

mana, mas há que preparar-se para a sua chegada. E, a partir daí — embora a Lei não seja formalmente abolida —, tudo passa a ser, simplesmente, função do tipo de convicção, tudo quanto está na Lei e nos profetas é identificado com o simples mandamento do amor a Deus e ao próximo, acrescentando-se-lhe esse princípio de grande alcance, segundo o qual se deve reconhecer a autêntica convicção pelos seus frutos — ou seja, graças à sua confirmação.

Depois das visões da ressurreição [de Cristo] — sem dúvida, devidas em parte à influência dos mitos soteriológicos muito espalhados ali à volta — terem tido como consequência uma enorme proliferação dos carismas pneumáticos e a formação da comunidade [cristã] — com a própria família [de Jesus], até então incrédula, à sua frente —, e depois da momentosa conversão de S. Paulo ter destruído a religiosidade pária, mantendo, todavia, a continuidade com a antiga profecia, e ter dado origem à missionação junto dos pagãos, a atitude perante o «mundo» das comunidades [cristãs] situadas na área das missões continuou a ser determinada, por um lado, pela expectativa do regresso [de Jesus] e, por outro lado, pela importância avassaladora dos dons carismáticos do «espírito». O mundo permanecerá tal como é até que venha o Senhor. Que o indivíduo permaneça, igualmente, na sua situação e na sua «profissão» (κλησις), sujeito à autoridade, a não ser que esta exija dele o pecado¹⁴.

¹⁴ Das anotações existentes no manuscrito conclui-se que este capítulo devia ser continuado. (Nota de Marianne Weber)

CONSIDERAÇÃO INTERMEDIÁRIA

TEORIA DOS GRAUS E ORIENTAÇÕES DA REJEIÇÃO RELIGIOSA DO MUNDO

Sentido de uma construção racional dos motivos de rejeição do mundo. — Tipologia da ascese e da mística. — Orientações da rejeição do mundo: esferas económica, política, estética, erótica e intelectual. — Níveis da rejeição do mundo. — As três formas racionais da teodiceia.

Em extremo contraste com a China, o campo da religiosidade indiana, em que vamos penetrar, constitui o berço das formas de ética religiosa mais negadoras do mundo, tanto em termos teóricos como práticos, que apareceram à face da Terra. Foi igualmente aí que mais se desenvolveu a «técnica» correspondente. Foi aí que não só surgiram mais cedo o monaquismo e as manipulações típicas da ascese e da contemplação como também se estruturaram de forma muito consequente, e talvez, até no plano histórico, tenha sido a partir daí que essa racionalização abriu caminho pelo mundo fora. Mas, antes de nos dedicarmos a essa religiosidade, convém-nos sem dúvida elucidar sucintamente, através de uma construção esquemática e teórica, quais os motivos por que surgiram, afinal, éticas religiosas de negação do mundo e quais as orientações que adoptaram — ou seja, qual terá sido o seu possível «sentido».

De «Zwischenbetrachtung». *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, pp. 436-73. Este ensaio foi publicado em Novembro de 1915, no *Archiv*. (N. E.)

O esquema por nós construído tem, naturalmente, apenas como finalidade ser um *meio de orientação* ideal-típico, sem pretender ensinar uma filosofia própria. Construídos intelectualmente, os seus tipos de conflitos nas «ordens da vida» (*Lebensordnungen*) querem dizer simplesmente que, nesses pontos, tais conflitos internos são possíveis e «apropriados», mas *não*, porventura, que não haja ponto de vista nenhum, a partir do qual não pudessem ser considerados como «superados». Deste modo, como é fácil ver, as diferentes esferas de valores são apresentadas com uma coesão racional que *raramente* têm na realidade, mas com a qual podem, contudo, manifestar-se, e até se manifestaram *mesmo* de forma historicamente relevante. Tal construção torna possível, quando um fenómeno histórico se aproxima de uma dessas correlações em virtude de certas características ou do seu carácter global, determinar — por assim dizer — o respectivo lugar tipológico, apurando qual a sua proximidade ou distância em relação ao tipo construído teoricamente. Nessa medida, a construção é, pois, meramente um recurso técnico para facilitar a exposição e a terminologia. Mas, ao mesmo tempo, poderia certamente ser ainda algo mais em determinadas circunstâncias. Efectivamente, também o racional, no sentido da «coerência» lógica ou teleológica de uma tomada de posição intelectual-teórica ou prático-ética, tem (e sempre teve) poder sobre os homens, mesmo por muito limitado e instável que, em toda a parte, esse poder fosse e seja em comparação com outras forças da cena histórica. Contudo, eram precisamente as interpretações religiosas do mundo e as éticas religiosas, racionais quanto aos seus desígnios e criadas por intelectuais, que estavam fortemente sujeitas ao imperativo da coerência. Por muito pouco que, mesmo em casos particulares, elas se conformassem com a exigência da «não contradição» e por muito que quisessem introduzir nos seus postulados éticos tomadas de posição que *não* são racionalmente dedutíveis, pois, ainda assim, é de qualquer modo perceptível (e muitas vezes fortemente) em todas elas o efeito da *ratio*, em especial da dedução teleológica dos postulados práticos. É também por este motivo concreto que podemos ter a esperança de, por meio de tipos racionais adequadamente construídos, ou seja, pondo em evidência as formas «mais coerentes» intrinsecamente de um comportamento prático

dedutível de pressupostos bem assentes, facilitar a exposição de uma diversidade que de outro modo seria infundável. Finalmente, e acima de tudo, uma tentativa deste género em sociologia das religiões pretende ser e tem de ser, ao mesmo tempo, um contributo para a tipologia e a sociologia do próprio racionalismo. Parte, por isso, das formas mais racionais que a realidade *possa* adoptar e procura determinar até que ponto certas consequências racionais, susceptíveis de se colocar em termos teóricos, foram tiradas na realidade. E, eventualmente, porque não o foram.

Nas nossas reflexões introdutórias e também em algumas outras posteriores, já foi abordada a grande importância que tem para a ética religiosa a concepção do Deus Criador transcendente, em especial para a busca da salvação quando segue activamente a via do ascetismo, ao contrário da orientação contemplativamente mística, está intimamente ligada à impessoalidade e à imanência da divina potestade. Mas, para nos convenceremos de que essa afinidade¹ não é incondicional e de que não foi o Deus extramundano, meramente como tal, que determinou a orientação seguida pela ascese no Ocidente, basta pensar que a Trindade cristã, com o seu Salvador divino-humano e com os santos, representou, no fundo, uma concepção de Deus bastante menos transcendente que a do Deus do Judaísmo, em especial do Judaísmo tardio, ou que a do islâmico *Allah*.

E, no entanto, o Judaísmo desenvolveu uma mística, é certo, mas praticamente nenhuma ascese do tipo ocidental. E no Islão antigo a ascese foi directamente rejeitada, ao mesmo tempo que a especificidade da religiosidade dos dervixes provinha de fontes completamente distintas (místico-extáticas) da relação com o Deus Criador transcendente, sendo estranha à ascese ocidental também em virtude da sua natureza intrínseca. Portanto, a concepção extramundana de Deus, por importante que fosse, manifestamente não agiu sozinha, apesar do seu parentesco com a profecia de missão e com a ascese da acção, mas apenas quando associada a outras condições, sobretudo ao tipo das promessas religiosas e das vias de salvação por elas

¹ Para a qual E. Troeltsch, com grande pertinência, já havia chamado expressamente a atenção.

determinadas. Haveremos, repetidamente, de discutir isto em pormenor. Por agora, carecem de ser algo mais especificadas, para clarificação da terminologia, as expressões de «ascese» e «mística», com as quais já tivemos muitas vezes que operar, empregando-as como conceitos polares.

Já nas notas introdutórias apresentámos como opostos, em matéria de rejeição do mundo, a ascese activa, por um lado, qual *acção* querida por Deus como instrumento divino, e, por outro lado, a posse contemplativa da salvação própria da mística, que pretende constituir um «ter» e não um agir, e na qual o indivíduo não é instrumento, mas sim «receptáculo» do divino. Tendo, portanto, a *acção* no mundo que aparecer como ameaça ao condicionamento da salvação, que é inteiramente irracional e extramundano. A oposição é radical quando, por um lado, a ascese da *acção* se exerce dentro do mundo (ascese intramundana), por meio do trabalho na «profissão» mundana, de modo a organizar racionalmente o mundo com vista a domar o que há de corrupto nas criaturas, e quando a mística, por seu lado, tira plenamente a consequência da renúncia radical ao mundo (contemplação que foge ao mundo). A oposição atenua-se quando, por um lado, a ascese da *acção* se limita a reprimir e subjugar a corrupção inerente às criaturas na própria maneira de ser do indivíduo e, por conseguinte, aumenta a sua concentração nas obras de redenção activas, incontestavelmente conformes à vontade divina, ao ponto de evitar actuar nas ordens do mundo (ascese que foge ao mundo); pelo que, quanto ao seu comportamento exterior, se aproxima, pois, da contemplação que foge ao mundo. Ou quando, por outro lado, o místico contemplativo não tira as ilações da renúncia ao mundo, permanecendo antes nas ordens do mundo tal como o asceta intramundano (mística intramundana). Em ambos os casos, essa oposição pode, efectivamente, esbater-se na prática, ocorrendo diversas combinações dos dois tipos de busca da salvação. Mas também pode continuar a subsistir sob essas aparências exteriormente semelhantes. Para o místico autêntico, mantém-se válido o princípio, segundo o qual a criatura se tem de calar, para que Deus possa falar. Ele «está» no mundo e, aparentemente, «conforma-se» com as suas ordens, mas fá-lo, em oposição a estas, para se assegurar do seu próprio estado de graça, na medida em que

resiste à tentação de dar importância à actividade mundana. Conforme pudemos ver em Lao-tseu, a atitude típica do místico consiste numa humildade especificamente obscura, numa minimização da *acção*, numa espécie de incógnito religioso no mundo: ele afirma-se, opondo-se ao mundo, opondo-se à sua própria actuação neste. Enquanto a ascese intramundana se afirma, precisamente ao contrário, *pela* *acção*. Para o asceta intramundano, o comportamento do místico é um indolente narcisismo; para o místico, o do asceta (agindo no mundo) é uma implicação nas actividades do mundo, alheias a Deus, associada a uma vã presunção. E com aquela «ditosa inteligência curta», que se costuma atribuir ao puritano típico, que a ascese intramundana cumpre as determinações positivas de Deus, cujo sentido derradeiro lhe permanece oculto, mas que estão patentes nas ordens racionais da Criação tal como Deus as dispôs; ao passo que para o místico, pelo contrário, apenas conta para a salvação justamente a apreensão através da experiência mística desse sentido último, inteiramente irracional. As formas de fuga ao mundo de ambos os procedimentos são distinguíveis por oposições semelhantes, cuja discussão reservamos para a monografia.

Abordemos agora em pormenor as relações de tensão entre mundo e religião, retomando também, pela mesma ocasião, as observações feitas na Introdução, para lhes darmos um jeito algo diferente.

Dissemos, então, que aqueles tipos de comportamento que, uma vez constituídos em conduta metódica da vida, criavam o germe tanto da ascese como da mística, resultaram, num primeiro tempo, de pressupostos mágicos. Foram postos em prática ou para suscitar qualidades carismáticas ou para evitar sortilégios adversos. O primeiro caso foi, naturalmente, o mais importante em termos de evolução histórica. Pois a ascese mostrou desde logo, no limiar do seu aparecimento, um rosto duplo: por um lado, afastamento do mundo; por outro lado, dominação do mundo, graças às forças mágicas obtidas por esse meio. O mago foi o precursor ontogónico do profeta — tanto do profeta exemplar como do profeta de missão — e do salvador. O profeta e o salvador, regra geral, legitimaram-se pela posse de um carisma mágico. Só que, para eles, este era meramente um meio para fazer reconhecer e perdurar a importância ou a missão exemplares da sua personalidade ou a respectiva qualidade sal-

vador. Pois o conteúdo da profecia ou dos mandamentos do salvador consistia em orientar a conduta na vida pela aspiração a um bem de salvação. Neste sentido, tratava-se, portanto, pelo menos de modo relativo, de uma sistematização racional da conduta de vida, quer apenas em certos pontos quer no todo. O último caso foi a regra em todas as verdadeiras religiões de «salvação», isto é, em todas aquelas que proporcionavam aos seus sequazes a perspectiva da libertação do *sofrimento*. E tanto mais, na verdade, quanto mais a essência do sofrimento fosse concebida de maneira sublimada, inferiorizada, fundamental. Pois do que se tratava, então, era de colocar o adepto num estado permanente que o tornasse interiormente imune ao sofrimento. Expresso em termos abstractos, o objectivo da religião de salvação era alcançar para o redimido um hábito sagrado duradouro, que, por isso, lhe garantisse a salvação, em lugar do estado sagrado obtido por meio da orgia, da ascese ou da contemplação, de forma aguda, não quotidiana e, por conseguinte, transitória. Caso surgisse então, na sequência da profecia ou da propaganda do salvador, uma comunidade religiosa, o cuidado da regulamentação da vida incumbia, em primeiro lugar, aos sucessores, alunos ou discípulos do profeta ou salvador, qualificados para tanto pelo seu carisma. Posteriormente, incumbiria — em determinadas circunstâncias recorrentes com grande regularidade, que ainda não nos interessam aqui — a uma hierocracia sacerdotal, hereditária ou oficial, ao passo que o próprio profeta ou salvador se encontrava, regra geral, precisamente em oposição aos poderes hierocráticos tradicionais — feiticeiros ou sacerdotes —, a cuja dignidade consagrada pela tradição ele contrapunha justamente o seu carisma pessoal, a fim de lhes quebrar a autoridade ou de a obrigar a pôr-se ao seu serviço.

Tudo quanto se acaba de dizer pressupõe como uma evidência que as religiões proféticas e de salvação viviam — num grande número de casos, particularmente importante para a evolução histórica — numa relação de tensão não só aguda (como se torna manifesto pela terminologia adoptada), mas também permanente, com o mundo e as suas ordens. E até tanto mais quanto mais elas fossem autênticas religiões de redenção. O que resultava do sentido da redenção e da essência da doutrina profética da salvação, logo que

esta se desenvolveu em ética racional e, com isso, orientada para bens *interiores* de salvação religiosa, entendidos como meios de redenção. E tanto mais quanto mais fundamental fosse essa evolução, quanto mais — para empregarmos a linguagem corrente — se sublimasse em «religiosidade de convicção», ultrapassando o ritualismo. E, na verdade, a tensão ia-se tornando tanto mais forte, por seu lado, quanto mais iam progredindo, também por seu próprio lado, a racionalização e a sublimação da posse exterior e interior dos bens «seculares» (no sentido mais lato). Pois a racionalização e a sublimação consciente das relações do homem com as diferentes esferas de bens exteriores e interiores, religiosos e profanos, na sua posse levaram a que se tornassem *conhecidas*, nas suas coerências intrínsecas, as *leis internas próprias* de cada uma das esferas e, por via disso, estas se deixassem entrar naquelas tensões entre umas e outras que haviam permanecido ocultas enquanto a relação com o mundo exterior era pautada pela ingenuidade primordial. Trata-se de uma consequência perfeitamente geral, e muito importante para a história das religiões, da evolução que torna a posse dos bens (intramundanos e extramundanos) algo de racional, a que se aspira conscientemente e que se sublima pelo *saber*. Tomando como exemplo uma série desses bens, esclarecemos os fenómenos típicos que, de uma forma ou de outra, se repetem em éticas religiosas muito diversas.

Quando a profecia de redenção criou comunidades assentes numa base puramente religiosa, a primeira força com a qual ela entrou em conflito — e que tinha a recear ver-se desvalorizada pela profecia — foi a comunidade natural da *parentela*. Quem não possa ser hostil aos que moram em sua casa, a seu pai e mãe, também não pode ser discípulo de Jesus: «Eu não vim trazer paz, mas espada» (Mateus, X, 34), eis o que se diz neste contexto (e, note-se bem, apenas neste contexto). Com certeza que as religiões, na sua esmagadora maioria, também regulamentaram os laços intramundanos criados pela devoção. Mas quanto mais o objectivo da redenção se entendesse de forma abrangente e inferiorizada tanto mais se tornava evidente que, ao fim e ao cabo, o salvador, o profeta, o sacerdote, o confessor, o correligionário haviam de estar mais próximos do crente que os seus parentes naturais e o seu cônjuge, meramente co-

mo tais. Desvalorizando, pelo menos relativamente, essas relações e destroçando a sujeição mágica e o exclusivismo das parentelas, a profecia criou uma nova comunidade social, sobretudo quando se tornou religiosidade soteriológica comunal. Foi neste âmbito que ela desenvolveu, então, uma ética religiosa da fraternidade. Fê-lo primeiro, e na maior parte das vezes, adoptando simplesmente os princípios primordiais do comportamento ético-social que a «sociedade de vizinhança» (a comunidade constituída pelos membros da aldeia, da parentela, da corporação, e pelos companheiros na navegação, na caça, nas campanhas militares) lhe oferecia. Esta, porém, conhecia dois princípios elementares: 1) O dualismo da moral interna e da moral externa; 2) aplicando-se à moral interna a reciprocidade simples: «Como fizeres assim te farão.» Como corolário económico destes postulados, aparece o princípio do dever fraterno de assistência, mas limitado à moral interna: empréstimo não remunerado de bens utilitários, empréstimo de dinheiro sem juros, dever de hospitalidade e de amparo por parte dos possesores e dos poderosos para com os pobres, trabalho gratuito na fazenda do vizinho e igualmente na do senhor a troco da mera subsistência. Tudo isto consoante a máxima — naturalmente, não ponderada de forma racional, mas sim viva no *sentimento* — que diz: aquilo que te falta hoje, pode faltar-me amanhã. Em conformidade com isto, dá-se a limitação do regateio (aquando da troca e do empréstimo) e da escravização permanente (p.ex., em consequência de dívidas) à moral externa, aplicável unicamente a quem seja estranho à sociedade. A religiosidade comunal transferiu essa antiga ética económica de vizinhança para as relações com o correligionário. O dever de assistência por parte dos poderosos e dos ricos para com as viúvas e os órfãos, para com o correligionário doente e empobrecido, a esmola dos ricos, sobretudo, da qual dependiam economicamente os cantores sacros e os magos, tal como os ascetas, tornaram-se mandamentos fundamentais de todas as religiões do mundo eticamente racionalizadas. Nas profecias de redenção, em especial, o *sofrimento* comum a todos os fiéis — quer fosse real ou sempre iminente, exterior ou interior — passou a ser o princípio constitutivo da relação comunitária entre eles. Quanto mais racional e mais sublimada em termos de ética da convicção fosse a ideia da redenção, tanto

mais, por isso mesmo, se intensificavam externa e internamente esses preceitos provenientes da ética da reciprocidade própria da sociedade de vizinhança. Exteriormente, chegando até ao comunismo fraternal do amor; interiormente, até ao sentimento da caridade, do amor pelo paciente enquanto tal, do amor ao próximo, da filantropia e, por fim, do amor ao inimigo. Em função da concepção do mundo como um lugar de sofrimento imerecido, as barreiras impostas pelos laços confessionais e, finalmente, o facto de haver ódio apareceram, pois, como consequências das mesmas imperfeições e corrupções inerentes a toda a realidade empírica, e às quais se deve igualmente o sofrimento. No plano puramente psicológico, o que neste caso agiu, em geral, no mesmo sentido foi, sobretudo, a euforia característica de todos os tipos de êxtase religioso sublimado. Desde a comoção devota até ao sentimento de usufruir directamente da comunhão com Deus, todos eles tendiam a desembocar num acosmismo de amor sem objecto. Por isso, a serena e profunda bem-aventurança de todos os heróis da bondade acosmística se fundiu sempre, nas religiões de redenção, com o conhecimento compassivo da imperfeição natural, tanto a do próprio como a de todo o ser humano. Claro está, de resto, que o carácter dessa atitude interior podia ser muito diverso, quer pela sua coloração psicológica, quer pela sua interpretação ética racional. No entanto, de uma maneira ou de outra, a sua exigência ética foi continuamente no sentido de uma fraternidade universalista passando por cima de todos os limites dos grupos sociais, muitas vezes inclusivamente os da própria comunidade confessional. Quanto mais essa fraternidade religiosa fosse posta em prática consoante a sua lógica interna, tanto mais duramente ela chocava com as ordens e valores do mundo. E, de facto, quanto mais estes, por seu lado, eram racionalizados e sublimados de acordo com as suas normas próprias — e é isso que nos importa aqui —, tanto mais essa discrepância costumava manifestar-se de forma mais irreconciliável.

Foi na esfera *económica* que isto se tornou mais aparente. Toda a acção primitiva para influenciar espíritos e deuses, quer fosse de índole mágica ou mistagógica, a favor de interesses *particulares*, pretendia obter, além de longa vida, saúde, honra, descendência e, eventualmente, melhoria do destino no além-túmulo, a riqueza con-

siderada como um objectivo natural. Foi assim nos mistérios de Elêusis, bem como nas religiões fenícia e védica, na religião popular chinesa, no Judaísmo e no Islão antigos; não foram diferentes as promessas feitas aos leigos hinduístas e budistas devotos. Pelo contrário, a religião de redenção sublimada e a economia racionalizada vieram a encontrar-se numa tensão crescente entre uma e outra. A economia racional é um *exercício* objectivo, orientado pelos preços *monetários* que se formam no *mercado*, no quadro da luta de interesses dos homens uns com os outros. Sem avaliação em preços monetários (portanto, sem essa luta), nenhum tipo de *cálculo* é possível. O dinheiro é o que há de mais abstracto e de mais «impessoal» na vida humana. Por isso, o universo da economia moderna, racional e capitalista, quanto mais seguiu as suas próprias normas imanentes, tanto mais se tornou inacessível a qualquer relação imaginável com uma ética religiosa da fraternidade. E, na verdade, quanto mais se tornou racional e, por conseguinte, impessoal, tanto mais inacessível ficou. É que se podia, com efeito, regular por inteiro no plano ético a relação pessoal entre amos e escravos, precisamente por ser pessoal. Mas não — pelo menos não no mesmo sentido nem com o mesmo *resultado* — a relação entre os detentores de títulos de hipoteca, que variavam, e os devedores do banco hipotecário, desconhecidos dos primeiros e tão variáveis como eles, entre os quais não existia nenhuma espécie de vínculo pessoal. Quando, não obstante, se tentou fazê-lo, então as consequências foram aquelas que se nos depararam na China: *inibição* da racionalidade formal. Pois, neste caso, a racionalidade formal e a racionalidade material estavam em conflito uma com a outra. Foi por isso que as religiões de salvação, precisamente — embora nelas próprias se encontrasse a tendência para uma peculiar despersonalização do amor no sentido do acosmismo —, encararam com profunda desconfiança o desenvolvimento das forças económicas, igualmente impessoais num outro sentido, mas, por isso mesmo, assinaladamente hostis à fraternidade. A fórmula católica do *Deo placere non potest* caracterizou continuamente a postura dessas religiões perante a vida mercantil, e em toda a metodologia racional da redenção as advertências contra o apego ao dinheiro e aos bens foram levadas até à execração.

Foram a dependência das próprias comunidades religiosas em relação aos recursos económicos, para efectuar a sua propaganda e conseguir afirmar-se, bem como a sua acomodação às necessidades culturais e aos interesses quotidianos das massas, que as obrigaram àqueles compromissos, dos quais a história da proibição dos juros é apenas *um* exemplo. Mas, ao fim e ao cabo, para uma autêntica ética da redenção essa tensão, em si mesma, dificilmente podia ser ultrapassada.

A reacção da ética religiosa virtuosista a essa relação tensa encontrou a sua forma exteriormente mais radical no repúdio da posse de bens económicos. Ou seja, a ascese própria da renúncia ao mundo, que proíbe ao monge a propriedade individual, lhe impõe uma existência garantida apenas pelo seu próprio trabalho e, sobretudo, a limitação das suas necessidades ao absolutamente indispensável, em conformidade com tais preceitos. Neste ponto, o paradoxo característico de toda a ascese racional, que consiste no facto de criar ela própria a riqueza que havia rejeitado, pregou a mesma partida às instituições monásticas de todos os tempos. Em toda a parte, os próprios templos e mosteiros se tornaram, por seu turno, locais de economia racional.

A via contemplativa de renúncia ao mundo apenas podia, em termos de princípio, impor a máxima, segundo a qual ao monge sem bens, para quem o trabalho até era algo que o distraía da concentração no bem de salvação contemplativo, tão-somente era lícito usufruir daquilo que lhe fosse espontaneamente oferecido pela Natureza e pelas pessoas: bagas, raízes e simples esmoladas. Mas também ela estabeleceu os seus compromissos, ao criar freguesias de mendicidade (como na Índia).

Para escapar, por princípio e no plano interior, a essa tensão, só havia dois caminhos consequentes. Por um lado, o paradoxo da ética profissional puritana, que, enquanto religiosidade virtuosista, renunciou ao universalismo do amor, objectivou racionalmente toda a actuação no mundo como serviço conforme a vontade positiva de Deus — vontade completamente incompreensível no seu sentido derradeiro, mas, ainda assim, a única reconhecível — e como comprovação do estado de graça. Pelo que aceitou também a objectivação do cosmos económico como algo que fora querido por Deus e

como material propício ao cumprimento do dever, embora desvalorizado, juntamente com o mundo inteiro, por sofrer da corrupção inerente à Criação. Era, no fim de contas, renunciar à redenção entendida como uma meta alcançável pelos homens e acessível a cada um deles, em proveito de uma graça insondável, mas sempre exclusivamente particular. Na verdade, esse ponto de vista alheio à fraternidade já não representava uma «religião de redenção» propriamente dita. Para uma religião desse tipo, apenas contava o exacerbar da fraternidade até àquela «bondade» que representa em toda a sua pureza o acosmismo do amor próprio do místico: uma «bondade» que já nem sequer quer saber quem é a pessoa pela qual se sacrifica, que já mal se interessa, no fundo, por essa pessoa, que de uma vez por todas dá a camisa, quando só lhe pedem a capa, a qualquer um que, por acaso, lhe apareça no caminho — e só por lhe aparecer no caminho. Uma singular renúncia ao mundo, pois, sob a forma de uma dedicação sem objecto a qualquer um, não por amor ao homem, mas meramente por amor ao devotamento como tal — ou, para empregar as palavras de Baudelaire: por amor à «santa prostituição da alma».

A tensão frente às ordens *políticas* do mundo não podia deixar de se tornar igualmente aguda para a ética da fraternidade das religiões de salvação, quando coerente. Para a religiosidade mágica e a dos deuses funcionais, o problema não existia. O velho deus da guerra e o deus garante da ordem jurídica eram deuses funcionais, que protegiam bens incontestados de todos os dias. Ao deus de um local, de uma tribo ou de um reino somente importavam os interesses das suas agremiações. Ele tinha de lutar contra outros deuses seus semelhantes, tal como a própria comunidade, e de dar provas do seu poder divino precisamente nesse combate. O problema só surgiu, pelo contrário, com o rebentar dessas barreiras pelas religiões universalistas, com o deus universal único, portanto; e impôs-se com toda a plenitude onde este era suposto ser um deus do «amor», ou seja, para a religião de redenção, no terreno da reivindicação da fraternidade. E também neste caso, tal como na esfera económica, tanto mais seriamente quanto mais a ordem política se tornava racional. A máquina burocrática do Estado e o *homo politicus* racional nela inserido, tal como o *homo oeconomicus*, executam as suas ta-

refas objectivamente, «sem levar em conta a pessoa», *sine ira et studio*, sem ódio e, portanto, sem amor, mesmo para punir as ilegalidades, precisamente quando o fazem no sentido mais ideal das regras racionais da ordem do poder estatal. Em virtude da impessoalização desta ordem, o aparelho burocrático até é menos acessível, em pontos importantes e apesar da aparência em contrário, a uma moralização material do que as ordens patriarcais do passado, que assentavam em deveres pessoais de respeito e numa apreciação concreta e pessoal do caso particular, justamente «levando em conta a pessoa». Com efeito, todo o curso das funções políticas internas do aparelho de Estado no campo da justiça e da administração acaba sempre por se regular inevitavelmente, apesar de toda a «política social», mais uma vez pela pragmática objectiva da razão de Estado: ou seja, pela absoluta finalidade em si — afinal, aparentemente desprovida de sentido para qualquer religião de salvação universalista — que é a manutenção (ou a reorganização) da repartição interna e externa do poder. Com maior razão isto se aplicava e se aplica à política externa. O apelo à violência nua dos meios de coacção dirigidos não só para fora, mas também para dentro, faz simplesmente parte da essência de todas as formações políticas. Mais: é só isso que, segundo a nossa terminologia, faz delas formações políticas: o Estado é aquela associação que reivindica o monopólio da violência legítima — de outro modo não é possível defini-lo. Ao «digo-vos que não resistais ao mal pela força» do Sermão da Montanha ele contrapõe: «Deves contribuir para o triunfo do direito mesmo pela força — senão, serás responsável pela injustiça.» Onde tal não houvesse, não haveria Estado; teria passado a vigorar o «anarquismo» pacifista. No entanto, conforme uma realidade inelutável de toda a acção, a força e a ameaça do recurso à força geram sempre, inevitavelmente, uma renovada violência. Nesse aspecto, a razão de Estado segue as suas normas intrínsecas, tanto no plano externo como no interno. E claro está que o próprio *êxito* no emprego ou na ameaça da força depende, afinal, de correlações de forças e não do «direito» ético, mesmo que se considere possível descobrir critérios objectivos para tal direito. Em todo o caso, para toda a racionalização religiosa acompanhada de reflexão coerente o fenómeno típico precisamente do Estado racional — em contraste

com o franco heroísmo das origens —, que é a pretensão ingénua de «ter razão» por parte de cada um dos grupos ou dos detentores do poder enfrentando-se na luta pelo poder, não pode deixar de constituir uma mera macaqueação da ética. E comprometer Deus na luta pelo poder político aparece-lhe, plenamente, como uma invocação do seu nome em vão, em comparação com a qual excluir totalmente o elemento ético do raciocínio político pode parecer a solução mais limpa e a única honesta. Do ponto de vista da racionalização religiosa, toda a política é necessariamente considerada como tanto mais alheia à fraternidade quanto mais «objectiva» e mais calculadora, mais despojada de sentimento passional, seja este ira ou amor, ela for.

Mas o facto de ambas as esferas serem estranhas uma à outra, quando cada uma delas se encontra plenamente racionalizada, manifesta-se ainda com particular acutilância na possibilidade que a política tem, em alguns pontos decisivos, de surgir como concorrente directa da ética religiosa, contrariamente à economia. A guerra, enquanto ameaça efectivada do emprego da força, cria, precisamente nas comunidades políticas modernas, um *pathos* e um sentimento comunitário, suscitando, assim, nos combatentes um devotamento e uma comunhão incondicional no sacrifício; além disso, confere dimensões de fenómeno de massa a uma obra de misericórdia e de amor aos necessitados que destrói todas as barreiras entre as agremiações naturais, e, perante a qual, as religiões, em geral, somente em comunidades heróicas baseadas na ética da fraternidade podem apresentar algo equivalente. E, ainda por cima, a guerra proporciona ao próprio guerreiro qualquer coisa sem par pelo seu significado concreto: o sentimento de um sentido e de uma consagração da morte que são exclusivo dela. A comunidade do exército em campanha é sentida, hoje tal como sucedia nos tempos das mesnadas, como uma comunidade que vai até à morte, ou seja, a maior no seu género. E dessa morte que é sorte comum da humanidade e nada mais, um destino que alcança cada um, sem que jamais se tivesse podido dizer porque precisamente ele e justamente agora, que põe fim, quando, afinal, com o crescente desenvolvimento e sublimação dos bens culturais até ao incomensurável, só o começo parece poder fazer sentido — dessa morte meramente ine-

vitável, dizíamos nós, distingue-se a morte em campanha pelo facto de aí — e nessa tamanha quantidade *somente* aí — o indivíduo poder crer saber que morre «por» alguma coisa. O facto de ter que sofrer a morte, o porquê e o para quê dessa morte podem, regra geral, ser tão indubitáveis para ele — e, excepto ele, somente para aquele que morre «em missão» — que o problema do «sentido» da morte (naquela acepção muito lata, com que as religiões de redenção são levadas a abordá-lo) não tem mesmo nenhuns motivos para se colocar. E, afinal, nessa capacidade de inserir a morte na série dos acontecimentos razoáveis e consagrados que se baseiam todas as tentativas feitas para escorar a dignidade própria da formação política que recorre à violência. A maneira, porém, como a morte pode, neste caso, ser entendida como tendo sentido diverge radicalmente de uma teodiceia da morte no âmbito de uma religiosidade da fraternidade. Para esta, a fraternidade do grupo humano ligado pela guerra não pode deixar de parecer reduzida a mero reflexo da brutalidade tecnicamente refinada do combate, e essa consagração profana da morte na guerra como transfiguração do fratricídio. É, justamente, o carácter invulgar da fraternidade guerreira e da morte na guerra, que estas têm em comum com o carisma sagrado e com a experiência da comunhão com Deus, aquilo que exacerba ao mais alto grau a concorrência.

Também aqui, as soluções coerentes são tão-só estas. Por um lado, há o particularismo da graça, próprio da ascese puritana da vocação-profissão, que acredita em mandamentos permanentes e revelados por parte de um Deus, fora isso, completamente incompreensível, cuja vontade é entendida do seguinte modo: esses mandamentos devem ser impostos a este mundo de criaturas — por isso mesmo, sujeito à violência e à barbárie ética — inclusivamente pelos meios que são os seus, isto é, pela força. Ora, isto implica, pelo menos, impor limites ao dever de fraternidade no interesse da «causa» de Deus. Por outro lado, há a postura radicalmente antipolítica que caracteriza a busca mística da salvação, com as suas bondade e fraternidade acosmistas; esta furta-se à realidade da violência, a que nenhuma acção política se consegue esquivar, com a tese da «não resistência ao mal» e com a máxima do «oferecer a outra face», que qualquer ética heróica, profana e segura de si, considera forçosa-

mente como vil e indigna. Sobre todas as outras soluções pesam compromissos ou pressupostos, que, para a autêntica ética da fraternidade, necessariamente parecem desonestos ou são inaceitáveis.

Apesar disso, algumas dessas soluções suscitam, enquanto tipos, um interesse de princípio.

Toda a organização da redenção no seio de uma instituição universalista da graça se sentirá responsável perante Deus pelas almas de todos os homens, ou, pelo menos, pelas dos que lhe estejam confiados, sentindo-se, por isso, autorizada e obrigada a opor-se, mesmo pela força bruta, à ameaça que para elas representa o desencaminhamento na fé e a fomentar a difusão dos recursos salvadores da graça. O próprio aristocratismo da salvação provoca o aparecimento do activo «combatente da fé», quando como sucede no Calvinismo e, de modo diferente, no Islão — incumbe sobre ele o mandamento do seu Deus no sentido de, para maior glória deste, subjugar o mundo do pecado. Ao mesmo tempo, porém, estabelece a separação entre a guerra «santa» ou «justa» — isto é, empreendida a fim de cumprir o mandamento de Deus, em nome da fé, e que é sempre, de alguma forma, uma guerra de religião — e todos os outros empreendimentos bélicos, meramente mundanos e, por isso, profundamente depreciados. Por conseguinte, rejeitara a obrigação de participar em tais guerras empreendidas pelos poderes políticos, que não são indubitavelmente santas nem conformes com a vontade de Deus, nem aprovadas pela própria consciência — como o fez o vitorioso «exército dos santos» de Cromwell, ao tomar posição contra o serviço militar obrigatório —, e preferira, pois, o mercenarismo à obrigação ao serviço militar. No caso de a vontade de Deus ser violada pelos homens, em especial por motivos de fé, porá em prática a revolução religiosa activa, em virtude do princípio segundo o qual se deve mais obediência a Deus do que aos homens.

Completamente inversa foi a postura adoptada, por exemplo, pela religiosidade institucional luterana. Rejeitando a guerra religiosa e o direito de resistência activa contra a violação profana da fé como sendo uma arbitrariedade que enredava a redenção na trama do poder, ela apenas conhecia, nesse campo, a resistência passiva e aprovava, pelo contrário, a obediência incondicional à autoridade secular, mesmo quando esta ordenasse uma guerra profana, com o

argumento de que era a autoridade, e não o indivíduo, que ficava com a responsabilidade. Contrariamente ao que sucedia com a instituição de salvação intrinsecamente universalista (católica), estava, pois, reconhecida a autonomia ética da ordem do poder secular. Aquele toque de religiosidade mística, que caracterizava o Cristianismo pessoal de Lutero, teve, neste ponto, consequências incompletas. Com efeito, a busca da salvação autenticamente mística ou pneumática, carismática no plano religioso, que distingue os virtuosos da religião, foi em toda a parte apolítica ou antipolítica, como seria natural. Reconheceu de boa vontade, é certo, a autonomia das ordens terrenas, mas apenas para daí concluir, conseqüentemente, que o seu carácter era radicalmente diabólico ou, no mínimo, para adoptar aquele ponto de vista de absoluta indiferença a seu respeito que se exprime na máxima: «Dai a César o que é de César» — pois que importância têm essas coisas para a salvação?

A implicação própria das organizações religiosas em interesses do poder e em lutas pelo poder, a queda sempre inevitável das relações de tensão para com o mundo, mesmo das mais exacerbadas, em compromissos e relativizações, a aptidão das organizações religiosas para serem empregadas na domesticação política das massas, a necessidade por parte dos poderes existentes de obter, em especial, a consagração religiosa da sua legitimidade, eis o que condicionou as atitudes empíricas, sumamente diversas, das religiões perante a acção política, que a História nos mostra. Quase todas elas foram formas de relativização dos valores religiosos de salvação e da sua autonomia em termos de racionalidade ética. O seu tipo mais significativo no plano prático foi, porém, a ética social «orgânica», que se espalhou sob múltiplas formas e cujas concepções da profissão constituíram o antítipo mais importante, por princípio, em relação à ideia de vocação-profissão própria da ascese intramundana.

Também essa ética se situa (quando se fundamenta na religião) no terreno da «fraternidade». Mas, ao contrário do acosmismo do amor místico, o que a domina é uma exigência cósmica, racional, de fraternidade. O seu ponto de partida é a desigualdade, comprovada pela experiência, do carisma religioso. O que lhe é insuportável, precisamente, e que, por causa disso, a salvação só seja acessível a alguns e não a todos. Eis porque a sua ética social procura,

precisamente, relacionar essa desigualdade das qualificações carismáticas com a articulação corporativa profana, para formar com ambas um universo de obras ordenadas consoante as profissões e desejadas por Deus, no seio do qual incumbem a cada indivíduo e a cada grupo determinadas tarefas em conformidade com o carisma pessoal e a situação social e económica traçada pelo destino. Em regra, essas tarefas acham-se ao serviço da realização — interpretada, simultaneamente, de modo socialmente utilitário e providencial de uma situação que, apesar de todo o seu carácter de compromisso, ainda assim seja agradável a Deus. Uma situação que, tendo em conta a corrupção do mundo pelo pecado, possibilite ao menos um relativo refreamento dos pecados e do sofrimento, bem como a preservação e salvação para o reino de Deus pelo menos do maior número possível de almas em perigo. Em breve travaremos conhecimento com a teodiceia, bem mais patética, que a doutrina indiana do *karman*, adoptando o ponto de vista exactamente oposto ao da pragmática da salvação exclusivamente orientada em função dos interesses do indivíduo, proporcionou a partir da doutrina orgânica da sociedade. Inevitavelmente, sem esta conexão de um tipo muito especial, qualquer ética social orgânica não passa, do ponto de vista da ética religiosa da fraternidade, na sua forma radical e mística, de uma acomodação aos interesses das camadas sociais materialmente privilegiadas; ao passo que, encarada do ponto de vista da ascese intramundana, lhe falta o estímulo interior para efectuar uma completa racionalização ética da vida individual. Pois faz-lhe falta, então, um prémio para a modelação racional e metódica da vida do indivíduo por si mesmo, no interesse da sua própria salvação. Pelo contrário, para a pragmática orgânica da salvação, por seu turno, o aristocratismo da salvação próprio da ascese intramundana, com a sua objectivação racional das ordens de vida, não pode deixar de representar a forma mais dura da insensibilidade e da ausência de fraternidade; o aristocratismo da mística, por sua vez, aparece-lhe como um gozo sublimado, em verdade não fraternal, unicamente do próprio carisma pessoal, para o qual o confuso acosmismo do amor passa a ser apenas um meio egoísta ao serviço da própria busca de salvação. Ambos acabam mesmo por condenar o mundo social à absoluta falta de sentido ou, pelo menos, reduzem a completa ininte-

ligibilidade os objectivos de Deus a seu respeito. O racionalismo da doutrina religiosa orgânica da sociedade não suporta essa ideia e procura, por seu lado, entender o mundo como um cosmos que, apesar de toda a corrupção pelo pecado, traz em si, contudo, os vestígios do plano divino da salvação, e que é, portanto, pelo menos relativamente racional. Para o carismatismo absoluto da religiosidade virtuosista, porém, é justamente essa relativização que constitui o passo verdadeiramente reprovável e alheio à salvação.

Tal como a acção económica e política racional segue as suas normas intrínsecas, também qualquer outra acção racional no seio do mundo permanece inevitavelmente sujeita às condições do mundo, alheias à fraternidade, que representam forçosamente os seus meios ou os seus fins, e, por isso, vem a achar-se, de uma maneira ou de outra, numa relação de tensão com a ética da fraternidade. Mas, em si mesma, encerra também uma profunda tensão. Pois parece não haver meio de resolver aquela que é logo a questão primordial: com que base se deve determinar, em cada caso, o valor ético de uma acção: em função do *efeito* ou de um valor *próprio* dessa acção em si, que haveria que determinar, de algum modo, em termos éticos? Ou seja, saber se, e em que medida, a responsabilidade do autor da acção pelas respectivas consequências deve justificar os meios ou se, ao invés, o valor da intenção subjacente à acção o deve autorizar a rejeitar a responsabilidade das respectivas consequências e a imputá-la a Deus ou à corrupção e à loucura do mundo, consentidas por Deus. A sublimação da ética religiosa no sentido da ética da intenção inclinar-se-á para o segundo termo da alternativa: «O cristão faz aquilo que é justo e deixa o resultado ao critério de Deus.» Com isto, porém, a acção do indivíduo, se for executada de maneira realmente coerente, ficará condenada a produzir efeitos irracionais em relação às normas intrínsecas do mundo². Por conseguinte, a coerência de uma busca sublimada da salvação pode levar a uma intensificação do acosmismo até ao ponto de se rejeitar a actuação com finalidade racional, meramente como tal, recusando, pois, por julgá-la ligada ao mundo e alheia a Deus,

² Em Bhagavadgita, como se verá adiante, a execução encontra a sua expressão teórica mais coerente.

toda a acção sujeita às categorias que são os meios e os fins; foi o que aconteceu, como veremos, seguindo lógicas diversas, desde a metáfora bíblica dos lírios do campo até às formulações mais de princípio, por exemplo, do Budismo.

A ética social orgânica é, em todo o lado, uma força eminentemente conservadora, hostil às revoluções. Da religiosidade autenticamente virtuosista, pelo contrário, podem, em dadas circunstâncias, resultar outras consequências, essas *revolucionárias*. Isto, naturalmente, só desde que não se considere como qualidade permanente de todo o universo criado a norma da violência, segundo a qual esta provoca, por seu turno, o emprego da força, enquanto apenas mudam as pessoas e, quando muito, os métodos da dominação violenta. Conforme a coloração da religiosidade virtuosista, todavia, a sua expressão revolucionária pode adoptar, por princípio, duas formas distintas. Uma delas tem origem na ascese intramundana sempre que esta consegue opor as ordens empíricas do mundo, corruptas como tudo quanto é criado, um «direito natural» absoluto e divino, cuja realização se torna, então, para ela um dever religioso em conformidade com a norma — válida de uma maneira ou de outra em todas as religiões racionais —, segundo a qual se teria de obedecer mais a Deus do que aos homens. Tipo: as revoluções genuinamente puritanas, para as quais também se encontra equivalentes noutros domínios. Semelhante atitude corresponde inteiramente ao dever de praticar a guerra religiosa. O caso é diferente onde, como sucede com o místico, ocorra uma mudança repentina — sempre possível no plano psicológico — da posse de Deus para a possessão por Deus. O que se torna razoavelmente possível quando se exacerbam as esperanças escatológicas num advento iminente da era da fraternidade acosmista, ou seja, quando se deixa de acreditar na tensão perpétua entre o mundo e o reino irracional e extramundano da redenção. O místico passa, então, a ser salvador e profeta, mas as normas por ele proclamadas não têm um carácter racional. Como produtos do seu carisma, são revelações de tipo concreto, e a rejeição radical do mundo facilmente redundam em animismo radical. As normas do mundo não têm validade para aquele que está certo de ser possuído por Deus: «πάντα μοι ἔξεστιν». Todo o milenarismo até à revolução baptista assenta, de alguma ma-

neira, neste substrato. É que, para quem esteja redimido em virtude da sua «posse de Deus», o tipo de actuação é irrelevante para a sua salvação. Encontraremos algo semelhante a propósito do *djivan-makhti* indiano.

Se a ética religiosa da fraternidade vive em estado de tensão com as regras intrínsecas da acção exercida no mundo com finalidade racional, pois a tensão não é menor em relação àquelas forças intramundanas da vida, que, por natureza, são inteiramente de carácter a-irracional ou anti-irracional. Sobretudo, tratando-se das esferas estética e erótica.

É com a primeira que a religiosidade mágica se encontra mais intimamente relacionada. Os ídolos, os ícones e os outros artefactos religiosos, assim como a estereotipação mágica dos processos comprovados para sua criação, representando a primeira fase da superação do naturalismo graças a um «estilo» bem definido; a música utilizada como meio auxiliar do êxtase, do exorcismo ou da magia apotropaica; os feiticeiros na qualidade de cantores e dançarinos sacros; as escalas dos sons, postas à prova no plano da magia e, por isso, magicamente estereotipadas, constituindo os estádios mais primitivos no desenvolvimento das tonalidades; o passo de dança, experimentado no âmbito da magia e usado como meio de alcançar o êxtase, sendo uma das fontes da rítmica; templos e igrejas, por serem as maiores de todas as construções, sujeitos a estereótipos criadores de estilos, tanto quanto a missão da arquitectura, em virtude de objectivos definidos de uma vez por todas, como quanto as formas arquitectónicas, uma vez experimentadas no plano mágico; paramentos e apetrechos litúrgicos de todo o tipo, enquanto objectos de artesanato associados à riqueza dos templos e igrejas devida ao zelo religioso: tudo isto fez, desde sempre, da religião uma fonte inesgotável de possibilidades de desenvolvimento artístico, por um lado, e de estilização através do compromisso com a tradição, por outro lado.

Para a ética religiosa da fraternidade, tal como para o rigorismo apriorístico, a arte, enquanto portadora de efeitos mágicos, fica não só depreciada, mas também directamente suspeita. Com efeito, a sublimação da ética religiosa e a busca da salvação, por um lado, e o desenvolvimento da lógica intrínseca da arte, por outro lado, tam-

bém tendem, já por si, a pôr em evidência uma tensão crescente nas suas relações. Toda a religiosidade de redenção, quando sublimada, olha exclusivamente para o sentido e não para a forma das coisas e das acções relevantes para a salvação. A forma, a seu ver, acha-se rebaixada ao nível do que é accidental, do que é próprio das criaturas, daquilo que nos distrai do sentido. Por parte da arte, a relação franca pode mesmo, na verdade, manter-se intacta ou renovar-se permanentemente, enquanto e sempre que o interesse consciente do recipiendário se prenda ingenuamente ao conteúdo daquilo que tomou forma, e não à forma meramente como tal; e também enquanto a produção do criador artístico for sentida ou como carisma (originalmente, mágico) da capacidade ou como um jogo livre. No entanto, o desenvolvimento do intelectualismo e a racionalização da vida modificam esta situação. A arte constitui-se, então, como um universo de valores próprios e autónomos, apreendidos de modo cada vez mais consciente. Assume a função de uma redenção no seio do mundo — indiferentemente da interpretação que se lhe dê —, libertando o homem do quotidiano e, sobretudo, também da pressão crescente do racionalismo teórico e prático. A esse título, porém, ela entra em concorrência directa com a religião de redenção. Qualquer ética religiosa racional se tem de voltar contra essa redenção intramundana irracional como contra um reino, a seu ver, de gozo irresponsável e de secreta insensibilidade. De facto, a recusa de assumir a responsabilidade por um juízo ético, como é próprio, habitualmente, das épocas intelectualistas — em parte, por necessidade subjectivista; em parte, por receio de se parecer estar fechado numa postura tacanha e antiquada —, tende mesmo a transformar juízos de valor com intenção ética em juízos de gosto («de mau gosto» em lugar de «repreensível»), cujo carácter inapelável exclui toda a discussão. Essa fuga à necessidade de uma tomada de posição ética racional pode muito bem ser interpretada pela religião de redenção como uma forma muito acentuada de mentalidade não fraternal, em comparação com a «validade universal» da norma ética, a qual cria comunhão pelo menos na medida em que o indivíduo que repudia um acto em termos éticos, mas o tolera no plano humano, se sujeita também ele mesmo a essa norma, por saber da sua própria indigência como criatura. Mas, por outro lado, aos olhos do criador ar-

tístico bem como do recipiendário com emoções estéticas, a norma ética, como tal, poderá facilmente aparecer como violação do que neles é autenticamente criativo e mais pessoal. A forma mais irracional do comportamento religioso, porém, a experiência mística, é, na sua essência mais íntima, não só alheia à forma, incompatível com a forma e inexprimível, mas até inimiga da forma, porquanto julga poder encontrar precisamente na sensação de ruptura de todas as formas o esperado acesso ao *Todo-Uno*, situado para além de qualquer espécie de condicionamento e de formação. Para ela, o indubitável parentesco psicológico entre a emoção artística e a religiosa só pode constituir um sintoma do carácter diabólico da primeira. A música, precisamente, sendo a «mais interior» das artes, é capaz de aparecer — na sua forma mais pura, a música instrumental — como um sucedâneo irresponsável da primeira experiência religiosa, uma ilusão devida à autonomia de um reino que não vive no nosso íntimo: a conhecida posição adoptada pelo concílio de Trento poderia reportar-se a essa impressão. A arte passa, então, a ser «divinização da criatura», potência concorrente e fantasmagoria enganadora; retratar e representar alegoricamente coisas religiosas constitui, só por si, uma blasfémia.

Na realidade empírica da história, esse parentesco psicológico levou continuamente, é um facto, àquelas alianças, importantes para o desenvolvimento da arte, que a grande maioria das religiões estabeleceu de uma maneira ou de outra; e tanto mais sistematicamente quanto mais elas pretendessem ser religiões universalistas de massas, dependendo, por conseguinte, do efeito sobre as massas humanas e da propaganda emocional. A maior oposição em relação à arte veio sempre, em virtude da contradição interna, de toda a religiosidade virtuosista autêntica, tanto na sua versão activamente ascética como na mística; e com tanto mais aspereza, na verdade, quanto mais ela acentuasse a transcendência do seu Deus ou o carácter extramundano da redenção.

Tal como com a esfera estética, a ética religiosa da fraternidade própria das religiões de redenção também se encontra numa relação de profunda tensão com a maior força irracional da vida: o amor sexual. E também aqui, com efeito, de modo tanto mais áspero quanto mais sublimada for a sexualidade, por um lado, e quanto mais in-

transigente for a lógica com que, por outro lado, se desenvolva a ética redentora da fraternidade. A relação originária era, também neste caso, muito íntima. As relações sexuais foram, muitas vezes, parte integrante das orgias mágicas³; a prostituição sagrada — que não tinha mesmo nada que ver com a pretensa «promiscuidade primitiva» — foi, na maioria dos casos, um resíduo desse estado de coisas, em que cada êxtase era tido por «sagrado». A prostituição profana, tanto heterossexual como homossexual, era antiquíssima e, muitas vezes, bastante requintada (a formação de tribades encontra-se em povos ditos primitivos). A transição entre a prostituição e o casamento juridicamente constituído deu-se com fluidez, graças à existência de todo o tipo de formas intermédias. A concepção do casamento como uma questão económica, com vistas à segurança da mulher e à garantia do direito do filho à herança, e, além disso, como instituição importante (ao proporcionar descendência) igualmente para o destino no outro mundo, devido aos sacrifícios que os descendentes ofereciam aos mortos, e anterior ao profetismo e universal; pelo que, ainda nada tem que ver, em si mesma, com a ascese. A vida sexual tinha, enquanto tal, os seus espíritos e deuses, do mesmo modo que qualquer outra função. Apenas se manifestava uma certa tensão na castidade temporária, cultural, dos sacerdotes, uma prática bastante antiga determinada talvez pela circunstância de, quando encarada do ponto de vista dum ritual estritamente estereotipado como é próprio dum culto comunitário regulamentado, a sexualidade, afinal, já aparecer facilmente como dominada por forças claramente demoníacas. Mas, mais tarde, não foi por acaso, contudo, que as profecias e, igualmente, as ordens da vida controladas pelos sacerdotes, quase sem qualquer excepção digna de nota, regulamentaram as relações sexuais a favor do *casamento*. É por aí que se exprime a oposição de toda a regulamentação racional da vida às orgias místicas e a todas e quaisquer formas irracionais de embriaguez. O ulterior agravamento da tensão foi depois determinado por factores de desenvolvimento que se encontravam em ambos os lados. Do lado da sexuali-

³ Ou uma consciência involuntária da excitação orgiástica. A seita russa dos Scoptsi (ou castrados) foi fundada com um intuito de renúncia às relações sexuais encaradas como uma consequência pecaminosa da dança orgiástica (radjenie) da seita dos Khlysty.

dade, devido à sublimação que a transformou em «erotismo» e, por via disso, numa esfera cultivada conscientemente — em contraste com o sóbrio naturalismo dos camponeses — e, portanto, fora do comum. Mas fora do comum não só, nem tampouco necessariamente, no sentido de alheio às convenções. A convenção cavalheiresca costumava até fazer precisamente do erotismo uma matéria sujeita à regulamentação; embora, o que é significativo, ocultando a base natural e orgânica da sexualidade. O seu carácter fora do comum residia, justamente, nessa evolução que a afastava do prosaico naturalismo do sexo. Uma evolução, porém, que, tanto pelos seus motivos como pelo seu significado, se inseria no contexto universal da racionalização e intelectualização da cultura.

Rememoremos em traços largos os estádios dessa evolução, tomando do Ocidente os correspondentes exemplos.

A saída da existência humana, em todos os seus aspectos, do ciclo orgânico da vivência camponesa, o crescente enriquecimento da vida com conteúdos culturais (quer intelectuais, quer de outro género), a que se atribuía um valor supra-individual, agiram simultaneamente no sentido de reforçar a posição privilegiada do erotismo, ao afastar as experiências da vida do que era meramente dado pela Natureza. O erotismo foi alçado para a esfera daquilo que se goza conscientemente (gozo no sentido mais sublime). Todavia, e precisamente por isso, ele apareceu como uma porta aberta para o cerne mais irracional e, portanto, mais real da vida, frente aos mecanismos da racionalização. No plano histórico, o grau e o tipo de valorização atribuída ao erotismo como tal foram extraordinariamente variáveis. Para a vigorosa sensibilidade de uma casta guerreira, a posse das mulheres e a luta por elas encontravam-se pouco mais ou menos em pé de igualdade com a luta pelos tesouros e pela conquista do poder. Na civilização helénica pré-clássica, ao tempo do romantismo cavalheiresco, uma decepção erótica era susceptível de constituir para Arquíloco uma experiência com um alcance considerável e duradouro, enquanto o rapto de uma mulher podia ser considerado como motivo para uma guerra heróica sem igual. E, de resto, ainda nos trágicos, as reminiscências míticas reconheciam no amor sexual uma autêntica força do destino. Mas, afinal, houve uma mulher, Safo, que nunca chegou a ser igualada pelos homens quan-

to a capacidade de viver o erotismo. A época grega clássica, isto é, o período dos exércitos de hoplitas, tinha, contudo, nestas matérias — como o provam todos os testemunhos literários — ideias invulgarmente austeras, bastante mais austeras do que as da classe chinesa culta. Não porque a Grécia já não reconhecesse a tremenda seriedade do amor sexual. *Pois* não é isso o que caracteriza a época, mas antes o contrário: basta recordarmos o discurso de Péricles — apesar de Aspásia — e, sobretudo, o conhecido dito de Demóstenes. Dado o carácter exclusivamente masculino dessa época de «democracia», tratar das experiências eróticas com mulheres como se fossem determinantes dos «destinos da vida» teria sido considerado — para nos exprimirmos no nosso vocabulário actual — como um sentimentalismo de principiantes. O «camarada», o rapaz, é que era o objecto apetecido, mesmo no centro da cultura helénica, com todo o cerimonial do amor. Por conseguinte, o eros de Platão é, apesar de todo o seu esplendor, ainda assim um sentimento fortemente *temperado*; a beleza da *paixão bacântica*, puramente como tal, não era oficialmente admitida nessa relação.

A possibilidade de uma problemática e de uma dimensão trágica foi inserida na esfera erótica, em primeiro lugar, graças a determinadas exigências de responsabilidade, que, no Ocidente, são de proveniência cristã. Mas foi, sobretudo, nas condições culturais criadas pelas concepções feudais da honra que aí se desenvolveu, essencialmente, a valorização da sensação puramente erótica, como tal. Nomeadamente, por se ter transferido para as relações sexuais eroticamente sublimadas à simbologia cavalheiresca da vassalagem. O que se deu, na maior parte das vezes, quando se estabeleceram, ao mesmo tempo, quaisquer combinações com a religiosidade cripto-erótica ou com a ascese, directamente, como foi o caso na Idade Média. O amor cortês da Idade Média cristã era, como é sabido, um serviço de vassalagem erótica não para com donzelas, mas sim, exclusivamente, em relação a mulheres casadas, alheias, com noites de amor castas (teoricamente!) e um código de deveres casuístico. Começou assim — existindo aí um forte contraste com o masculinismo da civilização helénica — a «confirmação» do homem não perante os seus iguais, mas sim em função do interesse manifestado pela «Dama», cujo conceito só se constituiu precisamente por in-

termédio dessa função. O carácter de sensação, específico do erotismo, acentuou-se ainda mais com a passagem das convenções renascentistas, de resto muito diversas —, como, por exemplo, as do Cortegiano ou as da época shakespeariana, para o intelectualismo da cultura de salão. Com efeito, enquanto as primeiras estavam, essencialmente, ligadas à competição masculina e, nessa medida, mais próximas da Antiguidade, afastando-se da ascese cavalheiresca cristã, a segunda tornava-se cada vez mais alheia ao universo militar. Pois assentava na convicção de que a conversação entre os dois sexos constituía uma força criadora de valores, para a qual a sensação erótica, manifesta ou latente, é a confirmação do cavaleiro perante a dama através da disputa se tornaram o indispensável estímulo. Depois das *Lettres Portugaises*, a real problemática feminina do amor passou a ser um produto específico no mercado intelectual e a correspondência amorosa feminina tornou-se «literatura». A última intensificação do acento posto na esfera erótica, no âmbito das culturas intelectualistas, acabou por se dar quando esta esbarrou com o influxo, inevitavelmente ascético, da humanidade moldada pela vocação-profissão. Em virtude dessa relação de tensão com a racionalidade quotidiana, a vida sexual, que passará a ser extraquotidiana (em especial, pois, a vida sexual fora do casamento), pode aparecer como o único vínculo que ainda ligava a origem natural de toda a vida o homem doravante inteiramente saído do ciclo da antiga existência rústica, simples e orgânica. Acentuou-se, assim, fortemente o valor dessa sensação específica de se estar liberto do racional no seio do mundo, de se ter alcançado um feliz triunfo sobre ele; o que correspondia, no seu radicalismo, a respectiva rejeição (inevitavelmente, não menos radical) por parte de qualquer tipo de ética da redenção, quer extra quer intramundana, para a qual o triunfo do espírito sobre o corpo devia, justamente, culminar nesse ponto, posto que, a seu ver, a vida sexual poderia mesmo caracterizar-se como a única ligação inextirpável com a animalidade. Ora, essa tensão no caso de a esfera sexual ser sistematicamente transformada numa sensação erótica de alto valor, que desse outro sentido, transfigurando-o, a todo o elemento animal na relação sexual —, não podia deixar de tornar-se mais aguda e mais inevitável precisamente quando a religiosidade de redenção assu-

miu o carácter de religiosidade do amor, isto é, da fraternidade e do amor ao próximo. Justamente porque a relação erótica, nas condições indicadas, parece proporcionar o ponto culminante inexcedível no cumprimento da exigência amorosa: a comunicação directa entre as almas das pessoas. Em oposição tão radical quanto possível a tudo o que seja objectivo, racional, geral, o carácter ilimitado da dádiva corresponde ao interesse único que este indivíduo, na sua irracionalidade, tem por esse é apenas esse outro indivíduo. Esse interesse e, portanto, o valor intrínseco da própria relação residem, porém, do ponto de vista do erotismo, na possibilidade de uma comunhão, que é sentida como plena fusão *unificadora*, como um desvanecimento do «tu», e que é tão avassaladora que é interpretada «simbolicamente» — ou seja, em *termos sacramentais*. É mesmo porque a sua própria experiência é injustificável e inesgotável, e não pode ser comunicada por nenhum meio — sendo, nisso, análoga ao «ter» místico —, e não só em virtude da intensidade da sua vivência, mas também devido à realidade possuída de modo imediato, que o amante sabe estar implantado no cerne, eternamente inacessível a qualquer esforço racional, do que verdadeiramente é vivo, e tão completamente a salvo das frias mãos esqueléticas das ordens racionais como do embotamento próprio do quotidiano. Confrontado com as experiências do místico (para ele, sem objecto), aquele que se sabe ligado «ao que há de mais vivo» encontra-se como que perante um pálido reino do outro mundo. Tal como o amor consciente do homem maduro está para a exaltação do jovem, assim está a enorme seriedade desse erotismo intelectualista para o amor cortês, contra o qual ele reafirma — mas conscientemente — o carácter natural da esfera sexual, enquanto força criadora encarnada.

Uma ética religiosa da fraternidade, que seja coerente, assume perante tudo isso uma postura radicalmente hostil. Não só — do seu ponto de vista — essa sensação de redenção no âmbito terrenal faz, só por si, a mais forte concorrência que é possível ao devotamento ao Deus extramundano ou a uma ordem divina eticamente racional ou ainda à dissolução mística — para ela, a única «autêntica» — da individuação. Como também há, precisamente, certas relações de parentesco psicológico entre ambas as esferas que agravam a ten-

são. O erotismo mais elevado encontra-se numa relação de permutabilidade mútua, psicológica e fisiológica, com certas formas sublimadas de devoção heróica. Em contraste com a ascese racional activa, que rejeita a sexualidade logo por causa da sua irracionalidade, e que é entendida pelo erotismo como uma força mortalmente hostil, essa relação de permutabilidade aplica-se em especial à intimidade mística com Deus. Tendo como consequência a ameaça constante de uma vingança mortalmente refinada da animalidade ou de um súbito resvalar, saindo fora do reino místico de Deus para cair no domínio do demasiado humano. É exactamente essa proximidade psicológica que aumenta naturalmente a sua hostilidade íntima em termos de sentido. A relação erótica, quando considerada do ponto de vista de qualquer ética religiosa da fraternidade, não pode deixar de permanecer presa à brutalidade através de um certo grau de refinamento muito específico, e até tanto mais assim será, quanto mais sublimada ela for. Essa ética encara-a, inevitavelmente, como uma relação de luta; não só, e nem sequer principalmente, motivada pelo ciúme e pela vontade de possuir excluindo terceiros, mas sim consistindo, muito mais, na violação da alma do parceiro menos brutal — violência das mais íntimas, porque nunca é notada pelos próprios participantes —; afinal, como um gozo de si próprio no outro, um gozo refinado, pois simula a mais humana das dedicações. Nenhuma comunhão erótica plena se reconhecerá senão como fundada por uma misteriosa destinação recíproca — ou seja, destino no sentido mais elevado da palavra — e, por isso, «legitimada» (num sentido completamente alheio à ética). Mas, para a religião de redenção, esse «destino» nada mais é que o mero acaso da paixão que se inflama. A obsessão patológica assim instaurada, a idiossincrasia, a modificação da intuição empírica e de toda a equidade objectiva têm, forçosamente, que se lhe afigurar como a mais completa renegação de todo o amor fraterno e da sujeição a Deus. Sentindo-se como «bondade», a euforia do amante feliz, com a sua amável necessidade de atribuir também expressões fisionómicas alegres a toda a gente ou, num ingénuo empenho em fazer a felicidade de outrem, de as obter por encanto, depara sempre, por isso, com o frio escárnio da ética da fraternidade radical, genuinamente fundamentada no plano religioso (o que se encontra, por exemplo,

nas passagens psicologicamente mais coerentes das obras de juventude de Tolstoi⁴). Pois, para esta, o erotismo mais sublimado, precisamente, não deixa de ser uma relação que, sendo necessariamente exclusiva no seu âmago, é subjectiva ao mais alto grau e absolutamente incomunicável: em todos estes aspectos, ela tem de ser o pólo oposto de toda a fraternidade com orientação religiosa. Sem falar no facto de o carácter passional próprio da relação erótica, só por si, lhe aparecer como uma indigna perda do autodomínio e da orientação, quer esta siga pelo juízo racional das normas que Deus quis, quer em função do «possuir» místico do divino; ao passo que, para o erotismo, a «paixão» autêntica é, em si mesma, o tipo da beleza, e a sua rejeição uma blasfémia.

Tanto por razões psicológicas como em virtude do seu próprio sentido, o êxtase erótico só corresponde a forma orgiástica, extraquotidiana, mas intramundana — num sentido especial — da religiosidade. O reconhecimento da *consumação* do casamento, da *copula carnalis*, como «sacramento» na Igreja Católica é uma concessão a esse sentimento. Com a mística — a um tempo, extramundana e extraquotidiana —, o erotismo sujeito à máxima tensão interna entra facilmente, em virtude da permutabilidade psicológica, numa relação inconsciente e instável de suplência ou de fusão, da qual pode, depois, resultar muito facilmente a queda no orgiástico. A ascese racional no seio do mundo (ascese da profissão) apenas pode aceitar o casamento racionalmente regulamentado como sendo uma das ordens divinas preparadas para a criatura desesperadamente corrompida pela «concupiscência»; no âmbito dessa ordem, e somente nele, trata-se de viver em conformidade com os respectivos fins racionais: a geração e a educação dos filhos, assim como a ajuda mútua em estado de graça. Qualquer refinamento tendente para o erotismo tem de ser rejeitado por essa ascese como uma deificação da criatura, e da pior espécie. Por seu lado, inclui precisamente a sexualidade genuinamente natural, *não* sublimada, porque rústica, numa ordem racional da criação; mas, então, todos

⁴ Em particular em *Guerra e Paz*. — De resto, as conhecidas análises de Nietzsche em *Vontade de Poder* estão em perfeita sintonia com esta ideia, ainda que o valor atribuído seja reconhecidamente o oposto. — A posição da religiosidade de redenção está claramente exposta em Aqvagoscha.

os elementos constitutivos da «paixão» são considerados como resíduos do pecado original, perante os quais, segundo Lutero, Deus «finge não ver», para evitar algo ainda pior. A ascese racional extramundana (ascese monástica activa) também os repudia, e, juntamente com eles, tudo quanto seja sexual, como representando um poder diabólico que põe em perigo a salvação.

Foi, talvez, a ética dos quacres (tal como esta se exprime nas cartas de William Penn a sua mulher) que melhor conseguiu, ultrapassando a explicação luterana, bastante grosseira, do sentido do matrimónio, chegar a uma interpretação autenticamente humana dos seus valores religiosos intrínsecos. Numa perspectiva puramente intramundana, só a combinação com a ideia da responsabilidade ética recíproca por conseguinte, com uma categoria de relação heterogénea em relação à esfera *puramente* erótica — pode contribuir para o sentimento de que possa haver algo de único e de supremo na variação do sentimento amoroso, com consciência da responsabilidade, ao percorrer todos os graus do decurso orgânico da vida «até ao pianíssimo da idade avançada», num mútuo conceder e num mútuo ficar a dever (como referia Goethe). Raramente a vida o propicia em estado puro; mas aquele a quem tal é concedido deve falar de sorte e de mercê do destino... e não de «mérito» próprio.

É verdade que a recusa de alguém jamais se entregar francamente aos dois tipos de experiência mais intensa que há na existência, a artística e a erótica, é, em si, apenas uma atitude negativa. Mas é evidente que podia aumentar a força, com a qual as energias afluíam à via das produções racionais, tanto éticas como até puramente intelectuais.

Mas não haja dúvida: afinal, é justamente em relação ao domínio do conhecimento reflexivo que a religiosidade entra na tensão consciente mais forte e mais fundamental. Há uma unidade sem falhas no campo da magia e da imagem puramente mágica do mundo, conforme verificamos na China. Um amplo reconhecimento mútuo também é possível, tratando-se da especulação puramente metafísica, embora esta costume levar facilmente ao cepticismo. É por isso que não raramente a religiosidade considerou a investigação puramente empírica, mesmo nas ciências naturais, como mais facilmente conciliável com os seus interesses do que a filosofia. Foi essa a postu-

ra, sobretudo, do Protestantismo ascético. Mas sempre que o conhecimento racionalmente empírico levou a cabo de modo consequente o desencantamento do mundo e a respectiva transformação num mecanismo causal, aparece definitivamente a tensão com as pretensões do postulado ético, segundo o qual o mundo seria um cosmos ordenado por Deus, portanto, de alguma maneira *convenientemente* orientado em termos éticos. Pois a observação empírica do mundo, e, mais ainda, a de orientação matemática, recusa por princípio todo o modo de ver que se interrogue sequer quanto a um «sentido» do acontecer no mundo. Por isso, sempre que o racionalismo da ciência empírica vai fazendo progressos, a religião vai sendo cada vez mais deslocada do domínio do racional para o do irracional, e passa, então, a ser, pura e simplesmente, a força irracional ou anti-racional num plano suprapessoal. Claro está que é muito variável o grau de consciência, ou até de coerência, com que é sentida essa oposição. Não parece inconcebível aquilo que se afirma acerca de S. Atanásio, ou seja, que, na luta contra a maioria dos filósofos gregos de então, ele talvez tenha imposto a sua fórmula — simplesmente absurda, quando encarada do ponto de vista racional — mesmo para obter à força o sacrifício expresso do intelecto e estabelecer um limite inflexível para a discussão racional. Logo a seguir, contudo, a própria Trindade passou a ser discutida e fundamentada racionalmente. E, precisamente devido a essa tensão que parece implacável, a religião — quer a profética, quer a sacerdotal — mantém continuamente relações íntimas com o intelectualismo racional. Quanto menos ela for magia ou mera mística contemplativa e mais ela for «doutrina», tanto mais se lhe impõe a necessidade de uma apologética racional. Foi dos feiticeiros, que em toda a parte se tornaram os típicos guardiães dos mitos e das lendas heróicas, por participarem na educação e formação dos jovens guerreiros, a fim de provocar neles o êxtase heróico ou de os preparar para renascer como heróis, que os sacerdotes — únicos capazes de manter a perenidade de uma tradição, retomaram a formação da juventude em matéria de lei e, muitas vezes, também de técnicas puramente administrativas: sobretudo, a escrita e o cálculo. Então, quanto mais a religião se foi tornando religião do Livro e doutrina, tanto mais literária se tornou e, por consequência, tanto mais suscitou um pensamento laico racional, li-

vre da tutela sacerdotal. Do pensamento laico, porém, foram saindo continuamente tanto os profetas, hostis aos sacerdotes, como os místicos, que procuravam a sua salvação religiosa independentemente dos sacerdotes, e também os sectários; por fim, surgiram os cépticos e os filósofos inimigos da fé, contra os quais, por sua vez, a apologética sacerdotal reagiu com uma racionalização. O cepticismo anti-religioso, como tal, era defendido na China, no Egipto, nos Vedas e na literatura judaica posterior ao exílio, em princípio, tal qual como hoje; quase nenhuns argumentos novos se lhe vieram juntar. A monopolização da educação da juventude passou a ser, por isso, uma questão de poder capital para o clero. O poder deste conseguiu aumentar com a crescente racionalização da administração política. Tal como, de início, era só o clero que fornecia os escribas ao Estado no Egipto e na Babilónia, ainda era ele que os proporcionava aos príncipes medievais, quando a administração começou a adoptar a escrita. Dos grandes sistemas pedagógicos, somente o Confucionismo e a Antiguidade mediterrânea — o primeiro graças ao poderio da sua burocracia de Estado, a última, pelo contrário, devido à absoluta ausência de administração burocrática, souberam furtar-se a esse poder do clero, eliminando, assim, igualmente a religião sacerdotal. De resto, o sustentáculo regular da escola foi o clero. Mas não foram só esses interesses muito próprios dos sacerdotes que condicionaram a conexão sempre renovada da religião com o intelectualismo, mas também a pressão interna devida ao carácter racional da ética religiosa e a necessidade de redenção especificamente intelectualista. No fim de contas, cada religiosidade adoptou, tanto no seu fundamento psicológico e mental como nas suas consequências práticas, uma posição diferente em relação ao intelectualismo, sem que, no entanto, jamais desaparecesse o efeito dessa última tensão interna, que reside na disparidade inevitável das conformações finais dadas à imagem do mundo. Não há absolutamente religião *nenhuma*, desde que fosse vigorosa e actuasse como força vital, que, num dado ponto, não tivesse tido que exigir o «*credo non quod, sed quia absurdum*» — ou seja, o «sacrifício do intelecto».

Não é propriamente necessário, e até nem seria possível, expor aqui em pormenor os estádios dessa tensão entre religião e conhecimento intelectual. Naturalmente, a maneira mais fundamental de

a religião de redenção se defender contra os ataques do intelecto auto-suficiente consiste em pretender que o seu próprio conhecimento se efectua numa outra esfera e é, tanto pela sua natureza como pelo seu sentido, completamente heterogéneo e díspar em relação ao que o intelecto produz. O que ela oferece não seria um saber intelectual profundo sobre aquilo que existe ou que é válido em termos normativos, mas sim uma definitiva tomada de posição quanto ao mundo, graças a uma percepção imediata do seu «sentido». E não é com os recursos do intelecto que a religião desvenda esse sentido, mas sim graças ao carisma de uma iluminação, que só seria concedida a quem se liberte, recorrendo à técnica posta à sua disposição para o efeito, dos sucedâneos ilusórios que as impressões confusas do mundo sensível e as abstracções do intelecto (em verdade, indiferentes e vagas para a salvação) proporcionam como conhecimento. Uma iluminação exclusiva, pois, de quem saiba preparar em si lugar para aceitar a percepção do sentido do mundo e da sua própria existência, que é, praticamente, a única coisa que importa perceber. Em todos os empreendimentos da filosofia para tornar demonstráveis esse sentido profundo e a postura (prática) que o apreende, mas igualmente na tentativa de obter quaisquer outros conhecimentos intuitivos, de uma dignidade fundamentalmente diferente, mas que, no entanto, também dizem respeito ao «ser» do mundo, a religião de redenção não verá nada mais do que um esforço do intelecto para fugir às suas próprias leis. E, sobretudo, um produto muito específico precisamente daquele racionalismo, ao qual o intelectualismo tanto gostaria de escapar por esse meio.

Mas com certeza que ela própria se tornara culpada — isto, do seu próprio ponto de vista — de abusos igualmente incoerentes, assim que renunciar à tese inatacável da incomunicabilidade da experiência mística, para a qual, de maneira lógica, apenas poderia haver meios de a provocar enquanto acontecimento, mas não de a comunicar e demonstrar de forma adequada. Toda a tentativa de agir sobre o mundo, desde que assuma as características da propaganda, tem forçosamente de expor a religião de salvação a semelhante risco. Mas o mesmo sucede com qualquer tentativa de interpretação racional do sentido do mundo, a que, não obstante, sempre se procedeu reiteradamente.

Em suma, o «mundo» pode entrar em conflito, sob diversos pontos de vista, com postulados religiosos. O ponto de vista em causa é sempre, simultaneamente, o mais importante indicador, em termos de conteúdo, quanto ao modo como se aspira à *redenção*.

A necessidade de redenção, cultivada conscientemente como conteúdo de uma religiosidade, surgiu sempre e em todo o lado como consequência da tentativa de racionalização sistemática e prática da vida; só que esse contexto se conservou com uma nitidez muito variável. Ou, por outras palavras, nasceu da pretensão — que, nessa fase, se torna o pressuposto específico de toda a religião — de que o curso do mundo, pelo menos tanto quanto toca aos interesses dos homens, seria um processo de algum modo *dotado de sentido*. Essa pretensão surgiu naturalmente, como vimos, identificada em primeiro lugar com o problema habitual do sofrimento injusto; portanto, como postulado de uma compensação justa para a repartição desigual da felicidade individual no seio do mundo. A sua tendência, a partir daí, foi para avançar gradualmente no sentido de uma desvalorização cada vez maior do mundo. Pois quanto mais intensamente o pensamento racional se ocupasse desse problema da compensação que restabeleceria a justiça, tanto menos a sua solução puramente intramundana podia parecer possível, e tanto menos verosímil ou razoável uma solução extramundana. O andamento do mundo, tal como efectivamente se processa, pouco se preocupava com aquele postulado, a julgar pelas aparências. Com efeito, não era só a desigualdade, sem causas éticas, na repartição da felicidade e do pesar, para a qual parecia concebível uma compensação, mas era mesmo já o mero facto de existir o sofrimento como tal que tinha, forçosamente, de continuar sendo irracional. Porquanto o problema da sua difusão universal só podia mesmo ser substituído pelo outro problema, ainda mais irracional, da origem dos pecados, que — segundo a doutrina dos profetas e dos sacerdotes — deviam explicar o sofrimento como punição ou correctivo. Mas um mundo criado para o pecado não podia deixar de parecer ainda mais imperfeito, em termos éticos, do que um mundo condenado ao sofrimento. Ponto assente, em todo o caso, para o postulado ético era a absoluta imperfeição deste mundo. Era tão-só através dessa imperfeição que a sua transitoriedade até parecia justificar-se

razoavelmente. Simplesmente, esta justificação podia mostrar-se adequada a desvalorizar o mundo ainda mais. Posto que não era somente — nem sequer principalmente — a realidade desprovida de valor que mostrava ser efémera. Mas assim que foi concebida a noção de uma duração eterna do tempo, de um Deus eterno e de uma ordem eterna em geral, o facto de a morte e o declínio atingirem, com a sua acção niveladora, as pessoas e as coisas, tanto as melhores como as piores, pode aparecer como uma desvalorização justamente dos supremos bens terrenos como tais. Quando, por outro lado, houve valores — e, precisamente, aqueles que eram os mais apreciados — que foram transfigurados em valores «intemporais», sendo, por conseguinte, a importância da sua realização na «civilização» considerada como independente do espaço de tempo abrangido pelo fenómeno da sua realização concreta, então, foi possível intensificar-se mais uma vez a rejeição ética do mundo empírico. Pois, então, pode introduzir-se no horizonte religioso uma série de ideias, que era muito mais importante do que as noções de imperfeição e transitoriedade dos bens terrenos em geral, porque estava em condições de denunciar os «bens culturais», precisamente aqueles que costumam ser os mais estimados. E que sobre todos eles recaía o pecado mortal de uma inevitável culpabilidade específica: mostravam-se ligados a um carisma do espírito ou do gosto, e o seu cultivo parecia pressupor, inevitavelmente, formas de existência que eram contrárias à exigência da fraternidade e que só por ilusão se podiam conciliar com ela. As barreiras culturais devidas à educação e ao gosto são as mais íntimas e as mais intransponíveis de todas as diferenças de classe social. A culpa religiosa podia aparecer, doravante, não só como acidente ocasional, mas também como parte integrante de toda a cultura, de toda a actuação num universo cultural e, por fim, mesmo de toda a vida organizada. Era, precisamente, tudo quanto este mundo tinha de mais elevado para oferecer em matéria de bens que parecia, assim, carregar com a máxima culpa. A ordem exterior da comunidade social, quanto mais esta se foi tornando comunidade cultural do cosmos estatal, já só podia, manifestamente, ser mantida em qualquer parte por meio de uma força brutal, que só nominal e ocasionalmente se preocupava com justiça, e, em todo o caso, somente na medida em que a sua própria *ra-*

tio o consentisse; inevitavelmente, essa força dava sempre origem, por si própria, a novos actos de violência, quer dirigidos para o exterior quer para o interior, e, além disso, ainda proporcionava falsos pretextos para tanto. Em suma, significava uma dureza de coração manifesta ou o que não podia deixar de parecer pior ainda — envolta em farisaísmo. O cosmos económico objectivado, ou seja, exactamente a forma mais racional do fornecimento de bens materiais indispensáveis a qualquer civilização intramundana, era uma criação maculada desde a raiz pela insensibilidade. Todas as formas de acção no mundo organizado pareciam implicadas na mesma culpa. Brutalidade encoberta e sublimada, idiossincrasia hostil à fraternidade e distorção ilusionista da justa visão das coisas acompanhavam inevitavelmente o amor sexual, e quanto mais este desenvolvesse plenamente o seu poder, tanto mais essa situação se acentuava e, ao mesmo tempo, passava mais despercebida dos próprios interessados; ou, então, tanto mais se encobria sob um véu farisaico. O conhecimento racional, para o qual até a própria religiosidade ética apelara, dava forma, seguindo as suas próprias normas de maneira autónoma e no plano intramundano, a um cosmos de verdades que não só já mesmo nada tinha a ver com os postulados sistemáticos da ética religiosa racional, segundo os quais o mundo entendido como cosmos corresponderia às exigências desta ou manifestaria um «sentido» qualquer, como até tinha, pelo contrário, de rejeitar por princípio tal pretensão. O cosmos da causalidade natural e o cosmos postulado da causalidade assente na compensação ética encontravam-se em irremediável oposição um ao outro. E embora a ciência, que criou esse cosmos, não parecesse poder dar uma explicação segura acerca dos seus próprios pressupostos mais fundamentais, apareceu, em nome da «proibidade intelectual», com a pretensão de ser a única forma possível de encarar o mundo racionalmente. Como é o caso de todos os valores culturais, pois também nessa ocasião o intelecto criou uma aristocracia em função da posse de cultura racional, uma aristocracia independente de todas as qualidades éticas das pessoas; portanto, não fraternal. Ora, sobre esse património cultural — ou seja, sobre o que há de mais elevado neste mundo para o homem «intramundano» — pesava, além da sua culpabilidade ética, igualmente algo que o havia de depreciar de

maneira ainda muito mais definitiva: a falta de sentido, quando fosse avaliado com os seus próprios critérios. A falta de sentido do aperfeiçoamento pessoal puramente intramundano com vistas ao homem da cultura — falta de sentido, por conseguinte, do valor derradeiro, a que a «cultura» parecia redutível — até resultava logo, para o pensamento religioso, da manifesta falta de sentido da morte — encarada, precisamente, desse ponto de vista intramundano —, a qual só parecia imprimir um cunho definitivo ao absurdo da vida justamente nas condições próprias da cultura. O camponês podia morrer «saciado da vida» como Abraão. O senhor feudal e herói guerreiro também, pois ambos cumpriam um ciclo do seu ser, que não ultrapassavam. Podiam assim, a seu modo, chegar a uma plenitude terrena, em conformidade com a ingénua clareza do conteúdo das suas vidas. Mas já não o podia o homem «culto», que aspira ao aperfeiçoamento pessoal, no sentido da apropriação ou da criação de «conteúdos culturais». Este podia, na verdade, ficar «cansado da vida», mas não «saciado da vida», no sentido da conclusão dum ciclo. Pois a sua perfectibilidade prolongava-se, por princípio, até ao infinito, tal qual como a dos bens culturais. E quanto mais os bens culturais e os objectivos do aperfeiçoamento pessoal se diferenciavam e multiplicavam, tanto mais insignificante se tornava a parte que o indivíduo podia abranger no decurso de uma vida finita, quer passivamente como receptor, quer activamente como um dos seus criadores. Tanto menos, por conseguinte, a profunda inserção nesse cosmos exterior e interior da cultura podia proporcionar a probabilidade de um indivíduo conseguir albergar em si a totalidade da cultura ou o que nesta, de algum modo, houvesse de «essencial» — para o qual, aliás, não existia nenhum critério definitivo —, pelo que era também tanto menos provável que a «cultura» e a aspiração a esta pudessem ter para ele um qualquer sentido intramundano. Certamente, a «cultura» não consistia, para o indivíduo, na quantidade dos bens culturais por ele alcançados, mas sim numa selecção destes por ele efectuada. Não havia, porém, garantia nenhuma de que esta alcançasse um termo *conveniente* — para ele — precisamente com o momento «casual» da sua morte. E se, até com elegância, ele se apartasse da vida: «Estou farto... a vida deu-me (ou recusou-me) tudo o que nela para mim tinha valor» — pois essa atitude orgu-

lhosa tinha forçosamente de aparecer aos olhos da religião de salvação como um desdém blasfematório dos caminhos da vida e dos destinos ordenados por Deus. E que nenhuma religião de redenção sanciona positivamente a «morte voluntária», que só as filosofias glorificam.

Toda a «cultura», quando vista assim, aparecia como uma saída, por parte do homem, do ciclo da vida natural organicamente definido e, por isso mesmo, condenada, à medida que progredisse, a uma falta de sentido cada vez mais aniquiladora; a dedicação aos bens culturais, porém, quanto mais foi transformada numa missão sagrada, numa «vocação», tanto mais passou a ser um absurdo apressar-se ao serviço de objectivos sem valor e, além disso, contraditórios em si mesmos e antagónicos entre si.

Como lugar da imperfeição, da injustiça, do sofrimento, do pecado, da efemeridade, da cultura necessariamente carregada de culpas e condenada a tornar-se cada vez mais desprovida de sentido, à medida que se fosse desenvolvendo e diferenciando — o mundo, encarado de um ponto de vista puramente ético, não podia deixar de aparecer, em todas essas instâncias, igualmente frágil e depreciado em relação ao postulado religioso que atribui um «sentido» divino à sua existência. A essa desvalorização (uma consequência do conflito entre reivindicação racional e realidade, entre ética racional e valores em parte racionais, em parte irracionais, conflito esse que parecia manifestar-se de modo cada vez mais áspero e insolúvel sempre que se elaborava e reforçava a singularidade específica de cada uma das esferas particulares existentes no mundo) reagiu à necessidade de «redenção» de tal maneira que, quanto mais o pensamento sobre o «sentido» do mundo se tornou sistemático, quanto mais o próprio mundo passou a ser racionalizado na sua organização exterior, quanto mais se sublimou a experiência consciente dos seus conteúdos irracionais, tanto mais — num exacto paralelismo com tudo isso — aquilo que constituía o conteúdo específico do religioso começou a tornar-se mais alheio ao mundo, mais estranho a toda a vida organizada. E não foi só o pensamento teórico, que desencantou o mundo, a conduzir por essa via, mas também, precisamente, a tentativa empreendida pela ética religiosa para racionalizar o mundo em termos éticos práticos.

E, por fim, a busca de redenção, especificamente intelectualista, mística, sucumbiu também ela própria, frente a essas tensões, à hegemonia mundial da não-fraternidade. Por um lado, o seu carisma até não era acessível a todos. Representava, por isso, um aristocratismo à mais alta potência: um aristocratismo religioso da salvação. E ademais, no selo de uma civilização organizada racionalmente para o trabalho profissional, pouco lugar restava ainda — fora das camadas sociais sem preocupações económicas — para se cultivar a própria fraternidade acosmista: levar a vida de Buda, de Jesus ou de S. Francisco parece, nas condições técnicas e sociais da civilização racional, algo condenado ao fracasso, quando visto meramente do exterior.

No passado, as diversas éticas de redenção, cada qual com a sua própria maneira de rejeitar o mundo, intervieram, então, nos mais diferentes pontos desta escala construída de modo puramente racional. Além das numerosas circunstâncias concretas de que isso dependeu, e que uma casuística teórica não basta para determinar, houve um elemento racional que desempenhou igualmente um papel nesse processo: a estrutura da *teodiceia*, por meio da qual a necessidade metafísica de encontrar, apesar de tudo, nessas tensões irremediáveis um sentido comum reagiu à tomada de consciência de que essas mesmas tensões existiam. Entre os três tipos de teodiceia que, na exposição introdutória, designamos como os únicos coerentes, o dualismo foi capaz de prestar serviços nada insignificantes a essa necessidade. A existência, desde sempre e para sempre, de um poder da luz, da verdade, da pureza e bondade e de um poder das trevas, da mentira, da impureza e maldade, ao lado um do outro e um contra o outro, era, afinal, apenas uma sistematização directa do pluralismo mágico dos espíritos, com a sua separação entre espíritos bons (úteis) e maus (nocivos), estado que antecedeu a oposição entre deuses e demónios. No Zoroastrismo, a religiosidade profética que aplicou da maneira mais consequente essa concepção, o dualismo ligava-se directamente à oposição mágica entre «puro» e «impuro», na qual foram integrados todas as virtudes e todos os vícios. O dualismo implica a renúncia à onipotência de um deus, o qual encontrava, pelo contrário, o seu limite na persistência de um poder divino oposto. E foi abandonado, de facto, pelos seus fiéis ac-

tuais (os parses), porque esse limite não foi suportado. Ao passo que, na sua escatologia mais coerente, o universo do puro e do impuro — de cuja mistura saiu o frágil mundo empírico — voltou a dividir-se para sempre em dois reinos sem relações entre si, a esperança escatológica mais moderna atribui a vitória ao deus da pureza e da bondade, tal como o Cristianismo põe o Salvador a vencer o Diabo. Esta forma mais inconsequente de dualismo é a concepção popular do Céu e do Inferno espalhada pelo mundo inteiro. Restabelece a soberania de Deus sobre o espírito do mal, que é sua criatura, julgando assim ter salvo a onipotência divina, mas tem depois que sacrificar — a bem ou a mal, de maneira confessa ou encapotada — parte do amor divino; uma vez que este não é de todo conciliável, se se mantiver a divina onisciência, com a criação dum poder do mal radical nem com o consentimento do pecado, ainda para mais associados à eternidade das penas do Inferno aplicadas a uma criatura finita do próprio Deus e por causa de pecados finitos. Então, a única solução coerente é renunciar à bondade divina. Foi o que fez, objectivamente e com toda a lógica, a crença na *predestinação*. Reconhecer a impossibilidade de medir as determinações de Deus pelas normas humanas significava renunciar, com inclemente lucidez, a um sentido do mundo que fosse acessível ao entendimento humano. Essa renúncia, portanto, punha igualmente termo a toda a problemática desse género. De resto, com esse grau de coerência, não pôde ser suportada por muito tempo fora de um círculo de virtuosismo exacerbado. Precisamente por exigir contrariamente à crença na força irracional da «fatalidade» — a aceitação da destinação providencial — portanto, de algum modo racional — dos condenados não só à perdição, mas também ao mal; não obstante, exige igualmente a «pena», ou seja, a aplicação de uma categoria ética aos condenados.

Do significado da crença na predestinação já se falou no primeiro estudo desta colectânea. Do dualismo zoroástrico trataremos mais tarde, e, a bem dizer, apenas sucintamente, posto que é escasso o número dos seus fiéis. Poder-se-ia omiti-lo aqui por completo, se a influência exercida pelas concepções persas acerca do juízo final e pela sua doutrina dos demónios e dos anjos sobre o Judaísmo tardio não tivessem uma importância histórica considerável.

A terceira forma de teodiceia foi característica da religiosidade indiana de intelectuais, excelente tanto pela sua coerência como pelo extraordinário trabalho metafísico: a coadunação da redenção virtuosista do próprio indivíduo pelas suas próprias forças com a acessibilidade universal da salvação; conciliação do mais rígido repúdio do mundo com uma ética social orgânica; e da contemplação, enquanto suprema via da salvação, com uma ética intramundana da vocação-profissão. É para essa teodiceia que, doravante, nos vamos voltar.

SBD / FFLCH / USP	
Bib. Florestan Fernandes	Tombo: 352037
Aquisição: Compra / RUSP	
Proc. / SBS	
N.F. 89565	/ R\$ 61,27 11/10/2011