

Do eterno religioso do homem e das suas variações no tempo (Um apontamento)

JORGE COUTINHO

Diz-se que a filosofia começa com o espanto. Na verdade, melhor se diria que ela começa com a curiosidade. É, ela mesma, curiosidade de saber posta em acção (*philo-sophia*). O espanto dispõe para ela, enquanto despoletador da curiosidade. Mas é-lhe anterior. E mais: o espanto é primitivo. É coisa própria da infância espiritual e cultural da humanidade, quer em plano colectivo quer no plano individual. Em seu estado puro, o espanto é feito de silêncio, sem palavra.¹ Ele é o sentimento e a atitude de quem olha as coisas sem ter palavras que exprimam o que sente. Por isso é que, conforme a raiz latina da palavra, implica um estado espiritual de «in-fância»², quer dizer, de (ainda) não falar. Nisso, justamente, se averigua melhor a diferença e a distância do tempo da filosofia, que surge com o advento do *logos*, não só enquanto razão das coisas mas também enquanto palavra dita sobre elas. Como diria Heidegger, o espanto acontece naquele momento primeiro do dizer-se do ser que, do lado do ser humano é feito de escuta, que não ainda de palavra. Por isso, também, ao espanto se ligam a

¹ Com razão escreveu Vergílio Ferreira: «A zona primordial em que nos defrontamos com o mistério é uma zona de silêncio. Quando a palavra surge, já estamos longe.» (*Invocação ao meu corpo*, 3ª ed., Bertrand Editora, Venda Nova, 1994, p. 219). Por isso a razão filosófica é já uma razão segunda, posterior e pressupondo a razão primeira do espanto (cf. *ibid.*, p. 217).

² Do verbo *fari, fassus sum* (falar).

submissão e a adoração – que, naquele pensador, andam veladamente aludidas na categoria do «abandono» (*Gelassenheit*) ao mistério do ser.

Vem esta breve digressão a propósito do que me proponho ressaltar neste singelo apontamento, ou seja, que o sentido do sagrado e do religioso anda ligado ao sentido do espanto e que este, por sua vez, se liga com o sentido da adoração e ambos com o estado (mais que estádio) de infância espiritual do ser humano. E tal foi, efectivamente, o estado (neste caso, também estádio) da humanidade nos seus primórdios.

1. Ao princípio: infância espiritual e religiosidade

Ao princípio era, pois, o espanto. Para o homem dos primórdios, o mundo e, sobretudo, a vida, eram, a um tempo, maravilha, milagre e mistério. Por mais que em sua mente não houvesse ainda conceitos dessas coisas. Ao princípio era também a adoração. Porque o homem dos primórdios sentia instintivamente que não era senhor de si nem do seu mundo, antes reconhecia que tudo lhe era dado – era dom – e, por isso, se sentia dependente e orientado para a submissão. O mesmo é dizer que o homem dos primórdios tinha um natural sentido do sagrado e era naturalmente religioso.

Rudolf Otto descreveu o sagrado justamente como aquilo que, entre outras coisas, releva do *fascinans et tremendum*.³ E, de facto, o sagrado é sempre algo que, a um tempo, irresistivelmente, seduz e atemoriza. Seduz, porque no âmbito dele se adivinha ou pressente aquilo que, de Aristóteles aos escolásticos, foi descrito como causa final última do existir humano, ou por Agostinho, em linguagem metafórica, como o «lugar natural» do nosso coração, para onde ele naturalmente «pesa» e onde unicamente repousa. Atemoriza, porque é da ordem do misterioso e do transcendente, do numinoso, quer dizer, do que provoca o «sentimento do estado de criatura»⁴, e por isso, do que nos ultrapassa, provocando distanciamento e adoração. Daí que o sagrado apareça também como o que é de si intocável (mesmo que seja com o olhar curioso), não manipulável, não dominável e não sujeitável. Justamente, porque é «isso» que se presente como ao que se está, em última instância, sujeito, e a que, por isso, se deve ser submisso, devendo ser guardado à distância, na transcendência que lhe é própria.

Ora, esse sentimento do sagrado é efectivamente atribuído ao homem dos primórdios pelos estudiosos da história e da fenomenologia da religião.⁵ O

³ Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, trad. do original alemão *Das Heilige* por Artur Morão, col. «Perspectivas do Homem», Edições 70, Lisboa, 1992,

⁴ Cf. o. c., p. 19 e passim.

⁵ Vd., a propósito, Gulielmo GUARIGLIA, *Il mondo spirituale dei primitivi*, A.R.E.S., Milano, 1967, 3 vols.

homem primitivo habitava naturalmente no sagrado e tinha um natural sentido do Mistério. Muito naturalmente com ele convivendo, o homem – é justo presumirmos – convivia também já, vagamente, com aquele fundo do Mistério que não tinha nome e a que hoje atribuímos o nome de Deus. O relato bíblico dos primórdios, no livro do Génesis, fala justamente dessa proximidade e convivialidade. O sobrenatural, sendo parte do jardim do Éden, era, de algum modo, ele mesmo natural. O homem sabia naturalmente que não era dono e senhor da terra que lhe foi dado habitar e cultivar. Em coisas essenciais, pois, o homem dos primórdios encontrava-se situado. Habitava o mundo como um «sítio», com as suas essenciais referências e as suas essenciais (re)ligações, que constituíam, para ele, a sua re-ligação de primitivo. Em coisas essenciais, um pouco como, em outro sentido e com outro fundamento, do homem da Idade Média disse Bernanos, parece podermos dizer que o homem dos primórdios compreendia tudo⁶: a si mesmo, a terra e o céu, o próprio Deus. Porventura melhor que Heidegger, quando, já nos nossos dias mas tentando regredir às Origens, desenhou, como quadro do habitar humano, a famosa «quaternidade»: o céu e a terra, os deuses e os mortais.

Este «naturalismo» primitivo do relato bíblico, porém, não tem de ser entendido necessariamente (ou apenas) como algo de histórico, inserido no tempo que começava a correr. O modo narrativo do Génesis é susceptível de interpretação historicista, próxima do sentido literal, mas também de interpretação, mais alegórica e simbólica, com sentido transtemporal. Sem embargo para um sentido mais profundo, de o ser humano só ser plenamente ele mesmo em sua integração no projecto criacional de ser divinamente – implicando uma radical necessidade da «graça» (no estrito significado teológico da expressão) e, com isso, pressupondo um «sobrenaturalismo» originário –, a narrativa genesíaca indicia, afinal, aquela condição típica do mesmo ser humano que, qualquer que seja o tempo em que se encontre vivendo, se mantém fiel ao seu estatuto essencial em face de si mesmo, da Natureza e de Deus. É a condição do homem natural, no sentido positivo de fiel à «natureza das coisas», e negativo de (ainda não) desnaturado.

Em breves termos, a condição originária do ser humano é sempre a condição de criança. E é dela que advém o seu ser naturalmente religioso. A filogénese, também aqui, tem o seu paralelo com a ontogénese. A criança, enquanto permanece criança, goza desse estado de graça natural, qualquer que seja o tempo histórico em que se encontre emergindo da natural «terra-mãe» que a fez nascer para a «terra» cultivada daquele mundo dos já crescidos que será o mundo da sua cultura. Rousseau e o romantismo, no seu naturalismo próprios, ressalvam

⁶ Cf. Georges BERNANOS, *Journal d'un Curé de Campagne*, cap. II, pela boca do pároco de Torcy.

alguma coisa desta verdade essencial e primordial. Por isso, a criança guarda sempre uma enorme capacidade de espanto. E de modo semelhante, aquele tipo de homem que, por sua condição social e cultural, vive quotidianamente na proximidade e familiaridade com a Natureza: o agricultor e em geral o homem do campo. Por isso também, com razão observava esse eterno camponês e eterna criança que foi Teixeira de Pascoaes: No além-berço, como no além-túmulo, «o Mistério tem presença luminosa; e é dali que ele nos dirige, às vezes, a palavra de silêncio –, a nós, que só o vemos, frente a frente, no primeiro e derradeiro olhar, através da primeira e derradeira lágrima [...]. Os olhos das crianças conservam por algum tempo o espanto daquela aparição. E, nos olhos dos grandes Poetas, esse espanto sobrevive à infância, persiste dentro deles [...]»⁷ Ou ainda: «Os camponeses, os passarinhos e as árvores, são frutos ainda intactos, que sabem à terra que os criou. Neles brilha a Verdade natural; essa verdade que em nós, pobres criaturas racionais, se oculta em artificios».⁸ É porque assim se postava que o homem primitivo era naturalmente religioso. E só na medida em que se conservar espiritualmente criança, o homem de qualquer idade continuará a permitir que em si funcione o sentido do sagrado e do mistério, esse sentido que está prenhe do sentido do divino e de Deus: «Se não vos tornardes como as crianças, não entrareis no reino dos céus» (Mt 18,3; 19, 14; Mc 10, 13).

2. Adolescência grega e regressão religiosa

A história humana é a história de um processo de adolescência colectiva ou de um progressivo caminhar para um estado de adultez, ainda que não sem regressões, aqui e além, mais reais ou mais intencionais, ao estado primigénio. No decorrer do tempo, a relação do homem com a Natureza, com o sagrado e com o divino irá, com isso, complicar-se. E tenderá a instituir uma história de progressivo afastamento do sagrado, do divino e do religioso. Adultez é, além do mais, autonomia relativamente ao que se considera estar na nossa origem – na nossa paternidade – e do qual, por isso, dependemos. É o último golpe no cordão umbilical. A criança colectiva que é a inteira humanidade, ou cada criança colectiva menor que é cada grupo humano com a sua cultura própria, à medida que cresce e se torna adulto, leva consigo – tal como a criança individual – a tendência (ou a tentação) de se autonomizar.

⁷ TEIXEIRA DE PASCOAES, *Verbo Escuro*, in vol. 18 das «Obras de Teixeira de Pascoaes», Assírio & Alvim, Lisboa, 1999, p. 132.

⁸ Id., *Os Poetas Lusíadas*, vol. 5 das «Obras de Teixeira de Pascoaes», Assírio & Alvim, Lisboa, 1987, p. 122.

O homem ainda primitivo mas já dotado de linguagem, ainda todavia naturalmente religioso, para exprimir o seu primordial e radical sentimento do Mistério, tentou dizê-lo por meio da linguagem mitológica e procurou relacionar-se com ele por meio de ritos celebrativos. Com isso, fez já a sua compreensível e natural tentativa de penetrar na esfera do sagrado e do divino, sem contudo lhe violar o inviolável. Se os mitos são narrativas simbólicas e os ritos acções simbólicas, com eles tendeu a exprimir, dentro da linguagem sob o seu domínio, o excessivo do Mistério que lhe escapava e sobre o qual sentia que não tinha poder. Deste modo, fez da religião uma espécie de prática de enamoramento e cortejamento do divino, no sistemático respeito pelo que nele pressentia ser inatingível e intocável.

Na atmosfera mais cultivada do racionalismo grego clássico, o *mythos* tendeu a ser suplantado pelo *logos*. Foi uma primeira tentativa de domínio sobre o trans-racional, com a consequente desqualificação do religioso. Na convivência que, apesar de tudo, se manteve entre os dois – como, em qualquer tempo, se mantém entre intelectuais e povo simples, e entre filósofos e poetas – o transcendente divino desceu para a proximidade do mundano e do humano. Entrou quase em sua posse. No panteão grego dos tempos clássicos, os deuses já não são figuras simbólicas do excessivo e indizível divino, mas super-homens, em tudo semelhantes aos homens. E o próprio mundo deles, o mundo transcendente, tornou-se de facto, no fundo, um mundo imanente. Em rigor de análise metafísica (como hoje tem sido sublinhado, especialmente por Levinas), não poderia ser considerado como mundo transcendente. Em Aristóteles, o próprio Deus (com maiúscula) e o mundo divino estão em ligação imediata com o mundo das esferas celestes; e estas são constituídas de uma matéria próxima da divina, o éter ou quinta «essência», depois da qual, em imediatez, estava o mundo terrestre com os seus quatro elementos (terra, água, ar e fogo). Epicuro foi mais longe, ao atribuir aos deuses a mesma natureza material dos homens mortais. Como quer que seja, a religião pagã da Grécia, como depois a de Roma, foi, na linha geral do humanismo que ao tempo se cultivou, uma religião à medida do homem, por mais que, também aí, tenha sempre havido lugar para movimentos de misticismo e de regressão ao primitivo.

De facto, se Apolo, deus da luz e da clara razão, prometia iluminar todas as obscuridades, já Dionísio (ou Baco, entre os romanos), de obscuras origens orientais, que não mediterrâneas, subvertia toda a ordem e confundia toda a luz, conduzindo à transgressão da «ordem estabelecida» sob o signo daquele seu rival e reinstaurando o estado originário das trevas imemoriais, isto é, repondo, como originário, o que é da ordem do Mistério. Se houve, no interior do classicismo antigo, uma religião verdadeiramente misteriosa e mística, essa parece ter sido a de Dionísio. Tudo o mais se inscreve facilmente na esfera do imanente, do unívoco, do que entra no domínio e nos «domínios» do

homem e que, no plano do pensamento, Heidegger haveria de qualificar como onto-teologia.

3. Idade Média cristã e regresso ao religioso

Em movimento culturalmente contrário, a Idade Média cristã foi, no decurso da história, um tempo globalmente regressivo. O seu regresso foi a um certo nível primitivo da cultura. Isso foi efeito dos bárbaros, em convergência com o cristianismo. O primitivismo medieval teve certamente uma valência negativa. Por efeito da barbárie e também, em parte, por força do fideísmo – que teve a ver com a religião cristã do tempo, com o seu excesso de valor epistemológico atribuído à fé –, foi obscurantismo (de que será tantas vezes acusado pela modernidade, sobretudo pela ilustrada). Mas foi também, positivamente, retorno àquela ingénua e infantil proximidade da Natureza, de que atrás falámos, com tudo o que de bom nisso está implicado e subentendido. Também isso foi, em primeiro lugar, efeito do primitivismo bárbaro. Mas foi, ao mesmo tempo, efeito do cristianismo, na medida em que este se alimentou da ideia evangélica do regresso à verdade originária degradada com o tempo, àquele (positivamente) «ao princípio era...», ou (negativamente) «ao princípio não era assim...», quer dizer, àquele modo originário de ver o mundo e de viver a vida que, nas primeiras páginas do Génesis, é dado como o projecto de Deus para o homem. Era esse projecto que fazia Jesus Cristo dizer, por exemplo, em relação a uma certa visão decadente do matrimónio, que, por mais que, no decurso do tempo, tenha havido desvios e condescendência, todavia «ao princípio não foi assim» (Mt 19, 8); e que, em geral, estava subjacente a toda a obra do mesmo Cristo enquanto «restauração de todas as coisas» (cf. Ef 1, 10) segundo o desígnio eterno e originário de Deus. Esta convergência do cristianismo com a «inocência» primitiva dos bárbaros que fizeram a Idade Média repô, afinal, em cena a infância espiritual cristã, como condição sem a qual não se pode estar na verdadeira atitude religiosa.

4. Modernidade e secularização

4.1. A instauração de um processo de reafirmação da adultez humana foi obra da modernidade. Foi-o desde o princípio e foi-o com especial vigor desde a modernidade ilustrada do século XVIII. É significativo que a palavra-chave, porventura a mais significativa, para a compreensão deste tempo da história seja a palavra autonomia. Autonomia da razão em relação à fé religiosa, da vida profana relativamente à religião, do homem relativamente a Deus. Significativo é também o que disse Kant quando definiu o Iluminismo como a idade adulta da razão. Não está aqui em causa o positivo que é o conhecimento cada vez maior de si mesmo e das coisas, com base numa razão crítica. Nesse sentido, é evidente que o projecto

dos ilustrados foi bom para a humanidade. Em causa poderão estar entendimentos desviados e desvirtuados dessa adulez humana, quando aqueles que os têm não a sabem conjugar com aquela infância espiritual a que vimos aludindo.

No projecto de autonomização do homem moderno estava implícito o projecto de domínio. Se o homem medieval, como aliás todo o homem de um modo ou de outro primitivo, tendia a viver em atitude de submissão (à Natureza e a Deus), o homem moderno propôs-se, em todos os campos, ser senhor e não escravo. Latente andou aí a tentação de sempre, também ela já prevista e desenhada no Génesis: «...abrirei os vossos olhos e sereis iguais a Deus» (Gén 3, 5). Nietzsche levará até ao paroxismo essa vontade de poder. Heidegger, pelo contrário, apesar de seu discípulo e continuador em outras linhas, fará críticas severas a todo o moderno projecto de dominar a terra. E acabará por a si mesmo se reconduzir a um estágio primitivo no modo de habitar a mesma terra e de pensar o ser. Isso o levará, entre outras coisas, àquela ideia de liberdade entendida, não como o senhorio arbitrário do homem sobre as coisas, mas como o «deixar-ser» (*lassen sein*) as coisas o que são e como são. Será por esta via de um regresso ao primitivo que o filósofo da Floresta Negra – afastando de si a ambição de ter «a ciência do bem e do mal» (Gén 2, 9 e 17) – regressará também às bordas e à abordagem do Mistério, do sagrado e do divino.

A moderna vontade de autonomia implicava dois essenciais objectivos, intimamente interligados: no plano do conhecimento, buscou a separação epistemológica da razão em relação à fé; no plano da acção, empenhou-se na apropriação da terra pelo domínio da Natureza. A primeira levou ao desenvolvimento das ciências e do espírito científico; a segunda conduziu ao desenvolvimento das técnicas de transformação dos recursos naturais em proveito do homem. A primeira era ainda vontade de verdade; a segunda era já o embrião da nietzscheana vontade de poder. Numa e noutra, porém, estava latente e embrionário o desejo secreto de separação do homem em relação a Deus, tornando-se senhor, que já não apenas administrador: da verdade, de si mesmo e dos bens da terra. Em sua sede de autonomia, o homem da modernidade tardia (nesse sentido, talvez mais propriamente que da estrita pós-modernidade) arrebatou para si mesmo a própria função de Criador: da verdade e dos valores que lhe convêm, das normas últimas a que se propõe ater-se, enfim, de si mesmo e do seu mundo. Na verdade, o homem moderno, ao retirar Deus «do domínio que lhe tomámos»⁹, realizou, afinal, a título muito particular, aquela parábola do Evangelho em que se diz que os rendeiros da vinha de Deus acabaram por matar o próprio Filho de Deus que lhes foi enviado, e tomaram posse da vinha (cf. Mt 21, 33-41). Não é esse, afinal, o sentido mais profundo da proclamada «morte de Deus»?

⁹ Cf. Vergílio FERREIRA, *Invocação ao meu corpo*, 3ª ed., Bertrand Editora, Venda Nova, 1994, p. 209.

4.2. O processo de secularização e da correspondente difusão da irreligiosidade foi apenas a incidência cultural deste cometimento. O homem moderno foi progressivamente eliminando do seu horizonte Deus, a religião e o sagrado. Assim a racionalidade moderna processou o weberiano desencantamento do mundo. No lugar do antigo *homo religiosus* colocou o *homo faber* ou *homo technicus* da moderna sociedade industrial, tal como, no lugar do antigo *homo rusticus*, deparamos hoje com a dominância do *homo urbanus*. Vaidoso de si e das suas obras, ele contrasta efectivamente com o paradigma do homem tradicional, ou do homem do campo, próximo da Natureza e natural ouvinte daquela palavra misteriosa que nela se faz ouvir e que é, no fundo, o eco da Palavra criadora na obra da Criação. O mundo deixou de ser, para o homem secularizado, uma hierofania e uma teofania. Os sinais ou vestígios de Deus na Natureza já não funcionam para ele. Deixou de lhes ser sensível. Logicamente, a vida religiosa aparece-lhe sem sentido e sem interesse. O homem da técnica habituou-se a ser o protagonista absoluto do mundo e de si mesmo. Já não é filho e ouvinte da Natureza, mas seu senhor e dominador. O corte do cordão umbilical que o prendia à terra-mãe fez-lhe esquecer, por acréscimo, o vínculo da sua paternidade divina e a necessidade de a reconhecer como tal, no pensamento e na vida.

Assim se desenhou, na cartografia cultural, um mundo desencantado, conforme a conhecida expressão de Max Weber. Desapareceu o halo do Mistério que envolvia o mundo natural. É que um mundo na posse do homem torna-se facilmente um mundo (já) não inviolável. E, de facto, tal como a razão técnica ou instrumental acabaria por chegar ao ponto de violar o inviolável da Natureza, assim a razão filosófica e científica se empenhou em devassar (violiar) todos os mistérios, assumindo-os, à partida, como não mistérios, reduzindo-os a meros problemas, quer dizer, justamente, a algo sob o domínio da razão ou do poder do homem racional. O Iluminismo foi a apoteose deste poder de iluminação de todo o obscuro (ou mistério), com a conseqüente denúncia, como obscurantismo, de todo o pretenso conhecimento ou pensamento que não releve da luz da razão.

5. Romantismo, pós-modernidade e regresso do religioso

5.1. A verdade é que este homem assim secularizado, que coincide com o homem super-civilizado – no essencial, identificável com o rousseauiano «homem do homem», em contraponto com o homem natural ou primitivo – nem por isso deixou de ser homem, com todas as essenciais exigências da sua natureza humana. Entre essas exigências, deve incluir-se, tal como diversos filósofos reconheceram, a de ser religioso. Rousseau foi, nisso, um pensador paradigmático. No interior da modernidade, na sua própria expressão ilustrada, ele foi uma desafinação e um protesto. Como já o tinha sido Pascal, no século de Descartes.

Trago especialmente à colação o pensamento romântico, por me parecer digno de nota que, no eterno romantismo que anda nele mais agudamente testemunhado, se inclui o eterno religioso do homem, e se inclui justamente em razão do seu retorno ao primitivo e natural, quer dizer, ao que no homem há de eternamente infantil, no sentido positivo da palavra. Rousseau foi um romântico *avant la lettre*. Mas romântico, já no interior dessa super-civilizada humanidade do século XX, sentiu, afinal, necessidade de se tornar o pós-moderno Heidegger quando, a partir da famosa Kehre, pugnou por um homem «pastor do ser», em vez de seu dominador, e ouviu da sua palavra, em vez de seu manipulador. Se aquele propunha uma religiosidade natural de sentido vagamente panteísta, este, movendo-se embora, em registo grego-primitivo, em jeito de um neopagão pós-moderno, nem por isso deixou, como atrás referimos, de se sentir próximo do sagrado, do divino e mesmo (em alguma medida) daquilo que queremos significar quando proferimos a palavra Deus.

Em seu jeito primitivo de pensador poetizante, Heidegger foi não só o mais influente pensador pós-moderno mas também o mais anti-moderno. Por isso se propôs, como caminho de pensamento, uma programática regressão à Origem, em que se inscreve um sintomático mergulho no Mistério. Este mergulho, operado nos limites da fenomenologia e da hermenêutica em que aquele se movia, com a sistemática cautela para não recair numa onto-teologia, não deixa de ser uma porta aberta para um regresso à ideia da Criação.

Essa porta pode abrir-se mais ainda, se tivermos em conta – como teve, aliás, aquele pensador – os excessos tecnológicos de domínio da Natureza. Com efeito, a verdade é que a serena posse de si e do mundo, que foi o sonho da razão científica e técnica moderna, a par de grandes conquistas em favor do homem, vem conduzindo, como a um certo seu epílogo, ao pesadelo ecológico. A razão técnica, como já atrás aludimos, vem praticando toda a espécie de transgressões. Apropriando-se do mundo, em sua avidéz violadora, o homem secularizado, tornado seu senhor absoluto, conduziu a humanidade dos últimos tempos a formas de primitivismo negativo, como não seria de esperar numa era que se pretende super-civilizada. Poderíamos mesmo, nesse sentido, falar de uma adulez bárbara (dos nossos dias), em contraposição a uma barbárie «in-nocente» (dos primitivos). Na verdade, a actual preocupação ecológica, o que representa, no seu fundo mais fundo, senão a dramática denúncia dessa apropriação do jardim do Éden ou da «vinha» de Deus confiada ao homem em administração (Heidegger diria «pastoreio»)? Por si mesma, ela é uma brecha por onde pode vir de novo à atenção do mesmo homem (também nisso literalmente *pós-moderno*) a radical necessidade de se deixar reconduzir à ideia de um mundo como criação de Deus.

5.2. Se do âmbito da relação do homem com o cosmo passarmos ao do homem com a sua problemática do sentido da vida, não é difícil descobrir também

aí uma brecha de abertura para o divino. O caso é que, se no «primitivo» que persiste em todo o ser humano – no originário de si – se inclui essa eterna criança de si mesmo, aí andam inscritos quer a sua originária dependência de Deus criador quer o seu projecto originário de ser divinamente. Santo Agostinho exprimiu bem esta condição humana quando atribuiu ao homem uma natural «*memoria Dei*», que nele abre e sustém o projecto de repousar em Deus. Curiosamente, a sua filosofia da inquietude, daí decorrente e onde se adivinha um certo eterno platonismo, encontrou, em Portugal, um eco singular na poética «filosofia da saudade» de Teixeira de Pascoaes, um outro eterno romântico que, por isso, foi também um poeta-pensador, em modo (de) primitivo, profundamente religioso, insistentemente a celebrar, em palavra poética, como diria António Quadros, a nossa irrenunciável «memória da Origem, saudade do Futuro».

O que nessa «memória» e «saudade» se torna particularmente significativo para o nosso discurso é o carácter excessivo do ser humano. É conhecida a afirmação desse génio agostiniano que foi Pascal: «O homem excede infinitamente o homem».¹⁰ É por isso que o homem da era secularizada, apesar de se querer auto-suficiente, leva consigo, do mesmo modo que o primitivo, a necessidade de se exceder. É certo que o vemos, talvez com mais frequência, ao menos aparentemente, muito naturalmente instalado nesse pequeno horizonte delimitado pela curvatura do seu nascimento, crescimento, adulez, envelhecimento e morte. Sobretudo na idade adulta da vida. Da sua inteligência varreu a ideia de mistério e, com ele, a capacidade de espanto; do seu coração, tenta varrer o sentimento daquele drama estrutural da infinitude do seu projecto conflituando com a finitude da sua realidade, drama que nas filosofias existencialistas ainda foi objecto de particular atenção. No lugar do desespero ou da angústia, o homem secularista, horizontalista e materialista deste tempo recuperou uma certa filosofia da vida do antigo epicurismo. Instalou-se no horaciano «*carpe diem*». Cultiva o «sim» à vida, com os prazeres que lhe são inerentes, e o «não» a todos os medos: de um secreto destino, do Mistério e de Deus, do amanhã incerto e sobretudo da morte.

Todavia, por outro lado, sabemos que a necessidade de se exceder, a fim de se encontrar no pleno de si mesmo, continua a espreitá-lo e a tentá-lo incuravelmente. Daí o seu gosto pela transgressão. Trans-gredir é ir além dos limites impostos. É exceder-se. Ora, Roger Caillois inscreveu, justamente, a transgressão como um dos essenciais elementos constitutivos e manifestativos do sagrado. No caso, do sagrado festivo.¹¹ Torna-se então particularmente

¹⁰ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, 434.

¹¹ Cf. Roger CAILLOIS, *O Homem e o Sagrado*, trad. do orig. *L'Homme et le Sacré* (1950) por Geminiano C. Franco, col. «Perspectivas do Homem», Edições 70, Lisboa, 1988, cap. 4 («O sagrado de transgressão: teoria da festa», pp. 95-124).

significativo que, neste tempo de «pós-modernidade festiva»¹², patente sobretudo em sua cada vez mais procurada «vida nocturna», o homem nosso contemporâneo, especialmente na faixa etária juvenil, venha assumindo a transgressão dionisíaca como forma secular alternativa por excelência de celebração religiosa. O êxtase dionisíaco não é certamente da ordem do êxtase místico cristão, nem sequer da excedência do «júbilo» próprio das celebrações estritamente religiosas¹³, mas é, sem dúvida, uma excedência, pela via da «loucura» enquanto estado de fora de si, na busca do excessivo divino de si, num além de si, a que o homem não pode renunciar. Inspirando e promovendo o gosto pelo mergulho na noite, o nocturno Dionísio, conforme e no seguimento da proposta nietzscheana, tornou-se, a um tempo, a ultrapassagem pós-moderna (com seu mergulho no Mistério) da diurna racionalidade moderna simbolizada no deus Apolo, do contido «*carpe diem*» epicurista-materialista (ou do curto horizonte existencial da vida) e da estrita religiosidade tradicional, regrada e tantas vezes demasiado formal e fria.

5.3. As formas secularizadas de religião, sejam elas o novo culto de Dionísio ou outras, não são, todavia, de molde a preencherem aquela lacuna profunda que está subentendida no carácter infinitamente excessivo do ser humano. O epílogo de cada noite dionisíaca é sistematicamente feito de náusea e de vazio. «Era do vazio» chamou Lipovetsky a este tempo pós-moderno. O nome que lhe anda ligado na filosofia, desde Nietzsche, é o de Nada. Dionísio é a herança deixada por Nietzsche para os seus discípulos preencherem o vazio do Nada que também lhes legou. Se, com efeito, a moderna sede de autonomia conduziu à morte de Deus, esta, por sua vez, trouxe consigo o niilismo. O absoluto secularismo é inseparável do niilismo. Mas o niilismo, em sua radicalidade, está conduzindo, mais amplamente que o problema ecológico, a manifestações extremas de infra-humanidade que sugerem a ideia de estarmos a tocar no fundo do abismo: no plano ético dos valores, no plano moral dos comportamentos, no plano social das instituições e, em geral, no plano da cultura. Deste modo, o niilismo (sobretudo ele) parece, paradoxalmente, estar acabando por se transformar num irrecusável ponto de viragem para uma nova procura do Deus proclamado morto. E, com isso, para um efectivo regresso de Deus e do religioso. A verdade é que a cultura niilista em presença vem dando múltiplos sinais de alarme. O niilismo é o paroxismo da decadência. É a queda no Nada.

¹² A expressão é do P. João Batista LIBÂNIO, e pode ler-se em *O Sagrado na pós-modernidade*, in P. Cleto Caliman, SDB (org.) *A Sedução do Sagrado*, Vozes, Petrópolis, 1998, pp. 61-78.

¹³ Sobre o sentido profundo do júbilo, vd. Santo AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 32, sermo 1, 7-8: CCL 38, 253-254.

Nada de fundamento e, por isso, nada de consistência: da verdade, dos valores, do sentido, do próprio ser. É, como tal, efectivamente, o bater no fundo, à boca do abismo.

Na evangélica parábola do filho pródigo (cf. Lc 15, 11-32), o regresso à casa paterna começa justamente quando aquele «caiu em si». Cair em si não é cair no Nada. Mas a queda no Nada tende a conduzir ao cair em si. O sentimento de estar a tocar no fundo da decadência humana (ou do verdadeiramente humano) foi, afinal, o que sentiu o pródigo quando se encontrou na condição humilhante de guardador de porcos, não tendo como alimento já nem sequer a comida destes. Ora, o estado actual daquele sector da humanidade que se afastou da «casa paterna» de Deus, abandonando toda a crença e prática religiosas, para, em sua insensatez e auto-suficiência de «filho mais novo», se afirmar como humanidade adulta, é, de facto, em muitos aspectos, comparável à do filho mais novo da parábola em sua condição de faminto e humilhante guardador de porcos. Parece, por isso, ser legítimo levantar-se a questão de se, neste estado de decadência a que se chegou, não estaremos, efectivamente, num ponto de viragem que seria um ponto de partida para um efectivo regresso de Deus e do religioso. Não estará aqui uma das explicações e uma das chaves de leitura desse, sem dúvida ambíguo e (ainda) problemático fenómeno? Seria isso que tinha em mente André Malraux, quando escreveu que o homem do século XXI ou será religioso ou não será? E que tinha, afinal, em mente Martin Heidegger quando, no final da vida, lançou aquele perturbante aviso: «Agora só um Deus pode salvar-nos»?

Sem dúvida, não podemos prever, com acerto bastante, o que, nesta ordem de coisas, será o futuro, ao menos a médio e a longo prazo. Mas parece que, além de alguns sinais de alarme, começa efectivamente a haver no horizonte sinais suficientemente indiciadores de que algo está a mudar, positivamente, na relação do homem com Deus, com a religião em geral e concretamente com a religião cristã e sua versão católica. Se eles não são mais abundantes e inequívocos, será talvez porque muitos ainda se encontram em fase de ilusão, tentando autoconvencer-se de que estão vivendo, como diria Aldous Huxley, no melhor dos mundos. Ainda não terão caído em si, descobrindo que, afinal, se encontram habitando, em ilusório contentamento, um território inóspito – uma «terra queimada», como da arte deste tempo, expressão da sua vida, disse Vergílio Ferreira¹⁴ – mais propício a níveis infra-humanos de vida do que a uma vida verdadeiramente humana. O futuro de Deus e da religião dependerá assim, para muitos, de um agudizar do esvaziamento espiritual e da fome

¹⁴ Cf. Vergílio FERREIRA, o. c., p. 204.

profunda do homem, com o conseqüente despertar para a nostalgia da «casa paterna» onde há «pão em abundância» (Lc 15, 17). O mesmo será dizer: o regresso àquela condição primitiva e primigénia do ser humano, de infância espiritual, antes da tentação de se tornar demasiado adulto, que o mesmo é dizer, como diria Nietzsche, «humano, [mas] demasiado humano».