens.» (*Ibidem*, 29.) Lima vai mesmo ao ponto de fazer uma invulgar crítica à história de Portugal e a desqualificar a gloriola do seu passado imperial a favor daquela que considera ser a maior «grandeza da história» da humanidade protagonizada pelo povo indiano: «Dobrámos o cabo das Tormentas, escravizámos o índio, e ameaçando a terra, o mar e o mundo, tudo calcámos vitoriosos, e em nosso triunfo nos glorificámos. Se porém me fosse dado escolher entre a sorte do vencedor e a do vencido, diria, com pena de incorrer em acusação de traição ao amor à pátria, que a todas nossas glórias, que são muitas, sem embargo, e brilhantes, eu preferiria que como na Índia do século XXVIII, três milhões de portugueses tivessem a coragem, que o índio teve, de preferirem morrer de fome matar os animais seus companheiros e seus servos e amigos.» (*Ibidem*, 31-2.)

⁸⁴⁴ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 295.

⁸⁴⁵ Américo Sousa, *Arte de Viver*, Porto, Sociedade Vegetariana, 1934, pp. 70-71. É justamente em alternativa ao defeituoso paradigma educativo português que Américo de Sousa considera que: «Essas escolas [as agrícolas], tendo verdadeiro espírito educativo, servem de corretivo à defeituosa educação nacional e não apenas para acomodar apadrinhados bacharéis sem amor pela causa da

Esta vertente profética-utopista de orientação nacionalista adquire várias tonalidades. De algum modo, ela tem como suporte o reconhecimento de que o país Portugal, do ponto de vista morfológico, geográfico e climático, abstraído da má ou deficiente ocupação que dele fazem os seus habitantes, configura um éden com um potencial de irradiação redentor à escala planetária:

País delicioso este, quanto à natureza e ameno quanto ao clima; «jardim à beira mar» o apelidou o poeta, mas estação de saúde o pode dizer o higienista. Desde as montanhas todas cheias de formosos golpes de vista e de boas e lavadas camadas de ar que limpam e depuram os pequenos alvéolos dos pulmões obliterados, até às planícies calmas e sossegadas, onde bucolicamente os campos se estendem de viço e cor, Portugal pode apresentar-se como um modelo de terra edénica, se mais cuidado houvesse nas instalações.⁸⁴⁶

De facto, as condições naturais do país são descritas por Américo de Sousa num tom que ressoa a ideia utópica-milenarista da nação eleita que mesianicamente anuncia e inaugura uma nova era da história da humanidade. No capítulo «O triunfo do frugivorismo» de *O Naturismo* lê-se, em termos peremptórios e evocadores da memória literária do autor, uma variante providencialista da caracterização geográfica e climática de Portugal, mas agora enaltecida pela virtudes dos seus solos e do seu potencial frutícola, i.e., pelas qualidades dos bens naturais adequados a um regime alimentar frugívoro:

Não há nação alguma da Europa tão excelentemente preparada para a vitória do naturismo! País este onde há não há os excessivos calores argelinos, nem os frios siberianos! A temperatura quase não desce abaixo de zero, e, por assim dizer, não sobe além de trinta graus. E o que é mais notável: em qualquer lugar onde se plante uma árvore de fruto adequada, ei-la em breve tempo a dar alimento ao feliz proprietário. Onde haja um pouco de humidade dá-se excelentemente a noqueira ou a aveleira. Nos terrenos secos a amendoeira prospera,

terra. Urge até, numa reforma mais completa, vibrar um golpe certo nos ninhos da madraçaria intelectual deste país, acabando, progressivamente, com os cursos liceais feitos dentro das cidades e substituindo-os por cursos equivalentes realizados naquelas escolas onde o desenvolvimento intelectual científico dos rapazes se faria a par do mais proveitoso desenvolvimento físico, proporcionado por ligeiros trabalhos de campo.» (*Ibidem*, pp. 71-72.)

⁸⁴⁶ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 165. Esta imagem de um Portugal geográfico naturalmente ideal, contrasta com a imagem de um Portugal geográfico humanamente real. «Qual a pessoa por rotineira em todas as terras do país que, observando bem, não esteja de acordo com o desmazelo coletivo a que se vota a nossa natureza? Quem tenha viajado pela generosa França e pela Inglaterra de verdes relvados; pela Holanda dos canais e pela Suíça do Monte Branco, sofre por vezes uma desolada consolação.» (*Ibidem*, 166.)

assim como o pinheiro manso que António Nobre cantou no seu livro de versos *Só*. As nozes, as amêndoas, os pinhões, as avelãs, etc., eis o alimento primordial, sem o que não podem viver os devotos da dieta pura: isto quanto ao alimento basilar, porque quanto aos frutos sumarentos é Portugal tão rico que os exporta em abundância, e mais ainda, se os cultivadores se dedicassem à pomologia.⁸⁴⁷

A convicção fideísta, messiânica, de Amílcar de Sousa na revolução ética-dietética a ser prosseguida em Portugal é, como se percebe, inabalável, embora se fundamente mais em razões topológicas do que propriamente ontológicas, digamos assim, mais em razões que se relacionam com coordenadas geográficas do ser de Portugal do que com formas tradicionais de aculturação do ser português. «O vegetarianismo caminha e há-de criar prosélitos neste país excelentemente dotado para esse movimento regenerativo»⁸⁴⁸. Na economia deste pensamento messiânico nacionalista de Amílcar de Sousa, participante, a nosso ver, mesmo que de modo evanescente, de um importante veio da cultura portuguesa, onde se inscreve também o de Agostinho da Silva – e que Miguel Real definiu como «complexo-cultural vieirino» para caracterizar uma constante propensão da mitologia intelectual portuguesa, a da auto-representação gloriosa e messiânica do destino da nação⁸⁴⁹ – prefigura-se uma visão profética-utópica de alcance supra-nacional aplicada a toda a humanidade. Ou dito de outra maneira, no contexto do discurso utópico profetizante de Amílcar de Sousa sobre o valor salvífico do naturismo para o conjunto da humanidade, o seu discurso messiânico sobre o papel da nação portuguesa visando esse desígnio ocupa a função instrumental e mediadora da sua virtual realização. Da nação «que definha», o Portugal, moral e fisicamente ressurgido por efeito da acção educadora, purificadora e morigeradora da *Sociedade Vegetariana*, converte-se no Portugal da «estação de saúde» com a função de contribuir para a regeneração doutros povos: «Chamemos à nossa terra todos os habitantes do norte da Europa. Só a Natureza cura.»⁸⁵⁰. Ou ainda, segundo outra formulação possível, poder-se-ia dizer que, no arco do pensamento utopista de Amílcar de Sousa, do Portugal distópico se passa ao Portugal utópico pela mediação da esperança profética. Esse mesmo movimento acompanha aliás as considerações gerais do autor sobre o destino geral da humanidade. Assim, se «a verdade é que, na sociedade moderna o homem é um comedor de cadáveres animais»⁸⁵¹; se os «comedores de cadáveres vêm a sua dentição destruída»⁸⁵²; se o homem é «um vicioso por hábito.

⁸⁴⁷ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 316.

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 98.

⁸⁴⁹ Cf. Miguel Real, *A Morte de Portugal*, Porto, Campo de Letras, 2007, p. 13.

⁸⁵⁰ *Ibidem*, p. 232.

⁸⁵¹ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 23.

⁸⁵² Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 108.

assim como o pinheiro manso que António Nobre cantou no seu livro de versos *Só*. As nozes, as amêndoas, os pinhões, as avelãs, etc., eis o alimento primordial, sem o que não podem viver os devotos da dieta pura: isto quanto ao alimento basilar, porque quanto aos frutos sumarentos é Portugal tão rico que os exporta em abundância, e mais ainda, se os cultivadores se dedicassem à pomologia.⁸⁴⁷

A convicção fideísta, messiânica, de Amílcar de Sousa na revolução ética-dietética a ser prosseguida em Portugal é, como se percebe, inabalável, embora se fundamente mais em razões topológicas do que propriamente ontológicas, digamos assim, mais em razões que se relacionam com coordenadas geográficas do ser de Portugal do que com formas tradicionais de aculturação do ser português. «O vegetarianismo caminha e há-de criar prosélitos neste país excelentemente dotado para esse movimento regenerativo»⁸⁴⁸. Na economia deste pensamento messiânico nacionalista de Amílcar de Sousa, participante, a nosso ver, mesmo que de modo evanescente, de um importante veio da cultura portuguesa, onde se inscreve também o de Agostinho da Silva – e que Miguel Real definiu como «complexo-cultural vieirino» para caracterizar uma constante propensão da mitologia intelectual portuguesa, a da auto-representação gloriosa e messiânica do destino da nação⁸⁴⁹ – prefigura-se uma visão profética-utópica de alcance supra-nacional aplicada a toda a humanidade. Ou dito de outra maneira, no contexto do discurso utópico profetizante de Amílcar de Sousa sobre o valor salvífico do naturismo para o conjunto da humanidade, o seu discurso messiânico sobre o papel da nação portuguesa visando esse desígnio ocupa a função instrumental e mediadora da sua virtual realização. Da nação «que definha», o Portugal, moral e fisicamente ressurgido por efeito da acção educadora, purificadora e morigeradora da *Sociedade Vegetariana*, converte-se no Portugal da «estação de saúde» com a função de contribuir para a regeneração doutros povos: «Chamemos à nossa terra todos os habitantes do norte da Europa. Só a Natureza cura.»⁸⁵⁰. Ou ainda, segundo outra formulação possível, poder-se-ia dizer que, no arco do pensamento utopista de Amílcar de Sousa, do Portugal distópico se passa ao Portugal utópico pela mediação da esperança profética. Esse mesmo movimento acompanha aliás as considerações gerais do autor sobre o destino geral da humanidade. Assim, se «a verdade é que, na sociedade moderna o homem é um comedor de cadáveres animais»⁸⁵¹; se os «comedores de cadáveres vêm a sua dentição destruída»⁸⁵²; se o homem é «um vicioso por hábito.

⁸⁴⁷ Amilcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 316.

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 98.

⁸⁴⁹ Cf. Miguel Real, *A Morte de Portugal*, Porto, Campo de Letras, 2007, p. 13.

⁸⁵⁰ *Ibidem*, p. 232.

⁸⁵¹ Amilcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 23.

⁸⁵² Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 108.

Está no costume de ingerir substâncias alimentares modificadas pela retorta perturbadora dos fogões»⁸⁵³; enfim se «lavra por toda a parte o mal»⁸⁵⁴, então, ao se reconhecer que o «frutarismo, de verdade, é o meio alimentar mais adequado ao homem»⁸⁵⁵ e que «é pela alimentação bem regrada e própria que a saúde se pode conseguir»⁸⁵⁶, concluir-se-á daí que «considerações radicais, expressas assim, sem pruridos inovadores [...] conduzem [...] a uma restauração vitalizadora que se há-de formar para a salvação da humanidade artrítica»⁸⁵⁷, e que, ao sermos «sóbrios», o «nosso cérebro, melhor irrigado por sangue rútilo, melhor produzirá esforço, inteligência e vontade. E dessa forma a vida mais se alongará em perfeição e amor»⁸⁵⁸.

Fundado então na convicta certeza de que o «frugivorismo avança!» e que em «breves anos daremos ao mundo a boa-nova dum grande parte da população portuguesa vivendo dos produtos da terra»⁸⁵⁹ – num movimento progressivo de purificação alimentar devidamente regulado pelas normas do «catecismo naturista» ou da «prática naturista»⁸⁶⁰ que permitirão ao «carnívoro mais inveterado passar para vegetariano e daí para frugívoro [...] para ser por fim um crudívoro puro»⁸⁶¹ –, Amílcar de Sousa não duvida que a generalização desse regime de vida inaugurará uma nova era de bem-estar e harmonia universal. «Essa perfectibilidade há-de ser atingida. Esse renovamento conseguir-se-á com o tempo, desde que a superioridade do regimen frutariano [sic] for patente à humanidade como o único método de ressurgimento e depuração das raças»⁸⁶². A fase mais avançada, o estádio último da regeneração da humanidade, coincidente com a inauguração do reino paradisíaco na terra, será protagonizada por uma nova raça, a «raça do futuro [...] aquela que não se alimentar senão com alimento cru»⁸⁶³.

São várias, portanto, as incursões visionárias de Amílcar de Sousa num tempo universal paradisíaco que ele sonha nos limites da sua militante convicção naturista. Incursões cuja enunciação varia entre o modo hipotético condicional e o modo assertivo futuro, isto é entre a possibilidade especulativa e a convicção proclamatória utopistas, ambas fundadas em sinais que ele crê entrever na realidade sua contemporânea. Ora, como fatores adjuvantes para se assegurar o êxito dessa revolução alimentar, a mãe de todas as revoluções, segundo a doutrina de Amílcar de Sousa, há que considerar, não só

⁸⁵³ Amilcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 41.

⁸⁵⁴ Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 116.

⁸⁵⁵ Amilcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 42.

⁸⁵⁶ *Loc. cit.*

⁸⁵⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁸⁵⁸ *Loc. cit.*

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 320.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, pp. 335-336.

⁸⁶¹ *Ibidem*, p. 336.

⁸⁶² *Ibidem*, pp. 89-90.

⁸⁶³ *Ibidem*, p. 191.

a (ré)educação contínua segundo as regras nutricionistas e morais do natu-rismo postuladas nos códigos acima referidos, mas também com o efeito be-nigno soteriológico da natureza e da agricultura: «Na cultura da terra está a salvação. [...] Advirão épocas, não longínquas, de novos ideais! Então o tra-balho dos campos será tido por uma honra por todos»⁸⁶⁴. Interessa-nos este vaticínio relativo ao valor salvífico da agricultura e da natureza para reintro-duzirmos mais um tópico fundamental do pensamento utopista de Américo de Sousa, de algum modo também coincidente com a tese de Agostinho da Silva sobre a primordial idade aurífera e harmoniosa da humanidade. E este, em aparente contradição com a sua vertente profética de pendor messiânico e idealizante, é o tópico que poderíamos identificar como subsumível no paradigma que designamos de utópico-pastoral⁸⁶⁵. Definível pela sua inscri-ção numa conceção regressiva, reverberante da mítica e arquetípica nostalgia pelo paraíso perdido, o passado, enquanto tempo e cenário de uma mítica unidade holística, é também representado idealisticamente por Amílcar de Sousa por via do contraste que estabelece com o seu tempo coevo: «Como estamos, neste século XX, longe do tempo feliz em que o homem liberto da civilização passava a vida livre dos animais selvagens»⁸⁶⁶. Assim, no seu tom caracteristicamente proclamatório, Amílcar de Sousa, alardeando a tese de que a natureza no seu estado puro é assistida de uma função regeneradora, declara:

Regressar à origem deve ser um dos objectivos da humanidade, tão pervertida física e moralmente, tão cheia de preconceitos e de abusos, pois o homem, se nasce para a liberdade e luz, sol e ar, em breve o convencionalismo o algema a um potro iníquo que chama civilização.⁸⁶⁷

E, ainda, num outro contexto, num tom entre a indignação e a exortação: «Que insânia nos fere? Detenhamos nessa dementada carreira o 'homem do século', procuremos imitar o 'homem primitivo'»⁸⁶⁸. Essa regressão integrati-va no todo originário, visando um efeito terapêutico – «A cura pela natureza realiza-se assim. Com a simplicidade dum sacerdócio»⁸⁶⁹ – tem, para o autor, uma razão antropológica que ele apresenta como cientificamente fundamen-tada, mas que não pode deixar, por défice de argumentação crítica, de ser

⁸⁶⁴ Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 136.

⁸⁶⁵ Cf. José Eduardo Reis, *Lugares Utópicos e Eutópicos, Tempos Proféticos nas Culturas Literárias Portuguesa e Inglesa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação Ciência e Tecnologia, 2007, pp. 517-518.

⁸⁶⁶ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 269.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 83.

⁸⁶⁹ Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 181.

a (ré)educação contínua segundo as regras nutricionistas e morais do naturismo postuladas nos códigos acima referidos, mas também com o efeito benigno soteriológico da natureza e da agricultura: «Na cultura da terra está a salvação. [...] Advirão épocas, não longínquas, de novos ideais! Então o trabalho dos campos será tido por uma honra por todos»⁸⁶⁴. Interessa-nos este vaticínio relativo ao valor salvífico da agricultura e da natureza para reintroduzirmos mais um tópico fundamental do pensamento utopista de Américo de Sousa, de algum modo também coincidente com a tese de Agostinho da Silva sobre a primordial idade aurífera e harmoniosa da humanidade. E este, em aparente contradição com a sua vertente profética de pendor messiânico e idealizante, é o tópico que poderíamos identificar como subsumível no paradigma que designamos de utópico-pastoral⁸⁶⁵. Definível pela sua inscrição numa conceção regressiva, reverberante da mítica e arquetípica nostalgia pelo paraíso perdido, o passado, enquanto tempo e cenário de uma mítica unidade holística, é também representado idealisticamente por Amílcar de Sousa por via do contraste que estabelece com o seu tempo coevo: «Como estamos, neste século XX, longe do tempo feliz em que o homem liberto da civilização passava a vida livre dos animais selvagens»⁸⁶⁶. Assim, no seu tom caracteristicamente proclamatório, Amílcar de Sousa, alardeando a tese de que a natureza no seu estado puro é assistida de uma função regeneradora, declara:

Regressar à origem deve ser um dos objectivos da humanidade, tão pervertida física e moralmente, tão cheia de preconceitos e de abusos, pois o homem, se nasce para a liberdade e luz, sol e ar, em breve o convencionalismo o algema a um potro iníquo que chama civilização.⁸⁶⁷

E, ainda, num outro contexto, num tom entre a indignação e a exortação: «Que insânia nos fere? Detenhamos nessa dementada carreira o 'homem do século', procuremos imitar o 'homem primitivo'»⁸⁶⁸. Essa regressão integrativa no todo originário, visando um efeito terapêutico – «A cura pela natureza realiza-se assim. Com a simplicidade dum sacerdócio»⁸⁶⁹ – tem, para o autor, uma razão antropológica que ele apresenta como cientificamente fundamentada, mas que não pode deixar, por défice de argumentação crítica, de ser

⁸⁶⁴ Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 136.

⁸⁶⁵ Cf. José Eduardo Reis, *Lugares Utópicos e Eutópicos, Tempos Proféticos nas Culturas Literárias Portuguesa e Inglesa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação Ciência e Tecnologia, 2007, pp. 517-518.

⁸⁶⁶ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 269.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 83.

⁸⁶⁹ Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 181.

reconhecida como sendo construída a partir de uma petição de princípio: «O Naturismo moderno é melhor que o de Hipócrates porque se baseia na verdade antropológica de o Homem ser um frugívoro, por comparação com os antropoides»⁸⁷⁰. E, numa formulação característica de um dispositivo temporal utopista que faz *tabula rasa* do presente, o passado surge representado como um tempo perfeito que, suspendendo, contornando ou superando o momento atual, se combina idealmente com um futuro, representado também como um tempo perfeito, na constituição de uma duradoura ordem harmoniosa e triunfante sobre o turbulento processo da história: «O fruturismo, que foi um regímen do passado, há-de ser, sem a menor objecção, o regímen do futuro»⁸⁷¹.

É interessante notar que embora Amílcar de Sousa tenha consciência que as suas formulações possam ser lidas numa clave panfletária, ele as procure diluir, num movimento dialético de pensamento contraditório com esse auto-reconhecimento, segundo uma ordem de razões que considera superior e cientificamente fundamentada. Por isso, não se poupa em declarações não só sobre a sua convicta certeza da revivescência paradisíaca – «*O frugivorismo é a felicidade*. [...] Estas palavras parecem sectárias. Entretanto, à face da razão pura e do raciocínio científico nada mais verdadeiro do que a doutrina exposta»⁸⁷² –, mas também sobre a prefiguração empírica desse estado edénico – «E o leitor, ao experimentar esse bálsamo vital, terá a sensação das doçuras do paraíso, da vida serena, duma era de paz, de amor e de beleza»⁸⁷³. Em resumo, para Amílcar de Sousa, a fórmula para se alcançar a felicidade resultaria, portanto, de um voluntário e conduzido esforço humano de reintegração na ordem natural das coisas, concomitante da assimilação de um código alimentar e moral benigno supostamente inerente à harmonia dessa ordem: «A terra seria um éden se os homens se orientassem por normas sem morticínio e sem excitantes. A paz reinaria nos nossos corações: refletir-se-ia em perpétuas graças. E não odiaríamos nunca.»⁸⁷⁴. Além disso essa ética dual, alimentar e cívica, formulada no condicional futuro, também comportaria, segundo o autor, efeitos na qualidade estética da vida encarada como uma oportunidade para a afirmação e a vivência do belo: «Se aliarmos os deveres fisiológicos, os preceitos morais da bondade, do altruísmo, do dever e da honra, então será a beleza objectiva e subjectiva integralmente adquirida – O belo físico e o belo moral, ficarão ligados na sua mais alta expressão!»⁸⁷⁵.

Em termos comparativos podemos então afirmar que, ressalvadas as diferentes idiossincrasias de carácter e trajetórias de vida, os dissemelhantes

⁸⁷⁰ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. XIV.

⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 55.

⁸⁷² *Ibidem*, p. 87.

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 36.

⁸⁷⁴ Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 19.

⁸⁷⁵ *Ibidem*, p. 93.

fundamentos doutrinários e as discretas dimensões temáticas das suas respectivas produções monográficas, as analogias que no plano do regime alimentar frugívoro se podem estabelecer entre Agostinho da Silva e Amílcar de Sousa radicam em dois aspetos fundamentais, um relativo à tomada de consciência, o outro relativo à idealização do factor tempo. Quanto ao primeiro, ambos reconhecem a necessidade de um renovado e atento modo de representação do mundo, desafiador das rotinas e dos hábitos, seja pela via espiritual e religiosa do reconhecimento e cumprimento humano da santificação da vida (Agostinho), seja pela via axiológica da revolução dos costumes (Amílcar). Quanto ao segundo, ambos tendem a conferir plena legitimidade à generalização da dieta humana vegetariana por efeito da sua retrocessiva fundamentação na tese ou na crença de um estágio de plenitude original e de harmonioso convívio entre os animais humanos e não humanos; ambos tendem a encarar esse regime como uma espécie de ato redentor de uma queda ontológica ocorrida num remoto e indefinido *illo tempore* e derivada quer à escassez de recursos e associado à transição do modo coletor para o agrícola (Agostinho), quer ao modo de confeccionar por cocção associado à ingestão de produtos animais (Amílcar); ambos tendem, seguindo uma lógica de pensamento utópico-milenarista, a reconhecer as limitações materiais e culturais suas contemporâneas para projetarem num futuro, mediado pelo papel ativo da nação portuguesa, uma ordem social governada por um nível de consciência eticamente respeitador dos direitos dos animais. É neste ponto que as posições ideais de ambos os autores convergem, com ênfases programáticas e dispositivos retóricos diferenciados, com as mais inovadoras e racionalmente fundamentadas conceções éticas adstritas à área transdisciplinar dos *food studies* que, no essencial, se ocupa das relações que se podem estabelecer, no âmbito das ciências humanas e sociais, entre a alimentação e a experiência humana. Uma das principais vias prosseguidas por esses estudos é a do nexos entre a «alimentação humana» (o título, como vimos, de um dos Cadernos de Iniciação Cultural de Agostinho) e a consciência ética que prescreve o abandono da posição hegemónica e de domínio do ser humano sobre a totalidade do mundo da natureza. Decorre essa prescrição de uma consciência ética relacional e não regulada por uma conceção individualista antropocêntrica do mundo. No contexto da sociedade global e pós-industrial contemporânea, essa consciência implica não só o alargamento da sua esfera de acção a outras espécies, ao mundo da natureza em geral como a superação dos quadros de referência espaço-temporais limitados à geografia local e às gerações contemporâneas. Como afirma Júlia Abramson em «Food and Ethics» a consideração desta díade «deve abranger como seu objecto ou objectos, a bondade, a acção justa e a vida boa em todas as esferas, fases, aspectos e

fundamentos doutrinários e as discretas dimensões temáticas das suas respetivas produções monográficas, as analogias que no plano do regime alimentar frugívoro se podem estabelecer entre Agostinho da Silva e Amílcar de Sousa radicam em dois aspetos fundamentais, um relativo à tomada de consciência, o outro relativo à idealização do factor tempo. Quanto ao primeiro, ambos reconhecem a necessidade de um renovado e atento modo de representação do mundo, desafiador das rotinas e dos hábitos, seja pela via espiritual e religiosa do reconhecimento e cumprimento humano da santificação da vida (Agostinho), seja pela via axiológica da revolução dos costumes (Amílcar). Quanto ao segundo, ambos tendem a conferir plena legitimidade à generalização da dieta humana vegetariana por efeito da sua retrocessiva fundamentação na tese ou na crença de um estágio de plenitude original e de harmonioso convívio entre os animais humanos e não humanos; ambos tendem a encarar esse regime como uma espécie de ato redentor de uma queda ontológica ocorrida num remoto e indefinido *illo tempore* e derivada quer à escassez de recursos e associado à transição do modo coletor para o agrícola (Agostinho), quer ao modo de confeccionar por cocção associado à ingestão de produtos animais (Amílcar); ambos tendem, seguindo uma lógica de pensamento utópico-milenarista, a reconhecer as limitações materiais e culturais suas contemporâneas para projetarem num futuro, mediado pelo papel ativo da nação portuguesa, uma ordem social governada por um nível de consciência eticamente respeitador dos direitos dos animais. É neste ponto que as posições ideais de ambos os autores convergem, com ênfases programáticas e dispositivos retóricos diferenciados, com as mais inovadoras e racionalmente fundamentadas concepções éticas adstritas à área transdisciplinar dos *food studies* que, no essencial, se ocupa das relações que se podem estabelecer, no âmbito das ciências humanas e sociais, entre a alimentação e a experiência humana. Uma das principais vias prosseguidas por esses estudos é a do nexos entre a «alimentação humana» (o título, como vimos, de um dos Cadernos de Iniciação Cultural de Agostinho) e a consciência ética que prescreve o abandono da posição hegemónica e de domínio do ser humano sobre a totalidade do mundo da natureza. Decorre essa prescrição de uma consciência ética relacional e não regulada por uma concepção individualista antropocêntrica do mundo. No contexto da sociedade global e pós-industrial contemporânea, essa consciência implica não só o alargamento da sua esfera de acção a outras espécies, ao mundo da natureza em geral como a superação dos quadros de referência espaço-temporais limitados à geografia local e às gerações contemporâneas. Como afirma Júlia Abramson em «Food and Ethics» a consideração desta díade «deve abranger como seu objecto ou objectos, a bondade, a acção justa e a vida boa em todas as esferas, fases, aspectos e

circunstâncias da alimentação, tanto no plano da sua produção como do seu consumo»⁸⁷⁶.

Para concluir diríamos assim que esta necessária tomada de consciência relativa à origem e ao consumo do alimento, em articulação com uma sã sustentabilidade ecológica e o respeito pela sua insondável rede de interconexões implica, na linha das teses de Agostinho da Silva, de Amílcar de Sousa, e da vertente ética dos «food studies», uma axiologia alimentar que progressiva e dilatadamente suspenda a guerra do ser humano contra as outras espécies animais; o que é dizer, que implique não só uma dramática mutação de comportamentos que privilegiem a cooperação, a justiça a diversidade, o sentido de comunidade, como, no limite, a possível convergência com a «boa definição de homem», dada por Agostinho: a de «um ser embrionário, cujo dever, cujo destino, cuja justificação é o da liberdade plena; plena para ele, para os outros, plena para os animais, plena para ervas, plena talvez até para seixo e montanha»⁸⁷⁷.

4.10. O sincretismo religioso e a redenção espiritual do mundo na filosofia esotérica de António Telmo

Samuel Dimas

4.10.1. Introdução: A que tradição religiosa pertence António Telmo na sua configuração da origem e consumação do Mundo?

O pensamento e a acção de António Telmo encerram uma forte influência da tradição revelada das religiões do Livro e das filosofias que se desenvolveram para explicar racionalmente essas experiências religiosas. Assim, recorda com saudade o tempo histórico em que as três religiões conviviam de forma harmoniosa: «Somos um povo de três tradições: a judaica, a cristã, e a islâmica. Durante vários séculos, judeus, cristãos e mouros conviveram harmoniosamente no território peninsular»⁸⁷⁸. Mas, como podemos verificar a partir do contexto ibérico do al-Andalus, referido por António Telmo no seu texto sobre «Álvaro Ribeiro e a Gnose Judaica», cada uma destas tradições religiosas encerra duas correntes distintas na procura de solução para a relação entre o uno e o múltiplo: uma que dá primazia à solução grega do tempo cíclico

⁸⁷⁶ Julia Abramson, «Food and Ethics», in *Routledge Handbook of Food Studies*, ed. Ken Albala, New York, 2014, p. 374.

⁸⁷⁷ Agostinho da Silva, in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Ancora Editora, 2001, pp. 262-263.

⁸⁷⁸ António Telmo, *Filosofia e Kabbalah, seguida de Álvaro Ribeiro e a gnose judaica e outros estudos*, Lisboa, Zéfiro, 2015, p. 247.