

REPRESENTAÇÕES DA REPÚBLICA

Coordenação

LUÍS MANUEL A.V. BERNARDO
LEONOR SANTA BÁRBARA
LUÍS ANDRADE

lúmus

Representações da República

Coordenação: Luís Manuel A. V. Bernardo
Leonor Santa Bárbara
Luís Andrade

Capa: António Noronha

© EDIÇÕES HÚMUS, 2013

End. Postal: Apartado 7081 – 4764-908 Ribeirão – V.N. Famalicão

Tel. 252 301 382 / Fax 252 317 555

E-mail: humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V. N. Famalicão

1.ª edição: Outubro de 2013

Depósito legal: 364607/13

ISBN 978-989-755-006-5

ABORDAGEM SIMBÓLICA DA REPÚBLICA

Gabriela Castro* e Carlos Cordeiro*

No âmbito da temática da república, falar de simbologia é uma realidade necessária. A República possui os seus símbolos, como qualquer outro regime político que se afirma pela simbologia capaz de unir os cidadãos e agregar as vontades em torno de um sentimento nacional.

Apesar de o nosso título conter a possibilidade de enveredarmos por uma análise dos diversos símbolos que a república possui e por eles tentarmos entender a intencionalidade segunda que os mesmos escondem, entendemos arriscar o desafio de olhar a própria *república* como um símbolo.

Como em muitas outras ocasiões, utilizamos os termos partindo do princípio de que a inteligibilidade própria do senso comum é suficiente para captarmos a sua significação. Neste caso, falar de símbolo pressupõe que todos entendamos do que estamos a falar. No entanto, pretendemos ir um pouco mais além do senso comum e inteleccionar fenomenologicamente o núcleo eidético da república enquanto símbolo.

Paul Ricœur, filósofo que estudamos desde 1992, dedicou inúmeras páginas à tentativa de expressar esse núcleo de inteligibilidade próprio do símbolo e que faz dele matéria de reflexão filosófica. Tentemos, pois, a apreensão intelectual desse núcleo eidético que apaixonou Ricœur, colocando o quesito, simples na sua formulação literária e complexo na sua compreensão filosófica: o que é o símbolo?

* Universidade dos Açores – Portugal

1 - O que é o símbolo?

Paul Ricoeur partilha connosco as suas reflexões, em especial através de quatro obras: em *La symbolique du mal*, em *De l'interprétation essai sur Freud*, retoma a temática em *La métaphore vive* e, mais tarde, em *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*¹.

Na esteira ricoueriana comecemos pelo sentido originário presente na etimologia da própria palavra grega. “Símbolo é sinal de reconhecimento, é coisa justificativa de identidade própria”². Esta afirmação explicita a estrutura dualista existente no símbolo e requer a intervenção da fenomenologia para a sua compreensão³. Na definição de símbolo apresentada, parece-nos que o símbolo se identifica com o sinal; porém, no sinal, existe uma intencionalidade clara e directa, ao passo que no símbolo, à intencionalidade primeira literal, sobrepõe-se uma intencionalidade segunda, captada somente a partir da primeira. A intencionalidade segunda, integradora da própria identidade simbólica, justifica a opacidade transparente que o caracteriza.

É esta complexidade de intencionalidades que permite afirmar a opacidade do símbolo e a exigência da sua interpretação. Assim, a dualidade simbólica pressupõe sinais que possuem já um sentido primário, literal, manifesto, e que, por esse sentido, revelam um outro, o sentido secundário, detectado por analogia a partir do primeiro⁴. Por isso o “símbolo não bloqueia a inteligência, provoca-a”⁵. A captação do sentido analógico passa

1. Esta obra está traduzida para português por Artur Morão, sob o título *Teoria da interpretação, o discurso e o excesso de significação*, editada pelas Edições 70, Lisboa, em 1987, onde a temática sobre a distinção entre símbolo e sinal é analisada no capítulo intitulado “Linguagem como discurso”, pp 13-35.

2. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Paris, Ed. Klincksieck, 1990.

3. Justamente porque o símbolo possui uma estrutura precisa e única, a de se apoiar sobre uma dupla intencionalidade, Ricoeur recorre à fenomenologia para compreender a estrutura simbólica.

4. É precisamente a partir deste sentido primeiro que Ricoeur denomina, a sujidade o pecado e a culpa de símbolos primários. Símbolos porque, analogicamente a sujidade é nódoa ou mancha; o pecado é desvio ou errância; e a culpabilidade é fardo ou peso. No entanto, a relação entre o sentido literal e o sentido secundário ultrapassa o campo da analogia e revela a relação interna e difícil entre as duas dimensões, relação que, para nós, só se capta em virtude da imaginação.

5. Freud, *Uma interpretação de la cultura* (trad. de A. Suárez), México, Siglo XXI, 1970, p. 20. Este mesmo carácter de desafio intelectual lançado pelo símbolo é sublinhado por Colli a propósito do enigma. Cf. *Después de Nietzsche*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1978, pp. 28-29.

pela interpretação integradora do mundo vivido do intérprete e apela à sua imaginação, para colmatar o vazio que se dá entre a presença significativa do signo e a re-presentação figurativa que acompanha a interpretação simbólica. O símbolo é um desafio dirigido ao intelecto, um desafio à inteligência para que esta exercite a sua capacidade de interpretação. Por isso, o símbolo é o local por excelência do nascimento do problema hermenêutico⁶, na medida em que, de acordo com Paul Ricoeur, “não existe em parte alguma, linguagem simbólica sem hermenêutica”⁷, que parta da “prenhez [dessa mesma] linguagem e do sentido sempre *já-lá*”⁸.

O símbolo, inerência fecunda dessa linguagem, possui um sentido que lhe pertence, que é dele, que está nele, mas que é dito, falado, explicitado pela palavra. Por isso, o símbolo requer uma interpretação, porque ele diz mais do que diz; ele nunca acabará de dizer e, por isso, fomentará sempre o pensar.

O que nos quererá dizer a *república em si* que justifica que a entendamos como um símbolo?

Se, na linha de Ferdinand Saussure, se pode entender a *república* como um sinal, um signo linguístico, uma palavra com significado e significante próprios que não requerem qualquer recurso à imaginação para a sua interpretação, na sua análise de significação semântica ultrapassamos o sinal e encontramos o símbolo. E dizer símbolo é, como vimos, afirmar o primado da interpretação.

Ora, interpretar implica uma estrutura intencional de segundo grau que “supõe que o primeiro sentido é constituído, ou algo é visado a título de primeiro, mas onde esta qualquer coisa reenvia a outra que só pode ser visada pela primeira”⁹. A dualidade do símbolo é de um grau superior, pois requer simultaneamente a dimensão conceptual e a imagética porque interpretativa. Em Paul Ricoeur, esta interpretação que toma como ponto de referência a significação dos símbolos, para a transformar em consciência

6. Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Ed. du Seuil, 1965, p. 48, nota.1. A partir deste momento referiremos esta obra pela sigla *leF*.

7. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté: II Finitude et culpabilité: 2. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, 1988, p. 325. A partir deste momento referiremos esta obra pela sigla *SM*.

8. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique I*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 283. A partir deste momento referiremos esta obra pela sigla *CI*.

9. Idem, *ibidem*.

reflexiva¹⁰, aponta para a ideia de “que a justificação do símbolo pelo seu poder revelador constitui um simples aumento da consciência de si”¹¹.

O cruzamento da reflexão com a hermenêutica possibilita a inteligibilidade do homem como um-ser-para-o-interpretar, isto é, um-ser-para-o-compreender-Se¹². E a História ajuda-nos a isso. Somente conhecendo o passado podemos projectar o futuro, com sentido. Daí que a hermenêutica da própria palavra *república* nos exija uma “interpretação criadora de sentido”¹³. No entanto, teremos de passar primeiro por uma resenha histórica da república enquanto regime político, para tentarmos depois descortinar a metamorfose do sinal em símbolo.

2 – Resenha histórica da República

República é uma palavra que nos chega do latim *Res publica*, ou seja, a “coisa pública”, isto é, aquilo que é de todos, onde todos estão implicados na e para a construção do *bem comum*.

A república, enquanto regime político, é uma forma de governo que encontra a sua origem em Roma, no século V a.C., após a queda da monarquia etrusca. Nessa altura, a organização e evolução da constituição republicana permite a divisão dos poderes em três órgãos: magistraturas, senado e assembleia popular ou comícios. O grande escritor, político e filósofo romano Cícero fará a fusão da oratória com a filosofia e procurará dar a réplica romana à famosa obra de Platão intitulada *República*. Se, para o filósofo grego, a *República* era a cidade-ideal, governada pelo rei-filósofo,

10. Reflectir sobre a significação é tentar encontrar as implicações do conceito, “a sua potência de enviar ao que não é conceito mas anúncio, (neste caso), anúncio que denuncia o mal, e anúncio que pronuncia a (absolution) absolução”. (...) Reflectir sobre a significação é de uma certa maneira “desfazer o conceito”, decompor as suas motivações e por uma espécie de análise intencional reencontrar as flechas de sentido que visam o próprio *kerygme*”. CI, p. 266.

11. SM, p. 331.

12. O sujeito é chamado a compreender-Se face ao texto. A razão de uma tal possibilidade no pensamento de Ricœur dá-se, na medida em que o texto não é fechado em si mesmo, mas aberto ao mundo que ele redescreve e refaz. Cf. Paul Ricœur, *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*, II, Paris, Ed. du Seuil, 1986, traduzido para português com o título *Do texto à acção, ensaios de hermenêutica*, II, Porto, Rés. Editora 1989, p. 168, tradução p. 170. A partir deste momento referiremos esta obra pela sigla TA.

13. “interprétation créatrice de sens”. Cf. SM, p. 323, e CI, p. 296.

para Cícero essa cidade era a própria Roma, para a qual apoiava uma constituição mista.

Assistimos, na Idade Média, ao aparecimento de algumas repúblicas na Europa de então, das quais as mais famosas foram as italianas, como a de Florença, e, ainda, na Idade Moderna, a holandesa. O que terão em comum essas repúblicas se cada uma delas teve características próprias? Atrevemo-nos a afirmar que o seu elemento conceptual e contingente unificador foi o facto de não serem monarquias. Nesta época, alguns teóricos defendiam um conceito amplo e literal de república, ligado à soberania, numa oposição semântica e teórica com a monarquia.

Mais tarde, já no século XVIII, com Montesquieu, essa oposição ressurge ao referir-se ao caso inglês, em que o “rei reina mas não governa”, o que apontava para uma “monarquia republicana”, se é que se pode traduzir o pensamento de Montesquieu com esta designação, na sequência da república inglesa de Cromwell no séc. XVII. Além disso, Montesquieu caracterizava a república com base nos detentores da soberania: democracia, quando a soberania pertencia a todos; aristocracia, quando pertencia a alguns.

No *novo mundo*, a república dos Estados Unidos impressionou, sem dúvida, os espíritos da época pela sua ousadia e lucidez, ao ter sido a primeira colónia a libertar-se da sua antiga metrópole e ao institucionalizar princípios fundamentais caracterizadores do regime republicano.

Em primeiro lugar, a concepção de que a autoridade política emana do povo e é exercida por representação. Depois, a ideia de igualdade legal. Como objectivos do governo, além da manutenção da segurança interna e da defesa comum, surgem os de promover o bem-estar geral e assegurar a liberdade. Na Declaração da Independência da jovem nação, a 4 de Julho de 1776, já se referia: “consideramos as seguintes verdades evidentes por si mesmas, a saber: que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, entre os quais figuram a vida, a liberdade e a busca da felicidade”. No fundo, além dos objectivos que o governo devia perseguir, que se podiam resumir na “promoção do bem-estar geral”, ou do bem comum, a própria organização do sistema político contemplava as características fundamentais das repúblicas democráticas: a divisão, separação e independência dos poderes do Estado; a soberania do povo exercida por representação.

E não deixa de ser relevante a discussão sobre o próprio conceito de república pela geração dos “fundadores” dos Estados Unidos.

James Madison definia república como sendo “um governo que deriva todos os seus poderes, directa e indirectamente, da grande massa do povo sendo administrado por pessoas que exercem as suas funções voluntariamente, durante um período limitado de tempo ou enquanto agirem bem”. E continuava: “é essencial para tal governo que ele provenha de uma grande porção da sociedade e não de uma pequena parte ou de uma classe favorecida”¹⁴.

Sendo assim, a república não admitiria a “legitimidade hereditária” no exercício do poder político, mas somente a “legitimidade democrática”, ou seja, a que emana do povo. No caso de o povo exercer o poder directamente, Madison designava o regime de democracia pura. A república distinguia-se da democracia, precisamente por a soberania popular ser exercida por representação e não directamente.

No caso francês, a queda da monarquia em 1792 e a Constituição de 1793 (que só vigorou durante alguns meses) dão, naturalmente, lugar à implantação da república. A Constituição de 1793 era particularmente avançada ao instituir o sufrágio universal masculino, a igualdade perante a lei, o acesso de todos os cidadãos aos cargos públicos, a obrigação do governo em garantir o direito à subsistência, mas, simultaneamente, reiterava a inviolabilidade da propriedade privada. Tratava-se, como é geralmente defendido, da institucionalização de uma república democrática igualitária. A guerra, porém, exigiu a constituição de um governo revolucionário.

No Brasil temos, em 1889 a República Velha, em 1930, a República Nova (2.^a, 3.^a, 4.^a e a 5.^a) e em 1984, a Nova República.

Em Portugal, a história do republicanismo não se reduz à própria vigência do regime, mas a propaganda republicana irá receber um forte impulso com o ultimato inglês de 1890 e, na primeira década do século XX, com a chamada “ditadura franquista”, que terá o desfecho dramático com o regicídio de 1908.

Os republicanos portugueses souberam aproveitar as debilidades do regime monárquico e o descrédito dos partidos e dos agentes políticos para fazer passar a mensagem da decrepitude da monarquia e das virtudes

14. James Madison, *O Federalista*, n.º 54.

de uma república democrática, que encetaria a verdadeira regeneração da Pátria, congregando todos os portugueses numa vontade única. Proclamava-se a soberania popular, a igualdade, e apelava-se à participação política. E é neste sentido que o decreto da Assembleia Constituinte de 19 de Junho de 1911, que extingue a monarquia, considera a revolução republicana como um “acto de emancipação realizado pelo povo e pelas forças militares”. Os constituintes definiam já aí os objectivos que o novo regime visava: “manter a integridade de Portugal, garantir a paz e a confiança na justiça e bem-estar e progresso do povo português. Esta República tem como presidente Manuel de Arriaga.

Teófilo Braga, presidente do Governo Provisório de então, explicita bem, na Assembleia Constituinte, os fundamentos do derrube da Monarquia. Em primeiro lugar, a revolução resultara de uma crise de séculos em que a soberania de direito divino se substituíra à soberania nacional; a violência e a corrupção que o regime praticara punham em causa as glórias do passado e a própria independência conquistada e mantida por um povo heróico; a revolução visara integrar Portugal no concerto das nações para o progresso da Humanidade. Tratara-se, pois, de uma revolução “mais espiritual do que material, porque nela apareceu (...) a unanimidade das almas levadas pela mesma aspiração à realização de um ideal”.

Mas, afinal, que “ideal” era este, se é certo que a Constituição de 1911, no respeitante aos direitos e garantias individuais, não alterava em termos essenciais os da Carta Constitucional em vigor, aquando da implantação da República? O próprio sufrágio mantém-se restrito, ainda que tivesse substituído os critérios económicos pelos literários para definir a capacidade eleitoral (só votavam os cidadãos masculinos maiores de 21 anos que soubessem ler e escrever, ao contrário do sistema censitário da Monarquia Constitucional). É evidente que há o culto da Pátria, entendida como bem comum, que se exalta a educação enquanto fonte essencial de regeneração individual e que se proclama Portugal como uma nação de cidadãos independentes.

O facto, porém, é que desde cedo surgiram as dissensões entre os próprios republicanos. O “ideal”, afinal, não concitava a unanimidade das vontades. Ou, melhor: era interpretado de modo diferente pelos seus próprios defensores.

À república presidida por Manuel de Arriaga, segue-se a ditadura militar, que termina com a primeira república e que dá origem ao Estado Novo republicano, onde o 25 de Abril vem repor a verdadeira república.

Numa análise histórica, muitíssimo superficial, panorâmica apenas, poderíamos apontar como razões justificativas das proclamações dos diferentes regimes republicanos, por um lado, serem resultantes dos processos de independência, como aconteceu, por exemplo, com os Estados Unidos e no continente americano em geral e, por outro, a oposição aos regimes monárquicos, como aconteceu na Europa. A causa republicana assume-se, por vezes, com uma mística messiânica, unificadora, nacional e acima de classes. A república aparece como um elixir capaz de “regenerar” as nações, reconduzindo-as às glórias de “idades de ouro” reinventadas ou reinterpretadas. À ideia de que a decadência resultava das instituições monárquicas, recorrendo-se inclusive às teorias biologistas da degenerescência das casas reais causada pela hereditariedade, opunha-se a de “regeneração”, que implicaria a mudança de regime assente na soberania nacional, em contraponto, com a legitimidade da soberania de direito divino dos monarcas.

Apontando somente os pontos, a nosso ver, mais paradigmáticos do regime republicano, podemos descortinar que a república aparece, por vezes, como sinónimo de democracia, outras vezes como libertadora da opressão monárquica de regimes absolutos e outras ainda como anseio de um certo nivelamento da estratificação social.

Com todos estes pressupostos no seu seio questionamo-nos se a república não será afinal um símbolo que descobre e simultaneamente esconde algo. É justamente essa tarefa que nos ocupará na terceira e última parte deste nosso trabalho. O que esconde e descobre, o que oculta e simultaneamente revela, o que torna opaca e translúcida a *república em si* que, como o filtro de feiticeira, a todos inebria?

3 - Porque razão a *república em si* é um símbolo?

Estes nossos apontamentos históricos servem-nos de lastro para a metamorfose que nos propusemos tentar. Retomemos o nosso desafio: de que modo a *república em si* poderá ser entendida como um símbolo?

Vimos que, no sinal linguístico, a correspondência se dá entre o significado e o significante, e que, no símbolo, se lhe junta a captação

do sentido. Ou, dito de outro modo, procura-se no símbolo a relação do sentido ao sentido. Isto é, a dualidade simbólica pressupõe sinais que possuem já um sentido primário, literal, manifesto, e que, por esse sentido, revelam um outro só atingível a partir do primeiro, mas que passa pela interpretação integradora do mundo vivido do intérprete e apela à sua imaginação, para colmatar o vazio que se dá entre a presença significativa do signo linguístico e a re-presentação figurativa que acompanha a interpretação simbólica.

Se, para Ricœur, só podemos apreender o acto de existir pelos sinais dispersos no mundo¹⁵, e este mundo é o mundo da cultura, que deve incluir as pressuposições, os métodos e os resultados de todas as ciências explicativas e interpretativas dos sinais existentes nesse mundo, ele é também o mundo do sonho, do imaginário, do mito. Símbolos e mitos, obras culturais que só podem oferecer a contingência cultural e a dependência da decifração, sempre problemáticas¹⁶, são colocados face à exigência de clarividência e de necessidade próprias da reflexão.

Ora, “ [Sonho é uma palavra que se] abre sobre todas as dimensões psíquicas enquanto análogas do sonho, na loucura e na cultura qualquer que seja o grau e o princípio deste parentesco. [O sonho coloca] a “semântica do desejo”¹⁷. Esta semântica do desejo avança simbolicamente, pois o desejo é dito de um modo mascarado, o que aponta para um duplo sentido da linguagem que o diz.

Os sonhos são, quase sempre, a apropriação do futuro pela projecção desejada no presente. São momentos únicos da nossa existência, onde o irreal é tornado real, onde o pensado encontra a sua forma, onde o nosso ser mais íntimo se desvela e nos revela afinal a nossa própria humanidade. Pelo sonho se diz o que de outro modo não seria dito, se vive o que de outro modo não seria vivido, se vê o que de outro modo não seria visto. “É esta [a] função do símbolo [onírico] como baliza e como guia do ‘tornarmo-nos naquilo que somos (...)’¹⁸. Sonhar, afinal, é projectar um desejo, uma

15. *IeF*, p. 54 ou *CI*, p. 325.

16. Cf., *CI*, p. 313. O modo como Ricœur interpreta esta sua posição pode ainda ser confirmada na obra de Xabier Etxeberria Mauleon, *Imaginário y derechos humanos desde Paul Ricœur*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología Y Pastoral, Editorial Desclée de Brouwer, 1995.

17. *IeF*, p. 16.

18. *SM*, p. 20.

ambição, um produto da nossa imaginação, numa realidade possível, o mesmo é poder dizer, num ideal.

O que sonhava o Homem quando inventou a república? O que sonham todos os homens que por ela se sentem inebriados ao ponto de, por ela, oferecerem a sua própria vida? Será ela um mito? Será uma utopia, um ideal sempre desejado mas jamais alcançado?

Etimologicamente, utopia significa “o que não está em nenhum lugar”, isto é, a utopia é tomada como lugar inexistente, como nenhures de uma perfeição ideal e excelente.

A partir de Thomas More (1516), aplica-se a palavra utopia ao género literário descritivo de uma sociedade que se supõe perfeita em todos os sentidos, e utópico, o ideal maximamente desejável¹⁹. No entanto, o movimento utópico tem precedentes no contexto das civilizações greco-romana e judaico-cristã, na multiplicidade de relatos míticos de jardins, palácios e ilhas, sinónimos de paraíso onde a vida do homem se caracteriza pela fruição da plena felicidade. A título de exemplo citamos Homero, que coloca Ulisses nos jardins de Alcino, onde existem árvores com frutos saborosos ao longo de todo o ano; Horácio, nas *Odes*, recomenda a busca das ilhas afortunadas; o mito adâmico evoca o Éden como o jardim paradisíaco por excelência; a *República* de Platão alicerça a *Polis* ideal.

Neste princípio idealista, Thomas More descreve a utopia como um estado ideal perfeito, regido pelos princípios da igualdade jurídica e económica de todos os cidadãos. Este modo de pensar iniciará um profundo movimento revolucionário europeu, que culminará na revolução francesa e na proclamação dos direitos naturais e universais do cidadão. Não serão estes os ideais da república? Não será esta dinâmica de aspiração, nunca satisfeita, o motor que alimenta o desejo republicano?

Com a publicação da *Utopia* de Thomas More, em pleno Renascimento, multiplicaram-se as utopias como pensamento de um lugar que é outro, de um onde que é parte nenhuma, de uma «aspiração a ...» expressa de um modo declarativo e sempre assumido pelo seu autor.

Pela leitura e análise de algumas utopias, facilmente nos apercebemos de que, “não se pode definir a utopia pelo seu conteúdo e a comparação das utopias entre si é decepcionante na medida em que a unidade do fenómeno

19. Cf. Paul Ricœur, *Lectures on ideology and utopia*, New York, George H. Taylor, 1986, traduzido para português com o título *Ideologia e utopia*, Lisboa, Edições 70, 1986, tradução portuguesa, p. 445.

utópico não resulta do seu conteúdo, mas da sua função que consiste sempre em propor uma sociedade alternativa”²⁰; no entanto, “subsiste de facto uma certa permanência de preocupações, uma recorrência de temas acerca da família, da propriedade, do consumo, da organização social e política, da religião institucionalizada, etc.”²¹.

A utopia é, afinal, um exercício da imaginação para pensar um outro modo de ser²². Ela possui “o poder ficcional de redescrever a vida”²³. Ela é um sonho, um ideal. É “uma forma de pensamento político e social que alia a crítica à criatividade, a reflexão ao imaginário, a razão à esperança”²⁴.

Na sua forma literária, a utopia gera uma certa simpatia, cumplicidade e convivência entre o seu autor e o leitor que se inclina a assumi-la como hipótese plausível. Assim, a utopia é uma narrativa ficcional, abertura possível a um futuro virtual e simultaneamente ideal, o mesmo é dizer, um mito ou um símbolo de segundo grau que tem por objectivo orientar, explicar e dar sentido à existência humana .

Para concluir, apliquemos estes pressupostos, novamente, ao caso português.

É justamente essa busca constante de um ideal, que estaria também presente no golpe militar de 28 de Maio de 1926, que derruba a I República. Os republicanos, que não os do Partido Democrático no poder, continuaram em busca da “verdadeira república”. O editorialista do jornal *Diário dos Açores*, de Ponta Delgada, questiona mesmo: “Chega, por fim, a verdadeira República, aquela sonhada República em que desde o começo se falou”? E, a terminar, o editorialista questiona: “É nesta angustiosa situação moral e material do país (...) que os *novos homens*, com **aspecto de redentores**, surgem no tablado da política e da administração. **Uma ilusão mais?**”²⁵

20. Idem, *ibidem*, pp. 382 e 388-389.

21. Idem, *ibidem*, p. 447.

22. Idem, *ibidem*, p. 501. Sobre este tema da utopia em Paul Ricœur, pode ver-se o artigo de José Perez Tapias, “Utopía y Escatología en Paul Ricœur”, in Martínez Tomás Calvo e Crespo Remedios Ávila, (eds.), *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación, Actas del symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur*, Granada, 23-27 de noviembre de 1987, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991, pp. 425-436.

23. *Enciclopédia Logos*, “Utopia”, Costa Freitas, pp. 365-372.

24. Idem, *ibidem*.

25. Os sublinhados são nossos.