

Estrutura coabitacional da vivência religiosa

ENSAIO DE FENOMENOLOGIA

O presente ensaio pretende atingir a essência da religião pela análise fenomenológica do comportamento religioso do homem. O emprego da fenomenologia como método em tal estudo supõe não só a regulamentação processual que obteve em Husserl, mas sobretudo a sua aplicação a diversos campos da experiência humana, como a efectuada por Scheler na ética, por Merleau-Ponty na gnoseologia e por Heidegger na ontologia existencial.

Consequentemente há que antepor uma consideração metodológica preliminar, a fim de precisar a intenção, os processos e as limitações da nossa investigação e o significado dos apuramentos obtidos.

I—CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

1. *Fenomenologia como fala do fenómeno*

Etimologicamente, como observou Heidegger¹, *fenomenologia* é o falar do fenómeno: λέγειν τὰ φαινόμενα. *Fenómeno*, com efeito, é o que se mostra a partir de uma iniciativa do próprio mostrado, como o que se abre e se põe à luz do ver. Este sentido está originalmente expresso em φαίνω e φάω como também no *for* dos latinos. A única diferença expressiva imposta pela tradução linguística reside na significação de λόγος, como acção de λέγειν, e a *fala do falar*. Λέγειν transferiu, pela mediação metafórica, o *pôr adunativo* ou *recolhedor*, que traz à consistência do existir solidário para um fim existencialmente significativo das coisas antes ocultas e separadas, para a expressão do agir humano que processa aquele mesmo *pôr* que

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963. pp. 24-38.

dá a tudo a unidade consistente portadora de um sentido para a existência humana. Este *agir* é o falar. Ora *falar*, pela contracção de *fabulare* deriva de *for* que significa originalmente o mesmo que *φαίνω*, mas transferido para a expressão oral ou *falada*. Esta, com efeito, é a mais essencial forma do abrir-se com que o homem se manifesta e põe à luz do ver quanto é. A essencialidade de tal processo nasce da própria estrutura do ser humano enquanto este é um ser que pensa e sente e se expressa através da movimentação do seu corpo. O núcleo energético, donde tudo o que é humano promana, é o pensar. Nele o homem vem à manifestação de si mesmo perante si mesmo e nele ao homem se manifesta tudo o que acede à consistência do existir humano. Pensar, por isso, é congênitamente *falar*. Entende-se assim que os gregos lhe tenham chamado *λόγος*. O profundo significado, porém, de tal equivalência linguística está em que o homem processa o *pôr adunativo* de *λέγειν* somente pela *fala* na medida em que esta é o abrir-se dos seres no e ao pensar, abrir-se que só neste modo de viver humano alcança a possibilidade de dar-se.

Quer isto dizer que a existência humana essencialmente é fenomenológica. O homem existe projectando-se pelo intuito do pensar ao ser do que é e ao mais ser do que pode ser. O jeito de tal projecto vem lançado e figurado pelo intuito que vê, guarda, salva, reserva e conserva o ser do homem e do seu mundo. Já nestas fontes manantes da vida humana, esta brota e cresce num pôr-se dado pelo conhecer como expressão do latente. O homem é fenómeno e o seu ser existe no abrir-se à luz do consciente. A corporeidade humana, e com ela o mundo, que nela age e a ela reage, são assumidos pelo projecto do intuito da consciência para a realização daquele abrir-se que então se faz *fala*.

A fenomenologia, portanto, outra coisa não é senão o pôr-se de quem a faz, na atitude de audiência e de vidência que deixe ao fenómeno *falar-se* e nesta fala *mostrar-se*.

2. Fenomenologia como hermenêutica

Como o homem só pensa no sentir e pelo sentir se conhece e conhece o mundo, também é pelo sentir e ao sentir que a fala se expressa, se pronuncia em voz e se figura em palavra, se transfere em símbolo e se refere em sinal, se ergue em gesto e se adianta em comportamento.

Ora o sentir pela sua condição corpórea impõe à fala a finitude dos limites. A fala é essencialmente travada nos limites dos corpos mediante as energias da interação. Tal como a luz mostra a *cor* e a *cor oculta* as faces subpostas que só uma acção do homem torna expostas, assim a fala ao dizer manifesta apenas parcialmente o que diz. A fim de que a expressão da fala diga o que cala, urge a reflexão analítica ou divisiva do pensar sobre a mesma fala a fim de pôr a descoberto o que ficou oculto pelo fazer-se das faces que se mostram. O fazer-se da fala é tão espontâneo como o projectar-se do ser na tendência emanante do mais ser. Em tal espontaneidade fica sempre por dizer o que pode vir a ser e, por isso mesmo, reside junto do fundamento que aguenta todo o ser. A reflexão divisiva de novas faces da fala dirige-se pela determinação consciente do intuito para essas latências originais, com a intenção de pôr a descoberto o que ficou oculto e é importante para o comportamento do revelado. A fenomenologia, então, processa-se como *ex-posição*. *Ex-pôr* o remanescente em *subposição*. Ora este fundamento su-posto coincide com a de que é alvo a *hermenêutica*. Ἐρμηνεύειν quer dizer a *ex-posição* do *su-porte* que *sus-tem* a fala no seu mostrar-se. Para tanto o intuito reflexo serve-se da razão agenciadora de processos e estratégias operatórios que vão dirigidos para o importante do interesse que tece a existência humana. A tarefa da razão, agora, coloca o intuito na situação pendente dos valores. A seu cargo fica a avaliação comparativa do que mais vale para o homem e por isso urge que venha à *ex-posição*. O *preço*, que se expõe na hermenêutica, ocupa o cuidado da razão e, assim, leva o intuito do pensar para a interlocução *interpretativa*. *Interpretação* é a hermenêutica raciocinada.

Sem raciocínio interpretativo não se faz fenomenologia. Ao usá-lo, porém, a fenomenologia deixa-se conduzir pelo intuito para a *ex-posição* do fundamento latente na ocultação da fala. É um raciocínio exclusivamente *ex-positivo*. A sua intenção fita-se tão somente no ver e fazer ver.

3. Fenomenologia, ciência e filosofia

Esta última consideração do destino essencial da fenomenologia posta-nos nas fronteiras que a dividem da ciência e da filosofia. Tanto uma como outra são fases e modos de procedimento conhecido humano e, por isso mesmo, necessariamente sujeitas à integração

no complexo comportamental da existência humana enquanto posição e exposição do ser na consciência mundana. Por isso, na medida em que a ciência e a filosofia são processos de descobrir o ser do homem e do mundo, coincidem com a fenomenologia. A explicação e a teoria — aquela enquanto é o desdobrar do implícito e sobreposto e esta enquanto é a visão do encontrado e descoberto — ainda pertencem ao jeito da fenomenologia.

A diferença está na maneira como a razão é usada e no fito que comanda este uso. Quando a explicação científica e filosófica tem em vista não só a descoberta e a análise dos fenómenos mas também a sua génese causal e para tanto usa da demonstração e da indução, em tais casos a *explicação causal* da ciência e da filosofia separa-se da *posição* fenomenológica. Esta diferença toca particularmente a ciência, porquanto a filosofia não encontra caminho para o acesso às zonas do fundamento e da origem do ser, que seja diverso da fenomenologia.

Entretanto, os dados da ciência e da filosofia, as hipóteses e as teorias, os processos da invenção e da demonstração, como fenómenos ou como falas que revelam e ocultam os fenómenos, constituem material imprescindível para a hermenêutica e a interpretação fenomenológicas.

Mas é sobretudo quando a ciência e a filosofia usam da razão para organizar sistemas que dão uma explicação causal de sectores da realidade ou de toda a realidade, que mais se afastam da intenção e dos processos da fenomenologia. Esta, com efeito, não só não pretende a elaboração de um sistema explicativo causal como programaticamente se coloca numa atitude de ver o fenómeno no seu mesmo mostrar-se, antes que o pensamento raciocinado avenge alguma hipótese explicativa, induza ou deduza alguma explicação causal da sua natureza.

No entanto, as teorias e os sistemas não são indiferentes à fenomenologia, como se disse. Uma vez que a teorização e a sistematização procedem em virtude da tendência do pensar para a expressão, quando o perceber do intuito se protende à compreensão pelo recurso ao raciocínio, as teorias e as sistematizações constituem, quer ao nível do conhecimento vulgar quer ao nível do conhecimento científico, formas em que o fenómeno vem à fala. Daí resulta que a própria linguagem contém na significação das palavras teorias e sistemas incipientes. O fazimento dos sinais enquanto é obra da razão, processa-se em raciocínio *ex-plicativo* e *de-monstrativo*.

Tal como a *ex-plicação* causal é originalmente o desdobrar do implicado, assim também a demonstração é uma *mostração* do outro obtida mediante o discurso racional, ou *de-duzida*. Enquanto, porém, a teoria e o sistema fecham a figura nos limites das faces vistas a um dado momento do pensar, a partir de então funcionam como ficção ocultadora, ou seja, como *re-presentação* do todo pela parte. Sobre eles, portanto, a fenomenologia tem que exercer a hermenêutica e a interpretação a fim de pôr a descoberto o su-posto ao representado. O que então a fenomenologia procura ex-pôr é a experiência original do ver que desencadeou os processos racionais da representação.

4. *Fenomenologia e análise estrutural*

Esta última consideração traça a divisória entre a fenomenologia e a análise estrutural. Ambas tentam uma desmontagem do reticulado sistemático procurando discernir as regras de integração estrutural dos elementos que o *com-põem* e *sus-tentam*: mas, enquanto a análise estrutural se fica na descoberta das regras do *jogo* construtivo do sistema², a fenomenologia procura ver nas *feições* da figura sistemática o *jeito* da *projecção vivencial* que as fez.

A hermenêutica e a interpretação também analisam; mas fazem-no com o fim de cindir a face do falado e, desta arte, fazer novas faces antes ocultas. A comparação e o relacionamento das partes do todo em *de-com-posição* na análise servem à hermenêutica e à interpretação de processos para descobrir o fundamento das relações e do relacionamento que as institue; ao passo que para a análise estrutural o relacionamento comparativo queda-se na consideração da estrutura constituída pelas relações. Fica na face já feita e que está acima das outras latentes: na *super-fície*.

5. *Fenomenologia e comportamento*

Como já insinuámos, a fala transcende a linguagem. Transcende-a não apenas enquanto a fala se pode entender como a maneira própria de um indivíduo ou um povo tem de usar a linguagem, mas principalmente enquanto a fala constitui os e é constituída

² Cf. LÉVY-STRAUSS, *Langage et parenté*, in «Antropologie structurales», Plon, Paris 1958, pp. 37-62.

pelos processos de manifestação com que o homem se mostra ou existe como fenómeno. Ora os procesos de manifestação humana, a própria significação de *processo* diz o que são. Processo ou procedimento é a acção de proceder: ou seja, de ir para frente com o jeito de lançar-se que caracteriza o seu *andar*. Este vagueia pela circunstância — *ambulare* — solicitado pelos circunstantes, mas a intenção que o dirige e o jeito que o movimenta vem do próprio homem, do intuito que faz do seu pensar um cuidar de ir para o frente levando consigo a circunstância: *convindo*. A conveniência afecta dinamicamente o procedimento humano. Mas quem tem o sentido dela é o intuito do pensar. Porque o procedimento humano vai condicionado pela circunstância e a conveniência, ele processa-se em *comportamento*. O viver do homem é *comportar-se*. O significado pleno desta palavra só se abre ao entendimento quando o vemos nascer do que para o homem valem a *porta* e o *porto*. A *porta* é abertura aonde o homem assoma e por onde entra para a casa onde *com-habita* em conveniência com a circunstância. O *porto* é o abrigo para onde o homem se dirige e dirige a circunstância na conveniência e aonde chegam a salvamento e para salvar-se na integridade do ser e na plenitude do mais ser. Comportamento humano, portanto, é o seu mesmo viver existencial, quer dizer: o seu agir ou impelir-se ao mais ser sendo-se em acção de ser. Como em todo o agir o ser é e assoma, assim no comportar-se o homem é e se mostra a ser. A linguagem é um dos procedimentos do comportamento humano.

Consequentemente a fenomenologia não limita a hermenêutica e a interpretação à linguagem, embora seja o procedimento que a todos os demais faz aceder à fala do pensamento; mas exerce-as sobre todo o comportamento humano: gestos, atitudes, costumes, técnicas, arte, organização social, etc.

Devido, porém, à função fundamental da linguagem no falar do pensamento humano, sobre ela a fenomenologia se exerce com mais adequada incidência e por ela se processa como meio de manifestação do interpretado.

Ora, a fim de descartar desde o início equívocos e mal-entendidos, importa explicitar as maneiras de usar a linguagem em fenomenologia. A etimologia não se emprega com a finalidade filosófica ou histórica. A sua função limita-se a revelar a origem da *onomatopeia*, ou seja, da *fazimento do nome*. O que com ela o fenómeno pretende é descobrir a razão da «*impositio nominis*», segundo a termi-

nologia de S. Tomás³. Quer dizer: a experiência humana que deu origem à significação como *fazimento do signo*. A autenticidade da experiência não depende tanto da cientificidade histórica da etimologia como da sugestão compreensiva. Esta encontra a sua abertura convincente só quando topa com a mesma experiência ocupada a fazer sinais na linguagem do homem actual, usando processos iguais ou semelhantes aos do étimo historicamente detectado. À luz de tal experiência, pode, então, a fenomenologia seguir compreensivamente a evolução semântica da palavra sem confundir a a diacronia com a sincronia, mas antes integrando-as na linha condutora do comportamento humano.

6. Fenomenologia da religião

De quanto fica dito, pode-se, agora, deduzir a intenção, o objecto e os processos de uma fenomenologia da religião.

Primeiramente, não pretende *definir a religião*. Nisto se distingue de qualquer ciência histórica, etnológica, psicológica ou filosófica sobre os fenómenos religiosos. Por isso, não encetaremos o nosso estudo procurando uma definição como fez Durkheim em *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*⁴, P. Ortega na *Philosophie de la Religion*⁵, etc.

Em segundo lugar, também não tem em vista dar uma explicação causal da religião. Por este lado, igualmente se distingue das ciências religiosas.

Em terceiro lugar, não está em seu programa averiguar a verdade das várias religiões. Por aqui se distingue da apologética.

O que pretende fazer é descobrir a experiência religiosa na sua constituição fundamental através da interpretação das formas por que o comportamento humano se expressa.

O objecto de tal interpretação é constituído por aquelas formas: a linguagem, os ritos, as crenças e as doutrinas.

A fenomenologia recebe-as como dados das ciências da pré-história e da história.

Entretanto, a verdade da religião, enquanto por ela se entende a revelação do fenómeno religioso na sua autenticidade, não é estranha

³ 2-2, q. 92,1,2 m.

⁴ 4. ème éd., P. U. F., Paris 1960.

⁵ J. Vrin, Paris 1948.

à fenomenologia. Antes: procurando a manifestação da experiência religiosa na sua estrutura fundamental ou na sua essência, prescindindo de qualquer teoria sobre ela, a fenomenologia tem, como fim principal da sua hermenêutica, a mesma verdade religiosa.

Para exemplificar o processo de toda a investigação, comecemos por fazer a fenomenologia da palavra *religio*.

7. *A experiência original de «religio»*

São por de mais conhecidas as definições etimológicas de «religio» dadas por Cícero e Lactâncio. O primeiro fazia derivar a palavra de *legere* mediante o sufixo iterativo *re*. *Relegere* inicialmente significava *pôr de novo* ou *repôr*. Daí, *colher* e *recolher*. Cícero, porém, usou o significado metafórico de *legere*, aplicado ao acto de ler. *Relegere* seria então a leitura repetida e, por isso, adrede feita para ler melhor. O seu sentido seria, então, a observância atenta e meticulosa dos comportamentos humanos respeitantes aos deuses:

«Qui autem omnia, quae ad Cultum deorum pertinerent diligenter retractarent, et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi, ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, tanquam a diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes, his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religiosis»⁶.

Lactâncio, por seu lado, deriva «religio» do verbo *religare*, que, por quanto se sabe, tem uma raiz diferente de *legere* a qual significa a acção de *ligar amarrando, atando, enlaçando*, como em «lictor». A «religio» seria, assim, um vínculo moral que obrigava os homens ao cumprimento de deveres para com Deus, cumprimento este que supõe no homem uma disposição afectiva de atenção, cuidado e respeito — a *pietas*. *Pio* é o homem predisposto a cumprir os seus deveres para com Deus, como seu pai:

Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde et ipsa religio nomen accepit⁷.

⁶ *De natura deorum*, II, 28.

⁷ *Div. inst.*, IV, 28.

A palavra «religio», porém, teve um outro sentido, mais vulgarizado e sugestivo de experiências mais primitivas. O próprio Cícero o emprega antes da reflexão etimológica.

A morte repentina de um funcionário ao anunciar os novos cônsules eleitos contamina o povo e torna-o impuro e obnoxio a castigos dos deuses e um tal portento é uma *religio* que cai sobre o povo:

... remque illam in religionem populo venisse ⁸.

E esta «religio» tocando o povo apega-se a ele e liga-se-lhe enquanto a causa permanecer:

... confiteri maluit, quam haerere in republica religionem ⁹.

É um sentido muito aproximado do que o nosso povo ainda chama *praga*, poder maligno que uma pessoa traz consigo e com que pode contaminar os outros com a sua presença e as suas palavras: «este homem é uma praga» e «rogar pragas».

Semelhante poder pode residir também em certos lugares. Assim para os romanos era o bosque do Capitólio:

Hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit
aurea nunc, olim silvestribus horrida dumis.
Jam tunc religio pavidos terrebat agrestis
dira loci, jam tum silvam saxumque tremebant ¹⁰.

Pávido e aterrado e tremebundo fica o homem quando experimenta tal poder, e o que faz é manter-se à distância, esquivar-se e evitar as pessoas e os lugares donde sente que tal poder o atinge e contamina. «Religiosum», portanto, é aquilo que por causa da sacralidade deve ser mantido à parte e distante:

... religiosum est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est ¹¹.

⁸ O. c., II, 4.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ VIRGÍLIO, *Aen.*, VIII, 346-349.

¹¹ MASURIUS SABINUS, *Gellius*, IV, 9, 8.

O que há de mais original nesta experiência é o poder emanativo dos factos, das pessoas e das coisas, a sua incidência sobre os acontecimentos humanos e a ligação destinante com que esta incidência manietta a sucessão daqueles acontecimentos determinando o sucesso ou insucesso. O homem sente-o e teme-o. Sente-o como um núcleo energético donde o destino se protende imperioso, portador de um sentido cujo resultado e cuja direcção se antecipam e se impõem a qualquer decisão que o homem possa tomar. O caso, que impressionou o homem e o fez sentir tal experiência, em virtude da eficácia destinante assume a função de presságio e por isso é *portento* ou seja, um poder que avança para o homem com a génese de um futuro e perante o qual o homem se sente *condenado*, ou, como hoje se diria, quebrado por *quebranto*. O espanto e o medo, que o aterram, impelem-no para a fuga ou para qualquer expediente que o torne *indemne* decifrando o *portento* e quebrando o *quebranto*.

Há aqui, primeiro, a experiência de uma sujeição irrecusável que liga a sucessão existencial ao alvedrio do poder que toca e contamina o homem; e, em consequência, o ansioso e cauto comportamento do homem em relação a tal poder e às coisas e pessoas através das quais ele avançou e se intrometeu na existência. O mais característico de tal comportamento é que ele é constitutivo da sacralidade ou santidade das coisas e das pessoas portadoras daquele poder: dá-lhes *estatuto* de *à parte* em relação ao quotidiano de que o homem se sente dono sem com-dono, indemne sem condenação. Aí reside a força *religiosa* do *rito* que o gesto dos *artos* humanos exercem *re-pondo* a coisa e a pessoa no seu devido lugar: *à parte*, fora de tudo o mais que vem *de-stituído* de tal poder e, por isso, profano, ou seja, *antes* do *fanum*, lugar sagrado, não atingido pelo pôr estatuinte dos actos humanos. Este *pôr estatuinte dos actos humanos* é o *rito*.

A experiência do *religiosum*, desta arte, parece ir entroncar-se numa experiência anterior e comum à que se vislumbra em *lex* e *legare*: o gesto *decretante*. *Lex* é o estatuto comportamental que o gesto ditado pelo juízo *discernente*, separador do importante, estabelece e a que *liga de frente* o homem, ou seja, *obriga*. A obrigação *constitui*, então, o *costume*, quer dizer: estabelece o onde demora a habitação do homem na conveniência da circunstância. *Legare* é pôr o poder em outro de fazer algo com o poder de quem lho dá. O outro é o *delegado* a estabelecer uma *lei*. Mas o que foi excluído da delegação é um *re-legado*. *Relegado* resulta assim o contrário

do religioso, enquanto se lhe não dá o poder. Na aspiração, porém, do homem que ritualmente estatui o religioso do *fanum* separado do profano, *relegado* corresponde ao seu mais ansiado desejo: tirar ao religioso o seu poder destinante. Ver-se livre dele.

Religiosum, portanto, no seu mais antigo sentido que se conhece significa o mesmo que *tabu*; este é a proibição estatuinte de um estado à parte para uma coisa ou pessoa portadoras do poder destinante.

Assim podemos concluir que a experiência que está na origem do significado de *religio* é constituída pelos seguintes elementos: primeiro, o sentir a acção de um poder que interfere no sucesso e no insucesso existenciais; segundo, o comportamento ritual para com esse poder estatuinte-lhe um lugar à parte dos restantes seres; e por último a observância do estatuto ritual com a intenção de propiciar o sucesso e esconjurar o insucesso.

Quando, pela sinédoque causal, *religiosum* passa do objecto para o sujeito, vai insistir na significação do cuidado meticuloso, atento e observante dos ritos. Destas remotas lembranças, acenadas pela linguística, assoma-nos um complexo experiencial onde a força do destino da parte dos deuses e o poder do gesto articular da parte do homem se cruzam no conflito trágico da existência.

II — A EXPERIÊNCIA DO PODER DESTINANTE NO HOMEM PRIMITIVO

As sugestões, trazidas pela palavra «religio», indicam-nos uma pista, apercebidamente provisória, para a nossa investigação. Se o rito aparece desde já como um comportamento resultante da experiência de um poder que exerce uma influência determinante da sucessão da existência humana, dirigido para o congraçamento da força de tal poder a fim de que a sua influência traga favores e não danos, sucesso e não insucesso, a nossa análise de começo vai preocupar-se com detectar e interpretar as manifestações daquela experiência.

1. Poder destinante

Tomamos aqui a palavra *poder* com o duplo sentido de *domínio* e de *força*. *Poder*, com efeito, vem de *potiri* e este de *poti* que nas

línguas indo-europeias significa «dono da casa» ou «mestre da casa», no sentido em que *magister* sugere a grandeza comparativa de *magis*: o que vale mais e, por isso mesmo, *domina*. Os latinos significaram o *mais valer dominador* com um derivativo de *domus* como *domínio* do *poti*, e desenvolveram a significação deste étimo para o sentido da força que fundamenta o *dominar*. *Dono* é o que manda em virtude do seu poder, de ser o *mais forte*. *Poder* é *valer*, *ser válido* em oposição a *inválido*, com todos os matizes dispersos por *vis*, *violento*, *vontade*, *willen*, *walten* e outros derivados e cognatos, os quais se concentram nuclearmente no sânscrito *váyah* que significa *força vital*, *força jovem*. Esta validez vivaz do viço viril do varão, que domina a casa ou o país, constitui o fundo vivencial da consciência do homem que se sabe capaz de dominar. O dono e mestre sente-se *potente* e os outros experimentam a sua *potência*. É por esta que ele domina: *possui* e *destina*. Tanto a posse como o destino resultam da potência. A emanação desta resultância existe na acção. A força e a energia actuantes mediante o gesto tocam, subjugam e dispõem as pessoas e as coisas. A este nível das relações pessoais, *poder*, *potência* e *energia* assomam envolvidas de atmosfera religiosa que o pensamento racionalizante da ciência desvaneceu. Embora algo de nuclear se tenha mantido no uso racional de tais palavras — o dinamismo energético —, a fim de perceber o sentido aplicável às categorias religiosas, há que repô-las naquele ambiente congénito da experiência inter-pessoal. Aliás, tal como sucede com a noção de causalidade, a racionalização profanizante, empobrecendo o conteúdo vivencial, escamoteia o mistério da comunicação do ser pelo agir e faz, assim, surgir uma problemática filosófica de pura dialéctica abstracta¹².

O poder *possui* e *destina*. *Posse* é a relação de dono para com a coisa ou a pessoa sujeitos ao agir da potência; *destino* é a fixação em tal sujeição à parte de tudo o mais que sob ela não cai. *De-stinar* — de «*de-stano*» — consiste no pôr à parte na reserva do domínio sob o alvedrio do dono e do potente. Só possui quem pode, só destina quem possui. Destino é a forma mais perfeita da posse. A destinação supõe da parte do potente a *ob-stinação*.

O facto de o homem experimentar o poder nas relações pessoais, não implica que o poder seja algo de originalmente pessoal. Pode ser apenas um dom que lhe advém e de que ele é depositário e que

¹² Cf. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, in «Vorträge und Aufsätze», Neske 1967, I, pp. 8-11; e BALMES, *Filosofia Transcendental*, X, caps. I a XVII.

pode perder e reaver. Por isso, o *poder se pode* manifestar no homem como algo que o transcende e a um nível de comportamento não pessoal. Desta arte, o poder destinante assoma à consciência como uma força que subjuga a existência obstinadamente, sujeitando-a a um curso na direcção do seu agir, contra o qual o homem nada pode fazer. Força impessoal, cega, obstinada e invencível a que a sucessão de sucesso ou de insucesso do existir está irremediavelmente subordinada. O nome desta força, na língua portuguesa e noutras românicas, é *destino*. Contra ele nada pode o homem: nem a força, nem o fingimento nem a cautela lhe podem valer. Rodrigues Lobo assim o caracterizou:

Sujeito vivo e preso às forças dela
Sem me poder valer contra o destino
De força, fingimento e de cautela¹³.

Por outro lado, a impessoalidade do poder destinante não constitui uma caracterização constante da mesma experiência de fundo. Pode acontecer que o potente seja uma pessoa poderosa pelo seu próprio poder a tal ponto que o exercício deste se abra ao comportamento pessoal com respeito às pessoas que a si sujeita e destina. Neste caso, o transcendente será pessoa.

A diferença pode muito bem representar um desfasamento na consciencialização da experiência e define-se claramente só nos processos de identificação do potente. Nestes, a experiência vem seguida da actividade teorizadora a que a inteligência humana espontâneamente se inclina.

No presente estudo, propomo-nos sòmente detectar a experiência do poder destinante; a depuração dos processos de teorização trará um esclarecimento da experiência detectada mas será a tarefa de um estudo ulterior.

A nossa análise vai incidir sobre as expressões do poder destinante, que nos podem reportar quer à memória mais antiga do homem quer à diferenciação dos níveis de consciencialização. Nesta diferença, mais do que na antiguidade das expressões, se baseia a ordem da apresentação dos materiais a analisar. Começaremos pelas expressões em que vem à consciencialização um poder destinante não dotado de pessoalidade, cuja origem se esconde numa identificação indife-

¹³ *Éclogas*, 359.

renciada, em relação ao qual o homem se mostra apenas consciente da sua acção dominadora. Em seguida consideraremos as expressões em que o poder se manifesta como uma entidade superior ao homem e dotado de comportamentos próprios de uma pessoa.

2. *Homem primitivo*

Homem primitivo, por força da palavra, seria aquele que ocupou o primeiro lugar na existência do género humano sobre a terra. Em tal sentido, como observa Pierre Fabre, aquela expressão desapareceu da linguística e bom seria que fosse definitivamente descartada da história das religiões, porquanto o que de mais antigo se conhece é já o resultado de uma longa evolução¹⁴. Outra razão, porém, me leva a mantê-la e a dar-lhe um sentido algo diferente. Por primitivo não entendo o que existiu nas fases mais antigas da história ou da pré-história, mas o modo de pensar que caracteriza o homem das chamadas civilizações primitivas mesmo quando estas sejam nossas contemporâneas. Esse homem pode existir numa civilização primitiva ou culta, de ontem ou de hoje; pode ser ele mesmo um homem inculto ou culto. Em matéria religiosa, *primitivo* é o homem que se mostra num grau de consciencialização religiosa tão inferior que todos os outros que se detectam apresentam um avanço em relação a ele. Pode mesmo acontecer que no mesmo homem co-existam diversos graus de consciencialização. A verificação desta hipótese corresponderá à constatação de níveis de consciencialização religiosa estratificados na mesma pessoa ou na mesma colectividade.

Por «homem», com efeito, entendemos não apenas as pessoas individuais como também os grupos organizados em processos de consciencialização colectiva.

3. *Natureza e coisa*

Natureza, antes de se transformar num objecto de estudo para a razão humana e, muito antes de se tornar inerte na *res extensa* de Descartes e do racionalismo europeu, foi para o homem aquilo mesmo que pelo nome este lhe chamou. *Natura* é a acção de fazer

¹⁴ *La Religion Romaine*, in «Histoire Général des Religions», tome II, Libr. Aristides Quillet, Paris 1948, p. 305. (Esta obra será citada nas páginas seguintes com a sigla HGR).

nascer e a ordem resultante da força genésica: *natura rerum*. A raiz linguística é *gene* donde as línguas indo-europeias fizeram derivar várias significações da vida, do ser e do conhecer¹⁵.

Por *natura* traduziram os romanos a φύσις dos gregos. Ora φύσις deriva de φύω que se enraiza em *bhu*, cuja significação é crescer, vir a ser e ser. Daí se formaram o pretérito e o futuro do verbo *sum*, o infinito de *to be* e as duas primeiras formas pessoais do presente de *sein*. Φύω significa intransitivamente *sou, torno-me, venho a ser, adquiero ser, cresço*; e transitivamente *faço ser, faço que qualquer coisa tenha existência, produzo, gero, crio*. Aristóteles notou a identidade significativa de φύσις com γένεσις¹⁶.

Esta força genésica, experimentou-a o homem em si mesmo no binómio sexual de macho e fêmea. Por ela, o homem se distingue de todos os outros seres como *género humano*, cujo sentido passou da gênese patronímica de *gens* para a nossa expressão *gente*. Só nós homens somos *gente*, a ponto de colectivamente nos denominarmos *a gente*.

Cedo, porém, o homem experimentou em contrapartida que não residia nele a fonte primeira da *força genésica*. Vindo da terra, por ela sustentado e alimentado, conheceu-se o *homem como homem*, ou seja, feito e habitante do *humus*. A sua condição de nascença é a *humildade*.

A terra lhe apareceu desde tempos imemoriais como a mãe fecunda de todos os viventes e de todos os seres. Não admira que em épocas mais recentes os romanos a deifiquem como *Tellus* ou *Terra Mater* a quem imolavam animais fêmeas grávidas¹⁷.

Mas a terra, na sua posição de sucúbito, jaz sob a *curva do céu*, por ele iluminada, aquecida, alagada e soprada. A luz e o calor do sol, a luz da lua e das estrelas, as chuvas e os ventos fecundam a terra. Esta transferência sexual antropomórfica ganha os contornos de acabamento visual na cosmologia religiosa chinesa que vê a alma do sangue vir das profundezas da terra e a alma do sopro descer do céu, na primavera e no outono, para a renovação da vida¹⁸.

A natureza inteira apareceu ao homem como animada de uma energia genésica donde o ser nasce e com que o ser se alimenta. Todas as coisas são como o homem partes vivas deste conjunto.

¹⁵ Cf. JOSÉ ENES, *A Porta do Ser*, Difusão Dilsar, Lisboa 1970, pp. 389 ss.

¹⁶ *Phys.* II, 1, 193b13.

¹⁷ Cf. PIERRE FABRE, *La Religion Romaine*, in HGR, II, p. 337.

¹⁸ Cf. P. MASSON-OURSSEL, *La Chine*, in HGR, IV, p. 451.

Será necessário o labor racional de séculos para *realizar* a visão abstractizante do homem e da natureza. Então a natureza se alheia do homem como um objecto distinto do sujeito e as coisas da *rerum natura* se exteriorizam numa atitude inerte e estranha, destituídas de vida.

Só a poesia soube ao longo dos séculos de racionalização abstractizante conservar a visão original da natureza e das coisas, mantendo a sensibilidade aberta à força que nelas palpita. Hoje a filosofia e até mesmo a ciência regressam, superando a impessoalidade *reista*, aos caminhos que levam às nascentes naturais da vida, restituindo às coisas o seu recheio energético¹⁹.

Para a mundividência primitiva, a natureza e as coisas de que ela se integra assomavam prenhes de força genésica que as enlaçava e ao homem conjuntamente nas relações de geração, de nascença, de vida e de morte. O mundo assim constituído é essencialmente um mundo religioso, porque internamente dominado pelo poder da vida.

Isto, porém, não quer dizer que para o homem primitivo a natureza e as coisas se identifiquem com este poder. Outras expressões denunciam que as coisas da natureza são apenas depositárias permanentes ou transitórias de parte daquele poder.

4. Génio e sobrenatural

Genium, da mesma raiz de *natura*, expressou em latim aquela força genésica. *Genialis lectus* era o leito nupcial para os recém-casados²⁰, e *genialia*, os ritos do casamento. O nome aplicou-se à personificação e, assim, *génio* foi a divindade que fazia nascer e presidia destinalmente ao nascimento de cada um que nasce:

...génium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci vel rei vel hominis²¹.

Natural atribui ao deus toda a força de *natura* e esta estende-se não apenas ao homem mas aos lugares e às coisas. A incidência no espaço e no tempo sujeita à singularidade de cada lugar, de cada

¹⁹ Cf. G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Payot, Paris 1955, p. 23.

²⁰ Cf. SERVIUS, *Ae.* 6,603.

²¹ SERVIUS, *Ae.* 1,302.

coisa e de cada indivíduo a acção geradora do génio. *Ceres*, a que fazia *germinar as sementes e crescer as searas*, e *Baco*, o que pelo vinho incute o *secundo e facundo* entusiasmo de viver, foram de início os *deuses geniais — geniales divi*. A singularidade, porém, dos destinos, que marcam os lugares, as coisas e os homens, multiplicou os génios. Em cada espaço, onde a vida brota, vive e morre; em cada coisa, que vive ou toca os viventes e em cada homem que nasce e existe, reside e preside um génio a comunicar a energia de viver e a orientar o curso da existência. *Benigno* é o génio que destina o bem; *maligno*, o que destina o mal. O *desidério*, que levava cada homem a *siderar* ou a *decifrar nos astros* o signo do próprio destino, deu à finitude inerme do indivíduo o *desejo* e a esperança de uma *tutela*, ou seja: que o seu génio fosse um génio bom — *benigno*. Génios foram, assim, para os Romanos, as divindades tutelares dos indivíduos e dos lugares onde a sua existência decorria. Com efeito, as determinantes destinais dos espaços onde o homem habita, a vida da natureza e das coisas, não são mais do que o enquadramento, a tessitura, a força e o alimento da existência humana. Por isso, *génio* é propriamente o que faz nascer os homens:

Aufustius, genius, inquit, est deorum filius et parens hominum, ex quo homines gignuntur. Et propterea genius meus nominatur, qui me genuit²².

A citação de Festo reporta-nos a uma longa memória dos romanos, enredada em complicadas crenças²³, em cuja variedade um traço comum se delinha: a presença de uma força genésica em cada homem. Esta força o faz nascer e o mantém no vigor da existência e lhe marca o seu caminho.

Ora nesta altura em que o homem romano sentiu em si a força da vida e do destino, assoma a antinomia da imanência e da transcendência, já presente quando a força genésica se estendia à natureza como um todo e deu origem a personificações geradoras de todos os viventes, como a *mana geneta — a boa mãe*. Com efeito, o génio do indivíduo reside nele e é nesta residência que lhe preside. O génio adquire assim um sentido semelhante ao do espírito quando se diz

²² POMPEI FESTI, *Libri XX de verborum significatione*, com notas de ANDREAS DACERIUS, Amsterdam 1700, Lib. VII, p. 161.

²³ Cf. as notas das pp. 158-161 da obra citada.

o meu estado de espírito, ou simplesmente, o meu espírito. A identificação com a personalidade do homem, no entanto, está apenas no seu começo. A singularidade finita constitui o primeiro elo de tal união: para os romanos o *génio tutelar* com o indivíduo nascia e com ele morria²⁴.

Algo de semelhante se verifica nos povos primitivos de hoje com a crença do *totem individual*²⁵. O *génio*, porém, não acaba de identificar-se com o homem porque o *domina*. A sua força é imanente porque nele reside; mas transcende-o porque o destina e o leva para os extremos de um agir que as forças da natureza não são capazes de exercer. A força do *génio* manifesta um poder *sobrenatural*. É como que uma participação de um poder que transcende e domina a natureza. Ao nível de tal consciencialização ainda não se percebe o nexo accional do transcendente como pessoa: apenas se pressente a acção de um poder dominador que projecta o homem para além de si mesmo ou lhe dá uma capacidade acima do que é comum aos mortais.

De tal antinomia resultou o duplo sentido que a palavra *génio* ainda hoje conserva nas civilizações românicas. *Génio* é a capacidade de viver e de agir com que o homem nasce: sentido semelhante ao do *ingenium* latino — o *genium* que está no homem pelo nascimento —, o qual deu o nosso *engenho*. Sob o influxo da «parábola dos talentos», *talento* veio a significar esta quantidade de dons inatos recebidos por cada homem para realizar a própria existência. *Génio*, entretanto, reservou o sentido de *talento máximo*, *superlativo*. Assim, *homem de génio* refere o excesso de energia vital com que um homem sobreleva aos demais. Os outros nascem, vivem e morrem como simples mortais que passam e se escondem por detrás do horizonte da existência sem que a memória os lembre: o *génio* vem destinado à imortalidade. A aura divina, que se exala da vaguidão desta palavra, foi soprada pelo voluntarismo romântico que por sua vez a hauriu na emoção do seu regresso ao dinamismo prè-racional da natureza²⁶.

²⁴ Cf. PIERRE FABRE, *o. c.*, p. 322.

²⁵ Cf. E. DURKHEIM, *o. c.*, pp. 223-234.

²⁶ Ainda hoje, ao nível da mentalidade primitiva, aquele poder vital e destinante, que os latinos exprimiram por *genium* e outros cognatos de *natura*, vem expresso com um conteúdo fundamentalmente igual pelas palavras *mana* (cf. ARCHIE J. BAHN, *The world's Living Religions*. Dell Publishing Co., Inc. New York, 1964, pp. 38-45; G. VAN DER LEEUW, *o. c.* pp. 10 s), *dema*, *orenda*, *wakanda*, *manitou*, *hamingja*, *baraka*, *tao* (Cf. G. VAN DER LEEUW, *o. c.* pp. 12-16); *moira* e *aisa* (Cf. ANTÓNIO FREIRE, *Conceito de moira na tragédia grega*, Liv. Cruz, Braga, 1969); *destino*, *fado*, *sorte* (Cf. CELESTINO PIRES, *Destino*, in «Verbo. Enciclopédia Luso-brasileira de cultura», III, cols. 1 155 s.).

5. *Estrutura noético-emocional da experiência religiosa no homem primitivo*

A experiência religiosa que se revela nas expressões mencionadas, mostra-se, no seu sincretismo existencial, ao mesmo tempo conhecitiva e emocional. Enquanto conhecitiva, não ultrapassa a constatação ateórica de um poder que actua sobre o curso da existência determinando o suceder no circuito do bem ou do mal, entendidos sob o aspecto utilitário do *benéfico* e do *maléfico*. O poder *destina o sucesso ou o insucesso*.

A todo e qualquer tempo, lugar, coisa, pessoa e evento, a manifestação do *poder* é susceptível de dar-se. As ocorrências mais vulgares da vida quotidiana oferecem campo aberto às suas interferências. Para que tal aconteça, porém, há que verificar-se a ocorrência das condições do *acontecer*. Tais condições constituem a *contingência*.

Quando o homem está no mundo como em sua casa cujo espaço e conteúdo conhece, onde tudo lhe é familiar e sujeito, onde pode sentir-se dono e seguro, uma zona de indemnidade o defende das incursões de outro *poder*. Ali *pode* ele. *Habitar* é o modo de ser do homem em tal espaço. *Aí se tem* ele. A parte do mundo assim constituída, por isso mesmo, é o *habitat* humano. A sua dominante constitutiva é o *habitual*. Nada ocorre de estranho e alheio; tudo vem segundo o costume e sob o domínio do próprio homem. Transformar o mundo num *habitat* familiar e pacificado, conhecido e manejável a seu alvedrio, foi desde sempre e será para sempre a mais entranhada ambição do homem.

Mas se os limites da *habitação* humana são invadidos por uma força estranha e alheia, que irrompe contra a vontade do *habitante* e rompe a ordem do *habitual*, então o homem sente que a força invasora o *toca* e a todos os que *com ele habitam*. Algo os *com-tange*: algo lhes *acontece*. É o que ainda hoje se entende por *um acontecimento*. O *acontecer do acontecimento* não cai sob o domínio do homem. *Toca-o* com a força de um poder alheio e este *tocar* é um agir que exerce determinação sobre a vida do homem, transformando o seu *proceder em suceder*. Sobre o viver do homem impende, numinoso, o poder destinante: o homem *vai sob* o seu *nuto*, ao sabor dos *sinais de mando* que lhe faz. Em tal situação, *contingência* é o modo de ser do mundo. O homem que é neste mundo é *na contingência*. Tal é o sentido de *estar na contingência*.

O *contingente* intromete-se em todo o *habitual*: geração, nascimento, alimentação, caça, sementeira, relações familiares e sociais, encontros, negócios, viver e morrer. Os inimigos, os animais ferozes, as doenças, as chuvas, as secas, as inundações, os ventos, os sismos, os vulcões, os rios, o mar, os insectos venenosos, as virtudes desconhecidas das plantas, o inesperado de novas regiões, todos estes e outros factores suspendem sobre o *suceder* da vida humana a ameaça do ominoso e inoculam nele a ansiedade do imprevisível. Ainda mais do que tudo isto, no âmago do *proceder* se assolapa a incerteza do êxito ou do fracasso, se oculta a valência causal do que se faz ou do que se omite. Todo o acto humano, o gesto e a fala, o construir e o destruir, o pactuar e o lutar, o arrostar e o fugir, traz em si a alternativa do certo e do errado, do benéfico e do maléfico. A *contingência* mina a raiz do viver humano: é *condição* do ser do homem no mundo. A luta do homem contra a *contingência* pela conquista de um espaço *indemne*, onde possa *habitar* no *domínio do habitual*, vem de nascença *condenada* pela mesma *contingência*. Por esta *condenação inata à alternativa do dano ou do indemne*, o homem é constitutivamente um *ser mundano*. Ele não é *dono do seu viver, nem do espaço em que vive*.

A estrutura deste viver, *tocado pela contingência*, dependente e incerto, é a *agonia*. Formada pelo pavor do ominoso, pela ânsia do inerte, pela dúvida do feito, pela luta contra o maligno, pela expectativa de uma saída e a esperança de vencer, a *agonia* constitui a essência do viver que nasceu para morrer num lugar e numa hora imprevisíveis para quem o vive. No transe da *agonia*, o homem *experimenta* a energia do seu viver; *constata*, ou *está iterativamente com* a sua mesma finitude, *com* a sua impotência inata de sobreviver a sós *com* os seus semelhantes e o seu mundo: *toca* as raiais de total dependência do todo em que se insere. *Aí toca na contingência que o toca de todos os lados*. Este *agónico experimentar* consiste em *estar com e em perigo*. Viver para o homem é um *com-stante perigar*. A sua circunstância vem constantemente atravessada pela contingência. Entretanto, a força que o impele a viver e de dentro dele assoma, teima em sobreviver e em conquistar o espaço da segura indemnidade. *Pôr-se a partir deste pôr-se a si mesmo, apesar da com-génita e com-stante contingência, é o seu ex-sistir*. O *risco* marca todas as direcções e todos os sentidos possíveis do seu curso: em qualquer momento e em qualquer lugar um imprevisível incursão da *contingência* o pode cortar. De todas as eminências, de todas as imanências e

de qualquer ângulo do horizonte *a morte o espreita*. *Ex-sistir* é pôr-se constantemente em agonia. Êxil e inerme no mundo e em si, o homem é um *ser para morrer*. Daí que exige um *cuidado constante*. Mas *exigir cuidado* é ser essencialmente cuidado. *O cuidado da agonia e a agonia do cuidado*.

Esta última fórmula encerra o que há de mais íntimo no âmago do existir humano: *a abertura à contingência*. Este abrir-se à contingência é o *transe*. O transe é *transitivo* nos dois sentidos: a contingência abre-o *tocando* e o abrir-se *toca a contingência*. Aí o homem *passa e se passa*. *Viver é passar, passar bem ou mal* — como *passa*? — *morrer é passar-se*.

Ora se a contingência é um modo de ser do que é *sendo tocado*, no transe do tocado está como determinante o *toque do tocante*. Este toque que toca o existir do homem no seu mesmo pôr-se a si mesmo, assoma no tocar como o *nuto do poder destinante*. Por isso, este poder é *númen* e o seu assomar, *numinoso*. No abrir-se à contingência está o abrir-se à *transcendência*. O *transcendente* assoma no mais íntimo horizonte da existência humana com a face do *dono que pode e destina como em casa sua*. Perante ele, o homem teme, treme, prosta-se, sujeita-se ou tenta esconder-se e fugir.

O numinoso ou o divino, que o homem experimenta ao nível da consciência até agora analisada, mostra-se como a energia dominadora e destinante que invade o mundo do homem fazendo-lhe sentir na sua contingência a sua total dependência. Esta experiência religiosa é um puro dinamismo, anterior às teorizações animistas, feiticistas, politeístas e monoteístas. Com ela não se devem confundir as manifestações destas ulteriores formas que, como vimos, podem coexistir e misturar-se com ela.

O assomar numinoso é uma constante do existir humano. Implícito ou explícito, latente ou patente, confuso ou claro, ele é para o viver do homem como o sol para o dia, o solo para os pés ou a água para o barco. Como à vela panda o vento, é ele que impele o homem a perscrutar em tudo o que lhe acontece — no vaso que se quebra, no insecto que aparece, na ave que voa, nas entranhas do animal que morre, na pedra que se topa, no estrangeiro que advém, etc. — *sinais do nuto destinante*.

Mas é sobretudo naquilo que sai fora do *habitual* e do *ordinário* no *insólito* e no *extraordinário* que assombra o homem o assomo do poder numinoso. A força desencadeada de uma tempestade, o fulgurar dos coriscos, o estrondo dos trovões, o ímpeto e o sibilo

dos ventos, o esto fragoroso e avassalador das vagas, o negrume medonho e ameaçador das núvens, a mole majestosa e inacessível de uma montanha, a solidez vigorosa e inquebrantável de uma árvore centenária, a pujança gigantesca ou a figura monstruosa de um animal ou de um homem, o boqueirão escuro e hiante de uma caverna, o horripilante precipício de um abismo, a pertinácia incurável de uma doença, o golpe de uma morte repentina, o flagelo de uma derrota, ou, então — uma colheita, uma caça, uma pesca desmedidamente abundantes, uma cura de que se desesperara, uma vitória em que se não acreditava, a chegada de um ausente querido e inesperado, e muitos outros fenómenos estranhos e desacostumados em figura ou resultados, quer pela desgraça do insucesso quer pela surpresa do sucesso, funcionam para a experiência religiosa como estímulos de consciencialização da condição contingente da existência humana e da determinação destinante do poder numinoso²⁷.

A estrutura da emotividade que a experiência conhecitiva provoca é sugerida pela linguagem em que o homem expressa o seu comportamento perante o assomo do divino. Os gregos faziam-no com o étimo *sébas* — σέβας, derivado do sânscrito *tyajati*, que significa *ele afasta-se de algo*. *Sébas* era o afastamento respeitoso. *Sébotomai* dizia *afasto-me com reverência e religioso temor*. *Semnos* — σεμνός qualificava o ser que provocava tal afastamento — o *Deus* — Θεός. *Theoseptor* — Θεοσέπτωρ — é o adorador do deus.

A emotividade, motivante de tal comportamento, era expressa pelos verbos *aídomai* — αἰδομαι — e *áxomai* — ἄζομαι — derivado de *agiomai* — ἀγίομαι — os quais significam *experimento um terror religioso*. O ser, que traumatiza aterradoramente o homem, denomina-se por isso mesmo *agios* — ἅγιος — que os latinos traduziram por *sanctus*.

O mesmo sentimento e o mesmo comportamento são expressos pela palavra dos polinésios da ilha de Tonga — *tabu*, adjectivo que designa *posto à parte por estar carregado de poder sobrenatural e perigoso*. Como vimos, foi este também o sentido mais primitivo, que se conhece, da palavra *religio*²⁸.

²⁷ A respeito do dinamismo empírico da religião do homem primitivo e das categorias que estruturam a sua experiência religiosa, cf. G. VAN DER LEEUW, *o. c.*, pp. 13 s, 30; e EDWIN A. BURTT, *Man seeks the divine. A Study in the History and Comparison of Religions*, 2th, Harper & Row Publishers, New York 1964, pp. 42-46.

²⁸ Para as expressões gregas e sânscritas, cf. W. HAVERS, *La religion de los indogermanos a la luz de su lengua*, in «Cristo y las Religiones de la Tierra», II, trad. espanhola de RAMON VALDES DEL TORO, 2.ª edição, B. A. C., Madrid 1968, p. 662; e para *tabu*, cf. G. VAN DER LEEUW, *o. c.*, pp. 30-35

A emotividade, portanto, da experiência do *poder destinante* está desde as suas mais remotas expressões caracterizada pelo espanto aterrorizado. É um *pathos*, semelhante ao do filósofo e no mais fundo da sua constituição idêntico com ele: a maravilha do extraordinário na angústia da contingência. Perante a manifestação do *poder poderoso*, o homem sofre um *pathos religioso* quando, a braços com a sua inerme finitude e com a numinosa intrusão, *entra em agonia*, ou seja, trava a luta contra a morte: *procura a salvação*. Nesse mesmo momento, o homem compreende que só a pode encontrar no poder numinoso que irrompe pelo seu mundo dentro. A primeira atitude, por natural incerteza e conveniência, será a de cautela, a do afastamento respeitoso e precavido. O *poder destinante* mostra logo de caras o ominoso cariz do *perigo supremo*. Mas o homem cedo encontra outros gestos: os de *falar a fim de expressar o seu temor*, a sua *extrema indigência*, o seu *desejo de auxílio* e a sua *esperança de recebê-lo*. A fala irá mesmo procurar os jeitos aliciantes que apaziguam, solicitam e convencem. Para a formular o homem terá apenas que perceber no *poder destinante* uma pessoa que compreende e ama. Quando o fizer terá subido a um nível de consciencialização religiosa, superior ao do dinamismo religioso. São desta fase, as expressões que os romanos nos legaram e que ainda usamos: *adoratio* e *veneratio*. A primeira é *oratio*, bem formulada e solene, por oposição a *sermo*, dirigida ao deus; *veneratio* — de *wen* «desejo», donde *venus* e *wuntchen* — era a prece suplicante, expressiva do entranhado desejo de receber do deus a dádiva do *bem viver*.

III — EXPERIÊNCIA DO PODER DESTINANTE NO HOMEM CULTO

1. O homem culto

Em oposição ao que definimos com respeito ao *homem primitivo*, fácil será inuir o que entendemos agora por *homem culto*.

Não o conseguimos, porém, em toda a plenitude, sem revivermos a experiência semântica da palavra *culto*.

A raiz *kwel* teve o sentido de *circular ao redor de*. A identidade do espaço e a permanência do mover-se nele constituem o núcleo vivencial da significação. Daí que o sentido mais antigo de *colere* foi o de *habitar*, explícito em *agrícola* — habitante do agro — e ainda

presente em *inquilino* que conserva as consoantes radicais. Este modo de existir representou na história do homem uma das suas maiores conquistas: a *domesticação do espaço*. Só então deixou de sentir-se estranho em todos os lugares, transeunte explorador e passageiramente usufrutuário do que não era seu. Fazer de um lugar a sua *domus*, onde se sinta *dono* e onde *possa* ficar para sempre, foi o resultado de uma longa luta e de um duro labor. O homem teve que primeiro conhecer os espaços da terra, engendrar as artes de os adaptar à sua sobrevivência e à melhoria da sua vivência. A ciência e a técnica foram os meios que forneceram ao homem, no decorrer do longo paleolítico, a conquista do espaço familiar e doméstico, a possibilidade de escolher e fixar a sua *moradia*. E o movimento então encetado nunca mais terminou: o homem desde essa primeira conquista, não deixou de ampliar e aperfeiçoar o seu *espaço habitacional*. A *domus* cresceu em *colônia*, a colônia fez-se *pagus*, o povoado rural ampliou-se e organizou-se em *urbs*, a vida urbana agregou para sua subsistência as aldeias dispersas e assim se formou o *país*. A comunhão de destinos e de origens do povo fixado no país deu nascimento às *nações* e às *pátrias*. Hoje, estas tendem a fundir-se, pelas múltiplas interdependências e pela comunicação progressiva dos respectivos patrimónios, na sociedade internacional. E é precisamente neste momento que a ciência e a técnica oferecem ao homem a possibilidade de conquistar espaço habitacional fora da terra. O espaço começa a abrir-se à ambição humana de morar no universo para além do planeta em que o homem nasceu. Assim, o homem enceta a marcha final para a vitória sobre a condição do seu nascimento: *nascido no humus, ele não será habitante sómente do humus*. É o caminho da redenção da sua *humildade*, que ele tenta e teima em seguir sòzinho.

Todavia, logo no início desta caminhada, o homem não conseguiu evitar a presença de um *outro poder que não era terreno e interferia nos seus conquistados domínios*. O *poder destinante* fixava-se também no mesmo espaço habitacional. E foi este o sentido religioso que primeiro teve *colere*. O homem entrou em compromisso com o deus e procurou conviver com ele. Aceitá-lo em casa, na aldeia, na cidade, no país e na pátria, e tirar desta convivência vantagens para melhorar a sua moradia. O próprio deus se manifestou como o que vem em socorro do homem para lhe ensinar a arte de bem viver, de dominar a terra, de prolongar a vida e de sobreviver à morte num outro espaço para além da superfície da terra, ou na

superfície da terra mas com um processo de existência diferente. Cedo, por isso mesmo, o homem excogitou também a arte de construir moradias para os mortos.

Homem culto, portanto, é aquele que já evoluiu o suficiente para alcançar a ciência e a técnica necessárias para construir a sua *habitação*: reservar-se um espaço para morar. *Cultura* é o conjunto das ciências e das artes que possibilitam a construção, a melhoria e o embelezamento da *moradia humana*.

É neste ambiente e a este nível que o homem se sabe e se determina existencialmente como pessoa e como tal ordena racionalmente a sua vida em conformidade com o código de normas *éticas*. Este adjectivo expressa precisamente o carácter de permanência habitacional do comportamento humano, como nota Heidegger:

«Diz o dito de Heráclito ²⁹: ἦθος ἀνθρώπου δαίμων. Costuma-se geralmente traduzir: *A sua maneira de ser própria para o homem é o seu demónio*. Esta tradução pensa à moderna, mas não em grego. ἦθος significa morada, lugar da habitação. A palavra designa o domínio aberto onde o homem habita. O aberto da sua morada faz com que se revele o que vem em direcção à essência do homem e ao chegar se queda na sua proximidade. A habitação do homem retém e guarda a vinda daquilo a que o homem na sua essência pertence. E isto é, segundo a palavra de Heráclito δαίμων, o deus. O dito quer dizer: o homem habita, enquanto é homem, na proximidade de um deus» ³⁰.

A interpretação heideggeriana intercepta o sentido da palavra grega num momento em que a evolução semântica deu o primeiro passo histórico. Aí ἦθος significa o lugar da habitação. Mas em relação a este lugar o homem comporta-se de determinada maneira: o seu morar não é apenas um ficar ou quedar-se. Ele fixa-se a si mesmo: *estabelece-se*. Ora *estabelecer-se é in-sistir e construir*. O existir do homem, enquanto *habitante*, adquire a forma de *in-sistência* e de *con-sistência*. O *in-sistir* é o primeiro movimento reflexo do homem para estabelecer a sua moradia num dado espaço. Nele *se põe o homem para estar*. Por isso, o seu viver habitado é *estadia*. *Estábulo*,

²⁹ Cf. *Fragm.* 119..

³⁰ *Über den Humanismus*, in «Lettre sur l'Humanisme». Texte allemand, traduit et présenté par ROGER MUNIER, Aubier, Paris 1957 pp. 138, 140.

antes de se restringir aos animais, foi, nas línguas românicas e na latina, o lugar de moradia para o homem: o *pôr-se do homem no estábulo* é o *instalar-se*. O permanecer nele implica também um acto reflexo de *ter-se* e *manter-se*: é *residir*. A morada do homem é a sua *residência*.

O primeiro gesto do homem, porém, para com o lugar onde instala o seu existir é o de *ocupação*. Vem significado desde a origem pelo étimo de *habitar*. Com efeito, *habere*, de que *habitare* é a forma frequentativa que sugere a insistência, tem a mesma raiz de *capere*. *Habere* é *agarrar para si*: *ter*. A ocupação do espaço com a intenção e com a eficácia da posse constitui o primeiro momento do habitar. A intenção vem do desejo e expressa-se na ambição; mas a eficácia só pode ser dada pelo *poder*: só quem pode possui. Poder e ser dono equivalem-se. Se o homem o não tem de si, carece de o receber de outro. O acto do poder, entretanto, só surte efeito quando se torna reflexo: o homem ocupa o lugar quando *se põe* na parte do espaço que para si escolheu. Este *pôr-se a si mesmo* é o *in-sistir* do repetido *agarrar e reter para si mesmo* do *habitar*.

O segundo gesto nasce da conveniência do habitar: o espaço tem que convir ao homem. Para tanto o homem tem que torná-lo *habitável*. O gesto que torna *habitável* o espaço a habitar é o *construir*. Por isso, o espaço construído se chama *domus*, (da mesma raiz de $\delta\epsilon\mu\omega$ — construir). A palavra germânica *Haus* indica a forma dada ao espaço: de (*s*) *keu* — cobrir. *Dono* ou *dominus* é o que já fez a sua casa e nela *domina*. Mas esta adaptação do espaço ao homem exige também uma reflexão sobre o mesmo homem: este deve, por seu lado, adaptar-se ao espaço construído. Adaptar-se à habitação é *habituar-se*. Habituar-se, porém, não consiste apenas em adquirir *hábitos* individualmente. O homem não habita *sòzinho*: *co-habita*. O habituar-se do habitar terá que ser uma *habitudô* social: ou seja uma *consuetudo* ou *costume*.

E agora topamos com o segundo passo dado historicamente pela palavra grega. $\nu\theta\omicron\varsigma$ deriva da mesma raiz de *suetus* e *consuetudo*. O seu, sentido, agora, é de *modo permanente de convivência*. O mesmo da palavra latina. *Ética*, portanto, é o conjunto dos hábitos colectivos ou dos modos de convivência que torna a *co-habitação* possível. *Modo* implica a ideia de norma: *modos de convivência* equivale a *normas de comportamento social*.

A *in-sistência* do habitar vem de nascença condicionada a ser a *con-sistência* da coabitação. Ora, assim como a estabilidade da

habitação estabelecida exige da construção a *consistência* das instalações feitas no espaço, que por elas é *domus*, assim também a estabilidade da coabitação requiere a *con-sistência* do sistema de normas que regulam a convivência. As normas têm que ser igualmente *estabelecidas*, fixadas com solidez ou solidariamente firmadas entre os coabitantes por um *pacto*, e, assim, erigidas em *estatuto*. A socialidade deste estabelecimento faz dele o *con-stituir*; o conjunto de normas constituídas forma a *constituição* da sociedade coabitante. Na sua base está o *pacto*; a sua observância gera a ordem; a fidelidade ao pacto fundamenta a *paz*; esta é o mais acendrado desejo que decide os homens a *com-habitar*.

Este desejo de coabitação vem marcado na própria natureza do homem. Todos os homens nascem para viver em sociedade de uma forma estável e segura e, porque a estabilidade e a segurança do conviver assentam na posse de um espaço reservado para os que convivem, todos os homens nascem para coabitar. O seu existir vem de nascença condicionado a ser *con-sistir* ou *com-ex-sistir*. A maneira individualizada como esta marca se imprime comportamentalmente em cada homem constitui o seu *carácter*. Este, de facto, outra coisa não é senão a maneira própria de cada homem, trazida de nascença em virtude da compleição da personalidade, de comportar-se na convivência. Assim viemos dar ao terceiro passo dado historicamente por ἦθος: a palavra grega significa também *carácter*. Este é outrossim o sentido do sânscrito *svadha* que deriva da mesma raiz de *suesco*, *costume* e *ethos*. A tradução, que Heidegger deu da frase de Heráclito, supõe, como fundamento da reduplicação *enquanto homem*, a subjacência de tal significação.

A interioridade do desejo, que emana do carácter inato de cada homem como propensão natural à coabitação, foi o ponto de partida para a experiência significativa da palavra que em alemão expressa a convivência do *habitar*. Com efeito, *wohnen* deriva da raiz *wen* que quer dizer *desejar* e donde, como vimos, os latinos formaram *venus* e *venerar*. Este desejo, que canaliza em si todas as energias vivenciais do homem, na evolução semântica do alemão, desaguou primeiro no *viver em paz*, mas na paz sentida em alemão, ou seja, *Frieden*. O significado de fundo de *wohnen* é *zufrieden sein*. O contentamento, a alegria, a satisfação e o gosto de *zufrieden* coincidem com o *zu-Frieden* — em paz. Mas esta paz não se firma com um pacto: nasce do amor. *Frieden*, de facto, formou-se de *pri* que significa *amar*. Onde o homem ama e se sente amado, aí fica,

aí permanece, aí habita. O acto reflexivo de *habituar-se ao habitar* veio a formar-se com o prefixo adunativo *ge*: *gewohnen*. Da mesma forma surgiu a significação do trabalho com que se ganha o sustento da convivência: *gewinnen*. Viver na paz do amor é a única razão do trabalho e do ganho. Se o costume e o ganho tornam a coabitação uma realidade feliz, então o homem alcança a *Wohne* — a sua delícia; se se frustam, o desejo — *Wunsch* — tendeu para uma ilusão — *Wahn*.

A experiência germânica põe na base da tendência construtiva da existência humana o desejo de viver *na paz do amor em convivência habitacional*. O homem, como homem, vive *morando*.

Destas raízes experienciais manou a densidade emocional, intraduzível de *home* e de *Heim*. Estes dois nomes derivaram da raiz *Kei* que significa *jazer, estar deitado*. Já o védico dizia — *çaye* — eu estou deitado... O grego e o latim ligaram-na à posição de quem dorme: *koíte* — *κοίτη* — cama, *keimai* — *κεῖμαι* — *jazer*, *koimao* — *κοιμάω* — *deito na cama, faço adormecer*, e *koimeterion* — *κοιμητήριον* — *dormitório* (dos mortos, enquanto a morte é o mais longo e profundo dos sonos). O latim formou *cunae* e *cunabula* — *berço*, e *cunare* — *deitar no berço*. Os ramos indogermânicos referiram a raiz ao *concúbito* marital, o *dormir na mesma cama*, que o velho anglo-saxónico expressou com *haeman*. Assim se formaram vários vocábulos a significar o lugar da habitação de famílias ou de grupos de famílias e *Heimat* — *pátria*. A casa de moradia é o espaço habitacional onde o amor genésico une o homem e a mulher no leito nupcial — *genialis lectus* — onde a vida se gera e propaga nas delícias da coabitação. O sentimento caseiro — *Hausgesinde* — aí nasce e se adensa enchendo todo o espaço habitado; daí transborda e se estende a tudo e a todos os que participam da mesma comunidade genésica.

Algo de semelhante se passa com o português *casa* e *casar*: *quem casa quer casa*. A frequência temática da *casa onde o amor de dois se casa* na canção portuguesa denuncia a densidade emocional que domina a existência humana na sua força mais própria. É nesta atmosfera que o homem nasce, cresce e se faz homem e, depois de feito, continua a viver como homem e a dar vida ao género humano.

Este sentimento da *nossa casa* encontra uma outra expressão na palavra *lar*. Juntamente com o leito nupcial, o lar constitui o outro núcleo da vida familiar. É lá que o lume coze a comida, cujo aroma

rescende e enche a casa com a promessa da alimentação da vida; é de lá que o calor emana e aquece a convivência e lhe dá aconchego.

2. Estrutura coabitacional da vivência religiosa do homem culto

Ora é sobre estes dois núcleos energéticos da existência humana como coabitação amorosa, pacífica, gostosa e estável, que a incidência do deus insiste a impôr a sua *com-ex-sistência* habitacional com os humanos. Vimos essa presença nos *geniales divi* dos romanos. É também entre eles que a palavra *lar* se embebe dela. Com efeito *lares* eram os deuses domésticos — *lares familiares* — espíritos tutelares, considerados como as almas dos mortos encarregados de proteger a casa, a cidade, as ruas, etc.

A experiência religiosa do homem culto caracteriza-se precisamente por esta insistência do *poder destinante* em manifestar-se como uma pessoa que deseja e quer viver com o homem, inserido no modo próprio da sua existência: a *coabitação*. É o Deus que habita entre e com os homens. Como dissemos, o verbo *colere* significou de início na linguagem religiosa a habitação ou a frequência do deus num lugar. Deus, que é o mais forte ou, antes, o *potente por excelência*, e, por isso mesmo, o *dono sem condomínio*, é que determina o lugar e o estatuto da convivência. Ele tomará a iniciativa e ditará as condições e as normas do *pacto*. Ele dará o fundamento e a garantia da *consistência da coabitação*.

Seguindo as suas ordens o homem construirá a *casa de Deus*, pela qual ele habitará no espaço onde o homem habita: o *templo*. *Templum* era o quadrado traçado pelo áugure no céu e na terra, no qual ele se punha para interpretar os presságios. Etimologicamente — de *temno*, — dividir — *templum* é um enclave divino, uma incidência manifestativa ou falante no espaço. Mas a *casa de Deus* é também *fanum* onde Deus *fala* ditando o *fas*, o *jus*, o *justo* e o *nefas*, o que não é lícito, e destina o *fatum*, o *fado*.

O homem culto presta *culto* a Deus, construindo a morada de Deus e frequentando-a para o ouvir e falar com ele. Inicialmente nota-se a tendência a separar a habitação de Deus da do homem. Da parte de Deus a tendência não cercea a extensão do poder e do domínio: ele exerce-os em todos os lugares e sectores da vida do homem. Os templos são apenas os espaços marcados para os encontros solenes, onde o homem acede para ceder e obter cedências

no exercício dos poderes ilimitados de Deus. O culto religioso constrói e frequenta a habitação de Deus; o culto profano — ou simplesmente *cultura* — faz a habitação do homem. A distinção das duas habitações denuncia, da parte do homem a tendência a aumentar ilimitadamente o seu espaço habitacional, delimitando progressivamente o espaço deixado à moradia de Deus. Quanto mais culto o homem, ou seja, *mais dono e domesticador do espaço*, tanto menos culto concede a Deus. Esta tendência é aproveitada por Deus que, cedendo espaço e rejeitando mesmo a localização limitada e fixa para a sua moradia, procura manifestar-se cada vez mais dentro do próprio homem, como fala do destino e de amor em companhia sem intermitências. Do espaço exterior Deus passa a sua moradia para o interior do homem. A profanidade do espaço exterior e da cultura humana é correlativa à sacralização do espaço interior. A recusa de tal invasão e intrusão sacralizadoras representa para o homem a rejeição de Deus pura e simples: o *ateísmo*. Este nunca pode ser a desinteressada indiferença, a não ser por um complexante esforço de fingimento. A sua situação existencial é de luta entre duas pessoas que nasceram para a coabitação, mas das quais uma teima em recusar a outra por querer todo o espaço disponível só para si. O homem acusa Deus de totalitário nas suas exigências de espaço e de normas estatutárias para a coabitação e de inútil para a construção, sustentação e melhoria da habitação humana, uma vez que ele, homem, tem poder suficiente para dominar e domesticar o espaço. Se o ateu pode evitar de sentir-se um complexado, nem sempre consegue evitar incorrecções comportamentais quando a vida o força a pôr o problema de Deus. Assim o notou Jung no comportamento dos seus colegas de ciência, que antes o haviam secundado no mecanicismo psicológico com que explicara o fenómeno religioso:

«É, portanto, uma ideia perfeitamente ociosa pensar que basta fazer guerra ao obscurantismo para dissipar tais fantasmas. A ideia de lei moral, a ideia de Deus fazem parte da substância primeira e inexpugnável da alma humana. Por este motivo, toda a psicologia sincera, que não está cega por não sei que soberba de espírito forte, se encontra no dever de aceitar a discussão destes assuntos. Nem a ironia mordaz, nem as vãs especulações conseguirão dissipá-los. Em física, nós podemos passar sem um conceito de Deus; em psicologia, pelo contrário,

a noção da divindade é uma grandeza imutável com a qual nos é necessário contar, assim como com os «afectos», os «instintos», o «conceito de Mãe», etc.»³¹.

Mas se o homem aceita o jogo de Deus e cede à sua intromissão habitacional, então ele também vai transferir o seu culto, a construção da moradia de Deus, para o interior de si próprio. Excogita, assim, as ciências e as técnicas de construir dentro de si mesmo ou de se construir em moradia de Deus. Tais ciências e técnicas são a *ascese*, que de ἀσκέω — trabalhar materiais brutos, formar por arte — conserva a significação de *modelar e justapôr para construir*. A ascese adapta o espaço interior a moradia de Deus, abre-se à entrada de Deus e purifica-o para a estadia de Deus. Pela ascese o homem *cultiva-se a si mesmo em culto de Deus*.

De tudo quanto viemos apurando, a experiência religiosa do homem culto caracteriza-se pela manifestação de Deus como *persona destinante*, que impõe ao homem a *coabitação* em conformidade com uma *ética*.

JOSÉ ENES

³¹ Cf. *O Homem à descoberta da sua alma. Estrutura e funcionamento do inconsciente*. Tradução portuguesa de CAMILO ALVES PAIS, Livraria Tavares Martins, Porto 1961, pp. 357 s.