AS VARIEDADES DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Um Estudo da Natureza Humana



Autor: William James

Edição e Preparação Digital: Gullan Greyl

Edição original: The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature, 1902.

Edição portuguesa concluída em 15-10-2026

Livroteca Gullan Greyl

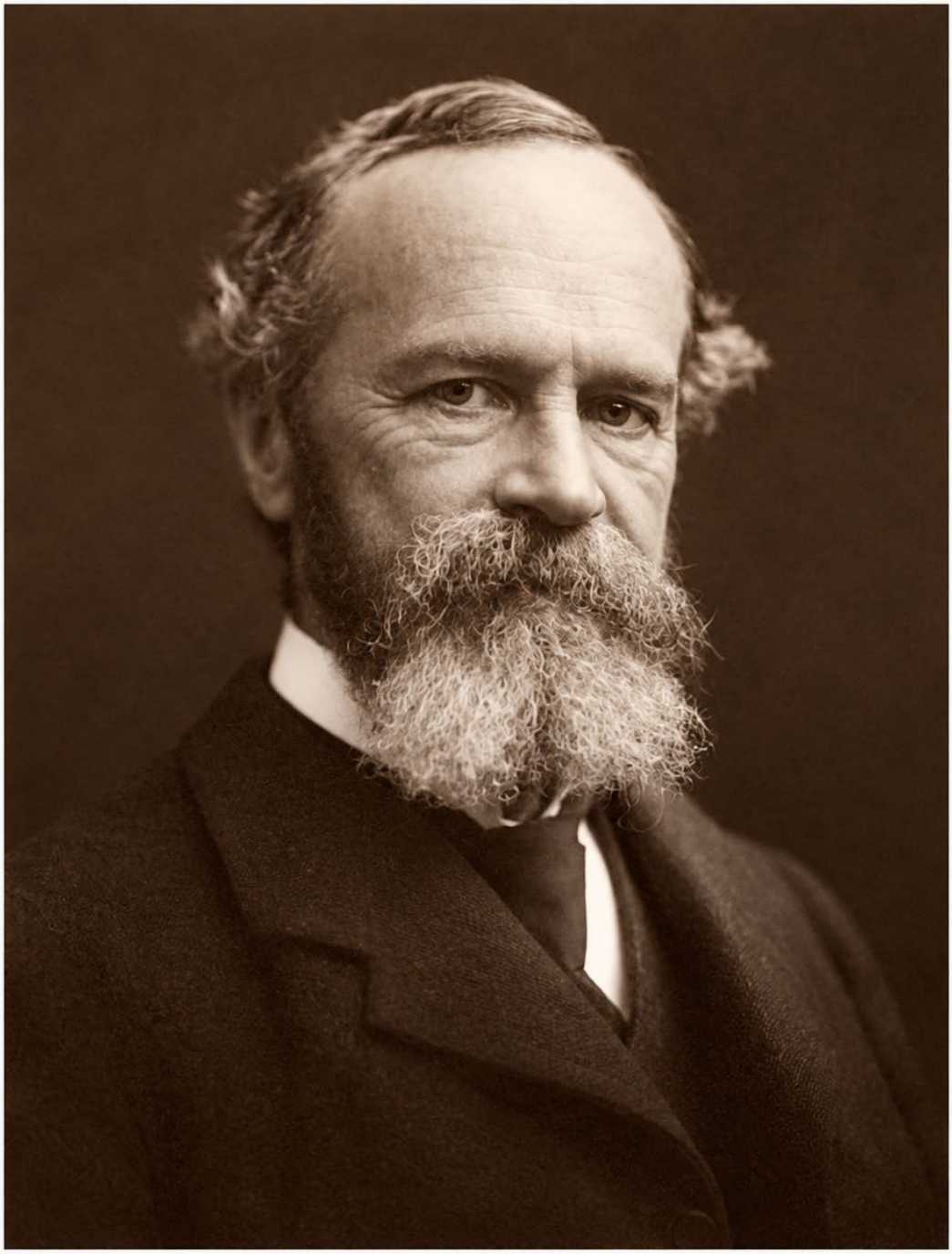
Sinopse

William James entra num dos territórios mais íntimos e difíceis da experiência humana: aquilo que acontece quando uma pessoa sente que está em relação com uma realidade maior do que si própria. Em vez de começar pela doutrina, pelas igrejas ou pelos sistemas teológicos, dirige o olhar para a experiência religiosa pessoal — sentimentos, impulsos, crises, visões, conversões e estados de consciência vividos na solidão — tratando-os como fenómenos psicológicos reais, dignos de investigação por aquilo que produzem na vida de quem os experimenta.

Ao longo das vinte conferências, atravessamos extremos da condição humana: a confiança luminosa daqueles para quem o mundo parece fundamentalmente bom, a angústia da «alma doente», o eu dividido, a transformação súbita da conversão, a santidade, o sacrifício e os estados místicos em que o invisível pode adquirir uma intensidade mais convincente do que a própria realidade sensorial. James recusa reduzir estas experiências a simples patologia: conhecer as suas causas biológicas ou psicológicas não resolve, por si só, a questão do seu significado ou do seu valor.

O coração do livro está precisamente nessa tensão entre ciência e interioridade. James observa a religião com o rigor do psicólogo, mas sem amputar aquilo que nela excede a explicação racional. Interessa-lhe compreender por que razão certas presenças invisíveis, intuições e estados de união podem reorganizar completamente uma vida; por que motivo a entrega pode substituir o medo; e como determinadas experiências interiores parecem abrir ao indivíduo uma nova dimensão de liberdade, sentido e poder existencial.

As Variedades da Experiência Religiosa não procura impor uma verdade religiosa única. Faz algo mais raro: abre um laboratório sobre a própria alma humana e pergunta o que podemos aprender quando levamos a sério aquilo que as pessoas vivem nos limites da consciência. Entre psicologia, filosofia e misticismo, William James conduz-nos a uma possibilidade inquietante e fascinante: talvez a experiência humana seja maior do que qualquer sistema conceptual usado para a explicar.



James pouco depois da publicação de 'As Variedades da Experiência Religiosa'

Esta tradução foi depurada segundo o princípio:
“Afinar o Instrumento sem Alterar a Melodia”
com apoio de Inteligência Artificial enquanto sistema de amplificação,
organização e clarificação cognitiva.
O objetivo não foi apenas traduzir, mas tornar o texto mais claro, coerente,
imersivo e diretamente experienciável, sem alterar a sua essência.

Gullan Greyl

Não se trata de saber mais,
mas de ver melhor

Índice

Prefácio 1
CONFERÊNCIA I 3
Religião e Neurologia 3
CONFERÊNCIA II 28
Delimitação do Tema 28
CONFERÊNCIA III 57
A Realidade do Invisível 57
CONFERÊNCIAS IV E V 85
A Religião do Espírito Saudável 85
Apêndice 130
CONFERÊNCIAS VI E VII 134
A Alma Doente 134
CONFERÊNCIA VIII 175
O Eu Dividido e o Processo da Sua Unificação 175
CONFERÊNCIA IX 198
Conversão 198
CONFERÊNCIA X 227
Conversão — Conclusão 227
CONFERÊNCIAS XI, XII E XIII 270
Santidade 270
CONFERÊNCIAS XIV E XV 340
O Valor da Santidade 340
CONFERÊNCIAS XVI E XVII 394
Misticismo 394
CONFERÊNCIA XVIII 441
Filosofia 441
CONFERÊNCIA XIX 469
Outras Características 469
CONFERÊNCIA XX 495
Conclusões 495
Notas 524

AS VARIEDADES DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Um Estudo da Natureza Humana

William James

Prefácio

Este livro nunca teria sido escrito se eu não tivesse sido honrado com a nomeação para proferir as Conferências Gifford sobre Religião Natural na Universidade de Edimburgo. Ao procurar temas para os dois cursos de dez conferências de que assim fiquei encarregado, pareceu-me que o primeiro poderia ter um caráter descritivo, sobre «As aspirações religiosas do ser humano», e o segundo um caráter metafísico, sobre «A sua satisfação através da filosofia». Contudo, o desenvolvimento inesperado da matéria psicológica, à medida que a ia escrevendo, levou-me a adiar inteiramente o segundo tema, e a descrição da constituição religiosa do ser humano ocupa agora as vinte conferências. Na Conferência XX, mais sugeri do que expus as minhas próprias conclusões filosóficas. Espero poder, um dia, exprimi-las de forma mais explícita.

Convicto de que um conhecimento amplo dos casos particulares nos torna frequentemente mais sábios do que a posse de fórmulas abstratas, por mais profundas que sejam, enchi estas conferências de exemplos concretos, escolhidos entre as manifestações mais extremas do temperamento religioso. Por isso, a alguns leitores poderá parecer, antes de ultrapassarem a metade do livro, que lhes apresento uma caricatura do tema. Tais convulsões de piedade, dirão, não são sãs. Se, porém, tiverem a paciência de ler até ao fim, creio que essa impressão desfavorável desaparecerá; pois aí conjugo os impulsos religiosos com outros princípios do senso comum que corrigem os exageros e permitem a cada leitor tirar conclusões tão moderadas quanto entender.

Pela ajuda na preparação destas conferências, agradeço a Edwin D. Starbuck, da Universidade de Stanford, que me cedeu a sua vasta coleção de manuscritos; a Henry W. Rankin, de East Northfield, amigo que nunca vi, mas cuja amizade está comprovada, a quem devo informações preciosas; a Theodore Flournoy, de Genebra, a Canning Schiller, de Oxford, e ao meu colega Benjamin Rand, pelos documentos que me facultaram; ao meu colega Dickinson S. Miller e aos meus amigos Thomas Wren Ward, de Nova Iorque, e Wincenty Lutoslawski, anteriormente de Cracóvia, por importantes sugestões e conselhos. Por fim, às

conversas com o saudoso Thomas Davidson e à utilização dos seus livros em Glenmore, acima de Keene Valley, devo mais do que consigo exprimir.

Universidade de Harvard,
Março de 1902.

CONFERÊNCIA I

Religião e Neurologia

É com uma considerável apreensão que tomo o meu lugar atrás desta mesa e me apresento perante tão erudito auditório. Para nós, americanos, é muito familiar a experiência de receber ensinamentos dos estudiosos europeus, tanto pela sua voz viva como pelos seus livros. Na minha Universidade de Harvard, não passa um inverno sem a sua colheita, maior ou menor, de conferências de representantes escoceses, ingleses, franceses ou alemães da ciência ou da literatura dos respetivos países, que conseguimos persuadir a atravessar o oceano para se dirigirem a nós, ou que apanhámos de passagem quando visitavam a nossa terra. Parece-nos natural escutar enquanto os europeus falam. Ainda não adquirimos o hábito contrário, o de falar enquanto os europeus escutam; e, naquele que primeiro se lança nessa aventura, nasce uma certa sensação de que deve pedir desculpa por um ato tão presunçoso. Isto é particularmente verdadeiro num lugar tão sagrado para a imaginação americana como Edimburgo. As glórias da cátedra de filosofia desta universidade impressionaram profundamente a minha imaginação na infância. Os *Essays in Philosophy* do professor Fraser, então acabados de publicar, foram o primeiro livro de filosofia que alguma vez abri, e recordo-me bem do sentimento de reverência que me inspirou a descrição, aí contida, da sala de aula de Sir William Hamilton. As próprias

conferências de Hamilton foram os primeiros escritos filosóficos que me obriguei a estudar; depois mergulhei em Dugald Stewart e Thomas Brown. Nunca se ultrapassam inteiramente essas emoções juvenis de veneração; e confesso que ver a minha humilde pessoa promovida, a partir da sua terra natal tão remota, a desempenhar aqui, ainda que temporariamente, uma função oficial, transformada em colega desses nomes ilustres, me parece ter tanto de sonho como de realidade.

Mas, desde que recebi a honra desta nomeação, senti que não poderia recusá-la. A carreira académica também tem as suas obrigações heroicas; por isso, aqui estou, sem mais palavras de desculpa. Permitam-me apenas dizer que, agora que a corrente começou a correr de oeste para leste, aqui e em Aberdeen, espero que continue a fazê-lo. Espero que, com o passar dos anos, muitos dos meus compatriotas sejam convidados a lecionar nas universidades escocesas, trocando de lugar com escoceses que lecionem nos Estados Unidos; que os nossos povos se tornem, em todas estas matérias superiores, como que um só povo; e que o temperamento filosófico peculiar, tal como o peculiar temperamento político que acompanha a nossa língua inglesa, penetre e influencie cada vez mais o mundo.

Quanto à maneira como deverei exercer esta função, não sou teólogo, nem erudito na história das religiões, nem antropólogo. A psicologia é o único ramo do saber em que sou particularmente versado. Para o psicólogo, as propensões religiosas do ser humano devem ser pelo menos tão interessantes como quaisquer outros factos relativos à sua constituição mental. Pareceria, portanto, que,

como psicólogo, o mais natural seria convidar-vos a um exame descritivo dessas propensões religiosas.

Se a investigação é psicológica, o seu objeto não devem ser as instituições religiosas, mas antes os sentimentos e os impulsos religiosos; e devo limitar-me aos fenómenos subjetivos mais desenvolvidos, registados na literatura produzida por pessoas capazes de se exprimir e plenamente conscientes de si, em obras de devoção e autobiografias. Por mais interessantes que sejam sempre as origens e as primeiras fases de um tema, quando se procura seriamente a sua plena significação é necessário olhar para as suas formas mais desenvolvidas e perfeitas. Daqui resulta que os documentos que mais nos interessarão serão os daqueles que mais se distinguiram na vida religiosa e melhor souberam dar uma descrição inteligível das suas ideias e dos seus motivos. Trata-se, naturalmente, de escritores relativamente modernos ou de autores mais antigos que se tornaram clássicos religiosos. Os *documents humains* que consideraremos mais instrutivos não precisam, portanto, de ser procurados nos recantos da erudição especializada: encontram-se no caminho mais frequentado. E esta circunstância, que decorre tão naturalmente do caráter do nosso problema, adapta-se também admiravelmente à falta de conhecimentos teológicos especializados do vosso conferencista. Posso retirar as minhas citações, frases e parágrafos de confissão pessoal de livros que a maioria de vós já terá tido nas mãos, sem que isso prejudique o valor das minhas conclusões. É verdade que algum leitor e investigador mais aventureiro, que venha a proferir conferências aqui no futuro, poderá descobrir nas estantes das bibliotecas documentos que proporcionem um entretenimento mais delicioso e

curioso do que o meu. Duvido, porém, que o domínio de tantos materiais menos conhecidos o aproxime necessariamente muito mais da essência da questão que nos ocupa.

A pergunta «Quais são as propensões religiosas?» e a pergunta «Qual é a sua significação filosófica?» pertencem, do ponto de vista lógico, a duas ordens inteiramente diferentes; e, como a falta de reconhecimento claro deste facto pode gerar confusão, desejo insistir um pouco neste ponto antes de entrarmos nos documentos e materiais a que me referi.

Nos livros recentes de lógica, distinguem-se duas ordens de investigação a respeito de qualquer coisa. Primeiro: qual é a sua natureza? Como surgiu? Qual é a sua constituição, origem e história? E, em segundo lugar: qual é a sua importância, o seu sentido ou a sua significação, uma vez que existe? A resposta à primeira pergunta é dada num juízo ou proposição existencial. A resposta à segunda é uma proposição de valor, aquilo a que os alemães chamam *Werthurtheil*, ou que podemos, se quisermos, designar por juízo espiritual. Nenhum destes juízos pode ser deduzido imediatamente do outro. Procedem de preocupações intelectuais diferentes, e a mente só os combina depois de os formular separadamente e de os reunir em seguida.

No domínio das religiões, é particularmente fácil distinguir estas duas ordens de questões. Cada fenómeno religioso tem a sua história e deriva de antecedentes naturais. Aquilo a que hoje se chama a alta crítica da Bíblia é apenas o estudo da Bíblia deste ponto de vista existencial, demasiado negligenciado pela Igreja de

outros tempos. Em que condições biográficas precisas produziram os escritores sagrados as suas diversas contribuições para o volume santo? E o que tinham exatamente em mente, cada um deles, quando proferiram as suas palavras? Estas são, manifestamente, questões de facto histórico, e não se vê como a resposta a elas pode decidir, de imediato, a questão adicional: que utilidade deverá ter para nós, como guia de vida e revelação, um volume cuja maneira de surgir foi assim determinada? Para responder a esta outra pergunta, temos de possuir já alguma teoria geral sobre as características que uma coisa deve ter para lhe conferirem valor como revelação; e essa teoria seria, ela própria, aquilo a que acabei de chamar um juízo espiritual. Combinando-a com o nosso juízo existencial, poderíamos efetivamente deduzir outro juízo espiritual acerca do valor da Bíblia. Assim, se a nossa teoria do valor de revelação afirmasse que um livro, para o possuir, teria de ter sido composto automaticamente, e não pelo livre arbítrio do escritor, ou que não poderia conter erros científicos e históricos nem exprimir paixões locais ou pessoais, a Bíblia provavelmente não sairia bem do nosso exame. Mas se, pelo contrário, a nossa teoria admitisse que um livro pode ser uma revelação apesar dos erros, das paixões e de uma composição humana deliberada, desde que seja um registo verdadeiro das experiências interiores de pessoas de alma elevada que enfrentam as crises do seu destino, o veredito seria muito mais favorável. Vedes que os factos existenciais, por si sós, são insuficientes para determinar o valor; e, por isso, os melhores especialistas da alta crítica nunca confundem o problema existencial com o espiritual. Perante as mesmas conclusões de facto, uns adotam uma perspetiva e outros outra acerca do valor da Bíblia

como revelação, consoante difere o seu juízo espiritual sobre o fundamento dos valores.

Faço estas observações gerais sobre os dois tipos de juízo porque há muitas pessoas religiosas — e talvez algumas das que aqui se encontram estejam entre elas — que ainda não utilizam efetivamente esta distinção. Por isso, poderão sentir-se um pouco surpreendidas, de início, com o ponto de vista puramente existencial a partir do qual teremos de considerar, nas conferências seguintes, os fenómenos da experiência religiosa. Quando os abordar biológica e psicologicamente, como se fossem meros factos curiosos da história individual, alguns de vós poderão considerar que isso rebaixa um tema tão sublime e até suspeitar, enquanto o meu propósito não estiver mais claramente exposto, de que procuro deliberadamente desacreditar a dimensão religiosa da vida.

Tal resultado é, evidentemente, absolutamente alheio à minha intenção; e, como um preconceito desses da vossa parte prejudicaria seriamente o efeito de muito do que tenho a dizer, dedicarei mais algumas palavras a este ponto.

Não há dúvida de que uma vida exclusivamente dedicada à religião tende, de facto, a tornar a pessoa excecional e excêntrica. Não falo agora do crente religioso comum, que segue as práticas convencionais do seu país, seja ele budista, cristão ou muçulmano. A sua religião foi feita para ele por outros, transmitida pela tradição, moldada em formas fixas pela imitação e conservada pelo hábito. Pouco ganharíamos em estudar esta vida religiosa em segunda mão. Devemos procurar, antes, as experiências originais que

serviram de modelo a toda esta massa de sentimentos sugeridos e de condutas imitadas. Só podemos encontrar essas experiências em indivíduos para quem a religião não existe como um hábito monótono, mas antes como uma febre aguda. Ora, esses indivíduos são «génios» no domínio religioso; e, à semelhança de muitos outros génios que produziram frutos suficientemente marcantes para serem recordados nas páginas das biografias, estes génios religiosos deram frequentemente sinais de instabilidade nervosa. Talvez mais ainda do que outros tipos de génio, os líderes religiosos estiveram sujeitos a manifestações psíquicas anormais. Foram, invariavelmente, seres de elevada sensibilidade emocional. Muitas vezes levaram uma vida interior discordante e sofreram de melancolia durante uma parte do seu percurso. Não conheceram a medida, foram propensos a obsessões e ideias fixas; e, com frequência, caíram em transe, ouviram vozes, tiveram visões e apresentaram toda a espécie de particularidades que habitualmente se classificam como patológicas. Além disso, estes traços patológicos do seu percurso contribuíram muitas vezes para lhes conferir autoridade e influência religiosas.

Se me pedirdes um exemplo concreto, não haverá melhor do que o de George Fox. A religião Quacre que fundou é algo que nunca se poderá elogiar em excesso. Numa época de falsidades, foi uma religião de veracidade enraizada na interioridade espiritual, um regresso a algo mais próximo da verdade original do Evangelho do que alguma vez se conhecera em Inglaterra. Na medida em que as nossas seitas cristãs de hoje evoluem no sentido de uma maior abertura, estão simplesmente a regressar, no essencial, à posição que Fox e os primeiros quacres assumiram há tanto tempo.

Ninguém pode sustentar, por um instante, que a mente de Fox fosse incapaz no que respeita à sagacidade e à aptidão espirituais. Todos os que o enfrentaram pessoalmente, desde Oliver Cromwell até aos magistrados locais e carcereiros, parecem ter reconhecido o seu poder superior. Contudo, do ponto de vista da sua constituição nervosa, Fox era um psicopata, ou détraqué, em grau extremo. O seu Diário está repleto de passagens deste género:

> «Enquanto caminhava com vários amigos, levantei a cabeça e vi três campanários de igrejas, que atentaram contra a minha vida. Perguntei-lhes que lugar era aquele. Disseram-me: Lichfield. Imediatamente me veio a palavra do Senhor, dizendo que devia ir até lá. Quando chegámos à casa para onde nos dirigíamos, pedi aos amigos que entrassem, sem lhes dizer para onde eu ia. Assim que se afastaram, saí e segui em linha reta, por sebes e valas, até chegar a cerca de uma milha de Lichfield; ali, num grande campo, uns pastores guardavam as suas ovelhas. Então o Senhor ordenou-me que tirasse os sapatos. Fiquei imóvel, pois era inverno; mas a palavra do Senhor ardia em mim como fogo. Por isso, tirei os sapatos e deixei-os com os pastores; e os pobres pastores tremiam, espantados. Caminhei depois cerca de uma milha e, mal entrei na cidade, voltou a vir-me a palavra do Senhor: Grita: "Ai da cidade sanguinária de Lichfield!" Percorri então as ruas, clamando em voz alta: Ai da cidade sanguinária de Lichfield! Como era dia de mercado, entrei na praça e fui de um lado para o outro, parando aqui e ali e clamando como antes: Ai da cidade sanguinária de Lichfield! E ninguém me deitou a mão. Enquanto assim clamava pelas ruas, parecia-me ver um canal de sangue a correr por elas, e a praça do mercado assemelhava-se a uma poça de sangue. Depois de proclamar aquilo que sobre mim pesava e de me sentir liberto, saí da cidade em paz; regressando aos pastores, dei-lhes algum dinheiro e recolhi os meus sapatos. Mas o fogo do Senhor estava de tal modo nos meus pés e em todo o meu corpo que não me preocupei em calçar-me de novo; e fiquei sem saber se o devia fazer, até sentir que o Senhor me dava liberdade para isso. Então, depois de lavar os pés, voltei a calçar-me. Depois disto, comecei a refletir profundamente sobre a razão por que fora enviado a clamar contra

> **aquela cidade e a chamar-lhe a cidade sanguinária! Pois, embora durante algum tempo o Parlamento ali tivesse dominado, e o rei noutra ocasião, e muito sangue tivesse sido derramado na cidade durante as guerras entre ambos, não fora mais do que acontecera em muitos outros lugares. Mais tarde, porém, vim a saber que, no tempo do imperador Diocleciano, mil cristãos tinham sido martirizados em Lichfield. Assim, eu devia atravessar descalço o canal do seu sangue e entrar na poça do seu sangue na praça do mercado, para trazer de novo à memória o sangue daqueles mártires, derramado mais de mil anos antes e que permanecia frio nas suas ruas. Era, pois, o sentimento desse sangue que pesava sobre mim, e obedeci à palavra do Senhor.»**

Empenhados como estamos em estudar as condições existenciais da religião, não podemos ignorar estes aspetos patológicos do tema. Temos de os descrever e nomear como se ocorressem em pessoas não religiosas. É verdade que recuamos instintivamente ao ver um objeto a que ligámos as nossas emoções e os nossos afetos ser tratado pelo intelecto como qualquer outro objeto. A primeira coisa que o intelecto faz é classificá-lo juntamente com outra coisa. Mas qualquer objeto que seja infinitamente importante para nós e desperte a nossa devoção parece-nos também ter de ser *sui generis* e único. Provavelmente, um caranguejo sentir-se-ia pessoalmente ultrajado se nos pudesse ouvir classificá-lo, sem mais explicações nem desculpas, como crustáceo, dando assim o assunto por encerrado. «Não sou nada disso», diria; «sou EU PRÓPRIO, apenas EU PRÓPRIO.»

A coisa seguinte que o intelecto faz é pôr a descoberto as causas que dão origem ao objeto. Espinosa diz:

> **«Analisarei as ações e os apetites dos homens como se se tratasse de linhas, planos e sólidos.»**

E, noutro lugar, observa que considerará as nossas paixões e as suas propriedades com o mesmo olhar com que contempla todas as outras coisas naturais, uma vez que as consequências dos nossos afetos decorrem da sua natureza com a mesma necessidade com que resulta da natureza de um triângulo que a soma dos seus três ângulos seja igual a dois ângulos retos. Do mesmo modo, o senhor Taine escreveu, na introdução à sua história da literatura inglesa:

> **«Se os factos são morais ou físicos, pouco importa. Têm sempre as suas causas. Há causas para a ambição, a coragem e a veracidade, tal como há para a digestão, o movimento muscular e o calor animal. O vício e a virtude são produtos como o vitríolo e o açúcar.»**

Quando lemos estas proclamações de um intelecto empenhado em mostrar as condições existenciais de absolutamente tudo, sentimo-nos — para além da nossa legítima impaciência perante a fanfarronice um tanto ridícula do programa, tendo em conta aquilo que os autores conseguem realmente fazer — ameaçados e negados nas fontes da nossa vida mais íntima. Julgamos que tais equiparações, feitas a sangue-frio, ameaçam desfazer os segredos vitais da nossa alma, como se o mesmo sopro que conseguisse explicar a sua origem anulasse simultaneamente a sua significação e os fizesse parecer tão pouco preciosos como os géneros úteis de que fala o senhor Taine.

Talvez a expressão mais comum desta suposição de que o valor espiritual fica anulado quando se afirma uma origem humilde se

encontre nos comentários que as pessoas pouco sentimentais fazem tantas vezes sobre os seus conhecidos mais sentimentais. Alfred acredita tão firmemente na imortalidade porque tem um temperamento muito emotivo. A extraordinária escrupulosidade de Fanny não passa de uma questão de nervos excessivamente estimulados. A melancolia de William perante o universo deve-se a uma má digestão: provavelmente tem o fígado preguiçoso. O prazer que Eliza encontra na sua igreja é um sintoma da sua constituição histérica. Peter preocupar-se-ia menos com a alma se fizesse mais exercício ao ar livre, etc. Um exemplo mais desenvolvido do mesmo raciocínio é a moda, hoje bastante comum entre certos escritores, de criticar as emoções religiosas mostrando uma ligação entre elas e a vida sexual. A conversão é uma crise da puberdade e da adolescência. As mortificações dos santos e a dedicação dos missionários são apenas casos em que o instinto parental de autossacrifício se desviou do seu caminho. Para a freira histérica, privada da vida natural, Cristo não passa de um substituto imaginário de um objeto de afeição mais terreno. E assim por diante.[1]

Certamente todos conhecemos, em termos gerais, este método de desacreditar estados de espírito pelos quais sentimos antipatia. Todos o utilizamos, em algum grau, ao criticar pessoas cujos estados de espírito consideramos excessivos. Mas, quando outros criticam os nossos voos mais elevados da alma, chamando-lhes «meras» expressões da nossa disposição orgânica, sentimo-nos ultrajados e feridos, pois sabemos que, quaisquer que sejam as particularidades do nosso organismo, os nossos estados mentais

possuem um valor próprio como revelações da verdade viva; e desejamos que todo este materialismo médico se cale.

Materialismo médico parece, de facto, uma boa designação para o sistema de pensamento demasiado simplista que estamos a considerar. O materialismo médico dá cabo de São Paulo ao chamar à sua visão na estrada de Damasco uma descarga de uma lesão do córtex occipital, por ele ser epilético. Despacha Santa Teresa como histérica e São Francisco de Assis como degenerado hereditário. Trata o descontentamento de George Fox com as falsidades da sua época e a sua ânsia de veracidade espiritual como sintomas de um cólon perturbado. Explica os tons de órgão do sofrimento de Carlyle por um catarro gastroduodenal. Todas estas tensões mentais excessivas, afirma, são, no fundo, simples questões de diátese — muito provavelmente autointoxicações —, devidas ao funcionamento alterado de diversas glândulas que a fisiologia ainda há de descobrir. E o materialismo médico julga então ter minado com êxito a autoridade espiritual de todas essas figuras.[2]

Examinemos nós próprios a questão da maneira mais ampla possível. A psicologia moderna, ao verificar a existência de ligações psicofísicas definidas, admite, como hipótese conveniente, que a dependência dos estados mentais em relação às condições corporais deve ser integral e completa. Se aceitarmos essa hipótese, então, evidentemente, aquilo em que o materialismo médico insiste deve ser verdadeiro em termos gerais, ainda que não o seja em todos os pormenores: São Paulo teve certamente, em dada ocasião, uma crise epileptoide, se não mesmo epilética; George Fox era um degenerado hereditário; Carlyle estava, sem

dúvida, autointoxicado por um órgão qualquer, pouco importa qual; e assim sucessivamente. Mas pergunto-vos agora: como pode uma descrição existencial desses factos da história mental decidir, num sentido ou noutro, a sua significação espiritual? Segundo o postulado geral da psicologia a que acabo de me referir, não há um só dos nossos estados de espírito, elevado ou inferior, saudável ou mórbido, que não tenha como condição algum processo orgânico. As teorias científicas são tão organicamente condicionadas como as emoções religiosas; e, se conhecêssemos os factos com suficiente intimidade, veríamos sem dúvida «o fígado» determinar as afirmações do ateu robusto tão decisivamente como as do metodista, tomado pela consciência do pecado e preocupado com a sua alma. Quando altera de uma maneira o sangue que o atravessa, temos a mentalidade metodista; quando o altera de outra, temos a mentalidade ateia. O mesmo se passa com todos os nossos arrebatamentos e aridezes, os nossos anseios e desejos ardentes, as nossas perguntas e crenças. Todos têm igualmente uma base orgânica, seja religioso ou não religioso o seu conteúdo.

Invocar a causa orgânica de um estado de espírito religioso para refutar a sua pretensão a um valor espiritual superior é, portanto, inteiramente ilógico e arbitrário, a menos que se tenha elaborado de antemão alguma teoria psicofísica que ligue os valores espirituais em geral a tipos determinados de alteração fisiológica. Caso contrário, nenhum dos nossos pensamentos e sentimentos, nem sequer as nossas doutrinas científicas, nem sequer as nossas descrenças, poderia conservar qualquer valor como revelação da verdade, pois todos, sem exceção, decorrem do estado do corpo de quem os possui nesse momento.

Escusado será dizer que o materialismo médico não extrai, de facto, uma conclusão cética tão abrangente. Está certo, como qualquer pessoa ingénua está certa, de que alguns estados de espírito são intrinsecamente superiores a outros e nos revelam mais verdade; e, nisso, limita-se a recorrer a um juízo espiritual comum. Não dispõe de uma teoria fisiológica da produção desses estados que prefere, com a qual possa legitimá-los; e a sua tentativa de desacreditar os estados de que não gosta, associando-os vagamente aos nervos e ao fígado e ligando-os a nomes que evocam aflições corporais, é inteiramente ilógica e incoerente.

Sejamos justos em toda esta questão e inteiramente sinceros connosco e com os factos. Quando consideramos certos estados de espírito superiores a outros, será alguma vez por aquilo que sabemos dos seus antecedentes orgânicos? Não! É sempre por duas razões inteiramente diferentes: ou porque nos dão um prazer imediato, ou porque acreditamos que produzem bons frutos para a vida. Quando falamos depreciativamente de «fantasias febris», não é certamente o processo febril, enquanto tal, que fundamenta o nosso desdém: tanto quanto sabemos, uma temperatura de 103 ou 104 graus Fahrenheit pode ser muito mais favorável à germinação e ao despontar de verdades do que a temperatura habitual do sangue, de 97 ou 98 graus. O motivo é o caráter desagradável das próprias fantasias ou a sua incapacidade para resistirem à crítica durante a convalescença. Quando elogiamos os pensamentos que a saúde nos traz, os seus metabolismos químicos peculiares nada têm a ver com a determinação do nosso juízo. Na verdade, quase nada sabemos desses metabolismos. É o caráter de felicidade interior presente nos pensamentos que os assinala como bons; ou é a sua

coerência com as nossas outras opiniões e a sua utilidade para as nossas necessidades que nos leva a considerá-los verdadeiros.

Ora, o mais intrínseco e o mais remoto destes critérios nem sempre coincidem. A felicidade interior e a utilidade nem sempre estão de acordo. Aquilo que de imediato se sente como mais «bom» nem sempre é o mais «verdadeiro», quando medido pelo veredito do resto da experiência. A diferença entre Filipe embriagado e Filipe sóbrio é o exemplo clássico que o confirma. Se bastasse «sentir-se bem» para decidir, a embriaguez seria a experiência humana de validade suprema. Mas as suas revelações, por mais intensamente satisfatórias que sejam no momento, inserem-se num contexto que se recusa a confirmá-las durante muito tempo. A consequência desta discrepância entre os dois critérios é a incerteza que ainda prevalece em tantos dos nossos juízos espirituais. Há momentos de experiência sentimental e mística — de que muito ouviremos falar adiante — que trazem consigo, quando chegam, um enorme sentimento de autoridade e iluminação interiores. Mas são raros e não acontecem a toda a gente; e o resto da vida ou não estabelece ligação com eles, ou tende mais a contradizê-los do que a confirmá-los. Nestes casos, algumas pessoas seguem mais a voz do momento; outras preferem orientar-se pelos resultados gerais. Daí a triste discordância de tantos juízos espirituais humanos, uma discordância que sentiremos com suficiente intensidade antes do fim destas conferências.

É, porém, uma discordância que nunca poderá ser resolvida por um teste meramente médico. Um bom exemplo da impossibilidade de nos cingirmos estritamente aos testes médicos encontra-se na

teoria da origem patológica do génio, divulgada por autores recentes. «O génio», disse o doutor Moreau, «é apenas um dos muitos ramos da árvore neuropática.» «O génio», diz o doutor Lombroso, «é um sintoma de degeneração hereditária da variedade epileptoide e está associado à loucura moral.» «Sempre que a vida de um homem», escreve o senhor Nisbet, «é simultaneamente bastante ilustre e suficientemente bem documentada para permitir um estudo proveitoso, ele cai inevitavelmente na categoria mórbida… E é digno de nota que, em regra, quanto maior é o génio, maior é o desequilíbrio.»[3] Ora, depois de conseguirem demonstrar, para sua própria satisfação, que as obras de génio são frutos de doença, prosseguem estes autores coerentemente, contestando o valor desses frutos? Deduzem um novo juízo espiritual da sua nova doutrina das condições existenciais? Proíbem-nos abertamente de admirar, daqui em diante, as produções do génio? Afirmam, sem rodeios, que nenhum neuropata pode alguma vez revelar uma verdade nova?

Não! Os seus instintos espirituais imediatos são aqui demasiado fortes e resistem às inferências que, por mero amor à coerência lógica, o materialismo médico deveria ter todo o gosto em extrair. É verdade que um discípulo desta escola se esforçou por contestar em bloco o valor das obras de génio — nomeadamente, das obras de arte contemporânea que ele próprio é incapaz de apreciar, e que são muitas —, recorrendo a argumentos médicos.[4] Mas, na maioria dos casos, as obras-primas não são contestadas; e a linha de ataque médica ou se limita às produções seculares que todos reconhecem como intrinsecamente excêntricas, ou se dirige exclusivamente às manifestações religiosas. E, nesse caso, é

porque essas manifestações já foram condenadas, por desagradarem ao crítico por razões intrínsecas ou espirituais.

Nas ciências naturais e nas artes industriais, ninguém pensa em refutar opiniões expondo a constituição neurótica do seu autor. As opiniões são aí invariavelmente postas à prova pela lógica e pela experiência, seja qual for o tipo neurológico do autor. Não deveria ser diferente com as opiniões religiosas. O seu valor só pode ser determinado por juízos espirituais diretamente formulados sobre elas: juízos baseados, antes de mais, no nosso próprio sentimento imediato e, em segundo lugar, naquilo que podemos apurar acerca das suas relações, na experiência, com as nossas necessidades morais e com o restante daquilo que temos por verdadeiro.

Em suma, a luminosidade imediata, a razoabilidade filosófica e a utilidade moral são os únicos critérios disponíveis. Santa Teresa poderia ter tido o sistema nervoso da vaca mais plácida, e isso não salvaria agora a sua teologia se, submetida a estes outros testes, ela se revelasse desprezível. E, inversamente, se a sua teologia resistir a esses testes, pouco importará quão histérica ou nervosamente desequilibrada Santa Teresa possa ter sido enquanto esteve connosco neste mundo.

Vedes que, no fundo, somos remetidos para os princípios gerais pelos quais a filosofia empírica sempre sustentou que devemos orientar-nos na procura da verdade. As filosofias dogmáticas procuraram testes da verdade que nos dispensassem de recorrer ao futuro. Uma marca direta que, uma vez reconhecida, nos protegesse imediata e absolutamente, agora e para sempre, de

todo o erro: eis o sonho predileto dos dogmáticos da filosofia. É evidente que a origem da verdade seria um critério admirável deste género, se as diversas origens pudessem ser distinguidas umas das outras desse ponto de vista; e a história da opinião dogmática mostra que a origem sempre foi um teste favorito. Origem na intuição imediata; origem na autoridade pontifícia; origem na revelação sobrenatural, por visão, audição ou impressão inexplicável; origem na possessão direta por um espírito superior, que se exprime em profecias e advertências; origem na expressão automática em geral: estas origens foram garantias habituais da verdade de sucessivas opiniões que encontramos representadas na história religiosa. Os materialistas médicos não passam, portanto, de dogmáticos tardios, que habilmente invertem a posição dos seus predecessores, utilizando o critério da origem de forma destrutiva em vez de legitimadora.

O seu discurso sobre a origem patológica só é eficaz enquanto a outra parte invoca uma origem sobrenatural e o argumento da origem é o único em discussão. Mas esse argumento raramente foi utilizado sozinho, por ser demasiado obviamente insuficiente. O doutor Maudsley é talvez o mais hábil dos que refutam a religião sobrenatural com base na sua origem. No entanto, vê-se obrigado a escrever:

> **«Que direito temos de julgar a Natureza obrigada a fazer o seu trabalho apenas por meio de mentes completas? Ela pode encontrar numa mente incompleta um instrumento mais adequado a um propósito particular. Só importam o trabalho realizado e a qualidade de quem o realizou que tornou possível realizá-lo; e, de um ponto de vista cósmico, poderá ser de pouca importância que, noutras qualidades de caráter, essa pessoa fosse singularmente deficiente**

> **— que fosse mesmo hipócrita, adúltera, excêntrica ou louca… Regressamos, pois, ao antigo e último recurso da certeza: o assentimento comum da humanidade ou dos que, entre os seres humanos, são competentes pela instrução e pela formação.»**[5]

Por outras palavras, o teste final que o doutor Maudsley aplica a uma crença não é a sua origem, mas a maneira como ela atua no conjunto. Este é o nosso próprio critério empirista; e até os mais firmes defensores de uma origem sobrenatural acabaram por ser obrigados a utilizá-lo. Entre as visões e mensagens, algumas sempre foram demasiado manifestamente insensatas; entre os transes e as crises convulsivas, algumas sempre foram demasiado estéreis para a conduta e o caráter para poderem passar por significativas, quanto mais por divinas. Na história da mística cristã, o problema de distinguir as mensagens e experiências que eram verdadeiros milagres divinos daquelas que o demónio, na sua malícia, conseguia imitar, tornando assim a pessoa religiosa duas vezes mais filha do inferno do que antes, sempre foi difícil de resolver, exigindo toda a sagacidade e experiência dos melhores diretores de consciência. No fim, foi necessário recorrer ao nosso critério empirista: pelos seus frutos os conhecereis, não pelas suas raízes. O Tratado sobre os afetos religiosos de Jonathan Edwards é um desenvolvimento minucioso desta tese. As raízes da virtude de uma pessoa são-nos inacessíveis. Nenhuma aparência constitui prova infalível da graça. A nossa prática é a única prova segura, mesmo para nós próprios, de que somos genuinamente cristãos.

> **«Ao formarmos agora um juízo sobre nós próprios», escreve Edwards, «devemos certamente adotar a prova de que o nosso Juiz supremo fará principalmente uso quando comparecermos perante ele no último dia… Não há uma única graça do Espírito de Deus cuja**

> existência, em alguém que professe a religião, não encontre na prática cristã a sua prova mais decisiva… O grau em que a nossa experiência produz prática mostra o grau em que essa experiência é espiritual e divina.»

Os escritores católicos são igualmente enfáticos. As boas disposições que uma visão, uma voz ou outro aparente favor celestial deixam atrás de si são os únicos sinais pelos quais podemos ter a certeza de que não se trata de possíveis enganos do tentador. Diz Santa Teresa:

> «Tal como um sono imperfeito que, em vez de dar mais força à cabeça, apenas a deixa mais exausta, o resultado das meras operações da imaginação é enfraquecer a alma. Em vez de alimento e energia, ela colhe apenas lassidão e desgosto; ao passo que uma verdadeira visão celestial lhe proporciona uma colheita de riquezas espirituais inefáveis e uma admirável renovação das forças do corpo. Aleguei estas razões perante aqueles que tantas vezes acusaram as minhas visões de serem obra do inimigo da humanidade e um jogo da minha imaginação… Mostrei-lhes as joias que a mão divina me deixara: eram as minhas disposições reais. Todos os que me conheciam viam que eu estava mudada; o meu confessor testemunhava-o; esta melhoria, palpável em todos os aspetos, longe de estar oculta, era claramente evidente para todos. Quanto a mim, era impossível acreditar que, se o demónio fosse o seu autor, tivesse usado, para me perder e levar-me ao inferno, um meio tão contrário aos seus próprios interesses como arrancar os meus vícios e encher-me, em vez deles, de coragem viril e de outras virtudes; pois eu via claramente que uma só destas visões bastava para me enriquecer com toda essa riqueza.»[6]

Receio ter feito uma digressão mais longa do que o necessário, e que menos palavras tivessem bastado para dissipar a inquietação que possa ter surgido em alguns de vós quando anunciei o meu programa patológico. Em todo o caso, deveis estar agora

preparados para julgar a vida religiosa exclusivamente pelos seus resultados; e partirei do princípio de que o espantalho da origem mórbida já não escandalizará a vossa piedade.

Ainda assim, podereis perguntar-me: se os resultados devem fundamentar a nossa apreciação espiritual final de um fenómeno religioso, por que razão nos ameaçar sequer com tanto estudo existencial das suas condições? Por que não deixar simplesmente de lado as questões patológicas?

A isto respondo de duas maneiras. Primeiro, digo que uma curiosidade irreprimível nos impele imperiosamente a avançar; e, em segundo lugar, que se compreende sempre melhor a significação de uma coisa quando se consideram os seus exageros e perversões, os seus equivalentes e substitutos e os seus parentes mais próximos noutros domínios. Não para a submergirmos na condenação geral que fazemos dos seus congéneres inferiores, mas antes para determinarmos, por contraste e com maior precisão, em que consistem os seus méritos, aprendendo simultaneamente a que perigos particulares de corrupção também pode estar exposta.

Os estados de loucura têm a vantagem de isolar fatores particulares da vida mental e de nos permitir examiná-los sem que o seu contexto habitual os oculte. Desempenham na anatomia mental o papel que o bisturi e o microscópio desempenham na anatomia do corpo. Para compreender corretamente uma coisa, precisamos de a ver tanto fora do seu meio como dentro dele e de conhecer toda a gama das suas variações. O estudo das alucinações foi, deste modo, para os psicólogos, a chave da compreensão da

sensação normal; o das ilusões foi a chave da compreensão correta da perceção. Os impulsos mórbidos e as conceções imperativas, as chamadas «ideias fixas», lançaram uma torrente de luz sobre a psicologia da vontade normal; e as obsessões e os delírios prestaram o mesmo serviço à psicologia da faculdade normal de crer.

Do mesmo modo, a natureza do génio foi esclarecida pelas tentativas, que já mencionei, de o classificar juntamente com os fenómenos psicopatológicos. A loucura limítrofe, a excentricidade, o temperamento insano, a perda de equilíbrio mental, a degeneração psicopática — para usar alguns dos muitos sinónimos por que tem sido designado — possuem certas particularidades e predisposições que, quando se combinam num indivíduo com uma qualidade superior de intelecto, tornam mais provável que ele deixe a sua marca e influencie a sua época do que se o seu temperamento fosse menos neurótico. É evidente que não existe uma afinidade especial entre a excentricidade, enquanto tal, e o intelecto superior,[7] pois a maioria dos psicopatas tem intelectos débeis, e os intelectos superiores possuem, mais frequentemente, sistemas nervosos normais. Mas o temperamento psicopático, seja qual for o intelecto a que se encontre associado, traz muitas vezes consigo ardor e excitabilidade de caráter. A pessoa excêntrica possui uma suscetibilidade emocional extraordinária. É propensa a ideias fixas e obsessões. As suas conceções tendem a passar imediatamente à crença e à ação; e, quando tem uma ideia nova, não descansa enquanto não a proclama ou não lhe dá, de alguma forma, expressão. «Que devo pensar disto?», pergunta a si própria uma pessoa comum perante uma questão difícil; mas, numa mente

«excêntrica», a pergunta tende a assumir a forma: «Que devo fazer a este respeito?» Na autobiografia dessa mulher de alma elevada, a senhora Annie Besant, leio a seguinte passagem: «Há muitas pessoas que desejam o bem de qualquer boa causa, mas muito poucas se dispõem a esforçar-se por ela, e menos ainda arriscarão alguma coisa em seu apoio. "Alguém devia fazê-lo, mas porquê eu?" é a frase sempre repetida da benevolência sem firmeza. "Alguém devia fazê-lo; então, por que não eu?" é o grito de algum servidor dedicado da humanidade, que se lança prontamente a enfrentar um dever perigoso. Entre estas duas frases estendem-se séculos inteiros de evolução moral.» É bem verdade! E entre estas duas frases encontram-se também os destinos diferentes do indolente comum e do homem psicopático. Assim, quando um intelecto superior e um temperamento psicopático se unem no mesmo indivíduo — como, nas intermináveis permutações e combinações das faculdades humanas, hão de unir-se com suficiente frequência —, temos a melhor condição possível para aquele tipo de génio eficaz que entra nos dicionários biográficos. Tais homens não permanecem, com o seu intelecto, meros críticos e observadores que compreendem. As suas ideias possuem-nos; impõem-nas, para o bem ou para o mal, aos seus companheiros ou à sua época. São eles que entram nas contas quando os senhores Lombroso, Nisbet e outros invocam estatísticas para defender o seu paradoxo.

Passando agora aos fenómenos religiosos, considerai a melancolia que, como veremos, constitui um momento essencial em toda a evolução religiosa completa. Considerai a felicidade que uma crença religiosa alcançada proporciona. Considerai os estados semelhantes ao transe, de apreensão da verdade, que todos os

místicos religiosos relatam.[8] Todos eles são casos particulares de tipos de experiência humana de alcance muito mais vasto. A melancolia religiosa, quaisquer que sejam as suas particularidades enquanto religiosa, é, em todo o caso, melancolia. A felicidade religiosa é felicidade. O transe religioso é transe. E, no momento em que renunciamos à ideia absurda de que uma coisa fica anulada assim que a classificamos juntamente com outras ou mostramos a sua origem; no momento em que concordamos em julgar os valores pelos resultados da experiência e pela qualidade interior, quem não vê que compreenderemos provavelmente muito melhor a significação distintiva da melancolia e da felicidade religiosas, ou dos transes religiosos, comparando-os tão conscienciosamente quanto possível com outras variedades de melancolia, felicidade e transe, do que recusando considerar o seu lugar numa série mais geral e tratando-os como se estivessem inteiramente fora da ordem da natureza?

Espero que o decorrer destas conferências nos confirme nesta suposição. Quanto à origem psicopática de tantos fenómenos religiosos, ela não seria minimamente surpreendente ou desconcertante, mesmo que tais fenómenos fossem certificados do alto como as mais preciosas experiências humanas. Nenhum organismo pode proporcionar ao seu possuidor a totalidade da verdade. Poucos de nós estão livres de alguma fragilidade ou mesmo de alguma doença; e as nossas próprias fragilidades ajudam-nos de maneiras inesperadas. No temperamento psicopático, temos a emotividade que é a condição sine qua non — condição indispensável — da perceção moral; temos a intensidade e a tendência para a ênfase que constituem a essência do vigor

moral na prática; e temos o amor da metafísica e da mística, que leva os interesses para além da superfície do mundo sensível. Que haverá, então, de mais natural do que esse temperamento nos introduzir em regiões da verdade religiosa, em recantos do universo que um sistema nervoso robusto e filisteu, sempre a oferecer os bíceps à apalpação, a bater no peito e a agradecer aos Céus por não possuir uma única fibra mórbida, esconderia certamente para sempre dos seus possuidores satisfeitos consigo mesmos?

Se existisse algo como uma inspiração proveniente de um domínio superior, bem poderia acontecer que o temperamento neurótico fornecesse a condição principal da recetividade necessária. E, tendo dito isto, penso que posso deixar de lado a questão da religião e do neuroticismo.

A massa de fenómenos colaterais, mórbidos ou saudáveis, com os quais é necessário comparar os diversos fenómenos religiosos para melhor os compreender, constitui aquilo a que, no jargão da pedagogia, se chama a «massa apercetiva» através da qual os compreendemos. A única novidade que consigo imaginar neste curso de conferências reside na amplitude dessa massa apercetiva. Talvez consiga discutir as experiências religiosas num contexto mais vasto do que tem sido habitual nos cursos universitários.

CONFERÊNCIA II

Delimitação do Tema

A maioria dos livros de filosofia da religião procura começar por uma definição precisa daquilo em que consiste a sua essência. Algumas dessas pretensas definições poderão surgir-nos em partes posteriores deste curso, e não serei tão pedante que me ponha agora a enumerá-las. Entretanto, o simples facto de serem tantas e tão diferentes umas das outras basta para provar que a palavra «religião» não pode representar um único princípio ou uma única essência, sendo antes uma designação coletiva. O espírito teorizador tende sempre a simplificar em excesso os materiais de que dispõe. É esta a raiz de todo o absolutismo e de todo o dogmatismo unilateral que têm infestado tanto a filosofia como a religião. Não caiamos imediatamente numa visão unilateral do nosso tema; admitamos antes, sem reservas e desde o início, que é bem possível não encontrarmos uma essência única, mas diversas características que, alternadamente, podem ter igual importância na religião. Se procurássemos a essência do «governo», por exemplo, alguém poderia dizer-nos que era a autoridade; outro, a submissão; outro, a polícia; outro, um exército; outro, uma assembleia; outro ainda, um sistema de leis. E, no entanto, continuaria a ser verdade que nenhum governo concreto pode existir sem todas estas coisas, sendo uma delas mais importante num momento e outras noutro. Quem conhece os governos de

forma mais completa é quem menos se preocupa com uma definição que exprima a sua essência. Conhecendo intimamente cada uma das suas particularidades, consideraria naturalmente que uma conceção abstrata que as reunisse seria mais enganadora do que esclarecedora. E por que não há de a religião ser uma conceção igualmente complexa?[1]

Considerai também o «sentimento religioso», a que tantos livros se referem como se fosse uma única espécie de entidade mental.

Nas psicologias e nas filosofias da religião, encontramos os autores a tentar determinar exatamente que entidade é essa. Um associa-a ao sentimento de dependência; outro faz dela uma derivação do medo; outros ligam-na à vida sexual; outros ainda identificam-na com o sentimento do infinito; e assim por diante. Maneiras tão diferentes de a conceber deveriam, por si mesmas, suscitar a dúvida de que possa tratar-se de uma coisa específica e única. E, assim que aceitamos tomar a expressão «sentimento religioso» como uma designação coletiva dos muitos sentimentos que os objetos religiosos podem alternadamente despertar, vemos que ela provavelmente nada contém de psicologicamente específico. Há medo religioso, amor religioso, temor reverencial religioso, alegria religiosa, e assim por diante. Mas o amor religioso é apenas a emoção natural do amor humano dirigida a um objeto religioso; o medo religioso é apenas o medo corrente, por assim dizer, o vulgar tremor do peito humano, na medida em que a ideia de uma retribuição divina o possa suscitar; o temor reverencial religioso é o mesmo estremecimento orgânico que sentimos numa floresta ao crepúsculo ou numa garganta entre montanhas, só que,

desta vez, se apodera de nós ao pensarmos nas nossas relações com o sobrenatural. E o mesmo se passa com todos os diversos sentimentos que podem entrar em jogo na vida das pessoas religiosas. Enquanto estados mentais concretos, compostos por um sentimento e por um tipo específico de objeto, as emoções religiosas são, evidentemente, entidades psíquicas que se distinguem de outras emoções concretas. Mas nada justifica supor que exista uma simples e abstrata «emoção religiosa», constituindo, por si só, um afeto mental elementar e distinto, presente em toda a experiência religiosa, sem exceção.

Assim como parece não haver uma emoção religiosa elementar única, mas apenas um fundo comum de emoções a que os objetos religiosos podem recorrer, também é concebível que não exista uma espécie única, específica e essencial, de objeto religioso, nem uma espécie única, específica e essencial, de ato religioso.

Sendo tão vasto o campo da religião, é manifestamente impossível que eu pretenda abrangê-lo por inteiro. As minhas conferências têm de se limitar a uma parte do tema. E, embora fosse de facto insensato estabelecer uma definição abstrata da essência da religião e depois defendê-la contra todos os que a contestassem, isso não me impede de adotar uma perspetiva restrita do que a religião será para os fins destas conferências; nem de escolher, entre os muitos sentidos da palavra, aquele pelo qual desejo interessar-vos em particular, declarando arbitrariamente que, quando digo «religião», é isso que quero dizer. É, na verdade, o que tenho de fazer; e procurarei agora, a título preliminar, delimitar o campo que escolhi.

Uma maneira simples de o delimitar é indicar os aspetos do tema que deixaremos de fora. Logo de início, chama-nos a atenção uma grande divisão do campo religioso. De um lado encontra-se a religião institucional; do outro, a religião pessoal. Como diz o senhor P. Sabatier, um ramo da religião tem sobretudo em vista a divindade; o outro, o homem. O culto e o sacrifício, os procedimentos destinados a influenciar as disposições da divindade, a teologia, o cerimonial e a organização eclesiástica constituem os elementos essenciais do ramo institucional. Se limitássemos a ele a nossa perspetiva, teríamos de definir a religião como uma arte exterior: a arte de conquistar o favor dos deuses. No ramo mais pessoal da religião, pelo contrário, o centro do interesse reside nas disposições interiores do próprio homem: a sua consciência, os seus merecimentos, o seu desamparo, a sua incompletude. E, embora o favor de Deus, perdido ou alcançado, continue a ser um elemento essencial e a teologia desempenhe aí um papel vital, os atos a que esta espécie de religião impele são pessoais, não rituais. O indivíduo trata da questão sozinho, por si próprio, e a organização eclesiástica, com os seus sacerdotes, sacramentos e outros intermediários, fica relegada para um lugar inteiramente secundário. A relação estabelece-se diretamente, de coração para coração, de alma para alma, entre o homem e o seu criador.

Ora, nestas conferências proponho-me ignorar inteiramente o ramo institucional, nada dizer acerca da organização eclesiástica, ocupar-me o menos possível da teologia sistemática e das ideias sobre os próprios deuses, e cingir-me, tanto quanto puder, à religião pessoal pura e simples. Para alguns de vós, a religião pessoal, considerada assim, sem mais nada, parecerá sem dúvida

demasiado incompleta para receber a designação geral. «É uma parte da religião», direis, «mas apenas o seu rudimento ainda não organizado; se quisermos dar-lhe um nome próprio, mais vale chamar-lhe consciência ou moralidade do homem do que religião. O nome "religião" deveria ficar reservado para o sistema plenamente organizado de sentimento, pensamento e instituição; em suma, para a Igreja, da qual esta chamada religião pessoal é apenas um elemento parcial.»

Mas, se assim falardes, apenas mostrareis com maior clareza como a questão da definição tende a transformar-se numa disputa de palavras. Em vez de prolongar essa disputa, estou disposto a aceitar quase qualquer nome para a religião pessoal de que me proponho tratar. Chamai-lhe consciência ou moralidade, se preferirdes, em vez de religião: sob qualquer dessas designações, será igualmente digna do nosso estudo. Quanto a mim, penso que se revelará portadora de certos elementos que a moralidade pura e simples não contém, e procurarei em breve indicar quais são. Por isso, continuarei a aplicar-lhe a palavra «religião»; e, na última conferência, introduzirei as teologias e as formas de organização eclesiástica, dizendo alguma coisa acerca da sua relação com elas.

Pelo menos num sentido, a religião pessoal revelar-se-á mais fundamental do que a teologia ou a organização eclesiástica. Uma vez estabelecidas, as igrejas vivem de segunda mão, da tradição; mas os fundadores de todas as igrejas deveram originalmente o seu poder à sua comunhão pessoal e direta com o divino. Foi o que aconteceu não só com os fundadores sobre-humanos, Cristo, Buda e Maomé, mas também com todos os iniciadores das seitas cristãs.

Assim, a religião pessoal deverá continuar a parecer primordial, mesmo àqueles que persistem em considerá-la incompleta.

É verdade que há, na religião, outras coisas cronologicamente mais antigas do que a devoção pessoal em sentido moral. O fetichismo e a magia parecem ter precedido historicamente a piedade interior; pelo menos, os testemunhos de que dispomos acerca desta última não recuam tanto no tempo. E, se o fetichismo e a magia forem considerados estádios da religião, poderá dizer-se que a religião pessoal, em sentido interior, e as organizações eclesiásticas genuinamente espirituais a que ela dá origem são fenómenos de segunda ou até de terceira ordem. Mas, mesmo deixando de lado o facto de muitos antropólogos, como Jevons e Frazer, oporem expressamente a «religião» à «magia», é certo que todo o sistema de pensamento que conduz à magia, ao fetichismo e às superstições inferiores pode tão legitimamente chamar-se ciência primitiva como religião primitiva. A questão volta, portanto, a ser verbal; e, em qualquer caso, o nosso conhecimento de todos estes primeiros estádios do pensamento e do sentimento é tão conjetural e imperfeito que não valeria a pena prolongar a discussão.

Por conseguinte, a religião, tal como vos peço agora que arbitrariamente a entendais, significará para nós os sentimentos, atos e experiências dos indivíduos na sua solidão, na medida em que estes se apreendem como estando em relação com aquilo que possam considerar divino. Uma vez que essa relação pode ser moral, física ou ritual, é evidente que da religião, no sentido em que a tomamos, podem nascer secundariamente teologias, filosofias e

organizações eclesiásticas. Nestas conferências, porém, como já disse, as experiências pessoais imediatas ocuparão amplamente o nosso tempo, e quase não nos deteremos na teologia nem na organização eclesiástica.

Ao delimitarmos arbitrariamente o nosso campo desta maneira, evitamos muita matéria controversa. Ainda assim, a palavra «divino» pode suscitar controvérsia, se lhe atribuirmos na definição um sentido demasiado estreito. Há sistemas de pensamento a que habitualmente se chama religiosos e que, no entanto, não pressupõem expressamente um Deus. É o caso do budismo. Na sua forma popular, evidentemente, o próprio Buda ocupa o lugar de um Deus; mas, em rigor, o sistema budista é ateu. O idealismo transcendental moderno, o emersonismo, por exemplo, parece também deixar que Deus se evapore numa Idealidade abstrata. O objeto do culto transcendentalista não é uma divindade *in concreto*, nem uma pessoa sobre-humana, mas a divindade imanente nas coisas, a estrutura essencialmente espiritual do universo. No discurso de 1838 aos finalistas do Divinity College, que tornou Emerson célebre, foi precisamente a expressão franca deste culto de meras leis abstratas que provocou o escândalo.

> «Estas leis», disse o orador, «cumprem-se por si mesmas. Estão fora do tempo, fora do espaço e não dependem das circunstâncias. Assim, há na alma do homem uma justiça cujas retribuições são imediatas e completas. Quem pratica uma boa ação enobrece-se instantaneamente. Quem pratica uma ação mesquinha diminui-se pelo próprio ato. Quem se despoja da impureza reveste-se, por isso mesmo, de pureza. Se um homem é justo no coração, nessa medida é Deus; a segurança de Deus, a imortalidade de Deus, a majestade de Deus entram nesse homem com a justiça. Se um homem

> dissimula, se engana, engana-se a si próprio e deixa de conhecer o seu próprio ser. O caráter revela-se sempre. Os roubos nunca enriquecem; as esmolas nunca empobrecem; o assassínio acabará por falar através das paredes de pedra. A mais pequena mistura de mentira — por exemplo, a mácula da vaidade, qualquer tentativa de causar boa impressão, de oferecer uma aparência favorável — viciará imediatamente o efeito. Mas dizei a verdade, e todas as coisas, animadas ou inanimadas, darão testemunho por vós; até as próprias raízes da erva, debaixo da terra, parecem agitar-se e mover-se para vos servirem de testemunhas. Pois todas as coisas procedem do mesmo espírito, a que se chama amor, justiça ou temperança, consoante as suas diferentes aplicações, tal como o oceano recebe nomes diferentes nas várias costas que banha. Na medida em que se afasta destes fins, o homem priva-se de poder e de auxílio. O seu ser contrai-se… torna-se cada vez menor, uma partícula, um ponto, até que a maldade absoluta é a morte absoluta. A perceção desta lei desperta na mente um sentimento a que chamamos religioso e que constitui a nossa mais elevada felicidade. Maravilhoso é o seu poder de encantar e de comandar. É um ar de montanha. É o bálsamo do mundo. Torna sublimes o céu e as colinas, e é ele o canto silencioso das estrelas. É a bem-aventurança do homem. Torna-o ilimitado. Quando ele diz "devo"; quando o amor o adverte; quando, advertido do alto, escolhe a ação boa e grandiosa, então melodias profundas percorrem-lhe a alma, vindas da sabedoria suprema. Então pode adorar e engrandecer-se pela adoração, pois nunca poderá ir além deste sentimento. Todas as expressões deste sentimento são sagradas e duradouras na proporção da sua pureza. Tocam-nos mais do que quaisquer outras composições. As frases de outros tempos que dão voz a esta piedade continuam frescas e fragrantes. E a impressão singular que Jesus deixou na humanidade, cujo nome não está tanto escrito como sulcado na história deste mundo, prova a subtil virtude desta infusão.»[2]

Tal é a religião emersoniana. O universo tem uma alma divina de ordem, uma alma moral, que é também a alma no íntimo da alma humana. Mas nunca se torna inequívoco, nas páginas de Emerson, se essa alma do universo é uma mera qualidade, como o

brilho dos olhos ou a suavidade da pele, ou uma vida consciente de si mesma, como a visão dos olhos ou a sensibilidade da pele. Ela oscila na fronteira entre estas possibilidades, inclinando-se ora para um lado, ora para o outro, de acordo mais com a necessidade literária do que com a filosófica. Seja o que for, porém, é ativa. Podemos confiar nela, como se de um Deus se tratasse, para proteger todos os interesses ideais e manter o equilíbrio do mundo. As frases em que Emerson, até ao fim, exprimiu esta fé contam-se entre as mais belas da literatura:

> **«Se amais e servis os homens, não podeis escapar à recompensa por mais que vos escondais ou recorrais a estratagemas. Retribuições secretas estão sempre a restabelecer o nível da justiça divina quando este é perturbado. É impossível inclinar o fiel da balança. Todos os tiranos, proprietários e monopolistas do mundo em vão encostam o ombro para erguer o travessão. O pesado equador torna sempre a assentar na sua linha, e homem e partícula, estrela e sol, têm de se alinhar por ela ou serão pulverizados pelo recuo.»**[3]

Ora, seria demasiado absurdo dizer que as experiências interiores que estão na origem de expressões de fé como esta e impelem o escritor a formulá-las são inteiramente indignas de serem chamadas experiências religiosas. A espécie de apelo que o otimismo emersoniano, por um lado, e o pessimismo budista, por outro, dirigem ao indivíduo, bem como a resposta que este lhes dá na sua vida, são, de facto, indistinguíveis e, em muitos aspetos, idênticos ao melhor apelo e à melhor resposta cristãos. Temos, portanto, do ponto de vista da experiência, de chamar «religiões» a estes credos sem Deus, ou quase sem Deus. Consequentemente, quando na nossa definição de religião falamos da relação do

indivíduo com «aquilo que considera divino», temos de interpretar o termo «divino» num sentido muito amplo, designando qualquer objeto que tenha caráter divino, seja ou não uma divindade concreta.

Mas a expressão «caráter divino», se for assim tratada como uma qualidade geral indeterminada, torna-se extremamente vaga, pois muitos deuses floresceram na história religiosa e os seus atributos foram bastante discordantes. Qual será, então, essa qualidade essencialmente divina — encarnada ou não numa divindade concreta — cuja relação connosco determina o nosso caráter de pessoas religiosas? Antes de prosseguirmos, valerá a pena procurar uma resposta a esta pergunta.

Desde logo, os deuses são concebidos como realidades primeiras em matéria de ser e de poder. Pairam sobre tudo, envolvem tudo, e não há como lhes escapar. Aquilo que lhes diz respeito constitui a primeira e a última palavra em matéria de verdade. Assim, tudo o que fosse mais primordial, mais abrangente e mais profundamente verdadeiro poderia ser tratado como divino, e a religião de um homem poderia identificar-se com a sua atitude, fosse ela qual fosse, perante aquilo que sentisse ser a verdade primordial.

Uma definição como esta seria, de certo modo, defensável. A religião, seja o que for, é a reação total do homem à vida; por que não dizer, então, que qualquer reação total à vida é uma religião? As reações totais diferem das reações ocasionais, e as atitudes totais diferem das atitudes habituais ou profissionais. Para

chegardes até elas, tendes de ultrapassar o primeiro plano da existência e alcançar esse curioso sentimento de todo o cosmos restante como uma presença perene, íntima ou estranha, terrível ou divertida, amável ou odiosa, que todos, em algum grau, possuem. Este sentimento da presença do mundo, ao interpelar o nosso temperamento individual peculiar, torna-nos esforçados ou negligentes, devotos ou blasfemos, sombrios ou exultantes perante a vida no seu conjunto. E a nossa reação, involuntária, inarticulada e muitas vezes semiconsciente, é a mais completa de todas as respostas à pergunta: «Qual é o caráter deste universo em que habitamos?» Exprime da forma mais definida o nosso sentimento individual acerca dele. Por que não chamar então religião a estas reações, qualquer que seja o seu caráter específico? Por mais não religiosas que algumas possam ser, num dos sentidos da palavra «religioso», pertencem ainda assim à esfera geral da vida religiosa e deveriam, por isso, ser genericamente classificadas como reações religiosas. «Ele acredita no Não-Deus e adora-o», disse um colega meu acerca de um estudante que manifestava um belo ardor ateísta; e os adversários mais fervorosos da doutrina cristã têm mostrado, com frequência, um temperamento que, considerado psicologicamente, é indistinguível do zelo religioso.

Mas um uso tão amplo da palavra «religião» seria inconveniente, por muito defensável que continuasse a ser do ponto de vista lógico. Há atitudes de leviandade e de escárnio até perante a vida no seu conjunto; e, em certas pessoas, essas atitudes são definitivas e sistemáticas. Seria forçar demasiado o uso corrente da linguagem chamar-lhes religiosas, embora, do ponto de vista de uma filosofia crítica imparcial, pudessem concebivelmente constituir maneiras

perfeitamente razoáveis de encarar a vida. Voltaire, por exemplo, escreve assim a um amigo, aos setenta e três anos:

> **«Quanto a mim», diz, «fraco como estou, continuo a guerra até ao último instante; recebo cem golpes de pique, devolvo duzentos e rio-me. Vejo, junto à minha porta, Genebra a arder em querelas por coisa nenhuma e volto a rir-me; e, graças a Deus, consigo encarar o mundo como uma farsa, mesmo quando se torna tão trágico como por vezes acontece. Tudo fica acertado no fim do dia, e mais acertado ainda quando todos os dias terminam.»**

Por muito que admiremos este vigoroso espírito de velho galo de combate num homem de saúde tão frágil, seria estranho chamar-lhe religioso. No entanto, é, naquele momento, a reação de Voltaire à vida no seu conjunto. *Je m'en fiche* é o equivalente francês vulgar da nossa exclamação inglesa «Que importa?» E o feliz termo *je-m'en-fichisme* foi recentemente inventado para designar a determinação sistemática de não levar nada na vida demasiado a sério. «Tudo é vaidade» é a expressão que traz alívio em todas as crises difíceis a esta maneira de pensar. Renan, esse génio literário tão requintado, comprazia-se, nos seus últimos anos de doce declínio, em revesti-la de formas coquetemente sacrílegas, que nos ficaram como excelentes expressões do estado de espírito segundo o qual «tudo é vaidade». Tomai, por exemplo, a passagem seguinte. Temos de nos ater ao dever, mesmo contra a evidência, diz Renan; mas acrescenta depois:

> **«Há muitas probabilidades de o mundo não passar de uma pantomima feérica de que nenhum Deus cuida. Temos, portanto, de nos arranjar de modo a não estarmos completamente enganados em nenhuma das hipóteses. Devemos escutar as vozes superiores, mas de tal maneira que, se a segunda hipótese for verdadeira, não**

> tenhamos sido demasiado inteiramente iludidos. Se, de facto, o mundo não for uma coisa séria, serão os dogmáticos os superficiais, e aqueles a quem os teólogos agora chamam frívolos, por terem o espírito voltado para o mundo, serão os verdadeiramente sábios.
>
> «*In utrumque paratus*, portanto. Estar preparado para tudo: talvez seja essa a sabedoria. Entreguemo-nos, conforme a hora, à confiança, ao ceticismo, ao otimismo, à ironia, e poderemos ter a certeza de que, pelo menos em certos momentos, estaremos com a verdade… O bom humor é um estado de espírito filosófico; parece dizer à Natureza que não a levamos mais a sério do que ela nos leva a nós. Sustento que se deve falar sempre de filosofia com um sorriso. Devemos ao Eterno ser virtuosos; mas temos o direito de juntar a esse tributo a nossa ironia, como uma espécie de represália pessoal. Deste modo, devolvemos a graça a quem de direito; pregamos a partida que nos foi pregada. A frase de Santo Agostinho — Senhor, se somos enganados, é por ti! — continua a ser bela e bem ajustada ao nosso sentimento moderno. Apenas queremos que o Eterno saiba que, se aceitamos a fraude, a aceitamos consciente e voluntariamente. Resignamo-nos de antemão a perder os juros dos nossos investimentos de virtude, mas não queremos parecer ridículos por termos contado demasiado seguramente com eles.»[4]

Certamente seria preciso despojar a palavra «religião» de todas as suas associações habituais para que uma opção tão sistemática pela ironia pudesse também receber esse nome. Para as pessoas em geral, «religião», sejam quais forem os seus significados mais particulares, designa sempre um estado de espírito sério. Se uma única frase pudesse condensar a sua mensagem universal, seria esta: «Nem tudo é vaidade neste Universo, por muito que as aparências o sugiram.» Se há alguma coisa que a religião, tal como habitualmente a entendemos, pode fazer cessar, é precisamente este discurso trocista de Renan. Favorece a gravidade, não a petulância; manda calar toda a conversa vã e todo o engenho espirituoso.

Mas, se é hostil à ironia ligeira, a religião é igualmente hostil ao queixume pesado e à lamentação. Em algumas religiões, o mundo parece bastante trágico, mas a tragédia é entendida como purificadora e admite-se a existência de uma via de libertação. Numa conferência futura veremos o suficiente da melancolia religiosa; mas, segundo o nosso uso habitual da linguagem, a melancolia perde todo o direito a ser chamada religiosa quando, nas palavras expressivas de Marco Aurélio, quem sofre se limita a ficar deitado, a dar pontapés e a gritar como um porco sacrificado. O estado de espírito de um Schopenhauer ou de um Nietzsche — e, em menor grau, o mesmo se pode por vezes dizer do nosso triste Carlyle —, embora seja muitas vezes uma tristeza que enobrece, é quase outras tantas apenas irritabilidade desenfreada. As tiradas dos dois autores alemães fazem lembrar, em metade dos casos, os guinchos doentios de dois ratos moribundos. Falta-lhes a nota purificadora que a tristeza religiosa faz ouvir.

Tem de haver algo de solene, sério e terno em qualquer atitude a que chamemos religiosa. Se é alegre, não deve arreganhar os dentes nem soltar risinhos; se é triste, não deve gritar nem praguejar. É precisamente enquanto experiências solenes que desejo interessar-vos pelas experiências religiosas. Proponho, pois — mais uma vez arbitrariamente, se assim o entenderdes —, restringir de novo a nossa definição, dizendo que a palavra «divino», tal como nela é empregada, não significará para nós apenas o primordial, o abrangente e o real, pois esse sentido, tomado sem restrições, bem poderia revelar-se demasiado amplo. Por divino entenderemos apenas uma realidade primordial à qual o

indivíduo se sinta impelido a responder com solenidade e gravidade, e não com uma maldição ou um gracejo.

Mas a solenidade, a gravidade e todos esses atributos emocionais admitem várias tonalidades; e, por muito que façamos com as nossas definições, acabaremos por ter de enfrentar a verdade de que estamos a lidar com um campo da experiência no qual não há um único conceito cujos contornos possam ser traçados com nitidez. A pretensão de sermos rigorosamente «científicos» ou «exatos» nos nossos termos, em tais condições, apenas revelaria que não compreendemos a nossa tarefa. As coisas são mais ou menos divinas, os estados de espírito mais ou menos religiosos, as reações mais ou menos totais; mas as fronteiras são sempre nebulosas, e por toda a parte se trata de uma questão de quantidade e de grau. Não obstante, no seu extremo de desenvolvimento, nunca poderá haver dúvida quanto às experiências que são religiosas. A divindade do objeto e a solenidade da reação estão demasiado vincadas para permitirem dúvidas. A hesitação sobre se um estado de espírito é «religioso», «irreligioso», «moral» ou «filosófico» só é provável quando esse estado é pouco marcado; mas, nesse caso, dificilmente será digno do nosso estudo. Não precisamos de nos ocupar de estados que apenas por cortesia possam ser chamados religiosos; o nosso único trabalho proveitoso consiste em estudar aquilo a que ninguém poderá sentir-se tentado a dar outro nome. Disse na conferência anterior que aprendemos mais acerca de uma coisa quando a observamos, por assim dizer, ao microscópio, ou na sua forma mais exagerada. Isto é tão verdadeiro para os fenómenos religiosos como para qualquer outra espécie de factos. Os únicos casos

suscetíveis de compensarem suficientemente a nossa atenção serão, portanto, aqueles em que o espírito religioso é inequívoco e extremo. Podemos passar tranquilamente ao lado das suas manifestações mais ténues. Eis, por exemplo, a reação total à vida de Frederick Locker Lampson, cuja autobiografia, intitulada *Confidences*, mostra ter sido um homem extremamente amável.

> **«Estou de tal modo resignado com a minha sorte que sinto pouca dor ao pensar que terei de me despedir daquilo a que se chamou o agradável hábito de existir, a doce fábula da vida. Não desejaria voltar a viver a minha vida desperdiçada e, desse modo, prolongar os meus dias. Por estranho que pareça, pouco desejo tenho de ser mais novo. Submeto-me com um frio no coração. Submeto-me humildemente porque é a Vontade Divina e o destino que me foi atribuído. Receio o agravamento das enfermidades que me tornarão um fardo para aqueles que me rodeiam, para os que me são queridos. Não! Deixai-me partir tão sossegada e confortavelmente quanto puder. Venha o fim, se com ele vier a paz.**
>
> **«Não sei se haverá muito a dizer em favor deste mundo ou da nossa permanência nele; mas aprouve a Deus colocar-nos aqui, e isso deve também aprazer-me. Pergunto-vos: o que é a vida humana? Não será uma felicidade mutilada — cuidado e cansaço, cansaço e cuidado, com a expetativa sem fundamento, a estranha ilusão de um amanhã mais luminoso? Na melhor das hipóteses, não passa de uma criança impertinente, com quem é preciso brincar e a quem é preciso fazer as vontades, para a manter quieta até adormecer; e então acaba-se a preocupação.»**[5]

Este é um estado de espírito complexo, terno, submisso e gracioso. Pela minha parte, não teria objeção a chamar-lhe, no seu conjunto, um estado de espírito religioso, embora admita que, para muitos de vós, possa parecer demasiado apático e pouco convicto para merecer nome tão honroso. Mas que importa, afinal, chamarmos ou não religioso a um estado de espírito como este? Em

qualquer caso, é demasiado insignificante para nos instruir; e o seu próprio possuidor registou-o em termos que não teria usado se não tivesse em mente estados mais vigorosamente religiosos de outras pessoas, com os quais se sentia incapaz de rivalizar. É apenas desses estados mais enérgicos que temos de nos ocupar, e podemos perfeitamente deixar de lado as notas menores e a fronteira incerta.

Eram os casos mais extremos que eu tinha em mente há pouco, quando disse que a religião pessoal, mesmo sem teologia nem ritual, se revelaria portadora de certos elementos que a moralidade pura e simples não contém. Talvez vos lembreis de que prometi indicar em breve quais eram esses elementos. Posso agora dizer, em termos gerais, o que tinha em vista.

«Aceito o universo» era, segundo consta, uma expressão predileta de Margaret Fuller, a nossa transcendentalista da Nova Inglaterra; e, quando alguém repetiu a frase a Thomas Carlyle, diz-se que este comentou, sardónico: «Ora essa! É bom que aceite!» No fundo, toda a preocupação da moralidade e da religião incide sobre a maneira como aceitamos o universo. Aceitamo-lo apenas em parte e de má vontade, ou de todo o coração e por inteiro? Serão os nossos protestos contra certas coisas nele radicais e implacáveis, ou pensaremos que, mesmo com o mal, há maneiras de viver que hão de conduzir ao bem? Se aceitarmos o todo, fá-lo-emos como que atordoados até à submissão — como Carlyle desejaria: «Ora essa! É bom que aceitemos!» — ou com um assentimento entusiástico? A moralidade pura e simples aceita a lei do todo que encontra a reinar, ao ponto de a reconhecer e lhe

obedecer; mas pode obedecer-lhe com o coração mais pesado e frio, sem nunca deixar de a sentir como um jugo. Para a religião, porém, nas suas manifestações fortes e plenamente desenvolvidas, servir o que há de mais elevado nunca é sentido como um jugo. A submissão inerte fica muito para trás, substituída por uma disposição de acolhimento que pode ocupar qualquer ponto da escala entre a serenidade alegre e o júbilo entusiástico.

Faz uma enorme diferença emocional e prática aceitar o universo na forma baça e descolorida da resignação estoica à necessidade, ou com a felicidade apaixonada dos santos cristãos. A diferença é tão grande como a que separa a passividade da atividade, a atitude defensiva da atitude combativa. Por graduais que sejam os passos pelos quais um indivíduo pode passar de um estado ao outro, por numerosos que sejam os estádios intermédios representados por indivíduos diferentes, quando colocamos os extremos típicos lado a lado para os comparar sentimos que estamos perante dois universos psicológicos descontínuos e que, ao passar de um para o outro, se ultrapassou um «ponto crítico».

Se compararmos as exclamações estoicas com as cristãs, vemos muito mais do que uma diferença de doutrina: é antes uma diferença de tonalidade emocional que as separa. Quando Marco Aurélio reflete sobre a razão eterna que ordenou as coisas, há nas suas palavras uma frieza glacial que raramente se encontra num texto religioso judaico e nunca num cristão. Todos estes autores «aceitam» o universo; mas como está o espírito do imperador romano desprovido de paixão ou de exultação! Comparai a sua bela frase — «Se os deuses não cuidam de mim nem dos meus filhos,

há uma razão para isso» — com o grito de Job: «Ainda que ele me mate, nele confiarei!» E vereis imediatamente a diferença a que me refiro. A *anima mundi — alma do mundo —*, a cuja disposição do seu destino pessoal o estoico dá assentimento, está ali para ser respeitada e obedecida; mas o Deus cristão está ali para ser amado. A diferença de atmosfera emocional é como a que separa um clima ártico dos trópicos, embora o resultado, no que toca a aceitar sem queixas as condições efetivas, possa parecer, em termos abstratos, praticamente o mesmo.

> **«É dever do homem», diz Marco Aurélio, «consolar-se e aguardar a dissolução natural, sem se afligir, encontrando alívio apenas nestes pensamentos: primeiro, nada me acontecerá que não esteja de acordo com a natureza do universo; segundo, não preciso de fazer nada contrário ao Deus e à divindade que estão dentro de mim, pois não há homem que me possa obrigar a transgredir.[6] É um abcesso no universo aquele que, por se desagradar com o que acontece, se afasta e se separa da razão da nossa natureza comum. Pois a mesma natureza produz esses acontecimentos e também te produziu a ti. Aceita, pois, tudo o que acontece, mesmo que pareça desagradável, porque contribui para a saúde do universo e para a prosperidade e felicidade de Zeus. Ele não teria feito recair sobre homem algum aquilo que fez recair, se isso não fosse útil ao todo. A integridade do todo fica mutilada se lhe cortares alguma coisa. E tu cortas, tanto quanto está ao teu alcance, quando te mostras descontente e, de certo modo, tentas retirar alguma coisa do caminho.»[7]**

Comparai agora esta disposição com a do antigo autor cristão da *Theologia Germanica*:

> **«Quando os homens são iluminados pela verdadeira luz, renunciam a todo o desejo e a toda a escolha, entregando-se e confiando-se, a si e a todas as coisas, à Bondade eterna, de tal modo que todo o**

> homem iluminado poderia dizer: "Desejaria ser para a Bondade eterna o que a própria mão é para um homem." Tais homens encontram-se num estado de liberdade, porque perderam o medo da dor e do inferno, e a esperança da recompensa e do céu, vivendo em pura submissão à Bondade eterna, na perfeita liberdade do amor fervoroso. Quando um homem se apercebe verdadeiramente de si mesmo e considera quem é e o que é, vendo-se inteiramente vil, perverso e indigno, cai num abatimento tão profundo que lhe parece razoável que todas as criaturas do céu e da terra se ergam contra ele. Por isso, não quer nem ousa desejar consolação ou libertação; aceita permanecer inconsolado e sem libertação, e não se entristece com os seus sofrimentos, pois considera-os justos e nada tem a dizer contra eles. É isto que se entende por verdadeiro arrependimento do pecado; e ninguém pode consolar aquele que entra neste inferno ainda nesta vida. Ora, Deus não abandonou o homem neste inferno; está antes a pousar a mão sobre ele, para que não deseje nem considere coisa alguma a não ser o Bem eterno. E então, quando o homem não cuida nem deseja nada além do Bem eterno, e não procura a si mesmo nem as suas próprias coisas, mas apenas a honra de Deus, torna-se participante de toda a espécie de alegria, bem-aventurança, paz, repouso e consolação, passando desde então a estar no reino dos céus. Este inferno e este céu são duas vias boas e seguras para o homem, e feliz é aquele que verdadeiramente as encontra.»[8]

Como é mais ativo e positivo o impulso do escritor cristão para aceitar o seu lugar no universo! Marco Aurélio consente no plano; o teólogo alemão identifica-se com ele. Transborda literalmente de concordância, corre ao encontro dos decretos divinos para os abraçar. É verdade que, por vezes, o estoico se eleva a algo semelhante ao calor do sentimento cristão, como nesta passagem tantas vezes citada de Marco Aurélio:

> «Tudo o que está em harmonia contigo está em harmonia comigo, ó Universo. Nada é para mim demasiado cedo nem demasiado tarde, se para ti chega no devido tempo. Tudo o que as tuas estações

> trazem é fruto para mim, ó Natureza: de ti vêm todas as coisas, em ti estão todas as coisas, a ti regressam todas as coisas. O poeta diz: Querida Cidade de Cécrope; e não dirás tu: Querida Cidade de Zeus?»[9]

Mas comparai até uma passagem tão devota como esta com uma efusão genuinamente cristã, e parecerá um pouco fria. Abri, por exemplo, a *Imitação de Cristo*:

> «Senhor, tu sabes o que é melhor; faça-se isto ou aquilo segundo a tua vontade. Dá o que quiseres, quanto quiseres, quando quiseres. Faz de mim o que souberes ser melhor e o que mais contribuir para a tua honra. Coloca-me onde quiseres e realiza livremente em mim a tua vontade em todas as coisas… Como poderia haver mal, estando tu perto? Preferiria ser pobre por tua causa a ser rico sem ti. Prefiro ser peregrino sobre a terra contigo a possuir o céu sem ti. Onde tu estás, aí está o céu; e onde não estás, aí estão a morte e o inferno.»[10]

É uma boa regra em fisiologia, quando estudamos o significado de um órgão, perguntar pela sua forma de atuação mais peculiar e característica e procurar o seu papel naquela função que nenhum outro órgão pode desempenhar. Certamente, a mesma máxima é válida na nossa investigação. A essência das experiências religiosas, aquilo por que, em última análise, temos de as julgar, deve ser o elemento ou a qualidade que nelas não podemos encontrar em mais parte nenhuma. E essa qualidade será, naturalmente, mais saliente e mais fácil de reconhecer nas experiências religiosas mais unilaterais, exageradas e intensas.

Ora, quando comparamos estas experiências mais intensas com as de espíritos mais moderados, tão serenos e racionais que somos tentados a chamar-lhes filosóficos em vez de religiosos,

encontramos uma característica perfeitamente distinta. Parece-me que essa característica deveria ser considerada, para os nossos fins, a diferença específica da religião que importa do ponto de vista prático; e podemos facilmente pô-la em evidência comparando o espírito de um cristão concebido abstratamente com o de um moralista concebido da mesma maneira.

Dizemos que uma vida é viril, estoica, moral ou filosófica na medida em que se deixa governar menos por mesquinhas considerações pessoais e mais por fins objetivos que exigem energia, mesmo quando essa energia traz perda e dor pessoais. É este o lado bom da guerra, na medida em que pede «voluntários». E, para a moralidade, a vida é uma guerra, e servir o que há de mais elevado é uma espécie de patriotismo cósmico que também pede voluntários. Mesmo um doente, incapaz de combater exteriormente, pode prosseguir a luta moral. Pode desviar deliberadamente a atenção do seu próprio futuro, neste mundo ou no outro. Pode exercitar-se na indiferença perante as limitações presentes e mergulhar em quaisquer interesses objetivos que ainda lhe sejam acessíveis. Pode acompanhar as notícias e interessar-se pelos assuntos dos outros. Pode cultivar maneiras alegres e calar as suas misérias. Pode contemplar os aspetos ideais da existência que a sua filosofia lhe permita representar e praticar os deveres que o seu sistema ético exige, como a paciência, a resignação e a confiança. Um homem assim vive no seu plano mais elevado e mais amplo. É um homem livre de ânimo nobre, não um escravo que definha. E, no entanto, falta-lhe alguma coisa que o cristão por excelência — o santo místico e asceta, por exemplo — possui em

abundância e que faz deste um ser humano de uma categoria inteiramente diferente.

O cristão também rejeita a atitude acanhada e lamurienta do quarto de doente; e as vidas dos santos estão cheias de uma espécie de insensibilidade aos estados de doença do corpo que provavelmente não encontra paralelo noutros testemunhos humanos. Mas, enquanto a rejeição meramente moralista exige um esforço da vontade, a rejeição cristã resulta do despertar de uma emoção de ordem superior, em cuja presença não é necessário qualquer esforço voluntário. O moralista tem de suster a respiração e manter os músculos tensos; e, enquanto esta atitude atlética for possível, tudo corre bem: a moralidade basta. Mas a atitude atlética tende sempre a ceder, e inevitavelmente cede, mesmo nos mais vigorosos, quando o organismo começa a decair ou os medos mórbidos invadem a mente. Sugerir vontade e esforço pessoais a alguém inteiramente abatido pelo sentimento de uma impotência irremediável é sugerir-lhe a mais impossível das coisas. O que ele deseja é ser consolado na sua própria incapacidade, sentir que o espírito do universo o reconhece e ampara, por muito que esteja a decair e a fracassar. Ora, em última análise, todos nós somos seres assim desamparados e fracassados. Os mais sãos e melhores de entre nós são feitos do mesmo barro que os loucos e os reclusos, e a morte acaba por alcançar até os mais robustos. Sempre que sentimos isto, apodera-se de nós um tal sentimento da vaidade e da provisoriedade do percurso que traçámos pela vontade que toda a nossa moralidade parece não passar de um emplastro que esconde uma ferida que nunca poderá curar, e todo o nosso bem-fazer se revela o mais vazio dos substitutos daquele bem-estar em

que a nossa vida deveria assentar, mas em que, infelizmente, não assenta.

É aqui que a religião vem em nosso auxílio e toma o nosso destino nas suas mãos. Há um estado de espírito, conhecido pelas pessoas religiosas e por mais ninguém, em que a vontade de nos afirmarmos e de defendermos a nossa posição foi substituída pela disposição de fecharmos a boca e sermos como nada nas torrentes e nas trombas de água de Deus. Nesse estado, aquilo que mais temíamos tornou-se a morada da nossa segurança, e a hora da nossa morte moral transformou-se no dia do nosso nascimento espiritual. O tempo da tensão na alma terminou e chegou o do feliz repouso, da respiração calma e profunda, de um presente eterno, sem um futuro discordante que nos inquiete. O medo não é mantido à distância, como acontece pela simples moralidade; é efetivamente apagado e levado pelas águas.

Veremos abundantes exemplos deste feliz estado de espírito em conferências posteriores. Veremos como a religião, nos seus voos mais altos, pode ser uma coisa infinitamente apaixonada. Tal como o amor, a cólera, a esperança, a ambição, o ciúme, como qualquer outro anseio ou impulso instintivo, acrescenta à vida um encanto que não se pode deduzir racional ou logicamente de outra coisa. Esse encanto, quando chega, chega como uma dádiva — uma dádiva do nosso organismo, dir-nos-ão os fisiologistas; uma dádiva da graça de Deus, dizem os teólogos. Ou está presente para nós ou não está; e há pessoas que tão pouco podem deixar-se possuir por ele como apaixonar-se por determinada mulher por uma simples ordem. O sentimento religioso é, pois, um acréscimo absoluto à

esfera da vida do sujeito. Dá-lhe um novo domínio de poder. Quando a batalha exterior está perdida e o mundo exterior o rejeita, redime e vivifica um mundo interior que, de outro modo, seria um deserto vazio.

Se a religião há de ter para nós um significado definido, parece-me que deveremos entendê-la como esta dimensão acrescida da emoção, esta disposição de adesão entusiástica em domínios onde a moralidade, em sentido estrito, pode, na melhor das hipóteses, apenas baixar a cabeça e consentir. Não deverá significar menos do que este novo alcance de liberdade, com a luta terminada, a nota fundamental do universo a soar-nos aos ouvidos e uma posse eterna a estender-se diante dos nossos olhos.[11]

Esta espécie de felicidade no absoluto e no eterno só se encontra na religião. Distingue-se de toda a felicidade meramente animal, de todo o mero prazer do presente, por aquele elemento de solenidade a que já atribuí tanta importância. A solenidade é difícil de definir abstratamente, mas alguns dos seus sinais são bastante evidentes. Um estado de espírito solene nunca é grosseiro nem simples: parece conter, em solução, uma certa medida do seu próprio contrário. Uma alegria solene conserva uma espécie de amargor na sua doçura; uma tristeza solene é aquela em que intimamente consentimos. Mas há escritores que, reconhecendo que uma felicidade de ordem suprema é prerrogativa da religião, esquecem esta complexidade e chamam religiosa a toda a felicidade enquanto tal. O senhor Havelock Ellis, por exemplo, identifica a religião com todo o domínio da libertação da alma de estados de espírito opressivos.

> **«As funções mais simples da vida fisiológica», escreve, «podem estar ao seu serviço. Quem tenha alguma familiaridade com os místicos persas sabe como o vinho pode ser considerado um instrumento da religião. De facto, em todos os países e em todas as épocas, alguma forma de expansão física — cantar, dançar, beber, excitar-se sexualmente — esteve intimamente associada ao culto. Até a expansão momentânea da alma no riso constitui, por pouco que seja, um exercício religioso… Sempre que um impulso vindo do mundo atinge o organismo e o resultado não é desconforto nem dor, nem sequer a contração muscular da virilidade esforçada, mas uma expansão ou uma aspiração jubilosa de toda a alma, aí está a religião. É do infinito que temos fome, e cavalgamos de bom grado qualquer pequena onda que prometa levar-nos até ele.»**[12]

Mas esta identificação direta da religião com toda e qualquer forma de felicidade deixa de fora a peculiaridade essencial da felicidade religiosa. As felicidades mais comuns que alcançamos são «alívios», ocasionados pelas nossas fugas momentâneas a males sofridos ou ameaçadores. Porém, nas suas manifestações mais características, a felicidade religiosa não é um mero sentimento de fuga. Já não se preocupa em escapar. Exteriormente, aceita o mal como uma forma de sacrifício; interiormente, sabe que ele foi definitivamente vencido. Se perguntardes como é que a religião assim se lança sobre os espinhos, enfrenta a morte e, no próprio ato, anula a aniquilação, não poderei explicá-lo, pois esse é o segredo da religião, e, para o compreenderdes, tereis de ter sido vós próprios pessoas religiosas do tipo mais extremo. Nos exemplos futuros, mesmo nos do tipo mais simples e mais saudável de consciência religiosa, encontraremos esta complexa constituição sacrificial, em que uma felicidade superior mantém sob controlo uma infelicidade inferior. No Louvre há um quadro de Guido Reni que representa São Miguel com o pé sobre o pescoço de Satanás. A riqueza do quadro deve-se, em grande parte, à presença da figura

do demónio. Também a riqueza do seu significado alegórico se deve a essa presença: isto é, o mundo é tanto mais rico por nele haver um diabo, desde que mantenhamos o pé sobre o seu pescoço. Na consciência religiosa, é precisamente essa a posição em que se encontra o demónio, o princípio negativo ou trágico; e é por isso mesmo que a consciência religiosa é tão rica do ponto de vista emocional.[13] Veremos como, em certos homens e mulheres, assume uma forma monstruosamente ascética. Há santos que literalmente se alimentaram do princípio negativo, da humilhação, da privação e do pensamento do sofrimento e da morte, crescendo as suas almas em felicidade na exata proporção em que a sua condição exterior se tornava mais intolerável. Nenhuma emoção, a não ser a religiosa, pode levar o homem a este estado peculiar. E é por isso que, quando perguntamos pelo valor da religião para a vida humana, penso que deveremos procurar a resposta nestes exemplos mais intensos, e não nos de tonalidade mais moderada.

Tendo, para começar, o fenómeno do nosso estudo na sua forma mais aguda possível, poderemos depois atenuá-lo quanto quisermos. E, se nestes casos, por muito que repugnem à nossa maneira habitual e mundana de julgar, nos virmos obrigados a reconhecer o valor da religião e a tratá-la com respeito, ela terá de algum modo demonstrado o seu valor para a vida em geral. Suprimindo e atenuando os exageros, poderemos então passar a traçar os limites da sua influência legítima.

É certo que a necessidade de lidar tanto com excentricidades e extremos dificulta a nossa tarefa. «Como pode a religião, no seu conjunto, ser a mais importante de todas as funções humanas»,

podereis perguntar, «se cada uma das suas manifestações tiver, por sua vez, de ser corrigida, moderada e podada?» Uma tese destas parece um paradoxo impossível de sustentar razoavelmente; e, no entanto, creio que algo semelhante terá de ser a nossa conclusão final. Aquela atitude pessoal que o indivíduo se sente impelido a assumir perante aquilo que apreende como divino — e recordar-vos-eis de que era esta a nossa definição — revelar-se-á simultaneamente uma atitude de desamparo e de sacrifício. Isto é, teremos de reconhecer pelo menos alguma dependência da pura misericórdia e de praticar alguma renúncia, grande ou pequena, para conservarmos viva a alma. A constituição do mundo em que vivemos assim o exige:

> **«Renunciar deves! Deves renunciar!**
> **É esse o eterno canto**
> **Que aos ouvidos de todos soa,**
> **E que, ao longo de toda a nossa vida,**
> **Cada hora nos canta, rouca.»**

Pois, depois de tudo dito e feito, dependemos em absoluto do universo; e somos atraídos e impelidos para sacrifícios e entregas de alguma espécie, deliberadamente encarados e aceites, como para as nossas únicas posições permanentes de repouso. Ora, nos estados de espírito que ficam aquém da religião, a entrega é suportada como uma imposição da necessidade, e o sacrifício é sofrido, na melhor das hipóteses, sem queixas. Na vida religiosa, pelo contrário, a entrega e o sacrifício são acolhidos de bom grado; acrescentam-se até renúncias desnecessárias para que a felicidade aumente. Assim, a religião torna fácil e feliz aquilo que, de qualquer modo, é necessário; e, se for a única força capaz de produzir este

resultado, a sua importância vital como faculdade humana fica demonstrada para lá de qualquer discussão. Torna-se um órgão essencial da nossa vida, desempenhando uma função que nenhuma outra parte da nossa natureza pode cumprir com tanto êxito. Do ponto de vista meramente biológico, por assim dizer, é esta a conclusão a que, tanto quanto posso agora prever, seremos inevitavelmente conduzidos; e sê-lo-emos seguindo precisamente o método de demonstração puramente empírico que vos esbocei na primeira conferência. Nada direi, por agora, acerca da função adicional da religião como revelação metafísica.

Mas uma coisa é antecipar o termo das nossas investigações, outra é chegar lá em segurança. Na próxima conferência, deixando as generalidades extremas que até aqui nos absorveram, proponho que iniciemos a nossa verdadeira viagem, dirigindo-nos diretamente aos factos concretos.

CONFERÊNCIA III

A Realidade do Invisível

Se nos pedissem que caracterizássemos a vida religiosa nos termos mais amplos e gerais possíveis, poderíamos dizer que consiste na crença de que existe uma ordem invisível e de que o nosso bem supremo reside em nos ajustarmos harmoniosamente a ela. Esta crença e este ajustamento constituem a atitude religiosa da alma. Durante esta hora, desejo chamar a vossa atenção para algumas das particularidades psicológicas de semelhante atitude: a crença num objeto que não podemos ver. Todas as nossas atitudes, sejam morais, práticas ou emocionais, além das religiosas, se devem aos «objetos» da nossa consciência, às coisas que acreditamos existirem, real ou idealmente, a par de nós próprios. Esses objetos podem estar presentes aos nossos sentidos ou apenas ao nosso pensamento. Em qualquer dos casos, suscitam em nós uma reação; e é sabido que a reação às coisas pensadas é, muitas vezes, tão forte como a reação às presenças sensíveis. Pode até ser mais forte. A recordação de uma ofensa pode deixar-nos mais zangados do que a própria ofensa no momento em que a recebemos. Frequentemente, envergonhamo-nos mais dos nossos erros depois de os cometermos do que no momento em que os cometemos; e, de modo geral, toda a nossa vida superior de prudência e de moralidade assenta no facto de as sensações materiais efetivamente presentes poderem exercer sobre a nossa

ação uma influência mais fraca do que as ideias de factos mais distantes.

Os objetos mais concretos da religião da maioria dos homens, as divindades que veneram, só lhes são conhecidos em ideia. A muito poucos crentes cristãos foi concedida, por exemplo, uma visão sensível do seu Salvador; embora estejam registadas aparições deste género em número suficiente, a título de exceção milagrosa, para merecerem mais adiante a nossa atenção. Por conseguinte, toda a força da religião cristã, na medida em que a crença nas pessoas divinas determina a atitude predominante do crente, se exerce, em geral, por intermédio de puras ideias, às quais nada na experiência passada do indivíduo serve diretamente de modelo.

Mas, além destas ideias dos objetos religiosos mais concretos, a religião está cheia de objetos abstratos que demonstram possuir igual poder. Os atributos de Deus enquanto tais, a sua santidade, a sua justiça, a sua misericórdia, o seu caráter absoluto, a sua infinitude, a sua omnisciência, a sua unidade trina, os vários mistérios do processo redentor, a ação dos sacramentos, etc., têm-se revelado fontes fecundas de meditação inspiradora para os crentes cristãos.[1] Veremos mais adiante que as autoridades místicas de todas as religiões insistem expressamente na ausência de imagens sensíveis definidas como condição indispensável de uma oração bem-sucedida, ou da contemplação das verdades divinas superiores. Espera-se que tais contemplações influenciem muito poderosamente, para o bem, a atitude posterior do crente; e, como também veremos, essa expetativa confirma-se abundantemente.

Immanuel Kant sustentava uma doutrina curiosa acerca de objetos de crença como Deus, o desígnio da criação, a alma, a sua liberdade e a vida futura. Estas coisas, dizia ele, não são, em rigor, objetos de conhecimento. Os nossos conceitos exigem sempre um conteúdo sensível sobre o qual possam trabalhar; e, como as palavras «alma», «Deus» e «imortalidade» não correspondem a qualquer conteúdo sensível distintivo, segue-se que, teoricamente falando, são palavras desprovidas de significado. Contudo, por estranho que pareça, possuem um significado definido para a nossa prática. Podemos agir como se existisse um Deus; sentir como se fôssemos livres; considerar a Natureza como se estivesse cheia de desígnios particulares; fazer planos como se houvéssemos de ser imortais; e descobrimos, então, que estas palavras produzem uma verdadeira diferença na nossa vida moral. A nossa fé na existência efetiva destes objetos ininteligíveis revela-se, assim, plenamente equivalente, in praktischer Hinsicht, como lhe chama Kant, ou do ponto de vista da nossa ação, ao conhecimento daquilo que poderiam ser, caso nos fosse permitido concebê-los positivamente. Temos, pois, segundo nos assegura Kant, o estranho fenómeno de um espírito que acredita com todas as suas forças na presença real de um conjunto de coisas, sem conseguir formar qualquer noção de nenhuma delas.

Ao recordar-vos assim a doutrina de Kant, não pretendo exprimir qualquer opinião acerca da justeza desta parte particularmente difícil da sua filosofia; quero apenas ilustrar a característica da natureza humana que estamos a considerar com um exemplo tão clássico no seu exagero. O sentimento de realidade pode, de facto, ligar-se tão fortemente ao objeto da nossa crença que toda a nossa

vida fica, por assim dizer, inteiramente polarizada pelo sentimento da existência daquilo em que acreditamos; e, no entanto, dificilmente se pode dizer que essa coisa esteja sequer presente ao nosso espírito de uma forma que permita descrevê-la com precisão. É como se uma barra de ferro, sem tato nem visão, sem qualquer faculdade de representação, pudesse, apesar disso, estar fortemente dotada de uma capacidade interior de sentir o magnetismo; e como se, pelas diversas excitações do seu magnetismo provocadas por ímanes que se aproximassem e se afastassem, pudesse ser conscientemente determinada a diferentes atitudes e tendências. Uma barra de ferro assim nunca poderia dar-vos uma descrição exterior dos agentes capazes de a agitar tão intensamente; e, todavia, teria uma consciência profunda da presença deles e do significado que possuíam para a sua vida, em cada fibra do seu ser.

Não são apenas as Ideias da Razão pura, como Kant lhes chamou, que possuem este poder de nos fazer sentir vitalmente presenças que somos incapazes de descrever de modo articulado. Toda a espécie de abstrações superiores traz consigo o mesmo género de apelo impalpável. Recordai aquelas passagens de Emerson que li na última conferência. Todo o universo dos objetos concretos, tal como os conhecemos, flutua, não só para um escritor transcendentalista como ele, mas para todos nós, num universo mais vasto e mais elevado de ideias abstratas, que lhe conferem significado. Assim como o tempo, o espaço e o éter penetram todas as coisas, também, sentimos nós, a bondade, a beleza, a força, o significado e a justiça, abstratos e essenciais, penetram todas as coisas boas, fortes, significativas e justas.

Estas ideias, e outras igualmente abstratas, constituem o pano de fundo de todos os nossos factos, a fonte de todas as possibilidades que concebemos. Conferem a cada coisa particular aquilo a que chamamos a sua «natureza». Tudo o que conhecemos é «aquilo» que é por participar da natureza de uma destas abstrações. Nunca podemos olhá-las diretamente, pois não têm corpo, feições nem pés; mas é por seu intermédio que apreendemos todas as outras coisas, e, ao lidarmos com o mundo real, ficaríamos reduzidos à impotência na exata medida em que perdêssemos estes objetos mentais, estes adjetivos, advérbios, predicados e categorias de classificação e de conceção.

Esta capacidade do nosso espírito para ser inteiramente determinado por abstrações é um dos factos fundamentais da constituição humana. Polarizados e magnetizados por elas, voltamo-nos para elas ou afastamo-nos delas, procuramo-las, conservamo-las, odiamo-las, bendizemo-las, exatamente como se fossem outros tantos seres concretos. E seres são, tão reais no domínio que habitam como as coisas mutáveis dos sentidos o são no domínio do espaço.

Platão defendeu este sentimento humano comum de forma tão brilhante e impressionante que a doutrina da realidade dos objetos abstratos ficou, desde então, conhecida como a teoria platónica das ideias. A Beleza abstrata, por exemplo, é para Platão um ser individual perfeitamente definido, de que o intelecto tem consciência como de algo que se acrescenta a todas as belezas perecíveis da terra. «O verdadeiro caminho», diz ele, na passagem tantas vezes citada do seu Banquete, «consiste em servir-nos das

belezas da terra como de degraus pelos quais ascendemos em busca daquela outra Beleza, passando de uma a duas, de duas a todas as formas belas, das formas belas às ações belas e das ações belas às belas noções, até que, partindo destas, chegamos à noção da Beleza absoluta e, por fim, conhecemos a essência da Beleza.»[2] Na última conferência, entrevimos a maneira como um escritor de tendência platónica, como Emerson, pode tratar a divindade abstrata das coisas, a estrutura moral do universo, como um facto digno de veneração. Nas várias igrejas sem Deus que hoje se espalham pelo mundo sob o nome de sociedades éticas, encontramos uma veneração semelhante do divino abstrato, da lei moral em que se crê como objeto último. A «Ciência» está, em muitos espíritos, a ocupar verdadeiramente o lugar de uma religião. Quando assim acontece, o cientista trata as «Leis da Natureza» como factos objetivos que devem ser reverenciados. Uma brilhante escola de interpretação da mitologia grega pretende que, na sua origem, os deuses gregos eram apenas personificações semimetafóricas daqueles grandes domínios de lei e de ordem abstratas em que o mundo natural se divide: o domínio do céu, o domínio do oceano, o domínio da terra e outros semelhantes; tal como ainda hoje podemos falar do sorriso da manhã, do beijo da brisa ou da mordedura do frio, sem querermos realmente dizer que estes fenómenos da natureza possuem um rosto humano.[3]

Quanto à origem dos deuses gregos, não precisamos, por agora, de formar uma opinião. Mas o conjunto dos nossos exemplos conduz a uma conclusão aproximadamente como esta: é como se existisse na consciência humana um sentido de realidade, um sentimento de presença objetiva, uma perceção daquilo a que

podemos chamar «algo que está ali», mais profundo e mais geral do que qualquer dos «sentidos» especiais e particulares pelos quais a psicologia corrente supõe que as realidades existentes nos são originalmente reveladas. Se assim fosse, poderíamos supor que os sentidos despertam as nossas atitudes e a nossa conduta, como tão habitualmente fazem, começando por excitar esse sentido de realidade; mas qualquer outra coisa, uma ideia, por exemplo, que o excitasse de forma semelhante, teria a mesma prerrogativa de parecer real que os objetos dos sentidos normalmente possuem. Na medida em que as conceções religiosas conseguissem tocar este sentimento de realidade, acreditar-se-ia nelas apesar de toda a crítica, mesmo que fossem tão vagas e remotas que quase não pudessem ser imaginadas, mesmo que, quanto à determinação daquilo que são, fossem tão destituídas de conteúdo como Kant considera os objetos da sua teologia moral.

As provas mais curiosas da existência de semelhante sentido indiferenciado de realidade encontram-se nas experiências de alucinação. Acontece muitas vezes uma alucinação desenvolver-se de forma incompleta: a pessoa afetada sente uma «presença» no quarto, nitidamente localizada, orientada numa determinada direção, real no sentido mais enfático da palavra, surgindo muitas vezes de súbito e desaparecendo com igual rapidez; e, no entanto, não a vê, não a ouve, não lhe toca nem a conhece por qualquer das vias «sensíveis» habituais. Permiti-me dar-vos um exemplo, antes de passar aos objetos cuja presença interessa mais particularmente à religião.

Um amigo íntimo meu, uma das inteligências mais penetrantes que conheço, teve várias experiências deste género. Em resposta às minhas perguntas, escreveu o seguinte:

> «Ao longo dos últimos anos, senti várias vezes a chamada "consciência de uma presença". As experiências que tenho em mente distinguem-se claramente de outro tipo de experiência que tive com muita frequência e a que, imagino, muitas pessoas também chamariam "consciência de uma presença". Mas a diferença entre estes dois conjuntos de experiências é, para mim, tão grande como a diferença entre sentir um ligeiro calor vindo não sei de onde e encontrar-me no meio de um incêndio, com todos os sentidos habituais em alerta.
>
> «Foi por volta de setembro de 1884 que tive a primeira experiência. Na noite anterior, depois de me deitar nos meus aposentos do colégio, tivera uma vívida alucinação tátil: alguém me agarrava pelo braço, o que me fez levantar e procurar um intruso no quarto; mas o sentido de presença propriamente dito surgiu na noite seguinte. Depois de me deitar e apagar a vela, fiquei algum tempo acordado a pensar na experiência da véspera, quando, de repente, senti algo entrar no quarto e ficar junto da minha cama. Permaneceu ali apenas um ou dois minutos. Não o reconheci por nenhum dos sentidos habituais, e, todavia, estava-lhe associada uma "sensação" horrivelmente desagradável. Agitava algo nas raízes do meu ser mais profundamente do que qualquer perceção comum. O sentimento tinha alguma coisa da qualidade de uma imensa dor dilacerante, vital, que se espalhava sobretudo pelo peito, mas dentro do organismo; e, no entanto, não era tanto dor como repulsa. Em todo o caso, algo estava presente junto de mim, e eu conhecia a sua presença com muito mais certeza do que alguma vez conheci a presença de qualquer criatura viva de carne e osso. Tive consciência da sua partida tal como da sua chegada: uma passagem pela porta tão rápida que foi quase instantânea, e a "sensação horrível" desapareceu.
>
> «Na terceira noite, quando me deitei, estava absorvido nalgumas conferências que preparava, e continuava assim quando me apercebi da presença efetiva — embora não da chegada — da coisa

> que ali estivera na noite anterior, e da "sensação horrível". Concentrei então mentalmente todo o meu esforço em ordenar a essa "coisa" que, se fosse má, partisse; se não fosse má, me dissesse quem ou o que era; e, se não pudesse explicar-se, se fosse embora, pois eu a obrigaria a ir. Partiu como na noite anterior, e o meu corpo recuperou rapidamente o seu estado normal.
>
> «Em duas outras ocasiões da minha vida, tive precisamente a mesma "sensação horrível". Uma vez durou um quarto de hora inteiro. Nos três casos, a certeza de que algo se encontrava ali, no espaço exterior, era indescritivelmente mais forte do que a certeza habitual de companhia quando estamos muito perto de pessoas vivas. Esse algo parecia estar junto de mim e era intensamente mais real do que qualquer perceção comum. Embora o sentisse semelhante a mim, por assim dizer, ou finito, pequeno e angustiado, não o reconheci como qualquer ser individual ou pessoa.»

Uma experiência como esta não se liga, naturalmente, à esfera religiosa. Contudo, pode ligar-se-lhe em certas ocasiões; e o mesmo correspondente informa-me de que, em mais de uma outra circunstância, o sentido de presença se desenvolveu com igual intensidade e brusquidão, só que então estava impregnado de alegria.

> «Não era a mera consciência de que algo estava ali, mas, fundida na felicidade que lhe estava no centro, uma surpreendente perceção de um bem inefável. Também não era vaga, nem semelhante ao efeito emocional de um poema, de uma paisagem, de uma flor ou da música, mas o conhecimento seguro da presença próxima de uma espécie de pessoa poderosa; e, depois de partir, a recordação persistiu como a única perceção da realidade. Tudo o mais poderia ser um sonho, mas aquilo não.»

Curiosamente, o meu amigo não interpreta estas últimas experiências de forma teísta, como significando a presença de Deus.

Mas seria claramente natural interpretá-las como uma revelação da existência da divindade. Quando chegarmos ao tema do misticismo, teremos muito mais a dizer a este respeito.

Para que a estranheza destes fenómenos não vos desconcerte, atrever-me-ei a ler-vos dois relatos semelhantes, muito mais curtos, apenas para mostrar que estamos perante uma espécie natural de factos bem caracterizada. No primeiro caso, que retiro do *Journal of the Society for Psychical Research*, o sentido de presença desenvolveu-se, em poucos instantes, numa alucinação nitidamente visualizada; mas omito essa parte da história.

> **«Lia havia uns vinte minutos», diz o narrador, «estava inteiramente absorvido no livro, o meu espírito estava perfeitamente tranquilo e, naquele momento, esquecera por completo os meus amigos, quando, de repente, sem um instante de aviso, todo o meu ser pareceu despertar para o mais elevado estado de tensão ou de vivacidade, e tive consciência, com uma intensidade dificilmente imaginável por quem nunca a experimentou, de que outro ser ou presença se encontrava não só no quarto, mas muito perto de mim. Pousei o livro e, embora estivesse muito agitado, sentia-me perfeitamente senhor de mim, sem qualquer sensação de medo. Sem mudar de posição, e olhando diretamente para o lume, soube, de algum modo, que o meu amigo A. H. estava junto do meu cotovelo esquerdo, mas suficientemente atrás de mim para ficar oculto pelo cadeirão em que me recostava. Desviando ligeiramente os olhos, sem de outro modo mudar de posição, tornou-se visível a parte inferior de uma perna, e reconheci imediatamente o tecido azul-acinzentado de umas calças que ele usava frequentemente; mas o tecido parecia semitransparente, lembrando-me, pela consistência, o fumo do tabaco.»[4] Foi então que surgiu a alucinação visual.**

Outro informante escreve:

> «Acordei ainda bastante cedo nessa noite… Senti como se me tivessem despertado intencionalmente e, a princípio, pensei que alguém estava a arrombar a casa… Voltei-me então de lado para adormecer de novo e senti imediatamente a consciência de uma presença no quarto; e, por estranho que pareça, não era a consciência de uma pessoa viva, mas de uma presença espiritual. Isto pode provocar um sorriso, mas só posso contar-vos os factos tal como me aconteceram. Não sei descrever melhor as minhas sensações do que dizendo simplesmente que senti a consciência de uma presença espiritual… Ao mesmo tempo, senti também um forte receio supersticioso, como se algo estranho e terrível estivesse prestes a acontecer.»[5]

O professor Flournoy, de Genebra, transmite-me o seguinte testemunho de uma amiga sua, uma senhora que possui o dom da escrita automática ou involuntária:

> «Sempre que pratico a escrita automática, aquilo que me faz sentir que não se deve a um eu subconsciente é o sentimento, que tenho sempre, de uma presença alheia, exterior ao meu corpo. Por vezes, caracteriza-se de modo tão definido que eu poderia apontar a sua posição exata. É impossível descrever esta impressão de presença. Varia em intensidade e nitidez conforme a personalidade de quem a escrita afirma provir. Se é alguém que amo, sinto-o imediatamente, antes de surgir qualquer escrita. O meu coração parece reconhecê-lo.»

Num livro anterior, citei na íntegra um caso curioso de uma presença sentida por um homem cego. Era a presença da figura de um homem de barba grisalha, vestido com um fato cinzento mesclado, que se esgueirava pela fresta debaixo da porta e atravessava o chão do quarto em direção a um sofá. O homem cego que teve esta quase-alucinação é um observador excecionalmente inteligente. Não possui quaisquer imagens visuais internas, não

consegue representar a luz nem as cores e está certo de que os outros sentidos, a audição, etc., não intervieram nesta falsa perceção. Parece ter sido, antes, uma conceção abstrata à qual se ligaram diretamente os sentimentos de realidade e de exterioridade espacial; por outras palavras, uma ideia plenamente objetivada e exteriorizada.

Casos como estes, considerados juntamente com outros cuja citação seria demasiado enfadonha, parecem provar suficientemente a existência, no nosso mecanismo mental, de um sentido de realidade presente mais difuso e geral do que aquele que os nossos sentidos particulares nos proporcionam. Localizar a sede orgânica de semelhante sentimento constituiria um belo problema para os psicólogos: nada seria mais natural do que ligá-lo ao sentido muscular, ao sentimento de que os nossos músculos estão a receber impulsos nervosos que os preparam para a ação. Tudo o que assim estimulasse a nossa atividade, ou nos «arrepiasse a pele» — e são os sentidos que mais frequentemente o fazem —, poderia então parecer real e presente, mesmo que fosse apenas uma ideia abstrata. Mas tais conjeturas vagas não nos ocupam neste momento, pois o nosso interesse incide sobre a faculdade, e não sobre a sua sede orgânica.

Como todos os estados positivos da consciência, o sentido de realidade tem a sua contrapartida negativa sob a forma de um sentimento de irrealidade que pode perseguir as pessoas e de que por vezes as ouvimos queixar-se:

> **«Quando reflito sobre o facto de ter aparecido por acaso num globo que, por sua vez, é arrastado pelo espaço ao sabor das catástrofes dos céus», diz Madame Ackermann, «quando me vejo rodeada de seres tão efémeros e incompreensíveis como eu própria, todos a perseguirem febrilmente puras quimeras, experimento uma estranha sensação de estar num sonho. Parece-me ter amado e sofrido, e que dentro em breve morrerei, num sonho. As minhas últimas palavras serão: "Estive a sonhar."»**[6]

Noutra conferência, veremos como, na melancolia mórbida, este sentimento de irrealidade das coisas pode tornar-se uma dor atormentadora e até conduzir ao suicídio.

Podemos agora dar por certo que, na esfera distintamente religiosa da experiência, muitas pessoas — não sabemos quantas — possuem os objetos da sua crença, não sob a forma de meras conceções que o intelecto aceita como verdadeiras, mas antes sob a forma de realidades quase sensíveis, diretamente apreendidas. Conforme oscila o seu sentido da presença real desses objetos, assim o crente alterna entre o fervor e a frieza da fé. Outros exemplos tornarão isto mais claro do que uma descrição abstrata, pelo que passo imediatamente a citar alguns. O primeiro é negativo: lamenta a perda do sentido em questão. Extraí-o de um relato da sua vida religiosa que me foi dado por um cientista meu conhecido. Parece-me mostrar claramente que o sentimento de realidade pode ser algo mais semelhante a uma sensação do que a uma operação intelectual propriamente dita.

> **«Entre os vinte e os trinta anos, fui-me tornando gradualmente cada vez mais agnóstico e irreligioso; contudo, não posso dizer que alguma vez tenha perdido aquela "consciência indefinida", tão bem descrita por Herbert Spencer, de uma Realidade Absoluta por detrás**

dos fenómenos. Para mim, esta Realidade não era o puro Incognoscível da filosofia de Spencer, pois, embora tivesse deixado de fazer as minhas orações infantis a Deus e nunca lhe rezasse de maneira formal, a minha experiência mais recente mostra-me que mantinha com ela uma relação que, na prática, era o mesmo que a oração. Sempre que tinha algum problema, sobretudo conflitos com outras pessoas, em casa ou nos negócios, ou quando me sentia abatido ou preocupado com os meus assuntos, reconheço agora que procurava apoio naquela curiosa relação em que me sentia com esse Algo cósmico fundamental. Esse Algo estava do meu lado, ou eu estava do seu lado, como se prefira dizer, naquela dificuldade particular; e sentir a sua presença subjacente e amparadora fortalecia-me sempre e parecia dar-me uma vitalidade sem fim. Era, de facto, uma fonte inesgotável de justiça, verdade e força vivas, para a qual me voltava instintivamente nos momentos de fraqueza, e que sempre me ajudava a sair deles. Sei agora que a relação que mantinha com esse Algo era pessoal, porque, nos últimos anos, perdi a capacidade de comunicar com ele e tenho consciência de uma perda perfeitamente definida. Antes, nunca deixava de o encontrar quando a ele recorria. Seguiu-se um período de anos em que umas vezes o encontrava e outras me era inteiramente impossível estabelecer contato. Recordo muitas ocasiões em que, de noite, na cama, as preocupações me impediam de adormecer. Voltava-me de um lado para o outro na escuridão e procurava mentalmente, às apalpadelas, a sensação familiar daquele espírito superior ao meu próprio espírito, que sempre me parecera estar tão perto, como que a fechar o circuito e a oferecer apoio; mas não havia corrente elétrica. Em vez dele, havia um vazio: não conseguia encontrar nada. Agora, com quase cinquenta anos, perdi por completo a capacidade de entrar em contato com ele; e tenho de confessar que uma grande ajuda desapareceu da minha vida. A vida tornou-se estranhamente morta e indiferente; e vejo agora que a minha antiga experiência era provavelmente exatamente a mesma coisa que as orações dos crentes ortodoxos, embora eu não lhe desse esse nome. Aquilo a que chamei "Algo" não era, na prática, o Incognoscível de Spencer, mas simplesmente o meu próprio Deus instintivo e individual, em quem confiava para obter uma compreensão superior, mas que, de algum modo, perdi.»

Nada é mais comum nas páginas das biografias religiosas do que a descrição da alternância entre períodos de fé viva e períodos em que a fé custa. Provavelmente, todas as pessoas religiosas se recordam de crises particulares em que uma visão mais direta da verdade, talvez uma perceção direta da existência de um Deus vivo, irrompeu e venceu o langor da crença mais habitual. Na correspondência de James Russell Lowell, encontra-se um breve registo de uma experiência deste género:

> «Tive uma revelação na passada sexta-feira à noite. Estava em casa de Mary e, tendo dito por acaso alguma coisa acerca da presença dos espíritos — de que, disse eu, tinha muitas vezes uma vaga consciência —, o senhor Putnam entrou comigo numa discussão sobre assuntos espirituais. Enquanto falava, todo o sistema se ergueu diante de mim como um destino vago que assomasse do Abismo. Nunca antes sentira tão claramente o Espírito de Deus em mim e à minha volta. Parecia-me que todo o quarto estava cheio de Deus. O ar parecia oscilar de um lado para o outro com a presença de Algo que eu não sabia o que era. Falei com a serenidade e a clareza de um profeta. Não consigo dizer-te em que consistiu esta revelação. Ainda não a estudei suficientemente. Mas um dia aperfeiçoá-la-ei, e então ouvi-la-ás e reconhecerás a sua grandeza.»[7]

Eis uma experiência mais longa e desenvolvida, retirada de uma comunicação manuscrita de um clérigo, que encontro na coleção de manuscritos de Starbuck:

> «Recordo a noite e quase o lugar exato, no cimo da colina, onde a minha alma como que se abriu para o Infinito e os dois mundos, o interior e o exterior, se precipitaram um ao encontro do outro. Era um abismo a chamar outro abismo: ao abismo que a minha própria luta abrira dentro de mim respondia o abismo insondável do exterior, que se estendia para lá das estrelas. Estava a sós com Aquele que

me criara, e que criara toda a beleza do mundo, o amor, a dor e até a tentação. Não O procurei, mas senti o perfeito uníssono do meu espírito com o Seu. A perceção habitual das coisas que me rodeavam desvaneceu-se. Por um momento, nada restou senão uma alegria e uma exaltação inefáveis. É impossível descrever plenamente a experiência. Era como o efeito de uma grande orquestra quando todas as notas separadas se fundem numa única harmonia crescente, que deixa o ouvinte consciente apenas de que a sua alma está a ser elevada e quase a rebentar com a própria emoção. A perfeita quietude da noite vibrava com um silêncio mais solene. A escuridão encerrava uma presença tanto mais sentida por não ser vista. Não poderia duvidar de que Ele estava ali mais do que poderia duvidar de que eu próprio estava. Na verdade, sentia-me, se possível, o menos real dos dois.

«Nasceram então em mim a minha fé mais elevada em Deus e a ideia mais verdadeira que tenho dele. Desde essa altura, voltei a estar no Monte da Visão e a sentir o Eterno à minha volta. Mas nunca mais senti exatamente a mesma comoção no coração. Foi então, creio eu, se alguma vez aconteceu, que estive frente a frente com Deus e renasci do seu espírito. Pelo que recordo, não houve uma mudança súbita de pensamento ou de crença, a não ser que a minha conceção primitiva e rudimentar como que desabrochou. Não houve destruição do antigo, mas um desenvolvimento rápido e maravilhoso. Desde então, nenhuma discussão que tenha ouvido acerca das provas da existência de Deus conseguiu abalar a minha fé. Depois de sentir uma vez a presença do espírito de Deus, nunca mais a perdi por muito tempo. A prova mais segura que tenho da sua existência está profundamente enraizada naquela hora de visão, na recordação daquela experiência suprema e na convicção, adquirida pela leitura e pela reflexão, de que algo semelhante aconteceu a todos os que encontraram Deus. Sei que se lhe pode chamar mística com justiça. Não conheço suficientemente a filosofia para a defender dessa acusação ou de qualquer outra. Sinto que, ao escrever sobre ela, a cobri de palavras em vez de a tornar clara ao vosso pensamento. Mas, tal como é, descrevi-a com todo o cuidado de que agora sou capaz.»

Eis outro documento, de caráter ainda mais definido, que, sendo o autor suíço, traduzo do original francês.[8]

> «Estava de perfeita saúde: íamos no sexto dia de caminhada e encontrávamo-nos em boa forma. Na véspera, tínhamos vindo de Sixt a Trient, passando pelo Buet. Não sentia cansaço, fome nem sede, e o meu estado de espírito era igualmente saudável. Recebera em Forlaz boas notícias de casa; não tinha qualquer motivo de ansiedade, próximo ou distante, pois tínhamos um bom guia e não havia a menor incerteza quanto ao caminho a seguir. A melhor maneira de descrever a condição em que me encontrava é chamar-lhe um estado de equilíbrio. Foi então que, de súbito, experimentei a sensação de ser elevado acima de mim próprio e senti a presença de Deus — conto a coisa exatamente como dela tive consciência —, como se a sua bondade e o seu poder me penetrassem inteiramente. A comoção foi tão violenta que mal consegui dizer aos rapazes que seguissem e não esperassem por mim. Sentei-me então numa pedra, incapaz de continuar de pé, e os meus olhos transbordaram de lágrimas. Agradeci a Deus que, ao longo da minha vida, me tivesse ensinado a conhecê-lo, que me sustentasse a vida e se compadecesse tanto da criatura insignificante como do pecador que eu era. Pedi-lhe ardentemente que a minha vida pudesse ser consagrada ao cumprimento da sua vontade. Senti a sua resposta: deveria cumprir a sua vontade dia após dia, com humildade e pobreza, deixando a ele, Deus Todo-Poderoso, julgar se algum dia eu seria chamado a dar um testemunho mais notório. Depois, lentamente, o êxtase abandonou o meu coração; isto é, senti que Deus retirara a comunhão que me concedera, e pude continuar a caminhar, mas muito devagar, tão fortemente me dominava ainda a emoção interior. Além disso, chorara ininterruptamente durante vários minutos, tinha os olhos inchados e não queria que os meus companheiros me vissem. O estado de êxtase pode ter durado quatro ou cinco minutos, embora, na altura, me tivesse parecido durar muito mais. Os meus companheiros esperaram por mim dez minutos na cruz de Barine, mas demorei cerca de vinte e cinco ou trinta minutos a juntar-me a eles, pois, tanto quanto me recordo, disseram que os atrasara cerca de meia hora. A impressão fora tão profunda que, ao subir lentamente a encosta, me perguntei se seria

> possível Moisés, no Sinai, ter tido uma comunicação mais íntima com Deus. Julgo conveniente acrescentar que, neste meu êxtase, Deus não tinha forma, cor, cheiro nem sabor; além disso, o sentimento da sua presença não era acompanhado por qualquer localização determinada. Era antes como se a minha personalidade tivesse sido transformada pela presença de um ser espiritual. Mas quanto mais procuro palavras para exprimir esta comunhão íntima, mais sinto a impossibilidade de a descrever por qualquer das nossas imagens habituais. No fundo, a expressão mais adequada para transmitir o que senti é esta: Deus estava presente, embora invisível; não era apreendido por nenhum dos meus sentidos, e, no entanto, a minha consciência percebia-o.»

O adjetivo «místico» aplica-se tecnicamente, na maioria das vezes, a estados de curta duração. Horas de arrebatamento como as que estas duas últimas pessoas descrevem são, naturalmente, experiências místicas, acerca das quais terei muito a dizer numa conferência posterior. Entretanto, eis o registo abreviado de outra experiência mística ou semimística, num espírito evidentemente disposto por natureza a uma piedade ardente. Devo-o à coleção de Starbuck. A senhora que faz o relato é filha de um homem que, no seu tempo, foi bem conhecido pelos seus escritos contra o cristianismo. A brusquidão da sua conversão mostra bem como o sentido da presença de Deus deve ser inato em certos espíritos. Conta que foi educada na mais completa ignorância da doutrina cristã, mas que, estando na Alemanha, depois de conversar com amigos cristãos, leu a Bíblia e rezou, até que, por fim, o plano da salvação se lhe revelou como uma torrente de luz.

> «Até hoje», escreve, «não consigo compreender que se brinque com a religião e com os mandamentos de Deus. No preciso instante em que ouvi a voz do meu Pai a chamar-me, o meu coração saltou ao reconhecê-la. Corri, estendi os braços, gritei: "Aqui, aqui estou, meu

> Pai." Oh, criança feliz, que deveria eu fazer? "Ama-me", respondeu o meu Deus. "Amo, amo", gritei apaixonadamente. "Vem a mim", chamou o meu Pai. "Irei", palpitou o meu coração. Detive-me a fazer uma única pergunta? Nem uma. Nunca me ocorreu perguntar se era suficientemente boa, hesitar por não estar à altura, averiguar o que pensava da sua Igreja ou... esperar até ficar satisfeita. Satisfeita! Estava satisfeita. Não encontrara o meu Deus e o meu Pai? Não me amava ele? Não me chamara? Não havia uma Igreja em que eu pudesse entrar?... Desde então, recebi respostas diretas à oração, tão significativas que eram quase como falar com Deus e ouvir a sua resposta. A ideia da realidade de Deus nunca me abandonou por um só momento.»

Eis ainda outro caso, relatado por um homem de vinte e sete anos, em que a experiência, provavelmente quase tão característica, é descrita de forma menos vívida:

> «Em várias ocasiões, senti que desfrutara de um período de íntima comunhão com o divino. Estes encontros surgiam sem os pedir e sem os esperar, e pareciam consistir apenas no apagamento temporário das convenções que habitualmente rodeiam e encobrem a minha vida... Uma vez, aconteceu quando, do cume de uma montanha alta, contemplei uma paisagem sulcada e enrugada que se estendia até uma longa convexidade do oceano, elevando-se em direção ao horizonte; e outra vez, do mesmo lugar, quando não conseguia ver nada abaixo de mim senão uma extensão ilimitada de nuvens brancas, sobre cuja superfície varrida pelo vento alguns picos altos, incluindo aquele em que eu me encontrava, pareciam oscilar como navios que arrastassem as âncoras. O que senti nessas ocasiões foi uma perda temporária da minha própria identidade, acompanhada por uma iluminação que me revelou um significado mais profundo do que aquele que costumava atribuir à vida. É nisto que encontro a justificação para dizer que desfrutei de comunicação com Deus. A ausência de um ser assim seria, naturalmente, o caos. Não consigo conceber a vida sem a sua presença.»

O testemunho seguinte, da coleção de manuscritos do professor Starbuck, pode dar uma ideia do sentido mais habitual e, por assim dizer, crónico da presença de Deus. É de um homem de quarenta e nove anos; provavelmente, milhares de cristãos sem pretensões escreveriam um relato quase idêntico.

> **«Deus é mais real para mim do que qualquer pensamento, coisa ou pessoa. Sinto positivamente a sua presença, e tanto mais quanto mais estreitamente vivo em harmonia com as suas leis, tal como estão inscritas no meu corpo e no meu espírito. Sinto-o no sol ou na chuva; e um temor reverente, misturado com um repouso delicioso, é o que melhor descreve os meus sentimentos. Falo-lhe como a um companheiro, em oração e louvor, e a nossa comunhão é deliciosa. Responde-me repetidamente, muitas vezes com palavras tão claramente pronunciadas que parece que o som teve de me chegar pelo ouvido exterior, mas, em geral, através de fortes impressões mentais. Habitualmente, é um texto das Escrituras que revela algum novo aspeto dele, do seu amor por mim e do seu cuidado com a minha segurança. Poderia dar centenas de exemplos, em assuntos escolares, problemas sociais, dificuldades financeiras, etc. Nunca me abandona a certeza de que ele é meu e eu sou dele: é uma alegria permanente. Sem ela, a vida seria um vazio, um deserto, uma vastidão sem margens nem caminhos.»**

Acrescento mais alguns exemplos de autores de diferentes idades e de ambos os sexos. Também provêm da coleção do professor Starbuck, e o seu número poderia multiplicar-se muito. O primeiro é de um homem de vinte e sete anos:

> **«Deus é inteiramente real para mim. Falo com ele e muitas vezes obtenho respostas. Depois de lhe pedir orientação, surgem-me no espírito pensamentos súbitos e diferentes daqueles que vinha a ter. Há pouco mais de um ano, passei algumas semanas na mais profunda perplexidade. Quando o problema surgiu pela primeira vez, fiquei atordoado, mas não demorou muito — duas ou três horas —**

> até ouvir distintamente uma passagem das Escrituras: "Basta-te a minha graça." Sempre que os meus pensamentos se voltavam para o problema, conseguia ouvir esta citação. Não creio ter alguma vez duvidado da existência de Deus ou que ele tenha deixado de estar na minha consciência. Deus tem intervindo frequentemente nos meus assuntos de forma muito percetível, e sinto que dirige constantemente muitos pequenos pormenores. Mas, em duas ou três ocasiões, traçou-me caminhos muito contrários às minhas ambições e aos meus planos.»

Outro testemunho, de caráter claramente infantil, mas nem por isso menos valioso do ponto de vista psicológico, é o de um rapaz de dezassete anos:

> «Por vezes, quando vou à igreja, sento-me, participo no serviço religioso e, antes de sair, sinto como se Deus estivesse comigo, mesmo ao meu lado, a cantar e a ler os Salmos comigo... E, noutras ocasiões, sinto como se pudesse sentar-me junto dele, abraçá-lo, beijá-lo, etc. Quando recebo a Sagrada Comunhão no altar, procuro estar com ele e geralmente sinto a sua presença.»

Deixo que se sigam, ao acaso, alguns outros casos:

> «Deus rodeia-me como a atmosfera física. Está mais perto de mim do que a minha própria respiração. É literalmente nele que vivo, me movo e existo.»
>
> «Há momentos em que me parece estar na sua própria presença, a falar com ele. Têm chegado respostas à oração, por vezes diretas e avassaladoras na revelação da sua presença e dos seus poderes. Há momentos em que Deus parece distante, mas isso deve-se sempre a uma falta minha.»
>
> «Tenho a sensação de uma presença forte e, ao mesmo tempo, apaziguadora, que paira sobre mim. Às vezes, parece envolver-me em braços que me amparam.»

Tal é a imaginação ontológica humana, e tal é o poder de convicção daquilo que faz nascer. Seres que não podem ser figurados tornam-se reais para a consciência, e com uma intensidade quase semelhante à de uma alucinação. Determinam a nossa atitude vital tão decisivamente como a atitude vital dos amantes é determinada pelo sentimento habitual, que acompanha cada um deles, de que o outro existe no mundo. É sabido que o amante possui este sentido da existência contínua do seu ídolo, mesmo quando a sua atenção se dirige para outros assuntos e já não representa as suas feições. Não consegue esquecê-lo; é por ele afetado, ininterruptamente, em todo o seu ser.

Falei do poder de convicção destes sentimentos de realidade e devo deter-me um pouco mais nesse ponto. Para quem os tem, são tão convincentes como quaisquer experiências sensíveis diretas, e, em regra, muito mais convincentes do que alguma vez o são os resultados estabelecidos pela mera lógica. Uma pessoa pode, de facto, não os ter de todo; provavelmente, mais de um dos que aqui estão presentes não os possui em grau acentuado. Mas, se os tendes, e com alguma intensidade, é provável que não possais deixar de os considerar verdadeiras perceções da verdade, revelações de uma espécie de realidade que nenhum argumento contrário, por mais que não saibais responder-lhe por palavras, consegue expulsar da vossa crença. A posição que, em filosofia, se opõe ao misticismo é por vezes designada por racionalismo. O racionalismo insiste em que todas as nossas crenças devem, em última análise, encontrar fundamentos que possam ser articulados. Para o racionalismo, esses fundamentos têm de consistir em quatro coisas:

(1) princípios abstratos que possam ser enunciados com precisão;

(2) factos sensíveis definidos;

(3) hipóteses definidas baseadas nesses factos; e

(4) inferências definidas, deduzidas logicamente.

Impressões vagas de algo indefinível não têm lugar no sistema racionalista, que, no seu lado positivo, é seguramente uma esplêndida tendência intelectual, pois dele resultam não só todas as nossas filosofias, mas também a ciência física, entre outras coisas boas.

No entanto, se olharmos para toda a vida mental do homem tal como existe, para a vida que os homens possuem independentemente da sua erudição e da sua ciência, e que seguem interiormente e em privado, temos de reconhecer que a parte dela que o racionalismo consegue explicar é relativamente superficial. É, sem dúvida, a parte que goza de prestígio, pois tem o dom da palavra: pode desafiar-vos a apresentar provas, enredar-se em subtilezas lógicas e derrotar-vos com palavras. Mas, ainda assim, não conseguirá convencer-vos nem converter-vos se as vossas intuições silenciosas se opuserem às suas conclusões. Se tendes intuições, elas provêm de um nível da vossa natureza mais profundo do que o nível loquaz em que habita o racionalismo. Toda a vossa vida subconsciente, os vossos impulsos, as vossas fés, as vossas

necessidades e os vossos pressentimentos prepararam as premissas de cujo resultado a vossa consciência sente agora o peso; e algo em vós sabe, com absoluta certeza, que esse resultado tem de ser mais verdadeiro do que qualquer discurso racionalista de subtilezas lógicas, por mais engenhoso que seja, que o contradiga. Esta inferioridade do nível racionalista na fundamentação da crença é tão manifesta quando o racionalismo argumenta a favor da religião como quando argumenta contra ela. Aquela vasta literatura de provas da existência de Deus extraídas da ordem da natureza, que há um século parecia tão irresistivelmente convincente, hoje pouco mais faz do que acumular pó nas bibliotecas, pela simples razão de a nossa geração ter deixado de acreditar no tipo de Deus que ela procurava demonstrar. Seja Deus que espécie de ser for, sabemos hoje que já não pode ser aquele mero inventor exterior de «engenhos» destinados a tornar manifesta a sua «glória», em que os nossos bisavós encontravam tanta satisfação; embora nos seja impossível esclarecer por palavras, aos outros ou a nós próprios, exatamente como sabemos isto. Desafio qualquer um de vós a explicar plenamente a sua convicção de que, se Deus existe, tem de ser uma personagem mais cósmica e trágica do que aquele Ser.

A verdade é que, na esfera metafísica e religiosa, as razões articuladas só são convincentes para nós quando os nossos sentimentos inarticulados de realidade já foram orientados a favor da mesma conclusão. Então, de facto, as nossas intuições e a nossa razão trabalham juntas, e podem desenvolver-se grandes sistemas que governam o mundo, como a filosofia budista ou a católica. É sempre a nossa crença impulsiva que estabelece aqui o corpo

original da verdade, e a nossa filosofia verbalmente articulada não passa da sua tradução vistosa em fórmulas. A certeza imediata e não raciocinada é aquilo que há de profundo em nós; o argumento fundamentado é apenas uma manifestação à superfície. O instinto conduz; a inteligência limita-se a seguir. Se uma pessoa sente a presença de um Deus vivo à maneira mostrada nas minhas citações, os vossos argumentos críticos, por superiores que sejam, esforçar-se-ão em vão por lhe mudar a fé.

Notai, porém, que ainda não digo ser melhor que o subconsciente e o não racional detenham assim a primazia no domínio religioso. Limito-me a assinalar que, de facto, a detêm.

E basta quanto ao nosso sentido da realidade dos objetos religiosos. Permiti-me agora acrescentar algumas breves palavras acerca das atitudes que eles caracteristicamente despertam.

Já concordámos que são solenes; e vimos razões para pensar que a mais distintiva é aquela espécie de alegria que, em casos extremos, pode resultar da entrega absoluta de si próprio. O sentido da natureza do objeto a que essa entrega se faz contribui muito para determinar o matiz exato da alegria; e todo o fenómeno é mais complexo do que qualquer fórmula simples permite exprimir. Na literatura sobre o assunto, a tristeza e a alegria têm sido acentuadas alternadamente. O antigo dito de que o primeiro criador dos deuses foi o medo recebe abundante confirmação em todas as épocas da história religiosa; mas nem por isso essa história deixa de mostrar o papel que a alegria sempre tendeu a desempenhar. Por vezes, a alegria foi primária; outras vezes, secundária, sendo a alegria da

libertação do medo. Esta última situação, por ser mais complexa, é também mais completa; e, à medida que avançarmos, creio que teremos razões abundantes para recusar excluir quer a tristeza quer a alegria, se olharmos para a religião com a amplitude de visão que ela exige. Expressa nos termos mais completos possíveis, a religião de um homem envolve tanto estados de contração como estados de expansão do seu ser. Mas a proporção e a ordem destes estados variam tanto de uma época do mundo para outra, de um sistema de pensamento para outro e de um indivíduo para outro, que se pode insistir quer no temor e na submissão, quer na paz e na liberdade como essência da questão e, ainda assim, permanecer substancialmente dentro dos limites da verdade. O observador de temperamento sombrio e o de temperamento otimista hão de acentuar aspetos opostos daquilo que têm diante dos olhos.

A pessoa religiosa de temperamento sombrio faz até da sua paz religiosa uma coisa muito sóbria. O perigo continua a pairar no ar à sua volta. A inclinação e a contração não cessaram inteiramente. Seria próprio de um pardal, e infantil, depois da nossa libertação, desatarmos em risos chilreados e cabriolas, esquecendo por completo o gavião que espreita no ramo. Mais vale ficar quieto, bem quieto, pois estamos nas mãos de um Deus vivo. No Livro de Job, por exemplo, a impotência do homem e a omnipotência de Deus constituem a preocupação exclusiva do autor. «É mais alta do que os céus: que poderás fazer? Mais profunda do que o abismo: que poderás saber?» Há na verdade desta convicção um sabor adstringente que alguns homens conseguem sentir e que, para eles, é a maior aproximação possível ao sentimento da alegria religiosa.

> **«Em Job», diz aquele escritor de uma veracidade fria, o autor de Mark Rutherford, «Deus recorda-nos que o homem não é a medida da sua criação. O mundo é imenso, construído sem qualquer plano ou teoria que o intelecto humano consiga apreender. É transcendente em toda a parte. É este o tema de cada verso e o segredo do poema, se algum existe. Suficiente ou insuficiente, nada mais há... Deus é grande; não conhecemos os seus caminhos. Tira-nos tudo o que temos, mas, se ainda assim conservarmos as nossas almas na paciência, poderemos atravessar o vale da sombra e voltar a sair para a luz do sol. Poderemos, ou não!... Que mais temos agora a dizer do que Deus disse do meio do turbilhão há mais de dois mil e quinhentos anos?»**[9]

Se, por outro lado, nos voltarmos para o observador de temperamento otimista, verificamos que sente a libertação como incompleta enquanto o fardo não for inteiramente vencido e o perigo esquecido. Esses observadores dão-nos definições que, aos espíritos sombrios de que acabámos de falar, parecem excluir toda a solenidade que torna a paz religiosa tão diferente das alegrias meramente animais. Na opinião de alguns escritores, uma atitude poderia ser chamada religiosa mesmo que nela não restasse qualquer vestígio de sacrifício ou de submissão, nenhuma tendência para se curvar, nenhuma inclinação da cabeça. Qualquer «admiração habitual e regulada», diz o professor J. R. Seeley,[10] «é digna de ser chamada religião»; e, por conseguinte, considera que a nossa Música, a nossa Ciência e a nossa chamada «Civilização», tal como hoje se encontram organizadas e são objeto de uma crença admirativa, constituem as religiões mais genuínas do nosso tempo. Certamente, a maneira irrefletida e sem hesitações com que sentimos dever impor a nossa civilização a raças «inferiores», por meio de canhões Hotchkiss, etc., nada recorda tanto como o espírito inicial do Islão a difundir a sua religião pela espada.

Na última conferência, citei-vos a opinião ultrarradical do senhor Havelock Ellis, segundo a qual qualquer espécie de riso pode ser considerada um exercício religioso, pois testemunha a emancipação da alma. Citei essa opinião para negar que fosse adequada. Mas temos agora de acertar contas, com maior cuidado, com toda esta maneira otimista de pensar. É demasiado complexa para ser resolvida de imediato. Proponho, por isso, que façamos do otimismo religioso o tema das próximas duas conferências.

CONFERÊNCIAS IV E V

A Religião do Espírito Saudável

Se fizéssemos a pergunta: «Qual é a principal preocupação da vida humana?», uma das respostas que receberíamos seria: «A felicidade.» Como alcançar, conservar e recuperar a felicidade é, de facto, para a maioria dos homens, em todas as épocas, o motivo secreto de tudo o que fazem e de tudo o que estão dispostos a suportar. A escola hedonista da ética deduz a vida moral inteiramente das experiências de felicidade e infelicidade que os diferentes modos de conduta proporcionam; e, ainda mais na vida religiosa do que na vida moral, a felicidade e a infelicidade parecem ser os polos em torno dos quais gira o interesse. Não precisamos de ir tão longe como o autor que há pouco citei, afirmando que qualquer entusiasmo persistente é, enquanto tal, religião; nem precisamos de chamar ao simples riso um exercício religioso. Mas temos de admitir que qualquer alegria duradoura pode produzir aquela espécie de religião que consiste numa admiração agradecida pela dádiva de uma existência tão feliz; e temos também de reconhecer que as formas mais complexas de viver a religião são novas maneiras de produzir felicidade, maravilhosos caminhos interiores para uma felicidade de natureza sobrenatural, quando a primeira dádiva da existência natural se revela infeliz, como tantas vezes acontece.

Perante tais relações entre a religião e a felicidade, talvez não seja surpreendente que os homens acabem por considerar a felicidade proporcionada por uma crença religiosa como uma prova da sua verdade. Se um credo faz um homem sentir-se feliz, ele adota-o quase inevitavelmente. Uma crença assim deveria ser verdadeira; logo, é verdadeira — tal é, com razão ou sem ela, uma das «inferências imediatas» da lógica religiosa usada pelos homens comuns.

> **«A presença próxima do espírito de Deus», diz um escritor alemão,[1] «pode ser vivida na sua realidade — na verdade, só pode ser vivida. E o sinal pelo qual a existência e a proximidade desse espírito se tornam irrefutavelmente claras para quem alguma vez teve essa experiência é o sentimento de felicidade absolutamente incomparável que acompanha tal proximidade. Por isso, esse sentimento não é apenas possível e inteiramente legítimo para nós aqui na Terra: é a melhor e mais indispensável prova da realidade de Deus. Nenhuma outra prova é igualmente convincente; e, portanto, a felicidade é o ponto de partida de que toda a nova teologia eficaz deveria partir.»**

Na hora que temos agora pela frente, convidar-vos-ei a considerar as formas mais simples de felicidade religiosa, deixando as mais complexas para outro dia.

Em muitas pessoas, a felicidade é congénita e incorrigível. A «emoção cósmica» assume nelas, inevitavelmente, a forma de entusiasmo e liberdade. Não falo apenas daqueles que são felizes à maneira dos animais. Refiro-me aos que, quando a infelicidade lhes é oferecida ou proposta, se recusam positivamente a senti-la, como se fosse algo mesquinho e errado. Encontramos essas pessoas em todas as épocas, entregando-se apaixonadamente ao seu

sentimento da bondade da vida, apesar das dificuldades da sua própria condição e apesar das teologias sinistras no seio das quais possam ter nascido. Desde o princípio, a sua religião é uma religião de união com o divino. Os escritores da Igreja acusam abundantemente de práticas antinomistas os hereges que precederam a Reforma, tal como os Romanos acusavam os primeiros cristãos de se entregarem a orgias. É provável que nunca tenha havido um século em que a recusa deliberada de pensar mal da vida não tenha sido idealizada por um número de pessoas suficiente para formar seitas, públicas ou secretas, que declaravam permitidas todas as coisas naturais. A máxima de Santo Agostinho, Dilige et quod vis fac — desde que ames, podes fazer o que te aprouver —, é, do ponto de vista moral, uma das observações mais profundas; contudo, para pessoas assim, está cheia de autorizações para ultrapassar os limites da moral convencional. Conforme o seu caráter, foram refinadas ou grosseiras; mas a sua crença foi sempre suficientemente sistemática para constituir uma atitude religiosa definida. Deus era, para elas, aquele que concede a liberdade, e o aguilhão do mal estava vencido. São Francisco e os seus discípulos imediatos pertenciam, no conjunto, a esta família de espíritos, da qual existem, naturalmente, infinitas variedades. Rousseau, nos primeiros anos da sua atividade de escritor, Diderot, B. de Saint-Pierre e muitos dos dirigentes do movimento anticristão do século XVIII eram deste tipo otimista. Deviam a sua influência a certa autoridade com que sentiam que a Natureza, se confiarmos suficientemente nela, é absolutamente boa.

É de esperar que todos tenhamos algum amigo — talvez mais frequentemente uma mulher do que um homem, e alguém jovem

do que idoso — cuja alma tenha este tom azul-celeste, cujas afinidades sejam mais com as flores, os pássaros e todas as inocências encantadoras do que com as sombrias paixões humanas; alguém que não consiga pensar mal do homem ou de Deus e em quem a alegria religiosa, presente desde o início, não precise de se libertar de qualquer fardo anterior.

> **«Deus tem duas famílias de filhos nesta Terra», diz Francis W. Newman,[2] «os que nascem uma vez e os que nascem duas.» E descreve os primeiros do seguinte modo: «Veem Deus, não como um Juiz severo, nem como um Potentado glorioso, mas como o Espírito que anima um mundo belo e harmonioso, Benfazejo e Bondoso, Misericordioso e Puro. Estes mesmos temperamentos não têm, em geral, inclinações metafísicas: não se voltam para dentro de si. Por isso, não se afligem com as suas próprias imperfeições; contudo, seria absurdo dizer que se julgam virtuosos, pois mal pensam em si próprios. Esta qualidade infantil da sua natureza torna-lhes muito feliz a entrada na religião: não recuam mais diante de Deus do que uma criança diante de um imperador, perante o qual o pai treme. Na verdade, não têm uma conceção viva de nenhuma das qualidades em que consiste a Majestade mais severa de Deus.[3] Para eles, Deus é a personificação da Bondade e da Beleza. Leem o seu caráter, não no mundo desordenado do homem, mas na natureza romântica e harmoniosa. Do pecado humano, talvez pouco conheçam no seu próprio coração e não muito no mundo; e o sofrimento humano apenas os comove até à ternura. Assim, quando se aproximam de Deus, não surge qualquer perturbação interior; e, sem serem ainda espirituais, sentem uma certa satisfação, e talvez uma emoção romântica, no seu culto simples.»**

Na Igreja Romana, tais temperamentos encontram um terreno mais propício ao seu desenvolvimento do que no protestantismo, cujos modos de sentir foram moldados por espíritos de índole decididamente pessimista. Mas mesmo no protestantismo têm sido suficientemente abundantes; e, nas suas recentes manifestações

«liberais», no unitarismo e, de um modo geral, no latitudinarismo, espíritos desta ordem desempenharam, e continuam a desempenhar, papéis de liderança e construção. O próprio Emerson é um exemplo admirável. Theodore Parker é outro; eis algumas passagens características da sua correspondência:[4]

> **«Os eruditos ortodoxos dizem: "Nos clássicos pagãos não se encontra consciência do pecado." É bem verdade — graças a Deus. Tinham consciência da ira, da crueldade, da avareza, da embriaguez, da luxúria, da preguiça, da cobardia e de outros vícios reais; lutavam contra essas deformidades e livravam-se delas, mas não tinham consciência de uma "inimizade contra Deus", nem se sentavam a choramingar e a gemer por causa de um mal inexistente. Fiz já coisas erradas que cheguem na vida, e continuo a fazê-las; falho o alvo, torno a retesar o arco e tento de novo. Mas não tenho consciência de odiar Deus, o homem, o bem ou o amor, e sei que há muita "saúde em mim"; e no meu corpo, mesmo agora, habitam muitas coisas boas, apesar da tuberculose e de São Paulo.» Noutra carta, Parker escreve: «Nadei em águas claras e doces todos os meus dias; e, se por vezes eram um pouco frias e a corrente vinha de frente, algo agitada, nunca foi demasiado forte para a enfrentar e atravessar a nado. Desde os dias da primeira infância, quando ia tropeçando pela relva,... até à maturidade de barba grisalha em que agora me encontro, nenhum deles deixou de depositar mel na colmeia da memória, de que hoje me alimento para deleite presente. Quando recordo os anos... encho-me de doçura e de espanto por coisas tão pequenas poderem tornar um mortal tão extraordinariamente rico. Mas devo confessar que o maior de todos os meus deleites continua a ser o religioso.»**

Outra boa expressão do tipo de consciência dos que «nascem uma vez», que se desenvolve de maneira direta e natural, sem qualquer elemento de contrição mórbida ou de crise, encontra-se na resposta do doutor Edward Everett Hale, o eminente pregador e

escritor unitarista, a um dos questionários do doutor Starbuck. Cito uma parte:

> **«Observo, com profundo pesar, as lutas religiosas que surgem em tantas biografias, como se fossem quase essenciais à formação do herói. Devo falar delas para dizer que possui uma vantagem incalculável todo o homem que nasce, como eu nasci, numa família em que a religião é simples e racional; que é educado nos princípios de uma religião assim, de tal modo que nunca conhece, nem por uma hora, o que são essas lutas religiosas ou irreligiosas. Sempre soube que Deus me amava e sempre lhe fui grato pelo mundo em que me colocou. Sempre gostei de lho dizer e sempre recebi de bom grado as sugestões que me fazia.... Recordo-me perfeitamente de que, quando entrava na idade adulta, os romances semifilosóficos da época falavam muito dos rapazes e das raparigas que enfrentavam o "problema da vida". Eu não fazia a mais pequena ideia do que fosse o problema da vida. Viver com todas as minhas forças parecia-me fácil; aprender, havendo tanto para aprender, parecia-me agradável e quase natural; dar uma ajuda, quando se oferecia a oportunidade, parecia-me espontâneo; e, se uma pessoa fazia isto, então desfrutava da vida porque não podia deixar de o fazer, sem precisar de provar a si própria que devia desfrutá-la.... Uma criança a quem se ensina cedo que é filha de Deus, que pode viver, mover-se e existir em Deus e que, por conseguinte, tem ao seu alcance uma força infinita para vencer qualquer dificuldade, encarará a vida com maior facilidade e provavelmente fará mais dela do que outra a quem se diga que nasceu filha da ira e inteiramente incapaz do bem.»**[5]

Não podemos deixar de reconhecer, em escritores como estes, a presença de um temperamento organicamente inclinado para a alegria e fatalmente impedido de se deter, como fazem os temperamentos opostos, nos aspetos mais sombrios do universo. Em alguns indivíduos, o otimismo pode tornar-se quase patológico. A capacidade de sentir sequer uma tristeza passageira ou uma

humildade momentânea parece ter-lhes sido retirada por uma espécie de anestesia congénita.[6]

O exemplo contemporâneo supremo de tal incapacidade para sentir o mal é, naturalmente, Walt Whitman.

> «A sua ocupação preferida», escreve o seu discípulo, o doutor Bucke, «parecia ser passear ou deambular sozinho ao ar livre, olhando a relva, as árvores, as flores, as perspetivas luminosas, os aspetos cambiantes do céu e escutando os pássaros, os grilos, as relas e as centenas de sons da natureza. Era evidente que estas coisas lhe davam um prazer muito superior ao que proporcionam às pessoas comuns. Até conhecer aquele homem», continua o doutor Bucke, «nunca me ocorrera que alguém pudesse extrair destas coisas tanta felicidade absoluta como ele. Gostava muito de flores, fossem silvestres ou cultivadas; gostava de todas. Creio que admirava os lilases e os girassóis tanto como as rosas. Talvez, na verdade, nenhum homem que alguma vez viveu tenha gostado de tantas coisas e desgostado de tão poucas como Walt Whitman. Todos os objetos naturais pareciam exercer sobre ele um encanto. Todas as imagens e todos os sons pareciam agradar-lhe. Parecia gostar — e creio que gostava — de todos os homens, mulheres e crianças que via, embora nunca o tivesse ouvido dizer que gostava de alguém; mas cada pessoa que o conhecia sentia que ele gostava dela, assim como gostava dos outros. Nunca o vi discutir ou disputar, e nunca falava de dinheiro. Justificava sempre, umas vezes a brincar, outras muito a sério, aqueles que falavam com dureza dele ou dos seus escritos; e muitas vezes pensei que até sentia prazer na oposição dos inimigos. Quando o conheci, costumava pensar que ele se vigiava e não permitia que a língua exprimisse irritação, antipatia, queixa ou censura. Não me ocorria ser possível que estes estados mentais estivessem ausentes nele. Depois de uma longa observação, porém, convenci-me de que tal ausência, ou inconsciência, era inteiramente real. Nunca falou depreciativamente de qualquer nacionalidade ou classe de homens, de qualquer época da história do mundo ou de qualquer profissão ou ocupação; nem sequer de animais, insetos ou coisas inanimadas, nem de qualquer lei da natureza ou de qualquer

> **resultado dessas leis, como a doença, a deformidade e a morte. Nunca se queixava nem resmungava por causa do tempo, da dor, da doença ou de fosse o que fosse. Nunca praguejava. Dificilmente poderia fazê-lo, pois nunca falava com cólera e, aparentemente, nunca se encolerizava. Nunca manifestou medo, e não creio que alguma vez o tenha sentido.»**[7]

Walt Whitman deve a sua importância na literatura à expulsão sistemática, dos seus escritos, de todos os elementos de contração. Os únicos sentimentos que se permitia exprimir eram de natureza expansiva; e exprimia-os na primeira pessoa, não como o faria um simples indivíduo monstruosamente presunçoso, mas em representação de todos os homens. Assim, uma emoção ontológica apaixonada e mística impregna as suas palavras e acaba por persuadir o leitor de que homens e mulheres, vida e morte e todas as coisas são divinamente bons.

Foi assim que muitas pessoas passaram hoje a considerar Walt Whitman o restaurador da eterna religião natural. Contagiou-as com o seu amor pelos camaradas, com a sua alegria por ele e eles existirem. Formam-se efetivamente sociedades para o seu culto; existe uma publicação periódica destinada a propagá-lo, na qual já começam a traçar-se as fronteiras entre a ortodoxia e a heterodoxia;[8] outros escrevem hinos na sua prosódia peculiar; e chega a ser explicitamente comparado com o fundador da religião cristã, nem sempre com vantagem para este último.

Whitman é muitas vezes chamado «pagão». A palavra significa hoje, por vezes, o homem meramente natural e animal, sem sentimento do pecado; outras vezes, significa um grego ou um

romano com a sua consciência religiosa peculiar. Em nenhum destes sentidos define adequadamente este poeta. Ele é mais do que o simples homem animal que não provou da árvore do bem e do mal. Tem consciência suficiente do pecado para haver alguma fanfarronice na sua indiferença perante ele, um orgulho consciente na sua liberdade em relação às submissões e contrações, que um autêntico pagão, no primeiro sentido da palavra, nunca manifestaria.

> **«Poderia voltar-me e viver com os animais, tão plácidos e senhores de si;**
> **Fico a olhá-los demoradamente;**
> **Não suam nem choramingam por causa da sua condição.**
> **Não ficam acordados na escuridão a chorar os seus pecados.**
> **Nenhum está descontente, nenhum enlouqueceu com a mania de possuir coisas,**
> **Nenhum se ajoelha diante de outro, nem dos da sua espécie que viveram há milhares de anos,**
> **Nenhum é respeitável ou infeliz em toda a Terra.»**[9]

Nenhum pagão natural poderia ter escrito estes versos bem conhecidos. Mas, por outro lado, Whitman é menos do que um grego ou um romano; pois a consciência destes, mesmo nos tempos homéricos, estava cheia até à borda da triste mortalidade deste mundo iluminado pelo sol, e Walt Whitman recusa resolutamente assumir tal consciência. Quando, por exemplo, Aquiles, prestes a matar Licáon, o jovem filho de Príamo, o ouve suplicar misericórdia, detém-se para dizer:

> **«Ah, amigo, também tu tens de morrer: por que te lamentas assim? Também Pátroclo morreu, e era muito melhor do que tu.... Também sobre mim pairam a morte e o destino inexorável. Virá uma manhã,**

> **uma tarde ou algum meio-dia em que também a mim um homem tirará a vida em combate, quer me fira com a lança, quer com uma flecha lançada pela corda.»**[10]

Depois, Aquiles corta ferozmente o pescoço do pobre rapaz com a espada, ergue-o pelo pé, lança-o ao Escamandro e chama os peixes do rio para comerem a gordura branca de Licáon. Tal como aqui a crueldade e a compaixão soam ambas verdadeiras, sem se misturarem nem interferirem uma com a outra, também os Gregos e os Romanos conservavam todas as suas tristezas e alegrias separadas e inteiras. Não consideravam pecado o bem instintivo; nem sentiam o desejo de salvar a reputação do universo a ponto de insistirem, como tantos de nós insistem, que aquilo que imediatamente se apresenta como mal tem de ser um «bem em formação» ou qualquer coisa igualmente engenhosa. Para os primeiros Gregos, o bem era bem, e o mal, simplesmente mal. Não negavam os males da natureza — o verso de Walt Whitman «Aquilo a que chamam bem é perfeito, e aquilo a que chamam mal é igualmente perfeito» ter-lhes-ia parecido um puro disparate —, nem inventavam, para escapar a esses males, «outro mundo melhor», imaginário, no qual, juntamente com os males, também os bens inocentes dos sentidos não encontrariam lugar. Esta integridade das reações instintivas, esta liberdade em relação a todos os sofismas e tensões morais, confere uma dignidade comovente ao antigo sentimento pagão. E é esta qualidade que as efusões de Whitman não possuem. O seu otimismo é demasiado voluntário e desafiador; o seu evangelho tem um toque de bravata e um desvio de afetação,[11] e isso diminui o seu efeito sobre muitos leitores que, no entanto, estão bem-dispostos perante o otimismo e, no conjunto, bastante disponíveis para admitir que, em aspetos

importantes, Whitman pertence à verdadeira linhagem dos profetas.

Se, portanto, dermos o nome de espírito saudável à tendência que olha para todas as coisas e vê que são boas, verificamos que é preciso distinguir entre uma maneira mais involuntária e outra mais voluntária ou sistemática de possuir esse espírito. Na sua variedade involuntária, o espírito saudável é uma maneira de sentir imediatamente felicidade perante as coisas. Na sua variedade sistemática, é uma maneira abstrata de conceber as coisas como boas. Toda a maneira abstrata de conceber as coisas escolhe um dos seus aspetos como essência, por enquanto, e desconsidera os restantes. O espírito saudável sistemático, concebendo o bem como o aspeto essencial e universal do ser, exclui deliberadamente o mal do seu campo de visão. E embora, exposta assim sem rodeios, esta proeza possa parecer difícil de realizar por alguém intelectualmente sincero consigo próprio e honesto perante os factos, um pouco de reflexão mostra que a situação é demasiado complexa para se prestar a uma crítica tão simples.

Em primeiro lugar, a felicidade, como qualquer outro estado emocional, recebe a cegueira e a insensibilidade aos factos contrários como armas instintivas de defesa contra a perturbação. Quando a felicidade domina efetivamente, o pensamento do mal não consegue adquirir o sentimento de realidade, tal como o pensamento do bem não consegue tornar-se real quando reina a melancolia. Para o homem que está ativamente feliz, seja qual for a causa, é simplesmente impossível acreditar no mal naquele momento e naquele lugar. Tem de o ignorar; e, a quem observa de

fora, pode então parecer que fecha perversamente os olhos e procura abafá-lo.

Mas há mais: esse abafamento pode, num espírito perfeitamente franco e honesto, transformar-se numa orientação religiosa deliberada, numa posição de princípio. Muito daquilo a que chamamos mal deve-se inteiramente à maneira como os homens encaram o fenómeno. Tantas vezes ele pode converter-se num bem revigorante e tonificante, por uma simples mudança da atitude interior de quem sofre — do medo para a luta —; tantas vezes o seu aguilhão desaparece e se transforma num estímulo quando, depois de procurarmos em vão evitá-lo, aceitamos voltar-nos de frente e suportá-lo de bom ânimo, que um homem está simplesmente obrigado, por uma questão de honra, a adotar esta saída perante muitos dos factos que, à primeira vista, parecem perturbar-lhe a paz. Recusai reconhecer-lhes a maldade; desprezai o seu poder; ignorai a sua presença; voltai a atenção para outro lado; e, pelo menos no que vos diz respeito, embora os factos possam continuar a existir, o seu caráter maléfico já não existe. Uma vez que os tornais maus ou bons pelos vossos próprios pensamentos acerca deles, é o governo dos vossos pensamentos que se revela a vossa principal preocupação.

A adoção deliberada de uma disposição otimista entra, assim, na filosofia. E, uma vez lá dentro, torna-se difícil determinar os seus limites legítimos. Não é apenas o instinto humano de felicidade, empenhado em proteger-se ignorando, que continua a trabalhar a seu favor: ideais interiores mais elevados têm também razões de peso a apresentar. A atitude de infelicidade não é apenas dolorosa;

é mesquinha e feia. Que pode haver de mais baixo e indigno do que esse estado de espírito que definha, choraminga e se lamenta, sejam quais forem os males exteriores que o tenham provocado? Que pode ser mais prejudicial aos outros? Que pode ser menos útil como saída de uma dificuldade? Apenas consolida e perpetua a perturbação que lhe deu origem, aumentando o mal total da situação. Devemos, portanto, reduzir a todo o custo o domínio desse estado de espírito; devemos repudiá-lo em nós e nos outros e nunca o tolerar. Mas é impossível exercer esta disciplina na esfera subjetiva sem, ao mesmo tempo, acentuar zelosamente os aspetos mais luminosos e minimizar os mais sombrios da esfera objetiva das coisas. E, assim, a nossa resolução de não nos entregarmos à desdita, começando num ponto relativamente pequeno dentro de nós, pode não se deter até ter submetido toda a estrutura da realidade a uma conceção sistemática suficientemente otimista para se harmonizar com as suas necessidades.

Em tudo isto, nada digo de qualquer intuição ou convicção mística de que a estrutura total das coisas tem absolutamente de ser boa. Tal convicção mística desempenha um papel enorme na história da consciência religiosa, e teremos de a examinar mais tarde com algum cuidado. Mas não precisamos de ir tão longe por agora. Estados mais comuns de arrebatamento não místico bastam para o meu argumento imediato. Todos os estados morais avassaladores e todos os entusiasmos apaixonados nos tornam insensíveis ao mal em alguma direção. As penas habituais deixam de dissuadir o patriota; o apaixonado deita ao vento as prudências costumeiras. Quando a paixão é extrema, pode até haver glória em sofrer, desde que seja pela causa ideal; a morte pode perder o seu

aguilhão, e a sepultura, a sua vitória. Nestes estados, o contraste habitual entre o bem e o mal parece absorvido numa categoria superior, numa exaltação omnipotente que engole o mal e que o ser humano acolhe como a experiência culminante da sua vida. Isto, diz ele, é viver verdadeiramente, e exulto na oportunidade e na aventura heroicas.

O cultivo sistemático do espírito saudável como atitude religiosa está, portanto, em consonância com correntes importantes da natureza humana e nada tem de absurdo. Na verdade, todos o cultivamos mais ou menos, mesmo quando a teologia que professamos deveria, por coerência, proibi-lo. Desviamos a atenção da doença e da morte tanto quanto podemos; e os matadouros e as indecências sem fim em que assenta a nossa vida são escondidos longe da vista e nunca mencionados. Assim, o mundo que reconhecemos oficialmente na literatura e na sociedade é uma ficção poética muito mais bela, limpa e boa do que o mundo que realmente existe.[12]

O avanço do chamado liberalismo no cristianismo, durante os últimos cinquenta anos, pode justamente ser considerado uma vitória do espírito saudável, dentro da Igreja, sobre a morbidez com que a antiga teologia do fogo do inferno tinha maior afinidade. Temos hoje congregações inteiras cujos pregadores, longe de ampliarem a nossa consciência do pecado, parecem antes empenhados em diminuí-la. Ignoram, ou mesmo negam, o castigo eterno e insistem mais na dignidade do homem do que na sua depravação. Encaram a preocupação contínua do cristão à antiga com a salvação da alma como algo doentio e censurável, mais do

que admirável; e uma atitude confiante e «musculosa», que aos nossos antepassados teria parecido puramente pagã, tornou-se, aos seus olhos, um elemento ideal do caráter cristão. Não estou a perguntar se têm ou não razão; limito-me a assinalar a mudança.

As pessoas a que me refiro conservaram, na sua maioria, a ligação nominal ao cristianismo, apesar de terem abandonado os seus elementos teológicos mais pessimistas. Mas, naquela «teoria da evolução» que, ganhando força durante um século, se espalhou tão rapidamente pela Europa e pela América nos últimos vinte e cinco anos, vemos prepararem-se as bases de uma nova espécie de religião da Natureza, que afastou inteiramente o cristianismo do pensamento de grande parte da nossa geração. A ideia de uma evolução universal presta-se a uma doutrina de aperfeiçoamento geral e de progresso que se ajusta tão bem às necessidades religiosas dos espíritos saudáveis que quase parece ter sido criada para seu uso. Encontramos, por isso, o «evolucionismo», assim interpretado de forma otimista, acolhido como substituto da religião em que nasceram por uma multidão de contemporâneos nossos: pessoas com formação científica, ou dadas à leitura de divulgação científica, que já tinham começado a sentir uma insatisfação interior perante aquilo que lhes parecia a dureza e a irracionalidade do sistema cristão ortodoxo.

Como os exemplos são melhores do que as descrições, citarei um documento recebido em resposta ao questionário do professor Starbuck. Por cortesia, pode chamar-se religião ao estado de espírito do autor, pois é a sua reação à natureza das coisas no seu conjunto, é sistemático e refletido e liga-o lealmente a

determinados ideais interiores. Creio que reconhecereis nele, pouco sensível e incapaz de sentir a alma ferida como é, um tipo contemporâneo bastante familiar.

P. Que significa a religião para si?

R. Não significa nada; e, tanto quanto posso observar, parece-me inútil para os outros. Tenho sessenta e sete anos, resido em X. há cinquenta e estou nos negócios há quarenta e cinco; por conseguinte, tenho alguma experiência da vida e dos homens, e também de algumas mulheres, e verifico que as pessoas mais religiosas e piedosas são, em regra, as que mais carecem de retidão e moralidade. Os homens que não vão à igreja nem têm convicções religiosas são os melhores. Rezar, cantar hinos e pregar sermões são coisas perniciosas: ensinam-nos a confiar num poder sobrenatural, quando deveríamos confiar em nós próprios. Não acredito absolutamente em Deus. A ideia de Deus nasceu da ignorância, do medo e de uma falta geral de conhecimento da Natureza. Se tivesse de morrer agora, estando em boas condições para a minha idade, tanto mental como fisicamente, tanto se me daria — ou antes, preferiria — morrer a desfrutar de boa música, de desporto ou de qualquer outro passatempo racional. Morremos como um relógio pára: não há imortalidade em nenhum dos casos.

P. Que lhe vem ao espírito quando ouve palavras como Deus, Céu, Anjos, etc.?

R. Absolutamente nada. Sou um homem sem religião. Essas palavras não passam de disparates míticos.

P. Teve alguma experiência que lhe parecesse providencial?

R. Nenhuma. Não existe qualquer entidade que supervisione as coisas. Um pouco de observação criteriosa, juntamente com o conhecimento das leis científicas, convencerá qualquer pessoa deste facto.

> P. Que coisas atuam mais fortemente sobre as suas emoções?
>
> R. Canções e música animadas; Pinafore, em vez de um oratório. Gosto de Scott, Burns, Byron, Longfellow, sobretudo de Shakespeare, etc., etc. Das canções, gosto de The Star-Spangled Banner, America, da Marselhesa e de todas as canções morais que agitam a alma; mas detesto hinos insípidos. Aprecio muito a natureza, sobretudo o bom tempo, e, até há poucos anos, costumava caminhar aos domingos pelo campo, muitas vezes doze milhas sem me cansar, e percorrer quarenta ou cinquenta de bicicleta. Deixei a bicicleta. Nunca vou à igreja, mas assisto a conferências quando há alguma boa. Todos os meus pensamentos e reflexões têm sido saudáveis e alegres, pois, em vez de dúvidas e receios, vejo as coisas como são e procuro ajustar-me ao meu meio. Considero esta a lei mais profunda. A humanidade é um animal progressivo. Estou convencido de que, daqui a mil anos, terá avançado muito em relação à sua condição atual.
>
> P. Qual é a sua noção de pecado?
>
> R. Parece-me que o pecado é uma condição, uma doença, decorrente de o desenvolvimento do homem não ter ainda avançado o suficiente. A preocupação mórbida com ele agrava a doença. Devemos pensar que, daqui a um milhão de anos, a equidade, a justiça e a boa ordem mental e física estarão tão consolidadas e organizadas que ninguém terá qualquer ideia do mal ou do pecado.
>
> P. Qual é o seu temperamento?
>
> R. Nervoso, ativo, desperto, mental e fisicamente. Lamento que a Natureza nos obrigue sequer a dormir.

Se procuramos um coração quebrantado e contrito, é evidente que não precisamos de o procurar neste nosso irmão. A sua satisfação com o finito envolve-o como a carapaça de uma lagosta e protege-o de toda a lamentação mórbida pela sua distância em relação ao Infinito. Temos nele um excelente exemplo do otimismo que a divulgação científica pode fomentar.

A meu ver, uma corrente muito mais importante e interessante do ponto de vista religioso do que aquela que vem das ciências naturais em direção ao espírito saudável é a que recentemente se espalhou pela América e parece ganhar força todos os dias — ignoro até que ponto terá já criado raízes na Grã-Bretanha — e à qual, para dispor de uma designação breve, chamarei «movimento da cura mental».

Existem várias seitas deste «Novo Pensamento», para usar outro dos nomes pelos quais se designa; mas os seus pontos de acordo são tão profundos que podemos deixar de lado as diferenças para o fim que agora tenho em vista, e tratarei o movimento, sem pedir desculpa, como se fosse uma realidade simples.

Trata-se de uma conceção deliberadamente otimista da vida, com uma vertente especulativa e outra prática. No seu desenvolvimento gradual ao longo do último quarto de século, incorporou diversos elementos que para ela contribuíram, e deve hoje ser reconhecida como uma verdadeira força religiosa. Atingiu, por exemplo, a fase em que a procura da sua literatura é suficientemente grande para que as editoras forneçam, em certa medida, material insincero, produzido mecanicamente para o mercado — fenómeno que, imagino, nunca se observa antes de uma religião ter ultrapassado largamente os seus primeiros passos inseguros.

Uma das fontes doutrinais da cura mental são os quatro Evangelhos; outra é o emersonianismo, ou transcendentalismo da Nova Inglaterra; outra, o idealismo de Berkeley; outra, o

espiritismo, com as suas mensagens de «lei», «progresso» e «desenvolvimento»; outra, o evolucionismo otimista da divulgação científica, de que há pouco falei; e, por fim, também o hinduísmo contribuiu com uma corrente. Mas a característica mais própria do movimento da cura mental é uma inspiração muito mais direta. Os dirigentes desta fé tiveram uma crença intuitiva no poder salvador, em todos os domínios, das atitudes de espírito saudável enquanto tais; na eficácia vitoriosa da coragem, da esperança e da confiança; e um desprezo correspondente pela dúvida, pelo medo, pela preocupação e por todos os estados mentais de precaução nervosa.[13] De um modo geral, a sua crença foi corroborada pela experiência prática dos discípulos; e esta experiência constitui hoje um conjunto de dimensões impressionantes.

Fez-se os cegos verem e os coxos andarem; inválidos de toda uma vida recuperaram a saúde. Os frutos morais não foram menos notáveis. A adoção deliberada de uma atitude de espírito saudável revelou-se possível para muitos que nunca supuseram ter em si tal capacidade; a regeneração do caráter ocorreu em larga escala; e a alegria foi restituída a inúmeros lares. A influência indireta de tudo isto tem sido grande. Os princípios da cura mental começam a impregnar de tal modo o ambiente que se capta o seu espírito em segunda mão. Ouvimos falar do «Evangelho do Relaxamento», do «Movimento Não te Preocupes», de pessoas que, ao vestirem-se de manhã, repetem para si próprias «Juventude, saúde, vigor!» como lema para o dia. As queixas acerca do tempo começam a ser proibidas em muitas casas; e cada vez mais pessoas reconhecem que é de mau tom falar de sensações desagradáveis ou dar demasiada importância aos incómodos e achaques correntes da

vida. Estes efeitos gerais de revigoramento sobre a opinião pública seriam bons mesmo que os resultados mais impressionantes não existissem. Mas estes abundam, pelo que podemos permitir-nos passar por alto os inúmeros fracassos e autoenganos que com eles se misturam — pois, em tudo o que é humano, o fracasso é natural —, assim como o palavreado de boa parte da literatura da cura mental, por vezes tão delirantemente otimista e tão vagamente expresso que um intelecto de formação académica quase não consegue sequer lê-lo.

Permanece o facto simples de que a difusão do movimento se deveu aos seus frutos práticos; e a índole extremamente prática do povo americano nunca se revelou melhor do que no facto de esta, a sua única contribuição decididamente original para a filosofia sistemática da vida, estar tão intimamente ligada à terapêutica concreta. As profissões médica e clerical, nos Estados Unidos, começam a abrir os olhos à importância da cura mental, embora com muita resistência e protesto. É evidente que ela há de continuar a desenvolver-se, tanto especulativa como praticamente, e os seus autores mais recentes são, de longe, os mais capazes do grupo.[14] Pouco importa que, tal como há multidões de pessoas que não conseguem rezar, haja multidões ainda maiores que não podem, de modo algum, ser influenciadas pelas ideias dos praticantes da cura mental. Para o nosso propósito imediato, o ponto importante é que exista um número tão grande de pessoas suscetíveis dessa influência. Constituem um tipo psíquico que merece ser estudado com respeito.[15]

Aproximemo-nos agora um pouco mais do seu credo. O pilar fundamental em que assenta não é mais do que a base geral de toda a experiência religiosa: o facto de o homem possuir uma natureza dupla e estar ligado a duas esferas de pensamento, uma mais superficial e outra mais profunda, em qualquer das quais pode aprender a viver de modo mais habitual. A esfera mais superficial e inferior é a das sensações, dos instintos e dos desejos carnais, do egoísmo, da dúvida e dos interesses pessoais inferiores. Mas, enquanto a teologia cristã sempre considerou a presunção o vício essencial desta parte da natureza humana, os adeptos da cura mental afirmam que a marca da besta nela presente é o medo; e é isto que dá à sua crença uma orientação religiosa inteiramente nova.

> **«O medo», para citar um escritor desta escola, «teve a sua utilidade no processo evolutivo e parece constituir toda a previdência na maioria dos animais; mas é absurdo que continue a fazer parte do equipamento mental da vida humana civilizada. Verifico que o elemento de medo presente na previdência não estimula aquelas pessoas mais civilizadas para quem o dever e a atração são motivos naturais: enfraquece-as e inibe-as. Assim que se torna desnecessário, o medo passa a constituir um verdadeiro entrave e deve ser inteiramente removido, como se remove a carne morta do tecido vivo. Para ajudar na análise do medo e na denúncia das suas expressões, criei a palavra "pensamento de medo" para designar o elemento improdutivo da previdência, e defini "preocupação" como pensamento de medo, por oposição a pensamento previdente. Defini também o pensamento de medo como a sugestão de inferioridade que impomos ou permitimos a nós próprios, de modo a colocá-lo no lugar a que verdadeiramente pertence: na categoria das coisas nocivas, desnecessárias e, portanto, não respeitáveis.»**[16]

O «hábito da desdita» e o «hábito do martírio», gerados pelo «pensamento de medo» dominante, recebem críticas incisivas dos autores da cura mental:

> «Considerai por um momento os hábitos de vida no seio dos quais nascemos. Existem certas convenções ou costumes sociais e pretensas exigências; existe um viés teológico, uma visão geral do mundo. Existem ideias conservadoras a respeito da nossa primeira formação, da nossa educação, do casamento e da ocupação que teremos na vida. Logo a seguir vem uma longa série de antecipações: que sofreremos certas doenças infantis, doenças da meia-idade e da velhice; a ideia de que envelheceremos, perderemos as nossas faculdades e voltaremos a ser infantis; e, coroando tudo, o medo da morte. Depois, há uma longa sequência de medos particulares e de expetativas que carregam aflições: por exemplo, ideias associadas a determinados alimentos, o receio do vento de leste, os terrores do calor, as dores e os achaques associados ao frio, o medo de apanhar uma constipação se nos sentarmos numa corrente de ar, a chegada da febre dos fenos ao meio-dia de 14 de agosto; e assim por diante, numa longa lista de medos, receios, preocupações, ansiedades, antecipações, expetativas, pessimismos, morbidezes e toda a procissão fantasmagórica de figuras fatídicas que os nossos semelhantes, e sobretudo os médicos, estão prontos a ajudar-nos a evocar: um cortejo digno de figurar ao lado do "bailado sobrenatural de categorias exangues" de Bradley.
>
> «Mas não é tudo. Este vasto cortejo é engrossado por inúmeros voluntários da vida quotidiana: o medo do acidente, a possibilidade da calamidade, a perda de bens, a hipótese de roubo, de incêndio ou do deflagrar de uma guerra. E não se considera suficiente temermos por nós próprios. Quando um amigo adoece, temos de recear imediatamente o pior e antever a morte. Se alguém sofre um desgosto... ter compaixão significa entrar no sofrimento e aumentá-lo.»[17]
>
> «O homem», para citar outro escritor, «tem muitas vezes o medo gravado em si antes de entrar no mundo exterior; é criado no medo; passa toda a vida escravizado pelo medo da doença e da morte, e assim toda a sua mentalidade se torna constrangida, limitada e

> **deprimida, enquanto o corpo segue esse modelo diminuído, com as suas especificações.... Pensai nos milhões de almas sensíveis e recetivas, entre os nossos antepassados, que estiveram sob o domínio de um pesadelo tão permanente! Não é surpreendente que ainda exista saúde? Só o amor divino sem limites, a exuberância e a vitalidade, incessantemente derramados em nós, mesmo sem termos consciência disso, poderiam neutralizar, em alguma medida, semelhante oceano de morbidez.»**[18]

Embora os discípulos da cura mental usem frequentemente terminologia cristã, vê-se por estas citações até que ponto a sua noção da queda do homem diverge da dos cristãos comuns.[19]

A sua noção da natureza superior do homem não é muito menos divergente, pois é decididamente panteísta. O elemento espiritual do homem surge, na filosofia da cura mental, como parcialmente consciente, mas sobretudo subconsciente; e, através da sua parte subconsciente, já somos um com o Divino, sem qualquer milagre da graça nem a criação súbita de um novo homem interior. Como esta perspetiva é expressa de maneiras diversas pelos diferentes autores, encontramos nela vestígios de misticismo cristão, de idealismo transcendental, de vedantismo e da psicologia moderna do eu subliminar. Uma ou duas citações colocar-nos-ão no centro desta perspetiva:

> **«O grande facto central do universo é aquele espírito de vida e poder infinitos que está por detrás de tudo e se manifesta em tudo e através de tudo. É a esse espírito de vida e poder infinitos que está por detrás de tudo que eu chamo Deus. Não me importa que termo useis, seja Luz Benigna, Providência, Superalma, Omnipotência ou qualquer outro que vos seja mais conveniente, desde que estejamos de acordo quanto ao próprio grande facto central. Deus, portanto, enche sozinho o universo, de modo que tudo procede Dele e está**

> Nele, e nada existe fora Dele. Ele é a vida da nossa vida, a nossa própria vida. Participamos na vida de Deus; e, embora sejamos diferentes Dele por sermos espíritos individualizados, enquanto Ele é o Espírito Infinito que nos abrange, assim como a tudo o mais, na essência a vida de Deus e a vida do homem são identicamente a mesma e, portanto, uma só. Não diferem em essência ou qualidade; diferem em grau.
>
> «O grande facto central da vida humana é chegarmos a uma consciência viva da nossa unidade com esta Vida Infinita e abrirmo-nos inteiramente a este influxo divino. Na exata medida em que tomamos consciência da nossa unidade com a Vida Infinita e nos abrimos a este influxo divino, realizamos em nós as qualidades e os poderes da Vida Infinita e tornamo-nos canais através dos quais a Inteligência e o Poder Infinitos podem agir. Na exata medida em que reconhecerdes a vossa unidade com o Espírito Infinito, trocareis o mal-estar pelo bem-estar, a desarmonia pela harmonia, o sofrimento e a dor pela abundância de saúde e força. Reconhecer a nossa própria divindade e a nossa íntima relação com o Universal é ligar as correias da nossa maquinaria à central de energia do Universo. Ninguém precisa de permanecer no inferno mais tempo do que escolher; podemos elevar-nos a qualquer céu que nós próprios escolhamos; e, quando escolhemos elevar-nos assim, todos os poderes superiores do Universo se unem para nos ajudar a subir.»[20]

Permiti-me agora passar destas formulações mais abstratas a alguns relatos mais concretos de experiências com a religião da cura mental. Tenho muitas respostas de correspondentes; a única dificuldade é escolher. As duas primeiras pessoas que citarei são minhas amigas. Uma delas, uma mulher, escreve o que se segue e exprime bem o sentimento de continuidade com o Poder Infinito que inspira todos os discípulos da cura mental.

> «A primeira causa subjacente a toda a doença, fraqueza ou depressão é o sentimento humano de separação daquela Energia Divina a que chamamos Deus. A alma que consegue sentir e afirmar,

> com uma confiança serena mas jubilosa, como fez o Nazareno, "Eu e o meu Pai somos um", já não precisa de quem a cure, nem de cura. Eis toda a verdade em poucas palavras, e ninguém pode estabelecer outro fundamento para a integridade do ser além deste facto de uma união divina inexpugnável. A doença já não pode atacar aquele cujos pés estão firmados nesta rocha, que sente, a cada hora, a cada momento, o influxo do Sopro Divino. Se é um com a Omnipotência, como pode o cansaço entrar na consciência, como pode a doença assaltar essa centelha indomável?
>
> «Esta possibilidade de anular para sempre a lei da fadiga foi abundantemente demonstrada no meu próprio caso; pois a minha vida anterior regista muitos e muitos anos de invalidez, acamada, com a coluna vertebral e os membros inferiores paralisados. Os meus pensamentos não eram mais impuros do que são hoje, embora a minha crença na inevitabilidade da doença fosse densa e desprovida de luz; mas, desde a minha ressurreição na carne, tenho trabalhado incessantemente como terapeuta durante catorze anos, sem férias, e posso afirmar com verdade que nunca conheci um momento de fadiga ou dor, apesar de estar constantemente em contato com fraquezas extremas, enfermidades e doenças de toda a espécie. Pois como pode adoecer uma parte consciente da Divindade, se "Maior é aquele que está connosco do que todos os que possam lutar contra nós"?»

A minha segunda correspondente, também uma mulher, envia-me a seguinte declaração:

> «Houve um tempo em que a vida me parecia difícil. Estava sempre a ir abaixo e tive vários ataques daquilo a que se chama prostração nervosa, com uma insónia terrível, à beira da loucura; além de muitos outros problemas, sobretudo dos órgãos digestivos. Tinham-me mandado para longe de casa, aos cuidados de médicos; tomara todos os narcóticos, interrompera todo o trabalho, fora alimentada abundantemente e, na verdade, conhecia todos os médicos ao meu alcance. Mas nunca recuperei de forma duradoura até que este Novo Pensamento se apoderou de mim.

«Creio que aquilo que mais me impressionou foi aprender que temos de estar numa relação absolutamente constante, num contato mental — esta palavra é, para mim, muito expressiva — com aquela essência da vida que tudo permeia e a que chamamos Deus. É quase impossível reconhecê-la, a menos que a vivamos efetivamente dentro de nós: isto é, voltando-nos constantemente para a consciência mais íntima e profunda do nosso verdadeiro eu, ou de Deus em nós, em busca de iluminação interior, tal como nos voltamos para o sol em busca de luz, calor e vigor exteriores. Quando fazemos isto conscientemente, compreendendo que nos voltarmos para a luz dentro de nós é vivermos na presença de Deus ou do nosso eu divino, depressa descobrimos a irrealidade dos objetos para os quais até então nos voltávamos e que nos absorviam exteriormente.

«Deixei de dar importância ao significado desta atitude para a saúde corporal enquanto tal, porque esta surge por si, como resultado acessório, e não pode ser encontrada por qualquer ato mental especial ou desejo de a possuir, para além daquela atitude geral do espírito a que acima me referi. Aquilo que habitualmente fazemos objeto da vida, essas coisas exteriores que todos procuramos tão desenfreadamente, pelas quais tantas vezes vivemos e morremos, mas que depois não nos dão paz nem felicidade, tudo isso deveria vir por si, como acessório, como simples consequência ou resultado natural de uma vida muito mais elevada, profundamente mergulhada no seio do espírito. Esta vida é a verdadeira procura do reino de Deus, o desejo da sua supremacia nos nossos corações, de modo que tudo o mais vem como aquilo que "vos será acrescentado": de forma inteiramente acessória e talvez como uma surpresa para nós; e, no entanto, é a prova da realidade do equilíbrio perfeito no próprio centro do nosso ser.

«Quando digo que habitualmente fazemos objeto da nossa vida aquilo para que não deveríamos trabalhar em primeiro lugar, refiro-me a muitas coisas que o mundo considera louváveis e excelentes, como o êxito nos negócios, a fama como escritor ou artista, médico ou advogado, ou o renome em empreendimentos filantrópicos. Tais coisas deveriam ser resultados, não objetivos. Incluiria também prazeres de muitas espécies que, no momento, parecem inofensivos e bons e são procurados porque muitos os aceitam: refiro-me às

> convenções, às sociabilidades e às modas nas suas diversas manifestações, em geral aprovadas pelas massas, embora possam ser superfluidades irreais e até pouco saudáveis.»

Eis outro caso, mais concreto, também de uma mulher. Leio-vos estes casos sem comentário: exprimem outras tantas variedades do estado de espírito que estamos a estudar.

> «Sofri desde a infância até aos quarenta anos. Estava no Vermont havia vários meses, esperando beneficiar da mudança de ares, mas a enfraquecer continuamente, quando, um dia, na última parte de outubro, enquanto descansava à tarde, ouvi de súbito como que estas palavras: "Serás curada e farás um trabalho que nunca imaginaste." Estas palavras imprimiram-se no meu espírito com tal força que disse logo que só Deus poderia tê-las posto ali. Acreditei nelas, apesar de mim própria e do meu sofrimento e fraqueza, que continuaram até ao Natal, quando regressei a Boston. Dois dias depois, uma jovem amiga ofereceu-se para me levar a uma terapeuta de cura mental — isto foi em 7 de janeiro de 1881. A terapeuta disse: "Nada existe senão a Mente; somos expressões da Mente Una; o corpo é apenas uma crença mortal; tal como um homem pensa, assim é." Não consegui aceitar tudo o que ela disse, mas traduzi aquilo que me era possível acolher desta maneira: "Nada existe senão Deus; fui criada por Ele e dependo absolutamente Dele; foi-me dada a mente para a usar; e, na medida em que a aplicar ao pensamento de um funcionamento correto do corpo, serei libertada da escravidão da minha ignorância, do meu medo e da minha experiência passada." Nesse dia, comecei, em conformidade, a comer um pouco de todos os alimentos preparados para a família, dizendo constantemente a mim própria: "O Poder que criou o estômago tem de cuidar daquilo que comi." Mantendo estas sugestões durante a noite, fui deitar-me e adormeci, dizendo: "Sou alma, espírito, inteiramente una com o Pensamento que Deus tem de mim", e dormi toda a noite sem acordar, pela primeira vez em vários anos. No dia seguinte, senti-me como uma prisioneira evadida e acreditei ter encontrado o segredo que, com o tempo, me daria uma saúde perfeita. Ao fim de dez dias, conseguia comer tudo o que era

> preparado para os outros, e, depois de duas semanas, comecei a ter as minhas próprias sugestões mentais positivas da Verdade, que eram para mim como pedras que me permitiam avançar. Anotarei algumas; surgiram com cerca de duas semanas de intervalo.
>
> «1.ª Sou Alma; por isso, tudo está bem comigo.
>
> «2.ª Sou Alma; por isso, estou bem.
>
> «3.ª Uma espécie de visão interior de mim própria como um animal de quatro patas, com uma protuberância em cada parte do corpo onde sofrera, e com o meu próprio rosto, a implorar que o reconhecesse como sendo eu. Fixei resolutamente a atenção em estar bem e recusei-me sequer a olhar para o meu antigo eu sob esta forma.
>
> «4.ª De novo a visão do animal, muito ao fundo, com uma voz fraca. De novo a recusa em reconhecê-lo.
>
> «5.ª Mais uma vez a visão, mas apenas dos meus olhos, com o seu olhar suplicante; e de novo a recusa. Então veio a convicção, a consciência interior de que estava perfeitamente bem e sempre estivera, pois era Alma, uma expressão do Pensamento Perfeito de Deus. Para mim, essa foi a separação perfeita e completa entre aquilo que eu era e aquilo que parecia ser. A partir daí, consegui nunca perder de vista o meu ser real, afirmando constantemente esta verdade; e, a pouco e pouco — embora tenham sido precisos dois anos de trabalho árduo para lá chegar —, passei a exprimir saúde continuamente em todo o meu corpo.
>
> «Nos dezanove anos de experiência que se seguiram, nunca vi esta Verdade falhar quando a apliquei; embora, na minha ignorância, muitas vezes tenha deixado de a aplicar, através dos meus fracassos aprendi a simplicidade e a confiança da criança pequena.»

Mas receio cansar-vos com tantos exemplos, e tenho de vos conduzir de novo às generalidades filosóficas. Já vedes, por estes relatos de experiência, como é impossível não classificar a cura mental, antes de mais, como um movimento religioso. A sua doutrina da unidade da nossa vida com a vida de Deus é, de facto,

inteiramente indistinguível de uma interpretação da mensagem de Cristo que alguns dos vossos mais capazes filósofos religiosos escoceses defenderam nestas mesmas Conferências Gifford.[21]

Mas os filósofos costumam pretender dar uma explicação quase lógica da existência do mal, ao passo que os adeptos da cura mental, tanto quanto os conheço, não pretendem dar qualquer explicação especulativa do facto geral do mal no mundo, da existência da consciência finita, egoísta, sofredora e receosa. Para eles, como para todos, o mal está empiricamente presente; mas predomina o ponto de vista prático, e seria pouco conforme ao espírito do seu sistema gastar tempo a inquietarem-se com ele como «mistério» ou «problema», ou a «tomarem a peito» a lição da sua experiência, à maneira dos evangélicos. Não raciocineis acerca dele: como diz Dante, olhai e passai adiante! É Avidhya, ignorância! Algo que simplesmente deve ser ultrapassado e deixado para trás, transcendido e esquecido. A chamada Ciência Cristã, a seita da senhora Eddy, é o ramo mais radical da cura mental na maneira como trata o mal. Para ela, o mal é simplesmente uma mentira, e quem o menciona é mentiroso. O ideal otimista do dever proíbe-nos de lhe prestar a homenagem até de uma atenção explícita. Naturalmente, como veremos nas próximas conferências, esta é uma grave omissão especulativa, mas está intimamente ligada aos méritos práticos do sistema que examinamos. Por que lamentar a falta de uma filosofia do mal, perguntar-nos-ia um adepto da cura mental, se posso colocar-vos na posse de uma vida de bem?

Afinal, é a vida que conta; e a cura mental desenvolveu um sistema vivo de higiene mental que bem pode reivindicar ter lançado na sombra toda a literatura anterior sobre a Diätetik der Seele. Este sistema é inteira e exclusivamente constituído de otimismo: «O pessimismo conduz à fraqueza. O otimismo conduz ao poder.» «Os pensamentos são coisas», como um dos mais vigorosos autores da cura mental imprime a negrito no fundo de cada página; e, se os vossos pensamentos forem de saúde, juventude, vigor e sucesso, antes de dardes por isso, estas coisas serão também a vossa condição exterior. Ninguém pode deixar de sentir a influência regeneradora de um pensamento otimista seguido com perseverança. Todo o homem possui, de maneira inalienável, esta entrada para o divino. O medo, pelo contrário, e todos os modos de pensar contraídos e egoístas são entradas para a destruição. A maioria dos adeptos da cura mental introduz aqui uma doutrina segundo a qual os pensamentos são «forças» e, em virtude de uma lei pela qual o semelhante atrai o semelhante, os pensamentos de um homem atraem como aliados todos os pensamentos do mesmo caráter que existem no mundo inteiro. Assim, por meio do pensamento, uma pessoa recebe de fora reforços para a realização dos seus desejos; e o ponto essencial na condução da vida é colocar do nosso lado as forças celestes, abrindo o nosso espírito ao seu influxo.

No conjunto, impressiona-nos uma semelhança psicológica entre o movimento da cura mental e os movimentos luterano e wesleyano. Ao crente no moralismo e nas obras, com a sua pergunta ansiosa «Que devo fazer para ser salvo?», Lutero e Wesley respondiam: «Já estás salvo, se ao menos acreditares

nisso.» E os adeptos da cura mental apresentam palavras de emancipação precisamente semelhantes. É verdade que se dirigem a pessoas para quem a conceção de salvação perdeu o seu antigo significado teológico, mas que continuam a debater-se com a mesma eterna dificuldade humana. Há algo de errado com elas; e a sua pergunta toma esta forma: «Que devo fazer para estar sereno, em ordem, são, íntegro, bem?» E a resposta é: «Já estás bem, são e sereno, se ao menos o soubesses.» «Toda a questão pode resumir-se numa frase», diz um dos autores que já citei: «Deus está bem, e tu também. Tens de despertar para o conhecimento do teu ser real.»

Foi a adequação da sua mensagem às necessidades mentais de uma grande parte da humanidade que deu força àqueles evangelhos anteriores. Exatamente a mesma adequação existe no caso da mensagem da cura mental, por mais insensata que possa parecer à superfície; e, ao vermos o rápido crescimento da sua influência e os seus triunfos terapêuticos, somos tentados a perguntar se não estará destinada — provavelmente em virtude da própria rudeza e extravagância de muitas das suas manifestações[22] — a desempenhar, na evolução da religião popular do futuro, um papel quase tão grande como o daqueles movimentos no seu tempo.

Mas receio agora começar a «irritar os nervos» de alguns membros deste auditório académico. Tais extravagâncias contemporâneas, podereis pensar, dificilmente deveriam ocupar tanto espaço em dignas Conferências Gifford. Só posso pedir-vos que tenhais paciência. Imagino que o resultado global destas

conferências será acentuar, no vosso espírito, a enorme diversidade que as vidas espirituais dos diferentes homens apresentam. As suas necessidades, suscetibilidades e capacidades variam e têm de ser classificadas em categorias distintas. O resultado é que temos realmente diferentes tipos de experiência religiosa; e, procurando nestas conferências conhecer melhor o tipo de espírito saudável, temos de o encontrar onde se apresenta na sua forma mais radical. A psicologia dos tipos individuais de caráter mal começou sequer a ser esboçada; talvez as nossas conferências possam servir como uma pequena migalha de contribuição para esse edifício. A primeira coisa a ter presente — sobretudo se nós próprios pertencermos ao tipo clerical-académico-científico, ao tipo oficial e convencionalmente «correto», ao tipo «mortalmente respeitável», para o qual ignorar os outros é uma tentação constante — é que nada pode ser mais estúpido do que excluir fenómenos da nossa atenção só porque somos incapazes de participar em algo semelhante.

Ora, a história da salvação luterana pela fé, das conversões metodistas e daquilo a que chamo movimento da cura mental parece demonstrar a existência de numerosas pessoas em quem — pelo menos numa certa fase do seu desenvolvimento — uma mudança de caráter para melhor, longe de ser facilitada pelas regras estabelecidas pelos moralistas oficiais, se realizará com tanto mais êxito quanto mais exatamente essas regras forem invertidas. Os moralistas oficiais aconselham-nos a nunca abrandar o esforço. «Vigiai, dia e noite», exortam-nos; «mantende sob controlo as vossas tendências passivas; não recueis perante qualquer esforço; conservai a vontade como um arco sempre

retesado.» Mas as pessoas de que falo descobrem que todo este esforço consciente apenas lhes traz fracasso e vexação, tornando-as duas vezes mais filhas do inferno do que eram antes. A atitude tensa e voluntária transforma-se nelas numa febre e num tormento impossíveis de suportar. A sua maquinaria recusa-se a funcionar quando os apoios aquecem tanto e as correias ficam tão apertadas.

Nestas circunstâncias, o caminho do êxito, atestado por inúmeros relatos pessoais autênticos, passa por um método antimoralista, pela «entrega» de que falei na segunda conferência. A regra deve agora ser a passividade, não a atividade; o relaxamento, não a aplicação tensa. Abandonai o sentimento de responsabilidade, largai o que segurais, confiai o cuidado do vosso destino a poderes superiores, tornai-vos genuinamente indiferentes ao desfecho de tudo; e descobrireis não só que alcançais um perfeito alívio interior, mas, muitas vezes, também os bens particulares a que sinceramente julgáveis renunciar. É a salvação pelo desespero de si próprio, o morrer para verdadeiramente nascer da teologia luterana, a passagem ao nada de que escreve Jacob Behmen. Para lá chegar, é habitualmente necessário atravessar um ponto crítico, dobrar uma esquina interior. Algo tem de ceder, uma dureza inata tem de se quebrar e liquefazer-se; e este acontecimento — como veremos abundantemente mais adiante — é frequentemente súbito e automático, deixando no sujeito a impressão de ter sido transformado por um poder exterior.

Seja qual for o seu significado último, esta é certamente uma das formas fundamentais da experiência humana. Alguns dizem que a capacidade ou incapacidade de a viver é o que distingue o caráter

religioso do caráter meramente moralista. Naqueles que a atravessam em toda a sua plenitude, nenhuma crítica consegue pôr em dúvida a sua realidade. Sabem; pois sentiram efetivamente os poderes superiores ao abandonar a tensão da sua vontade pessoal.

Uma história que os pregadores dos movimentos de reavivamento costumam contar é a de um homem que, de noite, se viu a deslizar pela encosta de um precipício. Por fim, agarrou um ramo que lhe deteve a queda e ficou agarrado a ele, em aflição, durante horas. Mas, finalmente, os dedos tiveram de largar a presa e, com uma despedida desesperada da vida, deixou-se cair. Caiu apenas seis polegadas. Se tivesse desistido mais cedo da luta, teria poupado a agonia. Tal como a mãe Terra o recebeu, dizem-nos os pregadores, também os braços eternos nos receberão, se neles confiarmos absolutamente e abandonarmos o hábito herdado de depender da nossa força pessoal, com as suas precauções que não abrigam e as suas salvaguardas que nunca salvam.

Os adeptos da cura mental deram a maior amplitude a esta espécie de experiência. Demonstraram que uma forma de regeneração pelo relaxamento, pelo abandono da tensão, psicologicamente indistinguível da justificação luterana pela fé e da aceitação wesleyana da graça gratuita, está ao alcance de pessoas que não têm consciência do pecado e nada se importam com a teologia luterana. Trata-se apenas de dar descanso ao pequeno eu privado e convulsivo e descobrir que está presente um Eu maior. Os resultados, lentos ou súbitos, grandes ou pequenos, da combinação de otimismo e expetativa, os fenómenos regeneradores que se seguem ao abandono do esforço, permanecem factos firmes

da natureza humana, quer adotemos uma perspetiva teísta, panteísta-idealista ou médico-materialista acerca da sua explicação causal última.[23]

Quando tratarmos dos fenómenos de conversão nos movimentos de reavivamento, aprenderemos um pouco mais acerca de tudo isto. Entretanto, direi uma breve palavra sobre os métodos dos praticantes da cura mental.

São, naturalmente, em grande medida, métodos de sugestão. A influência sugestiva do meio desempenha um papel enorme em toda a educação espiritual. Mas a palavra «sugestão», tendo adquirido um estatuto oficial, infelizmente já começa, em muitos meios, a abafar a investigação, sendo usada para afastar qualquer exame das diferentes suscetibilidades dos casos individuais. «Sugestão» é apenas outro nome para o poder das ideias, na medida em que estas se mostram eficazes sobre a crença e a conduta. Ideias eficazes sobre algumas pessoas revelam-se ineficazes sobre outras. Ideias eficazes em certos momentos e em certos ambientes humanos não o são noutros momentos e lugares. As ideias das igrejas cristãs não são hoje eficazes no domínio terapêutico, seja qual for a eficácia que tenham tido em séculos anteriores; e, quando toda a questão consiste em saber por que perdeu aqui o sal o seu sabor ou o ganhou acolá, agitar no vazio a palavra «sugestão», como se fosse uma bandeira, não esclarece nada. O doutor Goddard, cujo franco ensaio psicológico sobre as curas pela fé as atribui unicamente à sugestão comum, conclui dizendo que «a religião contém tudo o que existe na terapêutica

mental, e contém-no na sua melhor forma. Viver de acordo com as ideias fará por nós tudo o que possa ser feito».

E isto apesar do facto de o cristianismo popular não fazer absolutamente nada, ou nada ter feito até a cura mental lhe vir em auxílio.[24]

Uma ideia, para ser sugestiva, tem de chegar ao indivíduo com a força de uma revelação. A cura mental, com o seu evangelho do espírito saudável, chegou como uma revelação a muitos cujos corações o cristianismo das igrejas deixara endurecidos. Libertou-lhes as fontes de uma vida superior. Em que pode consistir a originalidade de qualquer movimento religioso, senão em encontrar um canal, até então fechado, através do qual essas fontes possam ser libertadas num grupo de seres humanos?

A força da fé pessoal, do entusiasmo e do exemplo, e sobretudo a força da novidade, são sempre os principais agentes sugestivos deste tipo de êxito. Se algum dia a cura mental se tornar oficial, respeitável e firmemente instalada, perder-se-ão estes elementos de eficácia sugestiva. Nas suas fases mais intensas, toda a religião tem de ser um árabe do deserto sem morada fixa. A Igreja sabe-o bem, com a sua luta interior permanente entre a religião aguda de poucos e a religião crónica de muitos, endurecida numa obstrução pior do que aquela que a irreligião opõe aos movimentos do Espírito. «Podemos rezar», diz Jonathan Edwards, «por todos aqueles santos que não são cristãos vivos, para que sejam vivificados ou levados daqui, se for verdade aquilo que alguns tantas vezes dizem hoje: que estes santos frios e mortos fazem mais mal do que os homens

naturais, conduzem mais almas ao inferno e que seria bom para a humanidade que todos eles estivessem mortos.»[25]

A condição seguinte do êxito é a aparente existência, em grande número, de espíritos que unem o espírito saudável à disponibilidade para a regeneração através da entrega. O protestantismo foi demasiado pessimista em relação ao homem natural, e o catolicismo demasiado legalista e moralista, para que um ou outro pudesse dirigir-se de maneira ampla ao tipo de caráter formado por esta mistura peculiar de elementos. Por poucos que sejamos, entre os aqui presentes, a pertencer a esse tipo, é agora evidente que ele constitui uma combinação moral específica, bem representada no mundo.

Por fim, a cura mental fez da vida subconsciente um uso extraordinariamente amplo, sem precedentes nos nossos países protestantes. Aos conselhos fundamentados e às afirmações dogmáticas, os seus fundadores acrescentaram exercícios sistemáticos de relaxamento passivo, concentração e meditação, chegando a recorrer a algo semelhante à prática hipnótica. Cito algumas passagens ao acaso:

> «O valor, a potência dos ideais, é a grande verdade prática em que o Novo Pensamento mais fortemente insiste: o desenvolvimento de dentro para fora, do pequeno para o grande.[26] Por conseguinte, o pensamento deve concentrar-se no resultado ideal, ainda que esta confiança seja literalmente como um passo no escuro.[27] Para alcançar a capacidade de dirigir assim o espírito com eficácia, o Novo Pensamento aconselha a prática da concentração, ou, por outras palavras, a conquista do domínio de si. É preciso aprender a ordenar as tendências do espírito, de modo que o ideal escolhido

> possa mantê-las unidas. Para esse fim, deve reservar-se tempo para a meditação silenciosa, a sós, de preferência numa divisão em que o ambiente seja favorável ao pensamento espiritual. Na terminologia do Novo Pensamento, chama-se a isto "entrar no silêncio".»[28]
>
> «Virá o tempo em que, no escritório atarefado ou na rua ruidosa, podereis entrar no silêncio simplesmente envolvendo-vos no manto dos vossos próprios pensamentos e reconhecendo que, ali e em toda a parte, o Espírito de Vida, Amor, Sabedoria, Paz, Poder e Abundância Infinitos vos guia, guarda, protege e conduz. Este é o espírito da oração contínua.[29] Um dos homens mais intuitivos que alguma vez conhecemos tinha uma secretária num escritório da cidade onde vários outros senhores trabalhavam constantemente, falando muitas vezes em voz alta. Inteiramente imperturbado pelos muitos e variados sons à sua volta, este homem de fé, centrado em si, em qualquer momento de perplexidade cerrava tão completamente à sua volta as cortinas da intimidade que ficava tão inteiramente encerrado na sua própria aura psíquica, e assim tão eficazmente afastado de todas as distrações, como se estivesse sozinho numa floresta primitiva. Levava a sua dificuldade para o silêncio místico sob a forma de uma pergunta direta, à qual esperava uma resposta definida, e permanecia inteiramente passivo até a resposta chegar; e, em muitos anos de experiência, nem uma única vez se sentiu desiludido ou induzido em erro.»[30]

Gostaria de saber em que difere isto, intrinsecamente, da prática do «recolhimento», que desempenha um papel tão importante na disciplina católica. Também chamada prática da presença de Deus — e assim conhecida entre nós, como, por exemplo, em Jeremy Taylor —, é definida deste modo pelo eminente mestre Álvarez de Paz, na sua obra sobre a Contemplação:

> «É a recordação de Deus, o pensamento de Deus, que, em todos os lugares e circunstâncias, nos faz vê-lo presente, nos permite comungar com Ele respeitosa e amorosamente e nos enche de desejo e afeição por Ele.... Quereis escapar a todo o mal? Nunca

> percais esta recordação de Deus, nem na prosperidade, nem na adversidade, nem em qualquer ocasião, seja ela qual for. Não invoqueis, para vos dispensardes deste dever, nem a dificuldade nem a importância dos vossos assuntos, pois podeis sempre lembrar-vos de que Deus vos vê, de que estais sob o seu olhar. Se mil vezes por hora vos esquecerdes Dele, mil vezes reanimai a recordação. Se não puderdes praticar continuamente este exercício, ao menos familiarizai-vos com ele tanto quanto possível; e, como aqueles que num inverno rigoroso se aproximam do fogo sempre que podem, aproximai-vos tantas vezes quantas puderdes desse fogo ardente que aquecerá a vossa alma.»[31]

Todas as associações exteriores da disciplina católica são, naturalmente, diferentes de tudo o que encontramos no pensamento da cura mental; mas a parte puramente espiritual do exercício é idêntica em ambas as comunidades, e, em ambas, aqueles que o recomendam escrevem com autoridade, pois viveram evidentemente, na sua própria pessoa, aquilo de que falam. Comparai de novo algumas declarações da cura mental:

> «O pensamento elevado, saudável e puro pode ser encorajado, promovido e fortalecido. A sua corrente pode ser orientada para grandes ideais até criar um hábito e abrir um leito. Por meio de tal disciplina, o horizonte mental pode ser inundado pelo sol da beleza, da integridade e da harmonia. Dar início a um pensamento puro e elevado pode, a princípio, parecer difícil, quase mecânico; mas a perseverança acabará por torná-lo fácil, depois agradável e, por fim, deleitoso.
>
> «O mundo real da alma é aquele que ela construiu com os seus pensamentos, estados mentais e imaginações. Se quisermos, podemos voltar as costas ao plano inferior e sensorial e elevar-nos ao reino do espiritual e do Real, estabelecendo aí morada. A adoção de estados de expetativa e recetividade atrairá a luz espiritual, que fluirá para dentro tão naturalmente como o ar tende a preencher o vazio.... Sempre que o pensamento não estiver ocupado com o dever

> **ou a profissão quotidianos, deve ser enviado para o alto, para a atmosfera espiritual. Há momentos tranquilos de lazer durante o dia e horas de vigília à noite em que este exercício salutar e delicioso pode ser praticado com grande proveito. Se alguém que nunca fez um esforço sistemático para elevar e controlar as forças do pensamento seguir sinceramente, durante um único mês, o caminho aqui sugerido, ficará surpreendido e encantado com o resultado, e nada o fará regressar a um pensamento descuidado, sem rumo e superficial. Nessas ocasiões favoráveis, o mundo exterior, com toda a sua corrente de acontecimentos diários, é deixado de fora, e entramos no santuário silencioso do templo interior da alma, para comungar e aspirar. A audição espiritual torna-se delicadamente sensível, de modo que a "voz mansa e delicada" se faz ouvir; as ondas tumultuosas dos sentidos exteriores calam-se e há uma grande serenidade. O eu adquire gradualmente consciência de estar face a face com a Presença Divina, essa vida poderosa, curadora, amorosa e paternal que está mais próxima de nós do que nós próprios. Há um contato da alma com a Alma-Mãe e um influxo de vida, amor, virtude, saúde e felicidade que vem da Fonte Inesgotável.»**[32]

Quando chegarmos ao tema do misticismo, passareis por uma imersão tão profunda nestes estados elevados de consciência que ficareis inteiramente molhados, se assim me posso exprimir; e já terá passado há muito o arrepio frio de dúvida que esta pequena aspersão vos possa provocar — refiro-me à dúvida sobre se todos estes escritos não serão apenas conversa abstrata e retórica lançada ao papel *pour encourager les autres — para encorajar os outros*. Ficarei então à espera de que vos tenhais convencido de que estes estados de consciência de «união» formam uma classe perfeitamente definida de experiências, de que a alma pode ocasionalmente participar e pelas quais certas pessoas podem viver num sentido mais profundo do que por qualquer outra coisa que conheçam. Isto conduz-me a uma reflexão filosófica geral com que gostaria de deixar o tema do espírito saudável e encerrar um

assunto que, receio, já se prolongou demasiado. Diz respeito à relação de todo este espírito saudável sistematizado e da religião da cura mental com o método científico e a vida científica.

Numa conferência posterior, terei de tratar explicitamente da relação da religião com a ciência, por um lado, e com o pensamento primitivo do selvagem, por outro. Há hoje muitas pessoas — gostam de se chamar «cientistas» ou «positivistas» — que vos dirão que o pensamento religioso é uma mera sobrevivência, uma regressão atávica a um tipo de consciência que a humanidade, nos seus exemplos mais esclarecidos, há muito deixou para trás e ultrapassou. Se lhes pedirdes que se expliquem melhor, provavelmente dirão que, para o pensamento primitivo, tudo é concebido sob a forma da personalidade. O selvagem pensa que as coisas atuam por forças pessoais e em vista de fins individuais. Para ele, até a natureza exterior obedece às necessidades e exigências individuais, como se estas fossem outros tantos poderes elementares. Ora, a ciência, dizem estes positivistas, demonstrou, pelo contrário, que a personalidade, longe de ser uma força elementar da natureza, é apenas uma resultante passiva das forças verdadeiramente elementares — físicas, químicas, fisiológicas e psicofísicas —, todas elas de caráter impessoal e geral. Nada de individual realiza coisa alguma no universo, salvo na medida em que obedece a alguma lei universal e a exemplifica. Se então lhes perguntásseis por que meios a ciência suplantou assim o pensamento primitivo e desacreditou a sua maneira pessoal de olhar as coisas, diriam, sem dúvida, que foi pelo uso rigoroso do método de verificação experimental. Levai à prática as conceções da ciência, diriam eles, as conceções que ignoram inteiramente a

personalidade, e encontrareis sempre confirmação. O mundo está feito de tal maneira que todas as vossas expetativas serão verificadas pela experiência enquanto, e apenas enquanto, mantiverdes impessoais e universais os termos de que as inferis.

Mas eis que a cura mental, com a sua filosofia diametralmente oposta, apresenta uma pretensão exatamente idêntica. Vive como se eu fosse verdadeira, diz ela, e cada dia demonstrará, na prática, que tens razão. Que as energias que governam a natureza são pessoais, que os teus próprios pensamentos pessoais são forças, que os poderes do universo responderão diretamente aos teus apelos e necessidades individuais: estas são proposições que toda a tua experiência corporal e mental verificará. E que a experiência verifica, em larga medida, estas ideias religiosas primordiais é demonstrado pelo facto de o movimento da cura mental se difundir como se difunde: não simplesmente por proclamações e afirmações, mas por resultados palpáveis da experiência. Aqui, em pleno apogeu da autoridade da ciência, trava uma guerra ofensiva contra a filosofia científica e triunfa usando os próprios métodos e armas específicos da ciência. Acreditando que um poder superior cuidará de nós, em certos aspetos, melhor do que nós próprios, se nos entregarmos genuinamente a ele e aceitarmos recorrer a ele, encontra essa crença não apenas não refutada, mas corroborada pela observação.

Os relatos que citei tornam bastante evidente como se fazem assim conversões e como se confirmam os convertidos. Citarei ainda outros dois, mais breves, para dar à questão uma forma inteiramente concreta. Eis um:

> «Uma das minhas primeiras experiências na aplicação dos ensinamentos ocorreu dois meses depois de ter visto a terapeuta pela primeira vez. Caí e torci o tornozelo direito, o que já me acontecera quatro anos antes, tendo então sido obrigada a usar uma muleta e uma tornozeleira elástica durante alguns meses e a protegê-lo cuidadosamente desde então. Assim que me pus de pé, formulei a sugestão positiva — e senti-a em todo o meu ser —: "Nada existe senão Deus; toda a vida vem Dele em perfeição. Não posso estar com uma entorse nem ferida; deixarei que Ele cuide disto." Pois bem, nunca senti nada no tornozelo e, nesse dia, caminhei duas milhas.»

O caso seguinte ilustra não apenas a experiência e a verificação, mas também o elemento de passividade e de entrega a que há pouco atribuí tanta importância.

> «Uma manhã, fui à cidade fazer compras e, pouco depois de ter saído, comecei a sentir-me doente. O mal-estar aumentou rapidamente, até ter dores em todos os ossos, náuseas e desfalecimento, dor de cabeça: em suma, todos os sintomas que precedem um ataque de gripe. Pensei que ia apanhar a gripe, então epidémica em Boston, ou qualquer coisa pior. Vieram-me então ao espírito os ensinamentos da cura mental que escutara durante todo o inverno, e pensei que tinha ali uma oportunidade de me pôr à prova. No caminho para casa, encontrei uma amiga e, com algum esforço, abstive-me de lhe dizer como me sentia. Foi o primeiro passo conquistado. Fui deitar-me imediatamente, e o meu marido quis chamar o médico. Mas disse-lhe que preferia esperar até de manhã para ver como me sentia. Seguiu-se então uma das experiências mais belas da minha vida.
>
> «Não consigo exprimi-la de outra maneira senão dizendo que me "deitei na corrente da vida e a deixei passar sobre mim". Abandonei todo o medo de qualquer doença iminente; estava perfeitamente disponível e obediente. Não houve esforço intelectual nem encadeamento de pensamentos. A minha ideia dominante era: "Eis a serva do Senhor: faça-se em mim segundo a tua vontade", acompanhada de uma confiança perfeita de que tudo ficaria bem, de que tudo estava bem. A vida criadora fluía para mim a cada instante,

> **e eu sentia-me unida ao Infinito, em harmonia e cheia da paz que ultrapassa o entendimento. No meu espírito, não havia lugar para um corpo em desarmonia. Não tinha consciência do tempo, do espaço ou das pessoas, mas apenas do amor, da felicidade e da fé.**
>
> **«Não sei quanto tempo durou este estado, nem quando adormeci; mas, quando acordei de manhã, estava bem.»**

São exemplos extremamente triviais;[33] mas, se neles encontramos alguma coisa, encontramos o método da experiência e da verificação. Para o ponto a que agora quero chegar, não faz diferença considerardes ou não os pacientes vítimas iludidas da sua imaginação. O facto de lhes parecer terem sido curados pelas experiências que realizaram bastava para os converter ao sistema. E, embora seja evidente que é preciso possuir uma determinada conformação mental para obter tais resultados — pois nem todos conseguem curar-se assim a seu contento, tal como nem todos podem ser curados pelo primeiro médico convencional a quem recorrem —, seria certamente pedante e excessivamente escrupuloso que aqueles que conseguem verificar a sua filosofia selvagem e primitiva da cura mental por vias experimentais como esta as abandonassem, por ordem alheia, em favor de terapêuticas mais científicas. Que devemos pensar de tudo isto? Terá a ciência formulado uma pretensão demasiado ampla?

Creio que as pretensões do cientista sectário são, no mínimo, prematuras. As experiências que estivemos a estudar durante esta hora — e muitas outras espécies de experiências religiosas se lhes assemelham — mostram claramente que o universo tem mais faces do que qualquer seita, mesmo a científica, admite. Afinal, que são todas as nossas verificações senão experiências que concordam

com sistemas de ideias mais ou menos isolados — sistemas conceptuais — que o nosso espírito construiu? Mas por que havemos de supor, em nome do bom senso, que só um desses sistemas de ideias pode ser verdadeiro? O resultado evidente da nossa experiência total é que o mundo pode ser abordado segundo muitos sistemas de ideias, e é assim abordado por homens diferentes; e, de cada vez, proporcionará a quem o aborda alguma espécie característica de proveito que lhe interessa, ao mesmo tempo que outra espécie de proveito terá de ser omitida ou adiada. A ciência dá-nos a todos a telegrafia, a iluminação elétrica e o diagnóstico e consegue prevenir e curar uma certa quantidade de doenças. A religião, sob a forma de cura mental, dá a alguns de nós serenidade, equilíbrio moral e felicidade e previne certas formas de doença tão bem como a ciência, ou até melhor, numa determinada classe de pessoas. É evidente, portanto, que tanto a ciência como a religião são chaves genuínas para abrir o tesouro do mundo a quem consiga usar qualquer delas na prática. É igualmente evidente que nenhuma esgota as possibilidades nem exclui o uso simultâneo da outra. E por que não poderá, afinal, o mundo ser tão complexo que consista em muitas esferas de realidade interpenetrantes, das quais nos possamos aproximar alternadamente por meio de diferentes conceções e atitudes, tal como os matemáticos tratam os mesmos factos numéricos e espaciais pela geometria, pela geometria analítica, pela álgebra, pelo cálculo ou pelos quaterniões, chegando de cada vez a resultados corretos? Nesta perspetiva, a religião e a ciência, cada uma verificada à sua maneira de hora a hora e de vida a vida, seriam coeternas. O pensamento primitivo, com a sua crença em forças pessoais individualizadas, parece, de qualquer modo, tão longe como sempre de ser hoje expulso de campo pela

ciência. Muitas pessoas instruídas continuam a considerá-lo a via experimental mais direta para manterem a sua relação com a realidade.[34]

O caso da cura mental estava tão à mão que não resisti à tentação de o usar para trazer estas últimas verdades à vossa atenção; mas tenho hoje de me contentar com esta indicação muito breve. Numa conferência posterior, as relações da religião, tanto com a ciência como com o pensamento primitivo, terão de receber uma atenção muito mais explícita.

Apêndice

CASO I. «A minha experiência é a seguinte: estava doente havia muito tempo, e um dos primeiros resultados da doença, uma dúzia de anos antes, fora uma diplopia que quase me privara inteiramente do uso dos olhos para ler e escrever; um resultado posterior fora impedir-me qualquer espécie de exercício, sob pena de exaustão imediata e intensa. Estivera aos cuidados de médicos da mais elevada reputação, tanto na Europa como na América, homens em cuja capacidade de me ajudar depositara grande fé, sem resultado ou com maus resultados. Então, numa altura em que parecia estar a piorar bastante depressa, ouvi algumas coisas que despertaram em mim interesse suficiente pela cura mental para a experimentar. Não tinha grande esperança de obter qualquer benefício: era uma possibilidade que tentava, em parte porque o meu pensamento se interessava pela nova perspetiva que parecia abrir-se, em parte porque era a única possibilidade que então conseguia ver. Fui consultar X., em Boston, de quem alguns amigos meus tinham recebido, ou julgavam ter recebido, grande ajuda. O tratamento era silencioso; dizia-se pouco, e esse pouco não convencia o meu espírito. A influência exercida, fosse ela qual fosse, era a do pensamento ou sentimento de outra pessoa projetado silenciosamente sobre o meu espírito inconsciente, como que para dentro do meu sistema nervoso, enquanto permanecíamos

sentados, quietos, juntos. Acreditei desde o início na possibilidade de tal ação, pois conhecia o poder da mente para moldar, ajudando ou dificultando, as atividades nervosas do corpo, e considerava a telepatia provável, embora não demonstrada; mas não acreditava nela mais do que como possibilidade, nem tinha qualquer convicção forte ou fé mística ou religiosa ligada a essa ideia que pudesse pôr vigorosamente a imaginação em ação.

«Sentava-me tranquilamente com o terapeuta durante meia hora por dia, de início sem resultado; depois, ao fim de uns dez dias, tomei consciência, de maneira bastante súbita e rápida, de uma maré de energia nova a subir dentro de mim, de uma sensação de poder ultrapassar os antigos pontos de paragem, de poder romper os limites que, embora muitas vezes postos à prova, havia muito eram verdadeiros muros em torno da minha vida, demasiado altos para os transpor. Comecei a ler e a caminhar como não fazia havia anos, e a mudança foi súbita, acentuada e inequívoca. Essa maré pareceu subir durante algumas semanas, talvez três ou quatro, até que, com a chegada do verão, me fui embora, retomando o tratamento alguns meses depois. O impulso que recebi revelou-se permanente e deixou-me a recuperar terreno lentamente, em vez de o perder; mas, com esse impulso, a influência pareceu, de certo modo, esgotar-se. E, embora a minha confiança na realidade daquele poder tivesse aumentado imensamente com esta primeira experiência e devesse ter-me ajudado a ganhar ainda mais saúde e força, se a minha crença nele tivesse sido o fator poderoso em jogo, nunca depois obtive um resultado tão impressionante ou tão claramente marcado como aquele que surgiu quando o experimentei pela primeira vez, com pouca fé e uma expetativa duvidosa. É difícil pôr em palavras todas as provas numa questão destas, reunir numa declaração distinta tudo aquilo em que assentamos as nossas conclusões; mas sempre senti que tinha provas abundantes para justificar — pelo menos perante mim próprio — a conclusão a que então cheguei e que desde então mantive: que a mudança física ocorrida naquele momento foi, em primeiro lugar, o resultado de uma transformação operada em mim por uma mudança de estado mental; e, em segundo lugar, que essa mudança de estado mental não foi produzida, salvo de modo muito secundário, pela influência de uma imaginação excitada ou de uma sugestão de tipo hipnótico recebida conscientemente. Por fim, acredito que esta mudança

resultou de eu ter recebido telepaticamente, num estrato mental muito abaixo do nível da consciência imediata, uma atitude mais saudável e enérgica, proveniente de outra pessoa cujo pensamento se dirigia a mim com a intenção de me imprimir a ideia dessa atitude. No meu caso, a doença era distintamente daquelas que se classificariam como nervosas, não orgânicas; mas, pelas oportunidades de observação que tive, cheguei à conclusão de que a linha divisória que se traçou é arbitrária, pois os nervos controlam por toda a parte as atividades internas e a nutrição do corpo. Creio que o sistema nervoso central, ao ativar e inibir centros locais, pode exercer uma vasta influência sobre qualquer espécie de doença, se for possível mobilizá-lo nesse sentido. A meu ver, a questão é simplesmente como mobilizá-lo, e penso que a incerteza e as diferenças notáveis nos resultados obtidos pela cura mental apenas mostram quanto ainda ignoramos acerca das forças em ação e dos meios a empregar para as tornar eficazes. A observação de mim próprio e dos outros dá-me a certeza de que estes resultados não se devem a coincidências fortuitas; é sem dúvida verdade que a mente consciente, a imaginação, entra neles como fator em muitos casos, mas noutros, por vezes muito extraordinários, mal parece participar. No conjunto, inclino-me a pensar que, tal como a ação curadora, à semelhança da ação mórbida, brota do plano da mente normalmente inconsciente, também as impressões mais fortes e eficazes são as que esta recebe, de uma maneira subtil ainda desconhecida, diretamente de uma mente mais saudável, cujo estado reproduz por uma lei oculta de afinidade.»

CASO II. «A pedido insistente de amigos, sem fé e quase sem esperança — possivelmente devido a uma experiência anterior sem êxito com um adepto da Ciência Cristã —, a nossa filhinha foi entregue aos cuidados de um terapeuta e curada de um problema acerca do qual o diagnóstico do médico fora muito desanimador. Isto despertou o meu interesse, e comecei a estudar seriamente o método e a filosofia desta forma de cura. Gradualmente, surgiu em mim uma paz e uma tranquilidade interiores de maneira tão definida que a minha maneira de ser mudou muito. Os meus filhos e amigos notaram a mudança e comentaram-na. Todos os sentimentos de irritabilidade desapareceram. Até a expressão do meu rosto mudou de forma percetível.

«Fora dogmático, agressivo e intolerante nas discussões, tanto em público como em privado. Tornei-me amplamente tolerante e recetivo às opiniões dos outros. Fora nervoso e irritável, chegando a casa duas ou três vezes por semana com uma dor de cabeça acompanhada de mal-estar, provocada, segundo então supunha, pela dispepsia e pelo catarro. Tornei-me sereno e afável, e os problemas físicos desapareceram por completo. Tinha o hábito de encarar cada encontro de negócios com um receio quase mórbido. Agora, encontro-me com toda a gente com confiança e serenidade interior.

«Posso dizer que todo este crescimento se orientou para a eliminação do egoísmo. Não me refiro apenas às formas mais grosseiras e sensuais, mas também àquelas espécies mais subtis e geralmente não reconhecidas que se exprimem na tristeza, no desgosto, no arrependimento, na inveja, etc. Foi um crescimento no sentido de uma consciência prática e efetiva da imanência de Deus e da Divindade do verdadeiro eu interior do homem.»

CONFERÊNCIAS VI E VII

A Alma Doente

No nosso último encontro, considerámos o temperamento de espírito saudável: aquele que tem uma incapacidade constitucional para o sofrimento prolongado e em que a tendência para ver as coisas de maneira otimista é como uma água de cristalização na qual se fixa o caráter do indivíduo. Vimos como este temperamento pode tornar-se a base de um tipo peculiar de religião, uma religião em que o bem, mesmo o bem da vida neste mundo, é considerado aquilo a que um ser racional deve essencialmente atender. Esta religião orienta-o a acertar contas com os aspetos mais maléficos do universo recusando sistematicamente tomá-los a peito ou dar-lhes grande importância, ignorando-os nos seus cálculos refletidos ou até, por vezes, negando pura e simplesmente que existam. O mal é uma doença; e a preocupação com a doença é, em si mesma, uma forma adicional de doença, que apenas agrava o padecimento original. Até o arrependimento e o remorso, afetos que se apresentam como servidores do bem, podem não passar de impulsos doentios e debilitantes. O melhor arrependimento é levantarmo-nos e agirmos em prol da retidão, esquecendo que alguma vez tivemos relações com o pecado.

A filosofia de Espinosa tem esta espécie de espírito saudável tecida no seu próprio coração, e esse tem sido um dos segredos do

seu fascínio. Aquele que a Razão conduz, segundo Espinosa, é inteiramente conduzido pela influência do bem sobre o seu espírito. O conhecimento do mal é um conhecimento «inadequado», próprio apenas de espíritos servis. Por isso, Espinosa condena categoricamente o arrependimento. Quando os homens cometem erros, diz ele:

> **«Poder-se-ia talvez esperar que os tormentos da consciência e o arrependimento ajudassem a trazê-los para o caminho certo, concluindo então, como toda a gente conclui, que estes afetos são coisas boas. Contudo, se examinarmos a questão de perto, veremos que não só não são bons, como, pelo contrário, são paixões nocivas e más. Pois é manifesto que podemos sempre orientar-nos melhor pela razão e pelo amor da verdade do que pela inquietação da consciência e pelo remorso. Estes são prejudiciais e maus, na medida em que constituem uma espécie particular de tristeza; e as desvantagens da tristeza»,**

continua ele,

> **«já as demonstrei, mostrando que devemos esforçar-nos por afastá-la da nossa vida. Do mesmo modo, uma vez que a inquietação da consciência e o remorso são desta natureza, devemos procurar fugir destes estados de espírito e evitá-los.»**[1]

No seio do cristianismo, para o qual o arrependimento dos pecados foi, desde o princípio, o ato religioso decisivo, o espírito saudável sempre se apresentou com a sua interpretação mais branda. Para estes cristãos de espírito saudável, arrepender-se significa afastar-se do pecado, não gemer e contorcer-se por o ter cometido. A prática católica da confissão e da absolvição é, num dos seus aspetos, pouco mais do que um método sistemático para

manter o espírito saudável em posição dominante. Por meio dela, as contas de um homem com o mal são periodicamente acertadas e verificadas, para que possa começar uma página limpa, sem dívidas antigas inscritas. Qualquer católico nos dirá como se sente limpo, renovado e livre depois desta operação purificadora. Martinho Lutero não pertencia, de modo algum, ao tipo de espírito saudável no sentido radical em que o discutimos e repudiava a absolvição sacerdotal do pecado. Contudo, nesta questão do arrependimento, tinha algumas ideias muito próprias de um espírito saudável, devidas sobretudo à amplitude da sua conceção de Deus.

> «Quando era monge»,

diz ele,

> «pensava estar inteiramente perdido se, em qualquer momento, sentisse a concupiscência da carne: isto é, se sentisse algum impulso mau, desejo carnal, ira, ódio ou inveja contra algum irmão. Experimentei muitas maneiras de ajudar a aquietar a consciência, mas não o conseguia; pois a concupiscência e o desejo da minha carne regressavam sempre, de modo que não podia descansar e era continuamente atormentado por estes pensamentos: cometeste este ou aquele pecado; estás infetado de inveja, de impaciência e de outros pecados semelhantes; por isso, entraste em vão nesta santa ordem, e todas as tuas boas obras são inúteis. Mas, se então tivesse compreendido corretamente estas palavras de Paulo — "A carne deseja contra o Espírito, e o Espírito contra a carne; e estes dois opõem-se um ao outro, de modo que não podeis fazer as coisas que quereis" —, não me teria atormentado tão miseravelmente, mas teria pensado e dito para comigo, como agora costumo fazer: "Martinho, não ficarás inteiramente sem pecado, pois tens carne; sentirás, portanto, a sua batalha." Lembro-me de que Staupitz costumava dizer: "Prometi a Deus mais de mil vezes que me tornaria um homem melhor, mas nunca cumpri o que prometi. Doravante, não farei tal

> promessa, pois aprendi agora, pela experiência, que não sou capaz de a cumprir. Se, portanto, Deus não me for favorável e misericordioso por amor de Cristo, não conseguirei apresentar-me diante Dele com todas as minhas promessas e todas as minhas boas obras." Este desespero de Staupitz não era apenas verdadeiro, mas também piedoso e santo; e todos os que hão de ser salvos têm de o confessar, tanto com a boca como com o coração. Pois os piedosos não confiam na sua própria justiça. Olham para Cristo, seu reconciliador, que deu a vida pelos seus pecados. Além disso, sabem que o resto de pecado que existe na sua carne não lhes é imputado, mas gratuitamente perdoado. Entretanto, porém, combatem em espírito contra a carne, para não satisfazerem os seus desejos; e, embora sintam a carne enfurecer-se e rebelar-se, e eles próprios caiam por vezes em pecado por fraqueza, não desanimam, nem por isso julgam que a sua condição e modo de vida, bem como as obras realizadas segundo a sua vocação, desagradem a Deus; antes se erguem pela fé.»[2]

Uma das heresias pelas quais os jesuítas conseguiram que aquele génio espiritual, Molinos, fundador do quietismo, fosse tão abominavelmente condenado foi a sua opinião de espírito saudável acerca do arrependimento:

> «Quando caíres numa falta, seja em que matéria for, não te perturbes nem te aflijas por isso. Pois são efeitos da nossa frágil Natureza, manchada pelo Pecado Original. O inimigo comum far-te-á crer, assim que caíres em qualquer falta, que caminhas no erro e, portanto, estás fora de Deus e do seu favor; e, com isto, procurará fazer-te desconfiar da Graça divina, falando-te da tua miséria e fazendo dela um gigante, metendo-te na cabeça que a tua alma piora de dia para dia, em vez de melhorar, uma vez que repete tantas vezes estas falhas. Ó alma bendita, abre os olhos e fecha a porta a estas sugestões diabólicas, reconhecendo a tua miséria e confiando na misericórdia divina. Não seria um verdadeiro insensato aquele que, correndo num torneio com outros e caindo no melhor da corrida, ficasse no chão a chorar e a afligir-se com discursos acerca da sua queda? Homem, dir-lhe-iam, não percas tempo, levanta-te e

> **retoma a corrida, pois aquele que se ergue depressa e continua a correr é como se nunca tivesse caído. Se te vires caído uma vez e mil vezes, deves recorrer ao remédio que te dei: uma confiança amorosa na misericórdia divina. São estas as armas com que deves combater e vencer a cobardia e os pensamentos vãos. É este o meio que deves usar, em vez de perderes tempo, perturbares-te e não colheres qualquer bem.»**[3]

Ora, em contraste com estas perspetivas de espírito saudável, se as considerarmos uma maneira de minimizar deliberadamente o mal, encontra-se uma perspetiva radicalmente oposta: uma maneira de maximizar o mal, se assim lhe quiserdes chamar, baseada na convicção de que os aspetos maléficos da nossa vida pertencem à sua própria essência e de que o significado do mundo nos atinge mais profundamente quando mais os tomamos a peito. Temos agora de nos ocupar desta maneira mais mórbida de encarar a situação. Mas, como encerrei a nossa última hora com uma reflexão filosófica geral sobre a maneira como o espírito saudável encara a vida, gostaria, neste ponto, de fazer mais uma reflexão filosófica a seu respeito, antes de passar à tarefa mais pesada. Perdoar-me-eis a breve demora.

Se admitirmos que o mal é uma parte essencial do nosso ser e a chave para a interpretação da nossa vida, carregamo-nos de uma dificuldade que sempre se revelou pesada nas filosofias da religião. O teísmo, sempre que se constituiu numa filosofia sistemática do universo, mostrou relutância em deixar Deus ser algo menos do que Tudo em Tudo. Por outras palavras, o teísmo filosófico sempre revelou uma tendência para se tornar panteísta e monista e para considerar o mundo como uma unidade de realidade absoluta; e isto tem estado em desacordo com o teísmo popular ou prático, que

sempre foi mais ou menos francamente pluralista, para não dizer politeísta, mostrando-se perfeitamente satisfeito com um universo composto de muitos princípios originários, desde que nos seja permitido acreditar que o princípio divino permanece supremo e os restantes lhe estão subordinados. Neste último caso, Deus não é necessariamente responsável pela existência do mal; só seria responsável se este não fosse finalmente vencido. Mas, na perspetiva monista ou panteísta, o mal, como tudo o mais, tem de ter o seu fundamento em Deus; e a dificuldade está em ver como isto pode ser possível se Deus é absolutamente bom. Esta dificuldade confronta-nos em todas as formas de filosofia em que o mundo aparece como uma unidade de realidade sem falhas. Uma unidade assim é um Indivíduo, e nela as piores partes têm de ser tão essenciais como as melhores, tão necessárias para fazer do indivíduo aquilo que é; pois, se qualquer parte de um indivíduo desaparecesse ou se alterasse, ele já não seria, de todo, aquele indivíduo. A filosofia do idealismo absoluto, hoje tão vigorosamente representada tanto na Escócia como na América, tem de lutar com esta dificuldade tanto como o teísmo escolástico lutou no seu tempo. E, embora fosse prematuro dizer que não existe qualquer saída especulativa para o enigma, é perfeitamente justo dizer que não existe uma saída clara ou fácil, e que a única maneira evidente de escapar aqui ao paradoxo consiste em abandonar por completo a suposição monista e admitir que o mundo existiu desde a sua origem sob uma forma pluralista, como um agregado ou conjunto de coisas e princípios superiores e inferiores, e não como uma realidade absolutamente unitária. Pois, nesse caso, o mal não teria de ser essencial: poderia ser, e ter sido sempre, uma parcela

independente, sem qualquer direito racional ou absoluto a coexistir com o resto, da qual seria concebível esperarmos livrar-nos por fim.

Ora, o evangelho do espírito saudável, tal como o descrevemos, pronuncia-se claramente a favor desta perspetiva pluralista. Enquanto o filósofo monista se vê mais ou menos obrigado a dizer, como Hegel disse, que tudo o que é efetivo é racional e que o mal, enquanto elemento dialeticamente necessário, tem de ser incorporado, conservado e consagrado, recebendo uma função no sistema final da verdade, o espírito saudável recusa-se a dizer seja o que for de semelhante.[4] O mal, afirma, é enfaticamente irracional e não deve ser incorporado, preservado ou consagrado em qualquer sistema final da verdade. É uma pura abominação aos olhos do Senhor, uma irrealidade estranha, um elemento residual que deve ser expulso e negado, e cuja própria memória, se possível, deve ser apagada e esquecida. O ideal, longe de coincidir com a totalidade do real, é apenas uma seleção dele, marcada pela libertação de todo o contato com esta matéria doente, inferior e excrementícia.

Temos aqui, apresentada de maneira franca e inequívoca, a interessante noção de que existem elementos do universo que podem não formar qualquer todo racional em conjunto com os outros elementos e que, do ponto de vista de qualquer sistema constituído por esses outros elementos, só podem ser considerados irrelevâncias e acidentes: tanta «sujidade», por assim dizer, e matéria fora do lugar. Peço-vos agora que não esqueçais esta noção; pois, embora a maioria dos filósofos pareça esquecê-la ou desprezá-la demasiado para alguma vez a mencionar, creio que teremos, por fim, de a admitir como contendo um elemento de

verdade. O evangelho da cura mental aparece-nos assim, uma vez mais, dotado de dignidade e importância. Vimos que é uma religião genuína, e não um simples apelo insensato à imaginação para curar a doença; vimos que o seu método de verificação experimental não é diferente do método de toda a ciência; e agora encontramos a cura mental como defensora de uma conceção perfeitamente definida da estrutura metafísica do mundo. Espero que, em vista de tudo isto, não lamenteis que a tenha trazido tão demoradamente à vossa atenção.

Despeçamo-nos agora, por algum tempo, de toda esta maneira de pensar e voltemo-nos para aquelas pessoas que não conseguem libertar-se tão depressa do fardo da consciência do mal, mas estão congenitamente destinadas a sofrer com a sua presença. Tal como vimos que no espírito saudável existem níveis mais superficiais e mais profundos — uma felicidade semelhante à do simples animal e formas mais regeneradas de felicidade —, também existem diferentes níveis do espírito mórbido, e um é muito mais temível do que o outro. Há pessoas para quem o mal significa apenas um desajustamento em relação às coisas, uma correspondência defeituosa entre a sua vida e o meio. Um mal desta espécie pode curar-se, pelo menos em princípio, no plano natural, pois basta modificar o eu, as coisas ou ambos ao mesmo tempo para que os dois termos se ajustem e tudo volte a ser alegre como sinos de casamento. Mas há outras para quem o mal não é uma mera relação do sujeito com determinadas coisas exteriores, mas algo mais radical e geral: um defeito ou vício na sua natureza essencial, que nenhuma alteração do meio nem qualquer reorganização superficial do eu interior pode curar e que exige um remédio sobrenatural. No

conjunto, os povos latinos inclinaram-se mais para a primeira maneira de encarar o mal, como composto de males e pecados no plural, removíveis um a um; enquanto os povos germânicos tenderam antes a pensar no Pecado no singular e com maiúscula, como algo inextirpavelmente entranhado na nossa subjetividade natural, que nunca poderá ser removido por quaisquer operações superficiais e parcelares.[5] Estas comparações entre povos estão sempre sujeitas a exceções; mas, sem dúvida, o tom setentrional da religião inclinou-se para a convicção mais intimamente pessimista, e esta maneira de sentir, por ser a mais extrema, revelar-se-á de longe a mais instrutiva para o nosso estudo.

A psicologia recente tem encontrado grande utilidade na palavra «limiar» como designação simbólica do ponto em que um estado de espírito passa a outro. Falamos, assim, do limiar da consciência de um homem em geral, para indicar a quantidade de ruído, pressão ou outro estímulo exterior necessária para despertar a sua atenção. Quem tem um limiar elevado continuará a dormitar no meio de uma quantidade de barulho que acordaria imediatamente alguém com um limiar baixo. Do mesmo modo, quando alguém é sensível a pequenas diferenças numa determinada ordem de sensações, dizemos que tem um «limiar diferencial» baixo: o seu espírito ultrapassa-o facilmente, entrando na consciência das diferenças em questão. E poderíamos, da mesma maneira, falar de um «limiar da dor», de um «limiar do medo», de um «limiar da desdita», verificando que a consciência de alguns indivíduos os ultrapassa depressa, enquanto noutros se situam demasiado alto para serem frequentemente atingidos. Os confiantes e os de espírito saudável vivem habitualmente do lado soalheiro da sua linha de desdita; os

deprimidos e os melancólicos vivem para lá dela, na escuridão e na apreensão. Há homens que parecem ter começado a vida com uma ou duas garrafas de champanhe inscritas a seu crédito; outros parecem ter nascido junto do limiar da dor, que os mais pequenos estímulos irritantes fatalmente os fazem transpor.

Não parece que alguém que viva mais habitualmente de um lado do limiar da dor possa precisar de uma espécie de religião diferente da de quem vive habitualmente do outro? Esta questão — a da relação entre diferentes tipos de religião e diferentes tipos de necessidade — surge naturalmente neste ponto e tornar-se-á um problema sério antes de terminarmos. Mas, antes de a enfrentarmos em termos gerais, temos de nos dedicar à tarefa desagradável de escutar o que as almas doentes, como podemos chamar-lhes por contraste com os espíritos saudáveis, têm a dizer acerca dos segredos da sua prisão, da sua forma peculiar de consciência. Voltemos, pois, resolutamente as costas aos que nascem uma vez e ao seu evangelho otimista azul-celeste; não nos limitemos a gritar, apesar de todas as aparências, «Viva o Universo! Deus está no seu Céu, tudo está bem com o mundo». Vejamos, antes, se a compaixão, a dor, o medo e o sentimento da impotência humana não poderão abrir uma perspetiva mais profunda e colocar-nos nas mãos uma chave mais complexa para o significado da situação.

Para começar, como podem coisas tão inseguras como as experiências bem-sucedidas deste mundo proporcionar uma ancoragem estável? Uma corrente não é mais forte do que o seu elo mais fraco, e a vida, afinal, é uma corrente. Na existência mais

saudável e próspera, quantos elos de doença, perigo e desastre não estão sempre interpostos? Inesperadamente, do fundo de cada fonte de prazer, como disse o antigo poeta, sobe alguma coisa amarga: um toque de náusea, um morrer súbito do deleite, um sopro de melancolia, coisas que soam a dobre fúnebre; pois, por mais fugazes que sejam, trazem a sensação de provirem de uma região mais profunda e têm, muitas vezes, uma força de convicção aterradora. O zumbido da vida cessa ao seu toque, tal como uma corda de piano deixa de soar quando o abafador cai sobre ela.

Naturalmente, a música pode recomeçar — uma e outra vez —, a intervalos. Mas, com isto, a consciência de espírito saudável fica com um sentimento irremediável de precariedade. É um sino rachado; respira por tolerância e por acaso.

Mesmo que imaginemos um homem tão cheio de espírito saudável que nunca tenha vivido pessoalmente nenhum destes intervalos de sobriedade, ainda assim, se for um ser reflexivo, terá de generalizar e de situar a sua própria sorte entre a dos outros; e, ao fazê-lo, terá de reconhecer que ter escapado é apenas uma feliz casualidade, não uma diferença essencial. Poderia igualmente ter nascido para uma sorte inteiramente diferente. E então, que segurança vazia! Que espécie de ordem das coisas é esta, da qual o melhor que podemos dizer é: «Graças a Deus, desta vez deixou-me escapar ileso!»? Não será a sua bem-aventurança uma ficção frágil? Não será a vossa alegria nela um regozijo muito vulgar, pouco diferente do riso malicioso de qualquer patife perante o seu êxito? Se, ao menos, tudo fosse êxito, mesmo nesses termos! Mas tomai o homem mais feliz, aquele que o mundo mais inveja, e em

nove casos de dez a sua consciência mais íntima é de fracasso. Ou os seus ideais no domínio das suas realizações estão muito acima das próprias realizações, ou então tem ideais secretos, de que o mundo nada sabe, e em relação aos quais se reconhece interiormente em falta.

Quando um otimista tão vitorioso como Goethe se exprime deste modo, que será dos homens menos bem-sucedidos?

> **«Nada direi»,**

escreve Goethe em 1824,

> **«contra o curso da minha existência. Mas, no fundo, não foi senão dor e fardo, e posso afirmar que, ao longo dos meus setenta e cinco anos, não tive quatro semanas de verdadeiro bem-estar. É apenas o rolar perpétuo de uma pedra que é preciso voltar a erguer para sempre.»**

Que homem, por si só, foi alguma vez, no conjunto, tão bem-sucedido como Lutero? Contudo, quando envelheceu, olhava para a sua vida como se tivesse sido um fracasso absoluto.

> **«Estou inteiramente cansado da vida. Peço ao Senhor que venha já e me leve daqui. Que venha, sobretudo, com o seu Juízo Final: estenderei o pescoço, o trovão irromperá e estarei em repouso.»**

E, tendo então na mão um colar de ágatas brancas, acrescentou:

> «Ó Deus, concede que venha sem demora. Comeria de bom grado este colar hoje para que o Juízo viesse amanhã.»

A eleitora viúva, um dia em que Lutero jantava com ela, disse-lhe:

> «Doutor, desejo que vivais mais quarenta anos.» «Senhora»,

respondeu ele,

> «antes de viver mais quarenta anos, abdicaria da minha oportunidade de alcançar o Paraíso.»

Fracasso, pois, fracasso! É essa a marca que o mundo nos imprime a cada passo. Semeamo-lo com os nossos erros, as nossas más ações, as oportunidades perdidas, com todos os testemunhos da nossa inadequação à vocação que nos coube. E com que ênfase condenatória ele acaba por nos apagar! Não há multa ligeira, simples pedido de desculpas ou expiação formal que satisfaça as exigências do mundo: cada libra de carne que ele reclama vem embebida em todo o seu sangue. As formas mais subtis de sofrimento conhecidas pelo homem estão ligadas às humilhações venenosas que acompanham estes resultados.

E são experiências humanas fundamentais. Um processo tão omnipresente e perpétuo faz evidentemente parte integrante da vida.

> «Há, na verdade, um elemento no destino humano»,

escreve Robert Louis Stevenson,

> **«que nem a própria cegueira pode contestar. Seja o que for que estejamos destinados a fazer, não estamos destinados a ter êxito; o fracasso é a sorte que nos foi atribuída.»**[6]

Estando assim a nossa natureza enraizada no fracasso, será de admirar que os teólogos o tenham considerado essencial e julgado que só através da experiência pessoal de humilhação que ele provoca se alcança o sentido mais profundo do significado da vida?[7]

Mas esta é apenas a primeira etapa do mal-estar perante o mundo. Aumentai um pouco a sensibilidade do ser humano, fazei-o avançar um pouco mais para lá do limiar da desdita, e a própria qualidade dos momentos de êxito, quando ocorrem, fica estragada e corrompida. Todos os bens naturais perecem. As riquezas criam asas; a fama é um sopro; o amor, um engano; a juventude, a saúde e o prazer desaparecem. Poderão coisas cujo fim é sempre pó e desilusão ser os verdadeiros bens de que as nossas almas necessitam? Por detrás de tudo ergue-se o grande espectro da morte universal, a escuridão que tudo abarca:

> **«Que proveito tira o homem de todo o trabalho em que se afadiga debaixo do Sol? Olhei para todas as obras que as minhas mãos tinham feito, e eis que tudo era vaidade e aflição de espírito. Pois o que acontece aos filhos dos homens acontece também aos animais: como morre um, assim morre o outro; todos vêm do pó e todos ao pó regressam… Os mortos nada sabem, nem têm já recompensa alguma, porque a sua memória foi esquecida. Também o seu amor, o seu ódio e a sua inveja já pereceram; e nunca mais terão parte alguma em tudo o que se faz debaixo do Sol… Verdadeiramente, doce é a luz, e agradável é aos olhos contemplar o Sol; mas, se o homem**

> **viver muitos anos e em todos eles se alegrar, lembre-se, contudo, dos dias de escuridão, porque serão muitos.»**

Em suma, a vida e a sua negação estão indissoluvelmente misturadas. Mas, se a vida é boa, a sua negação tem de ser má. No entanto, ambas são factos igualmente essenciais da existência; e toda a felicidade natural parece, assim, contaminada por uma contradição. O hálito do sepulcro envolve-a.

A um espírito atento a este estado de coisas e legitimamente sujeito ao frio destruidor da alegria que semelhante contemplação provoca, o único alívio que o espírito saudável pode dar consiste em dizer: «Disparates! Vai apanhar ar!» Ou: «Anima-te, meu velho! Não tarda estarás bem, desde que deixes essas ideias mórbidas!» Mas, falando a sério, poderá uma conversa tão crua e meramente animal ser tomada por uma resposta racional? Atribuir valor religioso ao simples contentamento despreocupado com a breve oportunidade de usufruirmos dos bens naturais é apenas consagrar o esquecimento e a superficialidade. Os nossos males são, na verdade, demasiado profundos para essa cura. O que nos deixa perplexos é podermos morrer, podermos sequer adoecer; o facto de, neste momento, vivermos e estarmos bem nada tem a ver com essa perplexidade. Precisamos de uma vida que não esteja correlacionada com a morte, de uma saúde que não esteja sujeita à doença, de uma espécie de bem que não pereça, de um bem, afinal, que voe para além dos bens da natureza.

Tudo depende do grau de sensibilidade que a alma possa adquirir às dissonâncias. «O meu problema é acreditar demasiado na

felicidade e na bondade comuns», dizia-me um amigo cuja consciência era deste género, «e nada me consola de serem transitórias. A simples possibilidade disso aterra-me e desconcerta-me.» E assim acontece com a maioria de nós: um ligeiro arrefecimento da excitabilidade e do instinto animais, uma pequena perda de resistência animal, um pouco de fraqueza irritável e uma descida do limiar da dor bastam para revelar plenamente o verme que corrói o âmago de todas as nossas habituais fontes de deleite e para nos transformar em metafísicos melancólicos. O orgulho da vida e a glória do mundo mirrarão. Afinal, não se trata senão da velha contenda entre a juventude ardente e a velhice encanecida. A velhice tem a última palavra: a visão puramente naturalista da vida, por mais entusiasticamente que comece, acabará inevitavelmente em tristeza.

Esta tristeza está no coração de todo o sistema filosófico meramente positivista, agnóstico ou naturalista. Por muito que o espírito saudável e confiante se esforce, com o seu estranho poder de viver no momento presente, ignorando e esquecendo, o pano de fundo do mal continua realmente ali, à espera de ser pensado, e a caveira há de espreitar para dentro do banquete com o seu esgar. Na vida prática do indivíduo, sabemos como toda a sua tristeza ou alegria perante um facto presente depende dos projetos e esperanças mais remotos com que esse facto se relaciona. O seu significado e enquadramento conferem-lhe a maior parte do seu valor. Se soubermos que não conduz a parte alguma, por mais agradável que seja na sua imediatez, o seu brilho e o seu dourado desaparecem. O velho, atingido por uma doença interna insidiosa, pode, a princípio, rir e beber o seu vinho tão bem como sempre;

mas agora conhece o seu destino, pois os médicos lho revelaram, e esse conhecimento retira toda a satisfação a tais atividades. São companheiras da morte, o verme é seu irmão, e reduzem-se a uma insipidez sem relevo.

O esplendor da hora presente é sempre tomado de empréstimo ao horizonte de possibilidades que a acompanha. Envolvam-se as nossas experiências comuns numa ordem moral eterna; possua o nosso sofrimento um significado imortal; sorria o Céu à Terra e venham as divindades visitá-la; sejam a fé e a esperança a atmosfera que o homem respira — e os seus dias passam com entusiasmo: agitam-se com perspetivas, vibram com valores mais longínquos. Pelo contrário, cercai-os com o frio paralisante, a escuridão e a ausência de qualquer significado permanente que, para o naturalismo puro e para o evolucionismo da ciência popular do nosso tempo, constituem tudo o que, em última análise, se pode divisar, e essa vibração cessa de súbito ou transforma-se antes num tremor ansioso.

Para o naturalismo alimentado pelas recentes especulações cosmológicas, a humanidade encontra-se numa situação semelhante à de um grupo de pessoas que vivem sobre um lago gelado, cercado por escarpas que não permitem a fuga, e que sabem, contudo, que o gelo se vai derretendo pouco a pouco e que se aproxima o dia inevitável em que a última película desaparecerá, cabendo à criatura humana morrer afogada de maneira ignominiosa. Quanto mais alegre for a patinagem, quanto mais quente e cintilante for o Sol durante o dia e mais rubras as fogueiras

à noite, tanto mais pungente será a tristeza com que teremos de apreender o significado da situação no seu conjunto.

Os antigos Gregos são-nos continuamente apresentados, nas obras literárias, como modelos da alegria de espírito saudável que a religião da natureza pode gerar. Havia, de facto, muita alegria entre os Gregos: o entusiasmo de Homero pela maior parte das coisas sobre as quais o Sol brilha flui sem cessar. Mas, mesmo em Homero, as passagens reflexivas são sombrias;[8] e, no momento em que os Gregos se tornaram sistematicamente meditativos e pensaram nas questões últimas, converteram-se em pessimistas sem reservas.[9] O ciúme dos deuses, a némesis que se segue à felicidade excessiva, a morte que tudo abarca, a opacidade tenebrosa do destino, a crueldade última e ininteligível constituíam o pano de fundo permanente da sua imaginação. A bela alegria do seu politeísmo não passa de uma ficção poética moderna. Não conheceram alegrias comparáveis, no que têm de precioso, às que em breve veremos brâmanes, budistas, cristãos e muçulmanos — pessoas que nascem duas vezes, cuja religião não é naturalista — obterem dos seus diversos credos de misticismo e renúncia.

A insensibilidade estoica e a resignação epicurista foram o ponto mais avançado a que o espírito grego chegou nessa direção. O epicurista dizia: «Não procures ser feliz, mas antes escapar à infelicidade; a felicidade intensa está sempre ligada à dor; por isso, mantém-te junto à segurança da costa e não arrisques os êxtases mais profundos. Evita a desilusão esperando pouco e apontando baixo; e, acima de tudo, não te apoquentes.» O estoico dizia: «O único bem genuíno que a vida pode proporcionar a um homem é a

posse livre da sua própria alma; todos os outros bens são mentiras.» Cada uma destas filosofias é, à sua maneira, uma filosofia que perdeu a esperança nas dádivas da natureza. Tanto no epicurista como no estoico desapareceu por completo o abandono confiante às alegrias que livremente se oferecem; e aquilo que cada um propõe é uma forma de resgate do estado de espírito de pó e cinzas que daí resulta. O epicurista continua a esperar resultados da moderação dos prazeres e do amortecimento do desejo. O estoico não espera quaisquer resultados e renuncia inteiramente ao bem natural. Há dignidade nestas duas formas de resignação. Representam etapas distintas do processo de desencantamento a que a embriaguez primitiva do homem com a felicidade dos sentidos terá inevitavelmente de se submeter. Numa, o sangue quente arrefeceu; na outra, tornou-se completamente frio. E, embora eu tenha falado delas no passado, como se fossem apenas históricas, o estoicismo e o epicurismo continuarão provavelmente, por todo o tempo, a ser atitudes típicas que assinalam uma determinada etapa no desenvolvimento da alma enferma do mundo.[10] Marcam o termo daquilo a que chamamos o período dos que nascem uma vez e representam os voos mais altos daquilo a que a religião dos que nascem duas vezes chamaria o homem puramente natural: o epicurismo, a que só por grande deferência se pode chamar religião, mostrando o seu refinamento; o estoicismo, manifestando a sua vontade moral. Deixam o mundo sob a forma de uma contradição não reconciliada e não procuram uma unidade superior. Comparadas com os êxtases complexos que o cristão regenerado sobrenaturalmente pode desfrutar, ou a que o panteísta oriental se pode entregar, as suas receitas de equanimidade são expedientes que, na sua simplicidade, parecem quase rudimentares. Observai,

porém, que ainda não pretendo julgar definitivamente nenhuma destas atitudes. Limito-me a descrever a sua variedade.

Historicamente, o caminho mais seguro para as formas arrebatadoras de felicidade de que dão testemunho os que nascem duas vezes tem passado por um pessimismo mais radical do que tudo o que até agora considerámos. Vimos como os bens da natureza podem perder o brilho e o encanto. Mas há um grau de infelicidade tão grande que os bens da natureza podem ser inteiramente esquecidos e todo o sentimento da sua existência desaparecer do campo mental. Para se chegar a este extremo de pessimismo, é necessário algo mais do que observar a vida e refletir sobre a morte. O indivíduo tem de se tornar, na sua própria pessoa, presa de uma melancolia patológica. Assim como o entusiasta de espírito saudável consegue ignorar a própria existência do mal, também aquele que sofre de melancolia é forçado, contra a sua vontade, a ignorar a existência de qualquer bem: para ele, este pode deixar de ter a mínima realidade. Tal sensibilidade e suscetibilidade à dor mental são raras quando a constituição nervosa é inteiramente normal; dificilmente se encontram num indivíduo saudável, mesmo quando é vítima das mais atrozes crueldades da fortuna exterior. Vemos, pois, entrar ativamente em cena a constituição neurótica, de que tanto falei na primeira conferência, destinada a desempenhar um papel importante em muito do que se segue. Como estas experiências de melancolia são, em primeira instância, absolutamente privadas e individuais, posso agora recorrer a documentos pessoais. Será, de facto, doloroso escutá-los, e há quase uma indecência em tratá-los publicamente. Contudo, encontram-se precisamente no nosso caminho; e, se

quisermos abordar com alguma seriedade a psicologia da religião, temos de estar dispostos a esquecer as convenções e a mergulhar abaixo da superfície lisa e enganadora da conversação oficial.

Podem distinguir-se muitas espécies de depressão patológica. Por vezes, trata-se apenas de uma ausência passiva de alegria, de um abatimento sombrio, de desânimo, desalento, falta de gosto, de entusiasmo e de energia. O professor Ribot propôs o nome de anedonia para designar esta condição.

> **«O estado de anedonia, se me é permitido criar uma palavra nova para fazer par com analgesia»,**

escreve ele,

> **«tem sido muito pouco estudado, mas existe. Uma jovem foi atingida por uma doença do fígado que, durante algum tempo, lhe alterou a constituição. Deixou de sentir afeição pelo pai e pela mãe. Gostaria de ter brincado com a sua boneca, mas era-lhe impossível encontrar o mínimo prazer nesse ato. As mesmas coisas que antes a faziam rir convulsivamente já não lhe despertavam qualquer interesse. Esquirol observou o caso de um magistrado muito inteligente que era também vítima de uma doença hepática. Todas as emoções pareciam mortas dentro dele. Não manifestava perversão nem violência, mas uma ausência completa de reação emocional. Quando ia ao teatro, o que fazia por hábito, não encontrava ali prazer algum. Pensar na sua casa, no seu lar, na mulher e nos filhos ausentes comovia-o tão pouco, dizia, como um teorema de Euclides.»**[11]

O enjoo marítimo prolongado produz, na maior parte das pessoas, um estado temporário de anedonia. Todo o bem, terrestre ou celeste, é imaginado apenas para dele se desviar o pensamento

com repugnância. Um estado temporário desta espécie, ligado à evolução religiosa de uma personalidade singularmente elevada, tanto intelectual como moralmente, é bem descrito pelo filósofo católico padre Gratry nas suas recordações autobiográficas. Em consequência do isolamento mental e do estudo excessivo na Escola Politécnica, o jovem Gratry caiu num estado de esgotamento nervoso, com sintomas que descreve deste modo:

> «Sentia um terror tão universal que acordava de noite, sobressaltado, julgando que o Panteão desabava sobre a Escola Politécnica, que a escola estava em chamas ou que o Sena se precipitava nas Catacumbas e Paris era engolida. E, depois de passarem estas impressões, sofria durante todo o dia, sem descanso, uma desolação incurável e intolerável, à beira do desespero. Julgava-me, na verdade, rejeitado por Deus, perdido, condenado! Sentia algo semelhante ao sofrimento do inferno. Até então, nunca sequer pensara no inferno. O meu espírito nunca se voltara nessa direção. Nem discursos nem reflexões me tinham impressionado nesse sentido. Não dava importância ao inferno. Agora, de repente, sofria, em certa medida, o que ali se sofre.
>
> «Mas talvez ainda mais terrível fosse ter-me sido retirada toda a ideia de Céu: já não conseguia conceber nada de semelhante. O Céu não me parecia um lugar para onde valesse a pena ir. Era como um vazio; um elísio mitológico, uma morada de sombras menos real do que a Terra. Não conseguia conceber alegria ou prazer algum em habitá-lo. Felicidade, alegria, luz, afeição, amor — todas estas palavras estavam agora desprovidas de sentido. Sem dúvida, ainda poderia ter falado de todas essas coisas, mas tornara-me incapaz de nelas sentir o que quer que fosse, de compreender alguma coisa a seu respeito, de esperar algo delas ou de acreditar na sua existência. Aí estava a minha grande e inconsolável dor! Já não percebia nem concebia a existência da felicidade ou da perfeição. Um céu abstrato sobre uma rocha nua: tal era agora a minha morada para a eternidade.»[12]

Eis o que se pode dizer da melancolia enquanto incapacidade para sentir alegria. Uma forma muito pior é a angústia positiva e ativa, uma espécie de nevralgia psíquica inteiramente desconhecida na vida saudável. Essa angústia pode assumir diversas feições: por vezes, tem mais o caráter de repugnância; noutras, o de irritação e exasperação; ou ainda o de desconfiança de si mesmo e desespero consigo próprio; ou o de suspeita, ansiedade, inquietação, medo. O doente pode revoltar-se ou submeter-se; pode acusar-se a si próprio ou acusar forças exteriores; e pode ou não ser atormentado pelo mistério teórico de saber por que motivo tem de sofrer assim. A maioria dos casos é mista, e não devemos tratar as nossas classificações com excessivo respeito. Além disso, só uma proporção relativamente pequena de casos se relaciona de algum modo com a esfera da experiência religiosa. Os casos de exasperação, por exemplo, geralmente não se relacionam. Passo agora a citar literalmente o primeiro caso de melancolia que me vem à mão. Trata-se de uma carta de um doente internado num asilo francês.

> **«Sofro demasiado neste hospital, física e moralmente. Além dos ardores e da insónia — pois já não durmo desde que aqui estou encerrado, e o pouco repouso que consigo é interrompido por sonhos maus, sendo acordado de sobressalto por pesadelos, visões terríveis, relâmpagos, trovões e tudo o mais —, o medo, um medo atroz, esmaga-me, prende-me sem descanso, nunca me larga. Onde está a justiça em tudo isto? Que fiz eu para merecer este excesso de severidade? Sob que forma me esmagará este medo? Quanto não ficaria eu a dever a quem me livrasse da vida! Comer, beber, passar a noite em claro, sofrer sem interrupção — eis a bela herança que recebi da minha mãe! O que não consigo compreender é este abuso de poder. Há limites para tudo, há um meio-termo. Mas Deus não conhece meio-termo nem limites. Digo Deus, mas porquê? Até agora, tudo o que conheci foi o diabo. Afinal, tenho tanto medo de**

> **Deus como do diabo; por isso, vou andando à deriva, sem pensar em nada senão no suicídio, mas sem coragem nem meios para o executar aqui. Ao ler isto, facilmente reconhecerá a minha loucura. O estilo e as ideias são suficientemente incoerentes — eu próprio o vejo. Mas não consigo deixar de ser louco ou idiota; e, estando as coisas assim, a quem hei de pedir piedade? Estou indefeso perante o inimigo invisível que aperta os seus anéis em meu redor. Não estaria mais bem armado contra ele se o visse ou o tivesse visto. Oh, se ao menos me matasse, leve-o o diabo! A morte, a morte, de uma vez por todas! Mas paro por aqui. Já delirei demasiado consigo. Digo delirei, porque não consigo escrever de outra maneira, não me restando cérebro nem pensamentos. Ó Deus! Que desgraça ter nascido! Nascido como um cogumelo, sem dúvida entre uma noite e uma manhã; e como eu tinha razão, como estava certo, quando, no ano de Filosofia do colégio, ruminava a amargura com os pessimistas. Sim, realmente, há na vida mais dor do que alegria: é uma longa agonia até à sepultura. Imagine como me alegra lembrar que esta minha horrível miséria, unida a este medo indizível, pode durar cinquenta, cem, quem sabe quantos anos mais!»**[13]

Esta carta mostra duas coisas. Primeiro, vemos como toda a consciência do pobre homem está tão sufocada pelo sentimento do mal que ele perdeu por completo a noção de que possa haver algum bem no mundo. A sua atenção exclui-o, não o consegue admitir: o Sol abandonou o seu céu. Em segundo lugar, vemos como a disposição queixosa da sua desdita impede o seu espírito de tomar uma direção religiosa. A índole queixosa tende, de facto, mais para a irreligião; e, tanto quanto sei, não desempenhou papel algum na construção dos sistemas religiosos.

A melancolia religiosa tem de assumir uma disposição mais comovida e branda. Tolstói deixou-nos, no livro intitulado *A Minha Confissão*, um relato maravilhoso da crise de melancolia que o conduziu às suas próprias conclusões religiosas. Estas são, em

certos aspetos, peculiares; mas a melancolia apresenta duas características que fazem dela um documento típico para o nosso propósito atual. Em primeiro lugar, é um caso bem marcado de anedonia, de perda passiva do apetite por todos os valores da vida; em segundo, mostra como o aspeto alterado e estranho que, em consequência disso, o mundo assumiu estimulou o intelecto de Tolstói a um questionamento corrosivo e angustiante e a um esforço por encontrar alívio filosófico. Tenciono citar Tolstói com alguma extensão; mas, antes disso, farei uma observação geral sobre cada um destes dois pontos.

Primeiro, acerca dos nossos juízos espirituais e do sentido do valor em geral.

É notório que os factos são compatíveis com apreciações emocionais opostas, pois o mesmo facto inspira sentimentos inteiramente diferentes a pessoas diferentes e, em momentos diferentes, à mesma pessoa; e não existe uma ligação racionalmente dedutível entre qualquer facto exterior e os sentimentos que ele possa provocar. Estes têm a sua origem numa esfera da existência inteiramente diferente, na região animal e espiritual do ser do sujeito. Imaginai-vos, se possível, subitamente despojados de toda a emoção que o vosso mundo agora vos inspira e tentai concebê-lo tal como existe, puramente por si mesmo, sem a vossa apreciação favorável ou desfavorável, esperançosa ou apreensiva. Ser-vos-á quase impossível representar semelhante estado de negatividade e ausência de vida. Nenhuma parte do universo teria então maior importância do que outra; e o conjunto das suas coisas e a sucessão dos seus acontecimentos não teriam

significado, caráter, expressão ou perspetiva. Tudo aquilo de valor, interesse ou sentido de que os nossos respetivos mundos possam parecer dotados é, assim, uma pura dádiva do espírito de quem os contempla. A paixão amorosa é o exemplo mais familiar e extremo deste facto. Se vem, vem; se não vem, nenhum raciocínio a pode forçar. E, no entanto, transforma o valor da criatura amada tão inteiramente como o nascer do Sol transforma o Monte Branco, de um cinzento cadavérico, num encantamento rosado; faz o mundo inteiro soar numa nova tonalidade para quem ama e dá um novo rumo à sua vida. O mesmo se passa com o medo, a indignação, o ciúme, a ambição, a adoração. Se estão presentes, a vida muda. E o estarem ou não presentes depende quase sempre de condições não lógicas, muitas vezes orgânicas. E, tal como o interesse exaltado que estas paixões introduzem no mundo é uma dádiva nossa ao mundo, também as próprias paixões são dádivas — dádivas que recebemos de fontes ora baixas, ora elevadas, mas quase sempre não lógicas e fora do nosso controlo. Como poderá o velho moribundo recuperar pelo raciocínio o romantismo, o mistério, a iminência de grandes coisas com que a nossa velha Terra vibrava para ele nos dias em que era jovem e saudável? Dádivas, sejam da carne ou do espírito; e o espírito sopra onde quer; e as matérias do mundo oferecem passivamente a sua superfície a todas essas dádivas por igual, tal como o cenário recebe indiferentemente quaisquer luzes coloridas alternadas que sobre ele se projetem a partir do aparelho ótico da galeria.

Entretanto, o mundo praticamente real para cada um de nós, o mundo efetivo do indivíduo, é o mundo composto, os factos físicos e os valores emocionais numa combinação indistinguível. Retirai ou

alterai qualquer um dos fatores desta resultante complexa, e sobrevém o género de experiência a que chamamos patológica.

No caso de Tolstói, o sentimento de que a vida tivesse qualquer significado foi, durante algum tempo, inteiramente suprimido. O resultado foi uma transformação de toda a expressão da realidade. Quando estudarmos o fenómeno da conversão ou regeneração religiosa, veremos que uma consequência não rara da mudança operada no sujeito é a transfiguração do rosto da natureza aos seus olhos. Um novo céu parece brilhar sobre uma nova terra. Nos melancólicos, dá-se habitualmente uma mudança semelhante, mas em sentido inverso. O mundo parece agora distante, estranho, sinistro, inquietante. Perdeu a cor, o seu hálito é frio, não há pensamento nos olhos com que nos fita.

> «É como se vivesse noutro século»,

diz um doente de um asilo.

> «Vejo tudo através de uma nuvem»,

diz outro;

> «as coisas já não são como eram, e eu mudei.» «Vejo»,

diz um terceiro,

> «toco, mas as coisas não se aproximam de mim; um véu espesso altera a tonalidade e o aspeto de tudo.» «As pessoas movem-se

> **como sombras, e os sons parecem vir de um mundo distante.» «Já não há passado para mim; as pessoas parecem-me tão estranhas; é como se não conseguisse ver realidade alguma, como se estivesse num teatro, como se as pessoas fossem atores e tudo fosse cenário; já não consigo encontrar-me; caminho, mas porquê? Tudo flutua diante dos meus olhos, mas não deixa impressão.» «Choro lágrimas falsas, tenho mãos irreais: as coisas que vejo não são coisas reais.»**

Estas são expressões que afloram naturalmente aos lábios dos melancólicos ao descreverem o seu estado alterado.[14]

Ora, há indivíduos a quem tudo isto deixa entregues ao mais profundo espanto. Aquela estranheza não está certa. Aquela irrealidade não pode ser. Há um mistério oculto, e tem de existir uma solução metafísica. Se o mundo natural tem uma face tão dupla e é tão pouco acolhedor, que mundo, que coisa é real? Instala-se um interrogar urgente e perplexo, uma atividade teórica absorvente; e, no esforço desesperado para estabelecer relações adequadas com a questão, o sofredor é muitas vezes conduzido àquilo que se torna, para ele, uma solução religiosa satisfatória.

Tolstói conta que, por volta dos cinquenta anos, começou a ter momentos de perplexidade, daquilo a que chama suspensão, como se não soubesse «como viver» ou o que fazer. É evidente que eram momentos em que tinham cessado a excitação e o interesse que as nossas atividades naturalmente proporcionam. A vida fora encantadora; agora era de uma sobriedade insípida, mais do que sóbria, morta. Coisas cujo sentido sempre fora evidente tornavam-se desprovidas de significado. As perguntas «Porquê?» e «E depois?» começaram a assediá-lo cada vez mais frequentemente. A princípio, parecia-lhe que tais perguntas tinham de ter resposta e

que poderia encontrá-la facilmente se dedicasse algum tempo a isso; mas, à medida que se tornavam mais insistentes, compreendeu que se passava o mesmo que com os primeiros incómodos de um homem doente, aos quais este dá pouca atenção até se fundirem num sofrimento contínuo. Então, percebe que aquilo que tomara por uma indisposição passageira significa a coisa mais importante do mundo para ele: significa a sua morte.

Aquelas perguntas — «Porquê?», «Por que razão?», «Para quê?» — não encontravam resposta.

> **«Sentia»,**

diz Tolstói,

> **«que se quebrara dentro de mim alguma coisa em que a minha vida sempre assentara, que já nada me restava a que me agarrar e que, moralmente, a minha vida tinha parado. Uma força invencível impelia-me a livrar-me da existência, de uma maneira ou de outra. Não se pode dizer exatamente que desejasse matar-me, pois a força que me afastava da vida era mais plena, mais poderosa, mais geral do que qualquer simples desejo. Era uma força semelhante à minha antiga aspiração a viver, só que me impelia na direção oposta. Era uma aspiração de todo o meu ser a sair da vida.**
>
> **«Vede-me, pois, um homem feliz e de boa saúde, a esconder a corda para não me enforcar nas vigas do quarto onde, todas as noites, ia dormir sozinho; vede-me deixar de ir à caça, para não ceder à tentação demasiado fácil de pôr termo à vida com a minha espingarda.**
>
> **«Não sabia o que queria. Tinha medo da vida; sentia-me impelido a abandoná-la; e, apesar disso, ainda esperava alguma coisa dela.**

«Tudo isto se passava numa altura em que, atendendo a todas as minhas circunstâncias exteriores, deveria ser completamente feliz. Tinha uma boa mulher, que me amava e a quem eu amava; bons filhos e uma grande propriedade que aumentava sem esforço da minha parte. Era mais respeitado pelos meus familiares e conhecidos do que alguma vez fora; os estranhos cobriam-me de elogios; e, sem exagero, podia considerar o meu nome já célebre. Além disso, não estava louco nem doente. Pelo contrário, possuía uma força física e mental que raramente encontrei em pessoas da minha idade. Conseguia ceifar tão bem como os camponeses e trabalhar com o cérebro durante oito horas seguidas sem sentir efeitos nocivos.

«E, contudo, não conseguia atribuir um significado razoável a nenhuma ação da minha vida. E espantava-me não ter compreendido isto desde o princípio. O meu estado de espírito era o de alguém a quem estivessem a pregar uma partida maldosa e estúpida. Só se pode viver enquanto se está embriagado, ébrio de vida; mas, quando se recupera a sobriedade, não se pode deixar de ver que tudo não passa de um embuste estúpido. O mais verdadeiro a seu respeito é que nele não há sequer nada de divertido ou de tolo: é cruel e estúpido, pura e simplesmente.

«É muito antiga a fábula oriental do viajante surpreendido no deserto por uma fera.

«Procurando salvar-se do animal feroz, o viajante salta para dentro de um poço sem água; mas, no fundo desse poço, vê um dragão à espera, de boca aberta, para o devorar. E o desgraçado, sem ousar sair para não se tornar presa da fera, sem ousar saltar para o fundo para não ser devorado pelo dragão, agarra-se aos ramos de um arbusto selvagem que cresce numa das fendas do poço. As mãos enfraquecem-lhe, e sente que em breve terá de ceder a um destino certo; mas continua agarrado e vê dois ratos, um branco e outro preto, a moverem-se regularmente em redor do arbusto a que está suspenso e a roerem-lhe as raízes.

«O viajante vê isto e sabe que inevitavelmente há de perecer; mas, assim suspenso, olha em seu redor e encontra nas folhas do arbusto algumas gotas de mel. Alcança-as com a língua e lambe-as com arrebatamento.

> «Assim me encontro suspenso dos ramos da vida, sabendo que o inevitável dragão da morte espera, pronto a dilacerar-me, sem conseguir compreender por que motivo sou assim martirizado. Tento sorver o mel que outrora me consolava; mas o mel já não me agrada, e, dia e noite, o rato branco e o rato preto roem o ramo a que me agarro. Só consigo ver uma coisa: o dragão inevitável e os ratos — não consigo desviar deles o olhar.
>
> «Isto não é uma fábula, mas a verdade literal e incontestável que todos podem compreender. Qual será o resultado do que faço hoje? Do que farei amanhã? Qual será o resultado de toda a minha vida? Por que hei de viver? Por que hei de fazer seja o que for? Há na vida algum propósito que a morte inevitável que me espera não desfaça e destrua?
>
> «Estas perguntas são as mais simples do mundo. Da criança pouco inteligente ao ancião mais sábio, estão na alma de todos os seres humanos. Sem uma resposta a elas, é impossível, como eu próprio experimentei, que a vida prossiga.
>
> «"Mas talvez", dizia muitas vezes a mim próprio, "haja alguma coisa que não tenha notado ou compreendido. Não é possível que este estado de desespero seja natural à humanidade." E procurei uma explicação em todos os ramos do conhecimento adquirido pelos homens. Interroguei dolorosa e demoradamente, sem curiosidade ociosa. Procurei, não com indolência, mas com esforço e obstinação, dias e noites a fio. Procurei como um homem perdido procura salvar-se — e nada encontrei. Convenci-me, além disso, de que todos aqueles que, antes de mim, tinham procurado uma resposta nas ciências também nada haviam encontrado. E não só: tinham reconhecido que precisamente aquilo que me conduzia ao desespero — o absurdo sem sentido da vida — é o único conhecimento incontestável acessível ao homem.»

Para demonstrar este ponto, Tolstói cita Buda, Salomão e Schopenhauer. E encontra apenas quatro maneiras pelas quais os homens da sua classe e do seu meio social costumam enfrentar a situação. Ou a simples cegueira animal, sorvendo o mel sem ver o dragão nem os ratos — «e de tal maneira», diz ele, «nada posso

aprender, depois do que agora sei» —; ou um epicurismo refletido, arrebatando o que pode enquanto o dia dura, o que é apenas uma espécie de entorpecimento mais deliberado do que o primeiro; ou o suicídio viril; ou ver os ratos e o dragão e, ainda assim, agarrar-se débil e queixosamente ao arbusto da vida.

O suicídio era, naturalmente, o caminho coerente que o intelecto lógico ditava.

> **«Contudo»,**

diz Tolstói,

> **«enquanto o meu intelecto trabalhava, alguma outra coisa em mim trabalhava também e impedia-me de praticar o ato — uma consciência da vida, como lhe posso chamar, que era como uma força a obrigar o meu espírito a fixar-se noutra direção e a retirar-me da minha situação de desespero… Ao longo de todo aquele ano, em que quase sem cessar me perguntava como pôr termo à questão, se pela corda, se pela bala, durante todo esse tempo, a par de todos aqueles movimentos das minhas ideias e observações, o meu coração continuava a definhar sob o efeito de outra emoção de anseio. Não lhe posso dar outro nome senão o de sede de Deus. Este desejo de Deus nada tinha a ver com o movimento das minhas ideias — era, na verdade, o seu contrário direto —, mas vinha do meu coração. Era como um sentimento de pavor que me fazia sentir órfão e isolado no meio de todas aquelas coisas tão estranhas. E esse sentimento de pavor era atenuado pela esperança de encontrar a ajuda de alguém.»**[15]

Do processo, tanto intelectual como emocional, que, partindo desta ideia de Deus, conduziu à recuperação de Tolstói, nada direi nesta conferência, reservando-o para uma ocasião posterior. A

única coisa que agora nos deve interessar é o fenómeno do seu desencanto absoluto com a vida comum e o facto de toda a gama dos valores habituais poder, a um homem tão vigoroso e tão dotado como ele, afigurar-se uma troça tão medonha.

Quando a desilusão chegou tão longe, raramente há uma restitutio ad integrum — restauração à plenitude. Provou-se o fruto da árvore, e a felicidade do Éden nunca regressa. A felicidade que vem, quando alguma vem — e com bastante frequência não volta sob uma forma intensa, embora, por vezes, a sua forma seja intensíssima —, não é a simples ignorância do mal, mas algo muitíssimo mais complexo, que inclui o mal natural como um dos seus elementos, sem encontrar nele o mesmo obstáculo e terror, porque agora o vê absorvido pelo bem sobrenatural. O processo é de redenção, não de mero regresso à saúde natural; e o sofredor, quando é salvo, é-o por aquilo que lhe parece um segundo nascimento, uma espécie mais profunda de existência consciente do que aquela de que antes podia desfrutar.

Encontramos um tipo algo diferente de melancolia religiosa consagrado na literatura pela autobiografia de John Bunyan. As preocupações de Tolstói eram, em grande parte, objetivas, pois o que tanto o atormentava era o propósito e o significado da vida em geral; mas as aflições do pobre Bunyan diziam respeito à condição do seu próprio eu. Era um caso típico do temperamento psicopático: de consciência sensível até ao ponto de adoecer, assediado por dúvidas, medos e ideias insistentes, e vítima de automatismos verbais, tanto motores como sensoriais. Estes eram habitualmente textos das Escrituras que, ora condenatórios, ora favoráveis,

surgiam de forma semialucinatória, como se fossem vozes, e se fixavam no seu espírito, atirando-o de uns para outros como um volante. A isto juntavam-se uma terrível melancolia, desprezo por si próprio e desespero.

> «Não, pensava eu, estou cada vez pior; estou agora mais longe da conversão do que alguma vez estive. Se então tivesse de arder na fogueira, não conseguiria acreditar que Cristo me amava; ai de mim, não conseguia ouvi-lo, nem vê-lo, nem senti-lo, nem saborear nenhuma das suas coisas. Por vezes, contava o meu estado ao povo de Deus; ao ouvi-lo, compadeciam-se de mim e falavam-me das Promessas. Mas tanto valia terem-me dito que devia alcançar o Sol com o dedo como exortarem-me a receber a Promessa ou a confiar nela. Durante todo esse tempo, no que respeitava ao ato de pecar, nunca fora tão escrupuloso como então; não ousava tirar um alfinete ou um pau, mesmo que fosse apenas do tamanho de uma palha, pois a minha consciência estava agora ferida e ardia a cada toque; não sabia como proferir as palavras, com receio de as empregar mal. Oh, com que cautela procedia então, em tudo o que fazia ou dizia! Sentia-me como num pântano lodoso que estremecia ao meu mínimo movimento; e como se ali tivesse sido abandonado por Deus, por Cristo, pelo Espírito e por todas as coisas boas.
>
> «Mas a minha impureza original e interior, essa era a minha praga e a minha aflição. Por causa dela, era aos meus próprios olhos mais repugnante do que um sapo; e pensava que também o era aos olhos de Deus. O pecado e a corrupção, dizia eu, brotariam do meu coração tão naturalmente como a água brota de uma fonte. Teria trocado de coração com qualquer pessoa. Pensava que só o próprio Diabo me poderia igualar em maldade interior e impureza de espírito. Certamente, pensava eu, fui abandonado por Deus; e assim permaneci muito tempo, durante vários anos seguidos.
>
> «E agora lamentava que Deus me tivesse feito homem. Os animais, as aves, os peixes e os demais seres — abençoava a sua condição, pois não tinham uma natureza pecaminosa; não estavam sujeitos à ira de Deus; não iriam para o fogo do inferno depois da morte. Ter-me-ia, portanto, alegrado se a minha condição fosse como a de

> qualquer deles. Abençoava agora a condição do cão e do sapo; sim, de bom grado teria estado na condição do cão ou do cavalo, pois sabia que não tinham alma para perecer sob o peso eterno do Inferno ou do Pecado, como provavelmente aconteceria à minha. E, apesar de ver isto, de o sentir e de com isso ficar despedaçado, o que ainda acrescentava à minha dor era não conseguir encontrar, em toda a minha alma, o desejo de libertação. O meu coração era, por vezes, extraordinariamente duro. Ainda que tivesse dado mil libras por uma lágrima, não teria conseguido vertê-la; não, e por vezes mal conseguia sequer desejar vertê-la.
>
> «Eu era, para mim próprio, um fardo e um terror; nunca soubera, como agora, o que era estar cansado da vida e, no entanto, ter medo de morrer. Com que alegria teria sido qualquer coisa menos eu mesmo! Qualquer coisa menos um homem! E em qualquer condição menos a minha.»[16]

O pobre e paciente Bunyan, como Tolstói, voltou a ver a luz, mas teremos também de adiar essa parte da sua história para outra ocasião. Numa conferência posterior, apresentarei igualmente o desfecho da experiência de Henry Alline, um evangelista dedicado que trabalhou na Nova Escócia há cem anos e que descreve vivamente, nos termos que se seguem, o ponto culminante da melancolia religiosa que marcou o seu início. O tipo não era muito diferente do de Bunyan.

> «Tudo o que via parecia ser um fardo para mim; a Terra parecia amaldiçoada por minha causa: todas as árvores, plantas, rochas, colinas e vales pareciam vestidos de luto e gemendo sob o peso da maldição, e tudo à minha volta parecia conspirar para a minha ruína. Os meus pecados pareciam estar expostos, de tal modo que julgava que todas as pessoas que via os conheciam; e, por vezes, estava quase a confessar muitas coisas que pensava serem do seu conhecimento; sim, às vezes parecia-me que todos me apontavam como o miserável mais culpado da Terra. Tinha agora uma noção tão viva da vaidade e do vazio de todas as coisas cá de baixo que sabia

> não ser possível que o mundo inteiro me tornasse feliz, nem sequer todo o sistema da criação. Quando acordava de manhã, o primeiro pensamento era: "Oh, minha alma desgraçada, que hei de fazer, para onde hei de ir?" E, ao deitar-me, dizia: "Talvez esteja no inferno antes de amanhecer." Muitas vezes olhava com inveja para os animais, desejando de todo o coração estar no seu lugar, para não ter uma alma a perder; e, ao ver aves a voar por cima da minha cabeça, pensava frequentemente para comigo: "Oh, quem me dera poder voar para longe do meu perigo e da minha aflição! Oh, como seria feliz se estivesse no lugar delas!"»[17]

A inveja dos animais tranquilos parece ser um sentimento muito generalizado neste tipo de tristeza.

A pior espécie de melancolia é a que assume a forma de medo pânico. Eis um excelente exemplo, cuja autorização para publicar devo agradecer à pessoa que o viveu. O original está em francês; e, embora o sujeito se encontrasse evidentemente numa condição nervosa desfavorável na altura a que se refere, o caso tem, sob outros aspetos, o mérito de uma extrema simplicidade. Traduzo livremente.

> «Enquanto me encontrava neste estado de pessimismo filosófico e de abatimento geral quanto às minhas perspetivas, entrei uma tarde, ao crepúsculo, num quarto de vestir para ir buscar um objeto que ali estava. De súbito, sem aviso, como se saísse da escuridão, caiu sobre mim um medo horrível da minha própria existência. Ao mesmo tempo, surgiu-me no espírito a imagem de um doente epilético que vira no asilo: um jovem de cabelos pretos e pele esverdeada, inteiramente idiota, que costumava passar o dia sentado num dos bancos, ou antes, prateleiras junto à parede, com os joelhos puxados até ao queixo e a grosseira camisola interior cinzenta, que era a sua única roupa, estendida sobre eles, envolvendo-lhe toda a figura. Ficava ali como uma espécie de gato egípcio esculpido ou de múmia peruana, movendo apenas os olhos negros e com um aspeto

> absolutamente não humano. Esta imagem e o meu medo entraram numa espécie de combinação. Aquela figura sou eu, senti, em potência. Nada do que possuo me pode defender daquele destino, se a minha hora chegar como chegou a dele. Senti tamanho horror perante ele e uma perceção tão viva de que a minha diferença em relação a ele era apenas momentânea que foi como se alguma coisa até então sólida dentro do meu peito cedesse por completo, e eu me tornasse uma massa de medo trémulo. Depois disto, o universo mudou inteiramente para mim. Acordava, manhã após manhã, com um pavor horrível na boca do estômago e com uma sensação da insegurança da vida que nunca antes conhecera e que nunca mais voltei a sentir.[18] Foi como uma revelação; e, embora os sentimentos imediatos tenham passado, a experiência tornou-me, desde então, compreensivo para com os sentimentos mórbidos dos outros. Foi-se dissipando gradualmente, mas durante meses fui incapaz de sair sozinho para a escuridão.
>
> «De um modo geral, receava ficar sozinho. Lembro-me de me perguntar como podiam as outras pessoas viver, como pudera eu próprio alguma vez ter vivido, tão inconsciente daquele abismo de insegurança por baixo da superfície da vida. A minha mãe, em particular, uma pessoa muito alegre, parecia-me um perfeito paradoxo na sua inconsciência do perigo — inconsciência que, pode acreditar, tive muito cuidado em não perturbar com revelações do meu próprio estado de espírito. Sempre pensei que esta minha experiência de melancolia tinha uma dimensão religiosa.»

Ao pedir a este correspondente que explicasse mais plenamente o que queria dizer com estas últimas palavras, escreveu-me a seguinte resposta:

> «Quero dizer que o medo era tão invasivo e poderoso que, se não me tivesse agarrado a textos das Escrituras como "O Deus eterno é o meu refúgio", etc., "Vinde a mim, todos os que estais cansados e oprimidos", etc., "Eu sou a ressurreição e a vida", etc., julgo que teria verdadeiramente enlouquecido.»[19]

Não são necessários mais exemplos. Os casos que examinámos bastam. Um deles mostra-nos a vaidade das coisas mortais; outro, o sentimento do pecado; o último descreve o medo do universo. E é sempre por uma ou outra destas três vias que o otimismo e a satisfação consigo mesmo, originais no homem, acabam reduzidos a pó. Em nenhum destes casos havia insanidade intelectual ou delírio acerca de questões de facto; mas, se nos dispuséssemos a abrir o capítulo da melancolia propriamente insana, com as suas alucinações e ideias delirantes, a história seria ainda pior: desespero absoluto e completo, o universo inteiro a coagular em redor do sofredor numa matéria de horror esmagador, cercando-o sem abertura nem fim. Não a conceção ou a perceção intelectual do mal, mas a sensação medonha da sua proximidade, que gela o sangue e paralisa o coração, sem que qualquer outra conceção ou sensação consiga sobreviver por um momento na sua presença. Como parecem irrelevantes e remotos todos os nossos habituais otimismos refinados e consolos intelectuais e morais perante uma necessidade de auxílio como esta! Eis o verdadeiro núcleo do problema religioso: socorro! Socorro! Nenhum profeta pode pretender trazer uma mensagem definitiva se não disser coisas que soem a realidade aos ouvidos de vítimas como estas. Mas, para produzir efeito, a libertação tem de vir sob uma forma tão forte como a queixa; e isso parece explicar por que motivo as religiões mais rudes, de reavivamento, orgiásticas, com sangue, milagres e intervenções sobrenaturais, poderão talvez nunca ser substituídas. Há constituições que precisam demasiado delas.

Chegados a este ponto, podemos ver como pode surgir naturalmente um grande antagonismo entre a maneira de encarar

a vida própria do espírito saudável e aquela que toma toda esta experiência do mal como algo essencial. Para esta última perspetiva, a do espírito mórbido, como lhe poderíamos chamar, o espírito saudável puro e simples parece indizivelmente cego e superficial. Por outro lado, para a perspetiva do espírito saudável, o caminho da alma doente parece fraco e enfermo. No seu remexer em tocas de ratos em vez de viverem à luz, na sua fabricação de medos e na sua preocupação com todas as espécies insalubres de desdita, há algo de quase obsceno nestes filhos da ira e nestes seres ávidos de um segundo nascimento. Se a intolerância religiosa, os enforcamentos e as fogueiras voltassem a estar na ordem do dia, poucas dúvidas haverá de que, fosse qual fosse a situação no passado, os de espírito saudável seriam hoje a menos indulgente das duas partes.

Na nossa própria atitude de observadores imparciais, que ainda não abandonámos, que havemos de dizer desta contenda? Parece-me que somos obrigados a reconhecer que o espírito mórbido abrange uma escala mais ampla de experiência e que a sua visão compreende também a outra. O método de desviar a atenção do mal e viver simplesmente à luz do bem é esplêndido enquanto funciona. Funciona com muitas pessoas; funciona de maneira muito mais geral do que a maioria de nós está disposta a supor; e, dentro da esfera em que atua com êxito, nada há a objetar-lhe enquanto solução religiosa. Mas desmorona-se, impotente, logo que surge a melancolia; e, mesmo que uma pessoa esteja inteiramente livre de melancolia, não há dúvida de que o espírito saudável é inadequado como doutrina filosófica, porque os factos do mal que se recusa expressamente a explicar são uma parte genuína da realidade e

podem, afinal, ser a melhor chave para o significado da vida, e possivelmente os únicos a abrir-nos os olhos para os níveis mais profundos da verdade.

O processo normal da vida contém momentos tão maus como quaisquer daqueles que enchem a melancolia insana, momentos em que o mal radical entra em jogo e toma firmemente a sua vez. As visões de horror do louco são todas extraídas da matéria dos factos quotidianos. A nossa civilização assenta no matadouro, e cada existência individual extingue-se num espasmo solitário de agonia impotente. Se protestas, meu amigo, espera até lá chegares tu próprio! É difícil à nossa imaginação acreditar nos répteis carnívoros dos tempos geológicos: parecem demasiado meros exemplares de museu. E, no entanto, não há um dente em qualquer daqueles crânios de museu que não tenha, dia após dia, durante longos anos de um passado remoto, prendido firmemente o corpo, a debater-se em desespero, de alguma vítima viva condenada. Formas de horror igualmente terríveis para as suas vítimas, embora de menor dimensão no espaço, enchem hoje o mundo à nossa volta. Aqui mesmo, junto às nossas lareiras e nos nossos jardins, o gato infernal brinca com o rato ofegante ou segura nas mandíbulas a ave quente que esvoaça. Crocodilos, cascavéis e pitões são, neste momento, receptáculos de vida tão reais como nós; a sua existência repugnante preenche cada minuto de cada dia que se arrasta; e, sempre que eles ou outras feras agarram a presa viva, o horror mortal que sente um melancólico agitado é, literalmente, a reação adequada à situação.[20]

Pode, de facto, acontecer que nenhuma reconciliação religiosa com a totalidade absoluta das coisas seja possível. Alguns males servem, na verdade, formas superiores de bem; mas talvez existam formas de mal tão extremas que não caibam em nenhum sistema bom, e, perante tal mal, a submissão muda ou a recusa de reparar nele sejam o único recurso prático. Teremos de enfrentar esta questão mais adiante. Mas, provisoriamente, e como simples questão de programa e método, uma vez que os factos maus são partes tão genuínas da natureza como os bons, a presunção filosófica deve ser a de que possuem algum significado racional e de que o espírito saudável sistemático, ao não conceder à tristeza, à dor e à morte qualquer atenção positiva e ativa, é formalmente menos completo do que os sistemas que ao menos procuram incluir estes elementos no seu âmbito.

As religiões mais completas pareceriam, por isso, ser aquelas em que os elementos pessimistas estão mais desenvolvidos. O budismo, naturalmente, e o cristianismo são as que melhor conhecemos entre elas. São essencialmente religiões de libertação: o homem tem de morrer para uma vida irreal antes de poder nascer para a vida real. Na próxima conferência, tentarei discutir algumas das condições psicológicas deste segundo nascimento. Felizmente, daqui em diante teremos de tratar de assuntos mais alegres do que aqueles em que temos vindo a demorar-nos.

CONFERÊNCIA VIII

O Eu Dividido e o Processo da Sua Unificação

A última conferência foi dolorosa, pois tratou do mal como elemento que impregna o mundo em que vivemos. Ao terminá-la, tínhamos diante de nós, com toda a clareza, o contraste entre as duas maneiras de encarar a vida características, respetivamente, daqueles a quem chamámos de espírito saudável, que só precisam de nascer uma vez, e das almas doentes, que têm de nascer duas vezes para serem felizes. Daí resultam duas conceções diferentes do universo da nossa experiência. Na religião dos que nascem uma vez, o mundo é uma espécie de construção retilínea ou de um só piso, cujas contas são feitas numa única unidade, cujas partes têm precisamente os valores que naturalmente parecem ter e cujo valor total pode ser obtido por uma simples soma algébrica de parcelas positivas e negativas. A felicidade e a paz religiosa consistem em viver no lado positivo da conta. Na religião dos que nascem duas vezes, pelo contrário, o mundo é um mistério de dois pisos. A paz não pode ser alcançada pela simples adição de parcelas positivas e eliminação de parcelas negativas da vida. O bem natural não é apenas insuficiente em quantidade e transitório: há uma falsidade escondida no seu próprio ser. Anulado como é, todo ele, pela morte, quando não por inimigos anteriores, não oferece um saldo definitivo e nunca pode ser aquilo a que se destina a nossa veneração duradoura. Antes nos afasta do nosso verdadeiro bem; e renunciar-

lhe e perder a esperança nele são o nosso primeiro passo na direção da verdade. Há duas vidas, a natural e a espiritual, e temos de perder uma antes de podermos participar na outra.

Nas suas formas extremas de naturalismo puro e de salvacionismo puro, os dois tipos contrastam violentamente; embora, aqui como na maioria das classificações correntes, os extremos radicais sejam abstrações um tanto ideais, e os seres humanos concretos que mais frequentemente encontramos sejam variedades intermédias e misturas. Na prática, porém, todos reconheceis a diferença: compreendeis, por exemplo, o desdém do convertido metodista pelo simples moralista de espírito saudável e otimismo azul-celeste; e compreendeis igualmente a aversão deste último àquilo que lhe parece o subjetivismo doentio do metodista, que morre para viver, como ele diz, e faz do paradoxo e da inversão das aparências naturais a essência da verdade de Deus.[1]

A base psicológica do caráter dos que nascem duas vezes parece ser uma certa discordância ou heterogeneidade no temperamento nativo do sujeito, uma constituição moral e intelectual incompletamente unificada.

> **«Homo duplex, homo duplex!»,**

escreve Alphonse Daudet.

> **«A primeira vez que percebi que era dois foi por ocasião da morte do meu irmão Henri, quando o meu pai exclamou tão dramaticamente: "Morreu, morreu!" Enquanto o meu primeiro eu chorava, o segundo**

> pensava: “Com que verdade foi dado aquele grito, como ficaria bem no teatro.” Tinha então catorze anos.
>
> «Esta dualidade horrível tem-me dado muitas vezes que pensar. Oh, este terrível segundo eu, sempre sentado enquanto o outro está de pé, age, vive, sofre, se agita! Este segundo eu que nunca consegui embriagar, fazer chorar ou adormecer. E como vê por dentro das coisas, e como troça!»[2]

Os trabalhos recentes sobre a psicologia do caráter têm dedicado muita atenção a este ponto.[3] Algumas pessoas nascem com uma constituição interior harmoniosa e equilibrada desde o início. Os seus impulsos são coerentes entre si, a vontade segue sem dificuldade a orientação do intelecto, as paixões não são excessivas e as suas vidas são pouco assombradas pelo arrependimento. Outras têm uma constituição oposta; e isso acontece em graus que vão de algo tão ligeiro que resulta apenas numa incoerência estranha ou caprichosa até uma discordância cujas consequências podem ser extremamente inconvenientes. Encontro um bom exemplo das formas mais inocentes de heterogeneidade na autobiografia da senhora Annie Besant.

> «Sempre fui a mais estranha mistura de fraqueza e força, e paguei caro pela fraqueza. Em criança, sofria os tormentos da timidez e, se tivesse um atacador desapertado, sentia envergonhadamente que todos os olhos estavam fixos naquele malfadado cordão; em rapariga, afastava-me dos estranhos e julgava-me indesejada e malquerida, de modo que me enchia de gratidão ansiosa por quem me tratasse com atenção amável; como jovem dona de casa, tinha medo dos criados e deixava passar o trabalho descuidado para não suportar a dor de repreender quem o fizera mal; quando dava conferências e debatia na tribuna com espírito combativo, preferia, no hotel, passar sem aquilo de que precisava a tocar a campainha e mandar o empregado buscá-lo. Combativa na tribuna em defesa de

> **qualquer causa que me fosse cara, recuo perante a discussão ou a desaprovação em casa e sou, no íntimo, cobarde em privado, embora boa lutadora em público. Quantas vezes passei quartos de hora infelizes a reunir coragem para censurar algum subordinado que o dever me obrigava a repreender, e quantas vezes trocei de mim própria por ser uma impostora como intrépida combatente da tribuna, quando recuava perante a ideia de censurar um rapaz ou uma rapariga por fazerem mal o seu trabalho. Um olhar ou uma palavra pouco amável bastavam para me fazer recolher em mim mesma como um caracol na concha; na tribuna, porém, a oposição faz-me falar melhor.»**[4]

Este grau de incoerência não passará de uma fraqueza simpática; mas um grau mais forte de heterogeneidade pode devastar a vida do sujeito. Há pessoas cuja existência pouco mais é do que uma série de ziguezagues, conforme ora uma tendência, ora outra, ganha ascendência. O seu espírito guerreia com a carne, desejam coisas incompatíveis, impulsos caprichosos interrompem os seus planos mais ponderados, e a vida é um longo drama de arrependimento e de esforço para reparar faltas e erros.

A personalidade heterogénea tem sido explicada como resultado da hereditariedade: supõe-se que os traços de caráter de antepassados incompatíveis e antagónicos se conservam lado a lado.[5] Esta explicação vale o que vale: precisa, sem dúvida, de confirmação. Mas, seja qual for a causa da personalidade heterogénea, encontramos os seus exemplos extremos no temperamento psicopático de que falei na primeira conferência. Todos os autores que se ocupam desse temperamento destacam, nas suas descrições, a heterogeneidade interior. Frequentemente, aliás, é apenas este traço que nos leva a atribuir tal temperamento a um homem. Um «dégénéré supérieur» («degenerado superior»)

é simplesmente um homem sensível em muitas direções, que encontra mais dificuldade do que é comum em manter a sua casa espiritual em ordem e em traçar direito o seu sulco, porque os seus sentimentos e impulsos são demasiado intensos e demasiado discordantes entre si. Nas ideias assediantes e insistentes, nos impulsos irracionais, nos escrúpulos, receios e inibições mórbidos que afligem o temperamento psicopático quando é plenamente pronunciado, temos exemplos perfeitos de personalidade heterogénea. Bunyan era obcecado pelas palavras «Vende Cristo por isto, vende-o por aquilo, vende-o, vende-o!», que lhe passavam pelo espírito cem vezes seguidas, até que um dia, sem fôlego de responder «Não venderei, não venderei», disse impulsivamente: «Que se vá, se quiser»; e esta derrota manteve-o no desespero durante mais de um ano. As vidas dos santos estão cheias de semelhantes obsessões blasfemas, invariavelmente atribuídas à ação direta de Satanás. O fenómeno liga-se à vida do chamado eu subconsciente, de que em breve teremos de falar mais diretamente.

Ora, em todos nós, seja qual for a nossa constituição — mas num grau tanto maior quanto mais intensos e sensíveis somos e mais sujeitos a tentações variadas, e no maior grau possível se somos decididamente psicopáticos —, a evolução normal do caráter consiste sobretudo em ordenar e unificar o eu interior. Os sentimentos superiores e inferiores, os impulsos úteis e os que nos desviam começam por constituir dentro de nós um relativo caos: têm de acabar por formar um sistema estável de funções devidamente subordinadas. A infelicidade tende a caracterizar o período de ordenação e luta. Se o indivíduo tiver uma consciência sensível e um vivo sentimento religioso, a infelicidade assumirá a

forma de remorso e contrição moral, da sensação de ser interiormente vil e errado e de se encontrar numa relação falsa com o autor do seu ser e aquele que determina o seu destino espiritual. É esta a melancolia religiosa e a «convicção do pecado» que desempenharam um papel tão importante na história do cristianismo protestante. O interior do homem é um campo de batalha para aquilo que sente serem dois eus mortalmente hostis: um real, o outro ideal. Como Victor Hugo faz dizer ao seu Maomé:

> **«Sou o campo vil dos combates sublimes:**
> **Ora o homem do alto, ora o homem de baixo;**
> **E o mal, na minha boca, com o bem alterna,**
> **Como no deserto a areia e a cisterna.»**

Uma vida mal vivida, aspirações impotentes; «O que quero, não o faço; mas o que odeio, isso faço», como diz São Paulo; desprezo por si mesmo, desespero consigo próprio; um fardo ininteligível e intolerável de que se é misteriosamente herdeiro.

Permiti-me citar alguns casos típicos de personalidade discordante, com melancolia sob a forma de autocondenação e sentimento de pecado. O caso de Santo Agostinho é um exemplo clássico. Todos recordais a sua educação meio pagã, meio cristã, em Cartago, a sua partida para Roma e Milão, a adoção do maniqueísmo e o ceticismo subsequente, a sua busca inquieta da verdade e da pureza de vida; e, finalmente, como, dilacerado pela luta entre as duas almas no seu peito e envergonhado da própria fraqueza de vontade, quando tantos outros que conhecia ou de quem ouvira falar tinham sacudido os grilhões da sensualidade e se tinham dedicado à castidade e à vida superior, ouviu uma voz no

jardim dizer «Sume, lege» — toma e lê — e, abrindo a Bíblia ao acaso, encontrou o texto «não em devassidão e dissolução», etc., que pareceu diretamente dirigido a si e apaziguou para sempre a tempestade interior.[6] O génio psicológico de Agostinho deixou um relato, nunca ultrapassado, da aflição de ter um eu dividido.

> «A nova vontade que começava a ter ainda não era suficientemente forte para vencer a outra vontade, fortalecida por uma longa indulgência. Assim, estas duas vontades, uma antiga, outra nova, uma carnal, a outra espiritual, lutavam entre si e perturbavam a minha alma. Compreendia pela minha própria experiência aquilo que lera: "a carne deseja contra o espírito, e o espírito contra a carne". Era eu, de facto, em ambas as vontades, mas era mais eu naquela que aprovava em mim do que naquela que em mim desaprovava. No entanto, fora por mim que o hábito alcançara sobre mim tão feroz domínio, pois voluntariamente chegara aonde não queria. Ainda preso à Terra, recusava-me, ó Deus, a combater do teu lado, com tanto medo de ser libertado de todos os laços quanto deveria ter receado ficar enredado neles.
>
> «Assim, os pensamentos com que meditava em ti eram como os esforços de quem quer acordar, mas, vencido pelo sono, logo volta a adormecer. Muitas vezes, quando uma pesada sonolência lhe domina os membros, o homem adia sacudi-la e, embora não a aprove, alimenta-a; do mesmo modo, eu tinha a certeza de que era melhor entregar-me ao teu amor do que ceder aos meus desejos, mas, embora o primeiro caminho me convencesse, o segundo agradava-me e mantinha-me preso. Nada havia em mim para responder ao teu apelo, "Desperta, tu que dormes", senão palavras arrastadas e sonolentas: "Daqui a pouco; sim, daqui a pouco; espera um bocadinho." Mas o "daqui a pouco" não tinha presente, e o "bocadinho" alongava-se… Pois eu receava que me ouvisses demasiado cedo e me curasses de imediato da minha doença de luxúria, que desejava satisfazer, mais do que ver extinta. Com que açoites de palavras não flagelava eu a minha própria alma! E, no entanto, ela recuava; recusava-se, embora não tivesse desculpa para apresentar… Dizia para comigo: "Vamos, que seja agora", e, ao dizê-lo, estava à beira da decisão. Quase o fazia, mas não o fazia. E

> tentava de novo, e quase conseguia, mas não chegava lá, não o alcançava, hesitando em morrer para a morte e viver para a vida; e o mal a que estava tão habituado prendia-me mais do que a vida melhor que ainda não experimentara.»[7]

Não poderia haver descrição mais perfeita da vontade dividida, quando aos desejos superiores falta precisamente aquele último grau de intensidade, aquele toque de força explosiva, de qualidade dinamogénica — para usar a gíria dos psicólogos — que lhes permite romper a casca, irromper eficazmente na vida e dominar para sempre as tendências inferiores. Numa conferência posterior, teremos muito que dizer acerca desta excitabilidade superior.

Encontro outra boa descrição da vontade dividida na autobiografia de Henry Alline, o evangelista da Nova Escócia de cuja melancolia li um breve relato na última conferência. Os pecados do pobre jovem eram, como vereis, dos mais inofensivos; contudo, interferiam com aquilo que veio a revelar-se a sua vocação mais verdadeira e, por isso, causavam-lhe grande aflição.

> «A minha vida era agora muito moral, mas não encontrava repouso de consciência. Começava a ser estimado pelos jovens com quem convivia, que durante todo este tempo nada sabiam do meu estado de espírito, e essa estima começou a tornar-se um laço para a minha alma, pois em breve comecei a gostar da alegria carnal, embora continuasse a iludir-me, pensando que, se não me embriagasse, nem praguejasse, nem jurasse, não haveria pecado nas folias e na alegria carnal; e julgava que Deus permitiria aos jovens alguma recreação, a que eu chamava simples ou decente. Continuava a cumprir os meus deveres e não me permitia cair em vícios manifestos; assim, tudo corria muito bem em tempos de saúde e prosperidade. Mas, quando me encontrava aflito ou ameaçado por doença, morte ou fortes trovoadas, a minha religião não bastava, e

sentia que faltava alguma coisa; começava então a arrepender-me de frequentar tantas folias. Porém, passada a aflição, o diabo e o meu próprio coração perverso, as solicitações dos companheiros e o meu gosto pelo convívio dos jovens eram atrativos tão fortes que voltava a ceder. Assim me tornei muito desregrado e rude, mantendo ao mesmo tempo as minhas práticas de oração e leitura em segredo. Mas Deus, não querendo que me destruísse, continuava a perseguir-me com os seus apelos e movia-se com tal poder na minha consciência que eu não conseguia satisfazer-me com as diversões. Por vezes, no meio da alegria, tinha uma perceção tão viva da minha condição perdida e arruinada que desejava afastar-me dos outros; e, quando tudo acabava e regressava a casa, fazia muitas promessas de não voltar a frequentar aquelas folias e passava horas e horas a implorar perdão. Mas, quando a tentação regressava, cedia: mal ouvia a música e bebia um copo de vinho, sentia o espírito elevar-se e, em breve, entregava-me a qualquer espécie de alegria ou diversão que não considerasse depravada ou abertamente viciosa. Ao regressar, porém, daquela alegria carnal, sentia-me tão culpado como sempre e, por vezes, não conseguia fechar os olhos durante horas depois de me deitar. Era uma das criaturas mais infelizes da Terra.

«Às vezes, afastava-me do grupo — muitas vezes pedindo ao violinista que deixasse de tocar, como se estivesse cansado — e saía para andar de um lado para o outro, chorando e rezando como se o coração me fosse rebentar, e suplicando a Deus que não me arrebatasse a vida nem me abandonasse à dureza do coração. Oh, que horas e noites infelizes assim consumi! Quando me encontrava com companheiros alegres e sentia o coração prestes a afundar-se, esforçava-me por mostrar o semblante mais alegre possível, para que não suspeitassem de nada; e, às vezes, começava deliberadamente alguma conversa com rapazes ou raparigas, ou propunha uma canção alegre, para que a aflição da minha alma não fosse descoberta nem suspeitada. Ao mesmo tempo, porém, preferia então estar exilado num deserto a estar com eles ou com quaisquer dos seus prazeres e divertimentos. Assim, durante muitos meses, quando me encontrava em companhia, representava o hipócrita e fingia um coração alegre, mas procurava, ao mesmo tempo e tanto quanto podia, evitar esse convívio. Oh, que mortal desgraçado e infeliz eu era! Fizesse o que fizesse, fosse aonde fosse, continuava

> **numa tempestade; e, contudo, durante muitos meses ainda, fui o principal organizador e cabecilha das folias, embora frequentá-las fosse um trabalho penoso e um tormento. Mas o diabo e o meu próprio coração perverso arrastavam-me como a um escravo, dizendo-me que tinha de fazer isto e aquilo, suportar isto e aquilo, voltar-me para aqui e para ali, para manter o meu crédito e conservar a estima dos companheiros. E, durante todo esse tempo, continuava tão rigoroso quanto possível nos meus deveres e não deixava pedra por virar para apaziguar a consciência, vigiando até os pensamentos e rezando continuamente aonde quer que fosse. Pois não julgava haver pecado na minha conduta quando estava em companhia carnal, porque não tirava satisfação dela e apenas a seguia, pensava eu, por razões suficientes.**
>
> **«Mas, apesar de tudo o que fazia ou podia fazer, a consciência rugia noite e dia.»**

Tanto Santo Agostinho como Alline chegaram às águas tranquilas da unidade e da paz interiores, e vou agora pedir-vos que considereis mais de perto algumas das particularidades do processo de unificação, quando ele ocorre. Pode chegar gradualmente ou dar-se de repente; pode surgir através de sentimentos alterados ou de capacidades de ação alteradas; pode ainda vir por novas compreensões intelectuais ou por experiências que mais adiante teremos de designar como «místicas». Venha como vier, traz uma espécie característica de alívio; e nunca esse alívio é tão extremo como quando assume a forma religiosa. Felicidade! Felicidade! A religião é apenas uma das maneiras pelas quais os homens alcançam essa dádiva. Com facilidade, de modo permanente e eficaz, transforma muitas vezes a desdita mais intolerável na felicidade mais profunda e duradoura.

Mas encontrar a religião é apenas uma de muitas maneiras de alcançar a unidade; e o processo de remediar a incompletude interior e reduzir a discórdia íntima é um processo psicológico geral, que pode ocorrer com qualquer espécie de matéria mental e não tem necessariamente de assumir a forma religiosa. Ao julgar os tipos religiosos de regeneração que vamos estudar, é importante reconhecer que são apenas uma espécie de um género que contém também outros tipos. Por exemplo, o novo nascimento pode afastar-nos da religião e conduzir-nos à incredulidade; ou pode levar-nos do escrúpulo moral à liberdade e à licença; ou pode ser produzido pela irrupção, na vida do indivíduo, de algum estímulo ou paixão novos, como o amor, a ambição, a cobiça, a vingança ou a dedicação patriótica. Em todos estes casos, encontramos precisamente a mesma forma psicológica de acontecimento: uma firmeza, uma estabilidade e um equilíbrio que sucedem a um período de tempestade, tensão e incoerência. Nestes casos não religiosos, o novo homem também pode nascer gradual ou subitamente.

O filósofo francês Jouffroy deixou um testemunho eloquente da sua própria «contraconversão», como o senhor Starbuck bem chamou à transição da ortodoxia para a descrença. As dúvidas atormentavam Jouffroy havia muito; mas ele situa a sua crise final numa certa noite em que a descrença se tornou firme e estável, tendo como resultado imediato a tristeza pelas ilusões perdidas.

> **«Nunca esquecerei aquela noite de dezembro»,**

escreve Jouffroy,

> «em que se rasgou o véu que me ocultava a minha própria incredulidade. Volto a ouvir os meus passos naquele quarto estreito e despido, onde tinha o hábito de andar de um lado para o outro muito depois de chegar a hora de dormir. Volto a ver aquela Lua, meio velada pelas nuvens, que de vez em quando iluminava os vidros gelados da janela. As horas da noite corriam, e eu não dava pela sua passagem. Seguia ansiosamente os meus pensamentos, enquanto, de camada em camada, desciam até ao fundo da consciência e, dispersando uma a uma todas as ilusões que até então me tinham escondido os seus meandros, os tornavam a cada momento mais claramente visíveis.
>
> «Em vão me agarrava a estas últimas crenças como um náufrago aos destroços do seu navio; em vão, assustado com o vazio desconhecido em que estava prestes a flutuar, me voltava com elas para a minha infância, a minha família, o meu país, tudo o que me era querido e sagrado: a corrente inflexível do meu pensamento era demasiado forte — pais, família, memória, crenças, obrigava-me a largar tudo. A investigação tornava-se mais obstinada e mais severa à medida que se aproximava do seu termo, e não parou antes de chegar ao fim. Soube então que, no fundo do meu espírito, nada restava de pé.
>
> «Aquele momento foi terrível; e, quando, já pela manhã, me atirei exausto para a cama, pareceu-me sentir a minha vida anterior, tão sorridente e tão plena, extinguir-se como um fogo. Diante de mim abria-se outra vida, sombria e desabitada, onde dali em diante teria de viver sozinho, sozinho com o meu pensamento fatal, que para ali me exilara e que me sentia tentado a amaldiçoar. Os dias que se seguiram a esta descoberta foram os mais tristes da minha vida.»[8]

No Essay on Decision of Character — Ensaio sobre a Decisão de Carácter —, de John Foster, há um relato de um caso de conversão súbita à avareza suficientemente ilustrativo para merecer ser citado:

Um jovem, ao que parece,

«dissipou, em dois ou três anos, um grande património em festas dissolutas com vários companheiros sem valor, que se diziam seus amigos e que, esgotados os seus últimos recursos, o trataram, naturalmente, com indiferença ou desprezo. Reduzido à miséria absoluta, saiu um dia de casa com a intenção de pôr termo à vida; mas, depois de vaguear algum tempo quase inconscientemente, chegou ao cimo de uma elevação de onde se avistavam as propriedades que ainda há pouco tinham sido suas. Sentou-se ali e ficou, durante várias horas, absorto em pensamentos, ao fim das quais saltou do chão, tomado por uma emoção veemente e exultante. Tinha formado a sua resolução: todas aquelas propriedades voltariam a ser suas; e tinha também traçado um plano, que começou imediatamente a executar. Caminhou apressadamente, decidido a aproveitar a primeira oportunidade, por mais humilde que fosse, de ganhar algum dinheiro, mesmo que se tratasse de uma quantia insignificante, e absolutamente resolvido a não gastar, se o pudesse evitar, um único ceitil do que viesse a obter. A primeira coisa que lhe chamou a atenção foi um monte de carvão descarregado de carroças no passeio diante de uma casa. Ofereceu-se para o levar à pá ou em carrinho até ao lugar onde devia ser guardado e foi contratado. Recebeu alguns pence pelo trabalho; e, em cumprimento da parte poupadora do seu plano, pediu depois uma pequena oferta de comida e bebida, que lhe foi dada. Procurou então a oportunidade seguinte e, com uma dedicação incansável, passou por uma sucessão de trabalhos servis em diversos lugares, de maior ou menor duração, sempre escrupuloso em evitar, tanto quanto possível, a despesa de um penny. Aproveitava prontamente todas as ocasiões que pudessem fazer avançar o seu propósito, sem atender à humildade da ocupação ou da aparência. Por este método, conseguiu, passado bastante tempo, dinheiro suficiente para comprar e revender algumas cabeças de gado, cujo valor se dera ao trabalho de aprender a avaliar. Depressa, mas com cautela, transformou os primeiros ganhos em novas vantagens; manteve, sem um único desvio, a sua extrema parcimónia; e assim progrediu, gradualmente, para negócios maiores e uma riqueza incipiente. Não ouvi, ou esqueci, o resto do curso da sua vida; mas o resultado final foi que recuperou mais do que as posses perdidas e morreu avarento inveterado, com uma fortuna de 60 000 libras.»[9]

Voltemo-nos agora para o tipo de caso que diretamente nos interessa: o religioso. Eis um dos tipos mais simples possíveis, o relato da conversão à religião sistemática do espírito saudável de um homem que já devia pertencer naturalmente a esse tipo. Mostra como, quando o fruto está maduro, um toque basta para o fazer cair.

O senhor Horace Fletcher, no pequeno livro intitulado Menticulture — Menticultura — , conta que um amigo com quem conversava acerca do domínio de si que os Japoneses alcançam pela prática da disciplina budista lhe disse:

> «"Primeiro, tens de te livrar da ira e da preocupação." "Mas", disse eu, "isso é possível?" "Sim", respondeu ele, "é possível aos Japoneses e deveria ser possível a nós."
>
> «No caminho de regresso, não conseguia pensar senão nas palavras "livrar-me, livrar-me"; e a ideia deve ter continuado a dominar-me durante o sono, pois o primeiro momento de consciência da manhã trouxe de volta o mesmo pensamento, com a revelação de uma descoberta que se formulou neste raciocínio: "Se é possível livrar-me da ira e da preocupação, por que será necessário tê-las sequer?" Senti a força do argumento e aceitei de imediato o raciocínio. A criança descobrira que podia andar. Já não se resignaria a gatinhar.
>
> «No instante em que compreendi que aquelas manchas cancerosas da preocupação e da ira podiam ser removidas, deixaram-me. A descoberta da sua fraqueza exorcizou-as. Desde então, a vida adquiriu um aspeto inteiramente diferente.
>
> «Embora, a partir daquele momento, a possibilidade e a conveniência de me libertar das paixões depressivas tenham sido para mim uma realidade, levei alguns meses a sentir segurança absoluta na minha nova posição. Mas, como as ocasiões habituais de preocupação e ira se têm apresentado repetidamente, sem que eu consiga senti-las no mais pequeno grau, já não as receio nem me precavenho contra elas;

e espanto-me com o aumento da minha energia e do vigor do meu espírito, com a minha força para enfrentar situações de toda a espécie e com a minha disposição para amar e apreciar tudo.

«Desde aquela manhã, tive ocasião de percorrer mais de dez mil milhas de comboio. Encontrei os mesmos empregados dos vagões Pullman, revisores, empregados de hotel, vendedores ambulantes, agentes de livros, cocheiros e outros que antes eram fonte de incómodo e irritação, mas não tenho consciência de uma única incivilidade. De repente, o mundo inteiro tornou-se bom para mim. Tornei-me, por assim dizer, sensível apenas aos raios do bem.

«Poderia relatar muitas experiências que demonstram uma condição de espírito inteiramente nova, mas uma bastará. Sem o mais pequeno sentimento de contrariedade ou impaciência, vi sair da estação, sem mim, um comboio que planeara apanhar com grande interesse e prazer antecipado, porque a minha bagagem não chegara. O carregador do hotel entrou a correr e ofegante na estação precisamente quando o comboio desaparecia de vista. Ao ver-me, pareceu recear uma repreensão e começou a contar que ficara bloqueado numa rua cheia de gente, sem conseguir sair. Quando acabou, disse-lhe: "Não tem importância nenhuma, não podias fazer nada; tentaremos outra vez amanhã. Aqui tens a tua paga; lamento que tenhas tido tanto trabalho para a ganhar." A expressão de surpresa que lhe passou pelo rosto estava tão cheia de prazer que me senti logo recompensado pelo atraso da partida. No dia seguinte, não quis aceitar um cêntimo pelo serviço, e ele e eu somos amigos para toda a vida.

«Durante as primeiras semanas da minha experiência, estava atento apenas à preocupação e à ira; entretanto, porém, ao notar a ausência das outras paixões que deprimem e diminuem, comecei a estabelecer uma relação, até me convencer de que todas crescem a partir das duas raízes que indiquei. Sinto esta liberdade há já tanto tempo que estou seguro da minha relação com ela; e tão depressa acolheria qualquer das influências espoliadoras e depressivas que outrora alimentava como herança da humanidade como um janota se revolveria voluntariamente numa sarjeta imunda.

«Não tenho a menor dúvida de que o cristianismo puro, o budismo puro, as Ciências Mentais e todas as religiões ensinam, no fundo,

> aquilo que para mim foi uma descoberta; mas nenhuma delas o apresentou à luz de um processo simples e fácil de eliminação. Houve uma altura em que me perguntei se essa eliminação não daria lugar à indiferença e à preguiça. Na minha experiência, o resultado é o contrário. Sinto um desejo tão acrescido de fazer alguma coisa útil que me parece ter voltado a ser rapaz e recuperado a energia para brincar. Poderia lutar com tanta prontidão como antes — e melhor —, se houvesse motivo para isso. Isto não torna ninguém cobarde. Não pode tornar, uma vez que o medo é uma das coisas eliminadas. Noto a ausência de timidez perante qualquer público. Em rapaz, estava debaixo de uma árvore que foi atingida por um raio e recebi um choque de cujos efeitos nunca me senti livre até romper a minha associação com a preocupação. Desde então, tenho encontrado relâmpagos e trovões em condições que antes teriam causado grande abatimento e mal-estar, sem experimentar vestígio de um ou de outro. Também a surpresa se modifica muito, e fica-se menos sujeito a sobressaltos perante imagens ou ruídos inesperados.
>
> «No que me diz pessoalmente respeito, não me preocupo, por agora, com os resultados que este estado de emancipação poderá trazer. Não duvido de que a saúde perfeita a que aspira a Ciência Cristã possa ser uma das possibilidades, pois noto uma melhoria acentuada na maneira como o meu estômago cumpre o dever de assimilar a comida que lhe dou a tratar, e tenho a certeza de que trabalha melhor ao som de uma canção do que sob o atrito de um sobrolho franzido. Também não desperdiço este tempo precioso a formular uma ideia de uma existência futura ou de um Céu futuro. O Céu que tenho dentro de mim é tão atraente como qualquer um que me tenha sido prometido ou que eu possa imaginar; e estou disposto a deixar que o crescimento me conduza aonde quiser, desde que a ira e a sua prole não participem em desviá-lo.»[10]

A medicina antiga costumava falar de duas maneiras, a lise e a crise, uma gradual, a outra abrupta, pelas quais se podia recuperar de uma doença corporal. No domínio espiritual, há também duas maneiras, uma gradual, a outra súbita, pelas quais pode ocorrer a unificação interior. Tolstói e Bunyan podem de novo servir-nos de

exemplos — por acaso, exemplos do caminho gradual —, embora seja preciso confessar desde o início que é difícil seguir estes meandros do coração alheio e que sentimos que as suas palavras não revelam todo o seu segredo.

Seja como for, Tolstói, prosseguindo o seu interminável questionamento, parecia chegar a uma compreensão após outra. Primeiro, percebeu que a sua convicção de que a vida não tinha sentido levava em conta apenas esta vida finita. Procurava o valor de um termo finito no de outro, e o resultado total só poderia ser uma daquelas equações indeterminadas da matemática que terminam em 0 = 0. Contudo, é até aí que o intelecto racional, por si só, pode chegar, a menos que o sentimento irracional ou a fé introduzam o infinito. Acreditai no infinito como o povo acredita, e a vida volta a tornar-se possível.

> «Desde que a humanidade existe, onde quer que tenha havido vida, houve também a fé que tornava possível viver. A fé é o sentido da vida, aquele sentido em virtude do qual o homem não se destrói, mas continua a viver. É a força pela qual vivemos. Se o Homem não acreditasse que tem de viver para alguma coisa, não viveria de todo. A ideia de um Deus infinito, da divindade da alma, da união das ações humanas com Deus — são ideias elaboradas nas profundezas infinitas e secretas do pensamento humano. São ideias sem as quais não haveria vida, sem as quais eu próprio»,

disse Tolstói,

> «não existiria. Comecei a ver que não tinha o direito de confiar no meu raciocínio individual e desprezar estas respostas dadas pela fé, pois são as únicas respostas à questão.»

Mas como acreditar como o povo acredita, mergulhado como está na mais grosseira superstição? É impossível — e, contudo, a sua vida! A sua vida! É normal. É feliz! É uma resposta à questão!

Pouco a pouco, Tolstói chegou à convicção firme — diz que levou dois anos a alcançá-la — de que o seu problema não era com a vida em geral, nem com a vida comum dos homens comuns, mas com a vida das classes superiores, intelectuais e artísticas, a vida que ele próprio sempre levara: a vida cerebral, a vida do convencionalismo, do artifício e da ambição pessoal. Vivera de maneira errada e tinha de mudar. Trabalhar para satisfazer as necessidades animais, abjurar as mentiras e as vaidades, aliviar as carências comuns, ser simples, acreditar em Deus: aí estava de novo a felicidade.

> **«Lembro-me»,**

diz ele,

> **«de um dia, no início da primavera, estar sozinho na floresta, atento aos seus ruídos misteriosos. Escutava, e o meu pensamento voltava àquilo de que, durante aqueles três anos, sempre se ocupara: a procura de Deus. Mas a ideia dele, dizia eu, como chegara eu alguma vez a ter essa ideia?**
>
> **«E, com este pensamento, voltaram a erguer-se em mim aspirações alegres à vida. Tudo em mim despertou e recebeu um significado… Por que procuro mais longe?, perguntou uma voz dentro de mim. Ele está ali: ele, sem o qual não se pode viver. Reconhecer Deus e viver são uma e a mesma coisa. Deus é aquilo que a vida é. Pois então! Vive, procura Deus, e não haverá vida sem ele…**
>
> **«Depois disto, as coisas tornaram-se mais claras do que nunca dentro de mim e à minha volta, e a luz nunca mais se apagou por**

> **completo. Fui salvo do suicídio. Não sei dizer exatamente como ou quando se deu a mudança. Mas, tão insensível e gradualmente como a força da vida se anulara dentro de mim, levando-me ao meu leito de morte moral, assim, de modo igualmente gradual e imperceptível, regressou a energia da vida. E o estranho era que esta energia que regressava não era nova. Era a minha antiga força juvenil de fé, a crença de que o único propósito da minha vida era tornar-me melhor. Abandonei a vida do mundo convencional, reconhecendo que não era vida, mas uma paródia da vida, cujas superfluidades apenas nos impedem de a compreender.»**

Tolstói abraçou então a vida dos camponeses e, desde aí, tem-se sentido bem e feliz, ou pelo menos relativamente.[11]

Tal como a interpreto, pois, a sua melancolia não foi apenas uma alteração acidental dos humores, embora sem dúvida também o fosse. Era logicamente exigida pelo choque entre o seu caráter interior e as suas atividades e objetivos exteriores. Embora artista literário, Tolstói era um desses homens semelhantes a carvalhos primitivos, para quem as superfluidades e insinceridades, as cobiças, complicações e crueldades da nossa civilização polida são profundamente insatisfatórias, e para quem as verdades eternas se encontram nas coisas mais naturais e animais. A sua crise foi pôr a alma em ordem, descobrir o seu verdadeiro habitat e vocação, fugir das falsidades para aquilo que, para ele, eram caminhos de verdade. Foi um caso de personalidade heterogénea que encontrou tardia e lentamente a sua unidade e o seu nível. E, embora poucos de nós possam imitar Tolstói, talvez por não termos nos ossos uma quantidade suficiente da medula humana primordial, a maioria poderá ao menos sentir que talvez fosse melhor para nós se pudéssemos fazê-lo.

A recuperação de Bunyan parece ter sido ainda mais lenta. Durante anos seguidos, foi alternadamente assediado por textos das Escrituras, ora animado, ora abatido, mas, por fim, com um alívio cada vez maior na sua salvação pelo sangue de Cristo.

> **«A minha paz entrava e saía vinte vezes por dia: conforto agora, aflição logo a seguir; paz agora e, antes de conseguir andar um oitavo de milha, tanta culpa e medo quanto um coração poderia conter.»**

Quando um texto favorável lhe toca intimamente, escreve:

> **«Isto deu-me bom ânimo durante duas ou três horas»; ou: «Este foi um bom dia para mim, espero não o esquecer»; ou: «A glória destas palavras pesou então tanto sobre mim que, sentado, estive prestes a desfalecer; não, porém, de dor e aflição, mas de alegria e paz sólidas»; ou: «Isto apoderou-se estranhamente do meu espírito; trouxe consigo luz e impôs silêncio, no meu coração, a todos aqueles pensamentos tumultuosos que antes costumavam, como cães infernais sem dono, rugir, bramir e fazer um ruído horrendo dentro de mim. Mostrou-me que Jesus Cristo não abandonara nem rejeitara inteiramente a minha alma.»**

Esses períodos acumulam-se, até que pode escrever:

> **«E agora só restava a parte final da tempestade, pois o trovão já passara para lá de mim; ficavam apenas algumas gotas que, de vez em quando, ainda caíam sobre mim.»**

E, por fim:

> **«Agora, sim, caíram-me as correntes das pernas; fui libertado das minhas aflições e dos meus ferros; também as minhas tentações**

> **fugiram, de modo que, desde então, aquelas terríveis Escrituras de Deus deixaram de me atormentar. Regressei então a casa, rejubilando pela graça e pelo amor de Deus… Agora conseguia ver-me ao mesmo tempo no Céu e na Terra: no Céu pelo meu Cristo, pela minha Cabeça, pela minha Justiça e Vida, embora na Terra pelo meu corpo ou pessoa… Cristo foi, naquela noite, um Cristo precioso para a minha alma; mal conseguia estar deitado na cama, de tanta alegria, paz e triunfo por Cristo.»**

Bunyan tornou-se ministro do Evangelho e, apesar da sua constituição neurótica e dos doze anos que passou na prisão por ser não conformista, a sua vida ganhou utilidade ativa. Foi um pacificador e um homem que fazia o bem, e a Alegoria imortal que escreveu levou aos corações ingleses o próprio espírito da paciência religiosa.

Mas nem Bunyan nem Tolstói poderiam tornar-se aquilo a que chamámos de espírito saudável. Tinham bebido demasiado profundamente da taça da amargura para alguma vez lhe esquecerem o sabor, e a sua redenção conduz a um universo de dois pisos. Cada um deles alcançou um bem que embotou a força efetiva da sua tristeza; contudo, a tristeza conservou-se como ingrediente menor no coração da fé pela qual foi vencida. O facto que nos interessa é que ambos puderam realmente encontrar, e encontraram, alguma coisa a brotar nas profundezas da consciência, pela qual uma tristeza tão extrema podia ser superada. Tolstói faz bem em falar dela como aquilo por que os homens vivem, pois é exatamente isso que ela é: um estímulo, uma excitação, uma fé, uma força que volta a infundir a vontade positiva de viver, mesmo na plena presença das perceções do mal que pouco antes tornavam a vida aparentemente insuportável. Pois as perceções do

mal em Tolstói parecem ter permanecido, no seu domínio, inalteradas. As obras posteriores mostram-no implacável perante todo o sistema dos valores oficiais: a baixeza da vida mundana, as infâmias do império, a falsidade da Igreja, a vã presunção das profissões, as mesquinharias e crueldades que acompanham o grande êxito e todos os demais crimes pomposos e instituições mentirosas deste mundo. Para qualquer tolerância perante tais coisas, a sua experiência foi uma permanente sentença de morte.

Bunyan também abandona este mundo ao inimigo.

> **«Tenho primeiro de pronunciar uma sentença de morte»,**

diz ele,

> **«sobre tudo o que possa propriamente chamar-se uma coisa desta vida, considerando até a mim mesmo, a minha mulher, os meus filhos, a minha saúde, os meus prazeres e tudo o mais como mortos para mim, e a mim como morto para eles; confiar em Deus por Cristo, no que respeita ao mundo vindouro; e, no que respeita a este mundo, considerar a sepultura a minha casa, fazer a minha cama na escuridão e dizer à corrupção: "Tu és o meu pai"; e ao verme: "Tu és a minha mãe e a minha irmã"… Separar-me da minha mulher e dos meus pobres filhos tem sido muitas vezes como arrancar-me a carne dos ossos, sobretudo da minha pobre filha cega, que me estava mais perto do coração do que tudo o mais que possuía. Pobre criança, pensava eu, que sofrimento te caberá por sorte neste mundo! Terás de apanhar pancadas, de mendigar, de sofrer fome, frio, nudez e mil calamidades, quando eu agora nem suporto que o vento sopre sobre ti. Mas tenho de vos confiar a todos a Deus, embora deixar-vos me fira no mais fundo.»**[12]

Está ali a «cor da resolução», mas a plena torrente da libertação extática parece nunca ter inundado a alma do pobre John Bunyan.

Estes exemplos poderão bastar para nos familiarizar, de maneira geral, com o fenómeno tecnicamente chamado «Conversão». Na próxima conferência, convidar-vos-ei a estudar com algum pormenor as suas particularidades e os fenómenos que o acompanham.

CONFERÊNCIA IX

Conversão

Ser convertido, ser regenerado, receber a graça, experimentar a religião, alcançar uma certeza: são outras tantas expressões que designam o processo, gradual ou súbito, pelo qual um eu até então dividido, e que se sente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e se sente justo, superior e feliz, em consequência de uma ligação mais firme às realidades religiosas. É isto, pelo menos, que a conversão significa em termos gerais, quer acreditemos, quer não, que uma intervenção divina direta seja necessária para produzir semelhante mudança moral.

Antes de entrarmos num estudo mais minucioso do processo, permiti-me dar vida à nossa compreensão da definição com um exemplo concreto. Escolho o caso singular de um homem sem instrução, Stephen H. Bradley, cuja experiência é narrada num raro opúsculo americano.[1]

Escolho este caso porque mostra como, nestas alterações interiores, podemos encontrar uma profundidade insuspeitada por baixo de outra, como se as possibilidades do caráter se dispusessem numa série de camadas ou invólucros, de cuja existência não temos qualquer conhecimento prévio.

Bradley julgava ter-se convertido já plenamente aos catorze anos.

> «Julguei ver o Salvador, pela fé, em forma humana, durante cerca de um segundo, no quarto, com os braços estendidos, parecendo dizer-me: "Vem." No dia seguinte, rejubilava com tremor; pouco depois, a minha felicidade era tão grande que disse que queria morrer. Este mundo não tinha lugar nas minhas afeições, tanto quanto eu sabia, e todos os dias me pareciam tão solenes como o domingo. Desejava ardentemente que toda a humanidade sentisse o mesmo que eu; queria que todos amassem Deus acima de tudo. Antes disso, era muito egoísta e presunçoso da minha retidão; agora, porém, desejava o bem de toda a humanidade e conseguia, de coração comovido, perdoar os meus piores inimigos. Sentia que estaria disposto a suportar as zombarias e os escárnios de qualquer pessoa e a sofrer fosse o que fosse por Ele, se pudesse ser, nas mãos de Deus, o instrumento da conversão de uma só alma.»

Nove anos mais tarde, em 1829, o senhor Bradley ouviu falar de um reavivamento religioso que começara nas proximidades.

> «Muitos dos jovens convertidos»,

diz ele,

> «vinham ter comigo nas reuniões e perguntavam-me se tinha religião; geralmente, respondia: "Espero que sim." Isto não parecia satisfazê-los; diziam que sabiam que a tinham. Pedi-lhes que rezassem por mim, pensando para comigo que, se ainda não tinha religião, depois de me declarar cristão durante tanto tempo, já era altura de a ter; e esperava que as suas preces em meu favor fossem atendidas.
>
> «Num domingo, fui ouvir o metodista à Academia. Falou do raiar do dia do Juízo Universal e apresentou-o de maneira tão solene e

terrível como nunca antes ouvira. A cena daquele dia parecia estar a acontecer; e todas as faculdades do meu espírito ficaram tão despertas que, como Félix, tremia involuntariamente no banco onde estava sentado, embora nada sentisse no coração. Na noite seguinte, fui ouvi-lo outra vez. Escolheu o texto do Apocalipse: "E vi os mortos, pequenos e grandes, de pé diante de Deus." E representou os terrores daquele dia de tal maneira que parecia capaz de derreter um coração de pedra. Quando terminou o sermão, um senhor idoso voltou-se para mim e disse: "A isto é que eu chamo pregar." Pensei o mesmo; mas o que ele dissera continuava sem me comover, e eu não desfrutava da religião, embora acreditasse que ele sim.

«Vou agora contar a minha experiência do poder do Espírito Santo, que se deu nessa mesma noite. Se, antes disto, alguém me tivesse dito que eu poderia experimentar o poder do Espírito Santo da maneira como o experimentei, não teria conseguido acreditar e teria julgado iludida a pessoa que mo dissesse. Depois da reunião, fui diretamente para casa e, ao chegar, perguntava-me o que me fazia sentir tão entorpecido. Recolhi-me pouco depois e sentia-me indiferente às coisas da religião, até começar a ser movido pelo Espírito Santo, o que aconteceu cerca de cinco minutos depois, da seguinte maneira:

«Primeiro, comecei de repente a sentir o coração bater muito depressa, o que de início me fez pensar que talvez estivesse prestes a adoecer, embora não me alarmasse, pois não sentia dor. O bater do coração acelerou, e os efeitos que produziu em mim depressa me convenceram de que era o Espírito Santo. Comecei a sentir-me extraordinariamente feliz e humilde, com uma sensação de indignidade como nunca antes sentira. Mal conseguia evitar falar em voz alta, e foi o que fiz: disse "Senhor, não mereço esta felicidade", ou palavras semelhantes, enquanto uma corrente, parecida com ar na sensação que provocava, me entrava pela boca e pelo coração de forma mais sensível do que quando se bebe alguma coisa. Isto continuou, tanto quanto pude avaliar, durante cinco minutos ou mais e parecia ser a causa de tamanha palpitação do coração. Apoderou-se inteiramente da minha alma, e tenho a certeza de que, no meio daquilo, pedi ao Senhor que não me desse mais felicidade, pois parecia não conseguir conter a que já recebera. Sentia como se o coração fosse rebentar, mas aquilo não parou até me sentir

indizivelmente cheio do amor e da graça de Deus. Entretanto, enquanto assim era movido, surgiu-me no espírito um pensamento: "Que poderá isto significar?" E, de repente, como se lhe respondesse, a memória tornou-se extraordinariamente clara, e pareceu-me que tinha o Novo Testamento aberto diante de mim, no capítulo oitavo da Epístola aos Romanos, tão iluminado como se alguém segurasse uma vela acesa para eu ler os versículos 26 e 27 desse capítulo. E li estas palavras: "O Espírito ajuda as nossas fraquezas com gemidos inexprimíveis." E, durante todo o tempo em que o coração batia assim, fazia-me gemer como uma pessoa aflita, o que não era fácil de conter, embora não sentisse dor alguma. O meu irmão, que estava deitado noutro quarto, veio abrir a porta e perguntou-me se tinha dores de dentes. Disse-lhe que não e que podia voltar a dormir. Tentei parar. Eu próprio não queria adormecer, de tão feliz que estava e por recear perder aquilo, pensando para comigo:

"De boa vontade ficaria a minha alma
Num estado como este."

«E, enquanto permanecia deitado a refletir, depois de cessar aquele bater do coração, sentindo como se a minha alma estivesse cheia do Espírito Santo, pensei que talvez houvesse anjos a pairar em redor da cama. Sentia vontade de conversar com eles e acabei por falar, dizendo: "Ó anjos afetuosos! Como podeis ter tanto interesse pelo nosso bem-estar, quando nós temos tão pouco pelo nosso?" Depois disto, consegui adormecer com dificuldade; e, quando acordei de manhã, os primeiros pensamentos foram: "Que aconteceu à minha felicidade?" Sentindo ainda uma parte dela no coração, pedi mais, e foi-me dada tão depressa como o pensamento. Levantei-me então para me vestir e descobri, surpreendido, que mal conseguia estar de pé. Parecia-me estar num pequeno céu na Terra. A minha alma sentia-se tão completamente acima do medo da morte como do medo de adormecer; e, como uma ave numa gaiola, desejava, se fosse vontade de Deus, ser libertado do corpo e habitar com Cristo, embora estivesse disposto a viver para fazer o bem aos outros e advertir os pecadores de que se arrependessem. Desci as escadas sentindo-me tão solene como se tivesse perdido todos os meus amigos e pensando que não contaria aos meus pais antes de consultar o Testamento. Fui diretamente à prateleira e abri-o no capítulo oitavo da Epístola aos Romanos; e cada versículo parecia

> quase falar e confirmar que era verdadeiramente a Palavra de Deus, como se os meus sentimentos correspondessem ao sentido da palavra. Contei então tudo aos meus pais e disse-lhes que julgava que deviam perceber que, quando eu falava, não era a minha própria voz, pois assim me parecia. A minha fala parecia inteiramente sob o domínio do Espírito dentro de mim; não quero dizer que as palavras que proferia não fossem minhas, pois eram. Pensava que era influenciado de modo semelhante aos Apóstolos no dia de Pentecostes, com a exceção de não ter o poder de o transmitir a outros nem de fazer o que eles fizeram. Depois do pequeno-almoço, fui conversar com os vizinhos sobre religião, coisa que antes disto nem a troco de dinheiro teria feito; e, a pedido deles, rezei com eles, embora nunca antes tivesse rezado em público.
>
> «Sinto agora que cumpri o meu dever ao contar a verdade e espero que, com a bênção de Deus, ela possa fazer algum bem a todos os que a lerem. Ele cumpriu a promessa de enviar o Espírito Santo aos nossos corações, ou pelo menos ao meu, e desafio agora todos os deístas e ateus do mundo a abalarem a minha fé em Cristo.»

Eis o que temos sobre o senhor Bradley e a sua conversão, de cujos efeitos na sua vida posterior não obtemos informação. Passemos agora a um exame mais minucioso dos elementos constitutivos do processo de conversão.

Se abrirdes o capítulo sobre a associação de qualquer tratado de psicologia, lereis que as ideias, os fins e os objetos de um homem formam diversos grupos e sistemas interiores, relativamente independentes uns dos outros. Cada «fim» que persegue desperta uma certa espécie de excitação interessada e reúne à sua volta, subordinado a ele, um determinado grupo de ideias associadas; e, se os fins e as excitações diferem em espécie, os seus grupos de ideias podem ter pouco em comum. Quando um grupo está presente e absorve o interesse, todas as ideias ligadas a outros

grupos podem ser excluídas do campo mental. O presidente dos Estados Unidos, quando vai acampar na natureza selvagem durante as férias, com remo, espingarda e cana de pesca, muda de alto a baixo o seu sistema de ideias. As preocupações presidenciais recuam inteiramente para segundo plano; os hábitos oficiais são substituídos pelos de um filho da natureza; e aqueles que só conhecessem o homem como magistrado enérgico não o reconheceriam como «a mesma pessoa» se o vissem como campista.

Se agora nunca regressasse e nunca mais deixasse que os interesses políticos o dominassem, seria, para todos os efeitos práticos, um ser permanentemente transformado. As nossas alterações habituais de caráter, ao passarmos de um dos nossos fins para outro, não costumam ser chamadas transformações, porque cada uma delas é tão rapidamente sucedida por outra em sentido inverso; mas, sempre que um fim se torna tão estável que expulsa definitivamente os anteriores rivais da vida do indivíduo, tendemos a falar do fenómeno, e talvez a espantar-nos com ele, como uma «transformação».

Estas alternâncias são a mais completa das maneiras pelas quais um eu pode estar dividido. Uma maneira menos completa é a coexistência simultânea de dois ou mais grupos diferentes de fins, dos quais um detém, na prática, a prioridade e instiga a ação, enquanto os outros não passam de desejos piedosos que nunca se concretizam. As aspirações de Santo Agostinho a uma vida mais pura, na última conferência, foram disso um exemplo durante algum tempo. Outro seria o presidente, no pleno orgulho do cargo,

a perguntar-se se tudo aquilo não seria vaidade e se a vida de um lenhador não seria um destino mais salutar. Tais aspirações fugazes são meras *velleitates*, fantasias. Existem nos confins mais remotos do espírito, e o verdadeiro eu do homem, o centro das suas energias, está ocupado com um sistema inteiramente diferente. À medida que a vida avança, há uma mudança constante dos nossos interesses e, consequentemente, uma mudança de lugar nos nossos sistemas de ideias: das partes mais centrais para as mais periféricas da consciência e das mais periféricas para as mais centrais. Lembro-me, por exemplo, de uma noite, quando era jovem, em que o meu pai leu em voz alta, de um jornal de Boston, a parte do testamento de Lord Gifford que instituía estes quatro ciclos de conferências. Nessa altura, eu não pensava ser professor de filosofia; e o que ouvia estava tão longe da minha própria vida como se dissesse respeito ao planeta Marte. E, no entanto, aqui estou, com o sistema Gifford como parte integrante do meu próprio eu e com todas as minhas energias, por agora, dedicadas a identificar-me com ele com êxito. A minha alma está agora assente naquilo que outrora era, para ela, um objeto praticamente irreal e fala a partir dele como do seu verdadeiro habitat e centro.

Quando digo «alma», não é necessário que me entendais em sentido ontológico, a menos que o prefirais; pois, embora a linguagem ontológica seja instintiva nestas matérias, os budistas ou os seguidores de Hume podem perfeitamente descrever os factos nos termos fenoménicos da sua preferência. Para eles, a alma é apenas uma sucessão de campos de consciência; contudo, em cada campo encontra-se uma parte, ou subcampo, que funciona como foco, contém a excitação e a partir da qual, como de um

centro, parece tomar-se a direção do objetivo. Ao falar desta parte, aplicamos involuntariamente palavras de perspetiva para a distinguir do resto: palavras como «aqui», «isto», «agora», «meu» ou «eu»; e atribuímos às outras partes as posições «ali», «então», «aquilo», «dele» ou «teu», «isso», «não eu». Mas um «aqui» pode transformar-se num «ali», um «ali» tornar-se um «aqui», e aquilo que era «meu» e aquilo que «não era meu» podem trocar de lugar.

O que provoca essas mudanças é a maneira como a excitação emocional se altera. Coisas hoje quentes e vitais para nós estão frias amanhã. É como se fosse a partir das partes quentes do campo que as outras partes nos aparecessem; e dessas partes quentes partem as investidas do desejo e da volição pessoais. São, em suma, os centros da nossa energia dinâmica, ao passo que as partes frias nos deixam indiferentes e passivos na proporção da sua frieza.

Para já, não importa se esta linguagem é rigorosamente exata. É suficientemente exata se reconhecerdes, na vossa própria experiência, os factos que procuro designar por ela.

Ora, pode haver uma grande oscilação no interesse emocional, e as zonas quentes podem deslocar-se diante de nós quase tão depressa como as centelhas que percorrem um papel a arder. Temos então o eu vacilante e dividido de que tanto ouvimos falar na conferência anterior. Ou o foco da excitação e do calor, o ponto de vista de onde se orienta o objetivo, pode passar a situar-se permanentemente dentro de um determinado sistema; e então, se a mudança for religiosa, chamamos-lhe conversão, sobretudo se ocorrer por crise, isto é, subitamente.

Daqui em diante, ao falarmos da zona quente da consciência de um homem, do grupo de ideias a que se dedica e a partir do qual age, chamemos-lhe o centro habitual da sua energia pessoal. Faz uma grande diferença para um homem que o centro da sua energia seja este ou aquele conjunto de ideias; e faz uma grande diferença, quanto a qualquer conjunto de ideias que possua, que elas se tornem centrais ou permaneçam periféricas nele. Dizer que um homem está «convertido» significa, nestes termos, que as ideias religiosas, antes periféricas na sua consciência, passam agora a ocupar um lugar central e que os fins religiosos formam o centro habitual da sua energia.

Ora, se perguntardes à psicologia como se desloca exatamente a excitação no sistema mental de um homem e por que motivo fins antes periféricos se tornam centrais num determinado momento, a psicologia terá de responder que, embora possa dar uma descrição geral do que acontece, não é capaz, num caso concreto, de explicar com precisão todas as forças particulares em ação. Nem um observador exterior nem o sujeito que passa pelo processo conseguem explicar inteiramente como certas experiências podem mudar de modo tão decisivo o centro de energia de uma pessoa, ou por que motivo têm tantas vezes de esperar pela sua hora para o fazer. Temos um pensamento ou praticamos um ato repetidamente; mas, num certo dia, o verdadeiro sentido do pensamento ressoa em nós pela primeira vez, ou o ato transforma-se de repente numa impossibilidade moral. Tudo o que sabemos é que existem sentimentos mortos, ideias mortas e crenças frias, e existem outros quentes e vivos; e, quando um deles aquece e ganha vida dentro de nós, tudo tem de voltar a cristalizar em seu redor.

Podemos dizer que o calor e a vivacidade significam apenas a «eficácia motora» da ideia, durante muito tempo adiada, mas agora operante; porém, esta linguagem é apenas um circunlóquio, pois donde vem a súbita eficácia motora? E as nossas explicações tornam-se então tão vagas e gerais que percebemos ainda mais a intensa individualidade de todo o fenómeno.

Acabamos por regressar ao simbolismo gasto de um equilíbrio mecânico. Um espírito é um sistema de ideias, cada uma com a excitação que provoca e com tendências impulsoras e inibidoras que mutuamente se contrariam ou reforçam. O conjunto das ideias altera-se, por subtração ou adição, ao longo da experiência, e as tendências alteram-se à medida que o organismo envelhece. Um sistema mental pode ser minado ou enfraquecido por esta alteração intersticial, tal como um edifício, e ainda assim manter-se de pé durante algum tempo por hábito inerte. Mas uma nova perceção, um choque emocional súbito ou uma ocasião que ponha a descoberto a alteração orgânica fará desabar toda a estrutura; então, o centro de gravidade desce para uma posição mais estável, pois as novas ideias que chegam ao centro nessa reorganização parecem agora ficar ali fixadas, e a nova estrutura torna-se permanente.

As associações de ideias e os hábitos já formados são habitualmente fatores de retardamento nestas mudanças de equilíbrio. A informação nova, seja qual for a maneira como é adquirida, desempenha um papel acelerador nas mudanças; e a lenta mutação dos nossos instintos e propensões, sob o «toque inimaginável do tempo», tem uma influência enorme. Além disso,

todas estas influências podem atuar de forma subconsciente ou semiconsciente.[2] E, quando encontramos um sujeito em quem a vida subconsciente — de que em breve terei de falar mais plenamente — está muito desenvolvida e em quem os motivos amadurecem habitualmente em silêncio, deparamos com um caso de que nunca poderemos dar uma explicação completa e em que, tanto ao sujeito como aos observadores, pode parecer haver um elemento maravilhoso. As ocasiões emocionais, sobretudo as violentas, são extremamente poderosas para precipitar reorganizações mentais. Todos conhecem as maneiras súbitas e explosivas pelas quais o amor, o ciúme, a culpa, o medo, o remorso ou a ira se podem apoderar de uma pessoa.[3] A esperança, a felicidade, a segurança, a resolução — emoções características da conversão — podem ser igualmente explosivas. E as emoções que chegam desta forma explosiva raramente deixam as coisas como as encontraram.

No seu recente trabalho sobre a Psicologia da Religião, o professor Starbuck, da Califórnia, mostrou, por meio de uma investigação estatística, como a «conversão» comum dos jovens educados em meios evangélicos apresenta manifestações estreitamente paralelas àquele crescimento para uma vida espiritual mais ampla que constitui uma fase normal da adolescência em todas as classes de seres humanos. A idade é a mesma, situando-se habitualmente entre os catorze e os dezassete anos. Os sintomas são os mesmos: sensação de incompletude e imperfeição; ruminação, depressão, introspeção mórbida e sentimento de pecado; ansiedade acerca da vida futura; aflição perante as dúvidas e outros semelhantes. E o resultado é o mesmo:

um alívio feliz e uma atitude mais objetiva, à medida que a confiança em si próprio aumenta pela adaptação das faculdades a um horizonte mais amplo. No despertar religioso espontâneo, fora dos exemplos de reavivamento, e no período habitual de tempestade, tensão e transformação da adolescência, também podemos encontrar experiências místicas que surpreendem os sujeitos pela sua brusquidão, tal como nas conversões ligadas aos reavivamentos. A analogia é, de facto, completa; e a conclusão de Starbuck acerca destas conversões juvenis comuns parece ser a única sólida: a conversão é, na sua essência, um fenómeno normal da adolescência, que acompanha a passagem do pequeno universo da criança para a vida intelectual e espiritual mais ampla da maturidade.

> **«A teologia»,**

diz o Dr. Starbuck,

> **«toma as tendências da adolescência e constrói sobre elas; reconhece que o essencial do crescimento adolescente consiste em fazer sair a pessoa da infância para a nova vida da maturidade e da compreensão pessoal. Por isso, põe em ação os meios capazes de intensificar as tendências normais. Encurta a duração do período de tempestade e tensão.»**

Segundo as estatísticas deste investigador, os fenómenos de conversão associados à «convicção do pecado» duram cerca de um quinto do tempo dos períodos de tempestade e tensão da adolescência sobre os quais também reuniu dados, mas são muito

mais intensos. Os fenómenos corporais acompanhantes, como a perda de sono e de apetite, são neles muito mais frequentes.

> **«A distinção essencial parece ser que a conversão intensifica, mas encurta, o período, levando a pessoa a uma crise definida.»**[4]

As conversões que o Dr. Starbuck tem aqui em mente são, naturalmente, sobretudo as de pessoas muito comuns, mantidas fiéis a um tipo previamente estabelecido pela instrução, pelo apelo e pelo exemplo. A forma particular que assumem resulta da sugestão e da imitação.[5] Se atravessassem a sua crise de crescimento noutras crenças e noutros países, embora a essência da mudança fosse a mesma — por ser, em grande parte, tão inevitável —, as suas circunstâncias seriam diferentes. Nos países católicos, por exemplo, e nas nossas próprias seitas episcopais, não é habitual uma ansiedade e uma convicção de pecado semelhantes às que se encontram nas seitas que promovem reavivamentos. Como estas comunidades mais estritamente eclesiásticas confiam mais nos sacramentos, há menor necessidade de acentuar e preparar a aceitação pessoal da salvação pelo indivíduo.

Mas todo o fenómeno de imitação teve de ter, em algum momento, o seu original; e proponho que, daqui em diante, nos mantenhamos tão próximos quanto possível das formas de experiência mais originais e vividas em primeira mão. É mais provável encontrá-las em casos esporádicos de adultos.

O professor Leuba, num valioso artigo sobre a psicologia da conversão,[6] subordina quase inteiramente o aspeto teológico da

vida religiosa ao seu aspeto moral. Define o sentimento religioso como «o sentimento de falta de inteireza, de imperfeição moral, de pecado, para usar a palavra técnica, acompanhado pelo anseio de alcançar a paz da unidade». «A palavra "religião"», diz ele, «tende cada vez mais a significar o conjunto de desejos e emoções que brotam do sentimento do pecado e da libertação dele»; e apresenta numerosos exemplos, em que o pecado vai da embriaguez ao orgulho espiritual, para mostrar que o seu sentimento pode assediar-nos e exigir alívio com tanta urgência como a angústia da carne doente ou qualquer forma de sofrimento físico.

Sem dúvida, esta conceção abrange um número imenso de casos. Um bom exemplo é o do senhor S. H. Hadley, que, depois da conversão, se tornou, em Nova Iorque, um ativo e útil salvador de pessoas entregues à embriaguez. A sua experiência decorreu da seguinte maneira:

> «Numa terça-feira à noite, estava sentado num bar em Harlem, bêbedo, moribundo, sem casa nem amigos. Tinha empenhado ou vendido tudo o que pudesse render uma bebida. Não conseguia dormir a menos que estivesse completamente embriagado. Não comia havia dias e, nas quatro noites anteriores, sofrera de delirium tremens — delírio trémulo —, ou dos horrores, da meia-noite até de manhã. Dissera muitas vezes: "Nunca serei um vagabundo. Nunca ficarei encurralado, pois, quando esse momento chegar, se alguma vez chegar, encontrarei um lar no fundo do rio." Mas o Senhor dispôs as coisas de tal maneira que, quando esse momento chegou, eu não era capaz de percorrer a pé sequer um quarto do caminho até ao rio. Enquanto ali estava sentado a pensar, pareceu-me sentir alguma presença grande e poderosa. Não sabia então o que era. Mais tarde, soube que era Jesus, o amigo do pecador. Fui até ao balcão e bati-lhe com o punho até fazer tilintar os copos. Os que ali bebiam olharam-me com curiosidade desdenhosa. Disse que nunca mais

beberia, mesmo que morresse na rua; e, na verdade, sentia que isso aconteceria antes de amanhecer. Alguma coisa disse: “Se queres cumprir esta promessa, vai e pede que te prendam.” Fui à esquadra mais próxima e pedi que me encerrassem.

«Meteram-me numa cela estreita, e parecia que todos os demónios que ali podiam caber tinham entrado comigo. Mas não era essa a única companhia que tinha. Não, louvado seja o Senhor! Aquele querido Espírito que viera ter comigo ao bar estava presente e disse: “Reza.” Rezei e, embora não sentisse grande ajuda, continuei a rezar. Assim que pude sair da cela, levaram-me ao tribunal de polícia e mandaram-me de novo para a cela. Por fim, fui libertado e consegui chegar a casa do meu irmão, onde me prestaram todos os cuidados. Enquanto permanecia na cama, o Espírito que me exortava nunca me abandonou; e, quando me levantei na manhã do domingo seguinte, senti que aquele dia decidiria o meu destino. Ao cair da tarde, ocorreu-me ir à Missão de Jerry M'Auley. Fui. A casa estava cheia e, com muita dificuldade, consegui chegar ao espaço junto da tribuna. Ali vi o apóstolo dos bêbedos e dos excluídos, aquele homem de Deus, Jerry M'Auley. Levantou-se e, no meio de um profundo silêncio, contou a sua experiência. Havia naquele homem uma sinceridade que convencia, e dei por mim a dizer: “Será que Deus me pode salvar?” Ouvi o testemunho de vinte e cinco ou trinta pessoas, todas elas salvas do rum, e decidi que seria salvo ou morreria ali mesmo. Quando fizeram o convite, ajoelhei-me com uma multidão de bêbedos. Jerry fez a primeira oração. Depois, a senhora M'Auley rezou fervorosamente por nós. Oh, que combate se travava pela minha pobre alma! Um sussurro abençoado dizia: “Vem”; o diabo dizia: “Tem cuidado.” Hesitei apenas um momento e, depois, com o coração a despedaçar-se, disse: “Querido Jesus, podes ajudar-me?” Nunca poderei descrever aquele momento com língua mortal. Embora, até ali, a minha alma estivesse cheia de uma escuridão indescritível, senti a gloriosa claridade do Sol do meio-dia brilhar dentro do meu coração. Senti que era um homem livre. Oh, a preciosa sensação de segurança, de liberdade, de repousar em Jesus! Senti que Cristo, com todo o seu brilho e poder, entrara na minha vida; que, de facto, as coisas antigas tinham passado e tudo se tornara novo.

> **«Desde aquele momento até hoje, nunca mais desejei beber um copo de uísque, e nunca vi dinheiro suficiente para me levar a fazê-lo. Prometi a Deus, naquela noite, que, se me tirasse o apetite pela bebida forte, trabalharia para ele toda a vida. Ele cumpriu a sua parte, e eu tenho procurado cumprir a minha.»**[7]

O Dr. Leuba observa, com razão, que há pouca teologia doutrinária numa experiência destas, que começa pela necessidade absoluta de um auxílio superior e termina com o sentimento de que esse auxílio chegou. Apresenta outros casos de conversão de bêbedos que são puramente éticos, sem conterem, tal como foram registados, quaisquer crenças teológicas. O caso de John B. Gough, por exemplo, é praticamente, diz o Dr. Leuba, a conversão de um ateu: nem Deus nem Jesus são mencionados.[8] Mas, apesar da importância deste tipo de regeneração, com pouca ou nenhuma reorganização intelectual, o autor atribui-lhe certamente um caráter demasiado exclusivo. Corresponde à forma subjetivamente centrada da melancolia mórbida, de que Bunyan e Alline foram exemplos. Vimos, porém, na sétima conferência, que há também formas objetivas de melancolia, em que o fardo que pesa sobre a pessoa é a ausência de significado racional no universo e na vida em geral: recordai-vos do caso de Tolstói.[9] Há, pois, elementos distintos na conversão, e as suas relações com as vidas individuais merecem ser discriminadas.[10]

Algumas pessoas, por exemplo, nunca se convertem e talvez em circunstância alguma se pudessem converter. As ideias religiosas não conseguem tornar-se o centro da sua energia espiritual. Podem ser excelentes pessoas, servidores de Deus na prática, mas não são filhos do seu reino. Ou são incapazes de imaginar o invisível, ou

então, na linguagem da devoção, vivem toda a vida sujeitos à «esterilidade» e à «aridez». Esta inaptidão para a fé religiosa pode, em certos casos, ter origem intelectual. As faculdades religiosas podem ser travadas, na sua tendência natural para se expandirem, por crenças inibidoras acerca do mundo: as crenças pessimistas e materialistas, por exemplo, no interior das quais tantas boas almas, que noutros tempos teriam dado livre curso às suas propensões religiosas, se encontram hoje, por assim dizer, congeladas; ou os vetos agnósticos contra a fé, apresentada como algo fraco e vergonhoso, sob os quais tantos de nós hoje se encolhem, com medo de usar os próprios instintos. Em muitas pessoas, essas inibições nunca são vencidas. Até ao fim dos seus dias, recusam-se a acreditar; a sua energia pessoal nunca chega ao centro religioso, e este permanece inativo para sempre.

Noutras pessoas, o problema é mais profundo. Há homens insensíveis no domínio religioso, deficientes nessa categoria de sensibilidade. Tal como um organismo anémico nunca consegue, apesar de toda a boa vontade, atingir a despreocupada vivacidade animal de que desfrutam os temperamentos sanguíneos, também a natureza espiritualmente estéril pode admirar e invejar a fé dos outros, mas nunca alcançar o entusiasmo e a paz de que gozam aqueles cujo temperamento os dispõe para a fé. Tudo isto, porém, pode acabar por revelar-se uma questão de inibição temporária. Mesmo numa fase tardia da vida, pode ocorrer algum degelo, alguma libertação, algum ferrolho pode correr para trás no peito mais estéril, e o coração endurecido do homem pode amolecer e abrir-se ao sentimento religioso. Estes casos, mais do que quaisquer outros, sugerem a ideia de que a conversão súbita se dá

por milagre. Enquanto existirem, não devemos imaginar que lidamos com categorias irremediavelmente fixas.

Ora, há duas formas de ocorrência mental nos seres humanos que conduzem a uma diferença marcante no processo de conversão, diferença para a qual o professor Starbuck chamou a atenção. Sabeis o que acontece quando tentais recordar um nome esquecido. Habitualmente, ajudais a recordação esforçando-vos por ela, percorrendo mentalmente os lugares, as pessoas e as coisas a que a palavra estava ligada. Mas, por vezes, esse esforço falha: parece-vos então que, quanto mais tentais, menos esperança há, como se o nome estivesse entalado e a pressão exercida na sua direção apenas o impedisse ainda mais de surgir. E então o expediente oposto resulta muitas vezes. Abandonai inteiramente o esforço; pensai em alguma coisa completamente diferente e, passada meia hora, o nome perdido entra a passear no vosso espírito, como diz Emerson, tão despreocupadamente como se nunca tivesse sido convidado. O esforço desencadeou em vós algum processo oculto, que continuou depois de o esforço cessar e fez aparecer o resultado como se tivesse surgido espontaneamente. Uma certa professora de música, conta o Dr. Starbuck, depois de explicar claramente aos alunos o que devem fazer e de eles o tentarem sem êxito, diz-lhes: «Deixem de tentar, e isso far-se-á por si!»[11]

Há, assim, uma maneira consciente e voluntária e uma maneira involuntária e inconsciente pelas quais os resultados mentais podem ser alcançados; e encontramos ambas exemplificadas na

história da conversão, dando-nos dois tipos, a que Starbuck chama, respetivamente, o tipo volitivo e o tipo por entrega de si.

No tipo volitivo, a mudança regeneradora é habitualmente gradual e consiste na construção, peça a peça, de um novo conjunto de hábitos morais e espirituais. Mas há sempre pontos críticos em que o movimento de avanço parece muito mais rápido. Este facto psicológico é abundantemente ilustrado pelo Dr. Starbuck. A aprendizagem de qualquer competência prática parece progredir por arranques e saltos, tal como o crescimento dos nossos corpos.

> **«Um atleta… desperta por vezes subitamente para a compreensão das subtilezas do jogo e para um verdadeiro prazer nele, tal como o convertido desperta para a apreciação da religião. Se continuar a praticar o desporto, pode chegar um dia em que, de repente, o jogo se joga por si através dele, em que se esquece de si próprio numa grande competição. Do mesmo modo, um músico pode atingir subitamente um ponto em que o prazer na técnica da arte desaparece por completo e, num momento de inspiração, se torna o instrumento através do qual a música flui. O autor teve ocasião de ouvir duas pessoas casadas, cujas vidas conjugais tinham sido belas desde o princípio, contarem que só um ano ou mais depois do casamento tinham despertado para a plena felicidade da vida conjugal. Assim acontece com a experiência religiosa destas pessoas que estamos a estudar.»**[12]

Em breve ouviremos ilustrações ainda mais notáveis de processos que amadurecem subconscientemente e desembocam em resultados de que subitamente tomamos consciência. Sir William Hamilton e o professor Laycock, de Edimburgo, estiveram entre os primeiros a chamar a atenção para esta classe de efeitos; mas foi o Dr. Carpenter quem primeiro, se não me engano,

introduziu a expressão «cerebração inconsciente», que desde então se tornou uma fórmula explicativa corrente. Conhecemos hoje os factos de modo muito mais amplo do que ele os podia conhecer; e o adjetivo «inconsciente», sendo quase certamente inadequado para muitos deles, é mais bem substituído pelo termo mais vago «subconsciente» ou «subliminar».

Seria fácil apresentar exemplos do tipo volitivo de conversão;[13] mas são, em regra, menos interessantes do que os do tipo de entrega de si, em que os efeitos subconscientes são mais abundantes e muitas vezes surpreendentes. Passarei, por isso, mais depressa a estes últimos, tanto mais que a diferença entre os dois tipos não é, afinal, radical. Mesmo na forma de regeneração mais voluntariamente construída, intercalam-se momentos de entrega parcial de si; e, na grande maioria dos casos, quando a vontade fez tudo o que podia para aproximar a pessoa da unificação completa a que aspira, parece que o último passo tem de ser deixado a outras forças e realizado sem a ajuda da sua atividade. Por outras palavras, a entrega de si torna-se então indispensável.

> **«É preciso renunciar à vontade pessoal»,**

diz o Dr. Starbuck.

> **«Em muitos casos, o alívio recusa-se persistentemente a chegar enquanto a pessoa não deixa de resistir ou de fazer um esforço na direção em que deseja ir.»**
>
> **«Dissera que não cederia; mas, quando a minha vontade se quebrou, tudo terminou»,**

escreve um dos correspondentes de Starbuck. Outro diz:

> **«Limitei-me a dizer: "Senhor, fiz tudo o que pude; deixo toda a questão contigo"; e imediatamente me sobreveio uma grande paz.»**

Outro:

> **«De repente, ocorreu-me que também eu poderia ser salvo se deixasse de tentar fazer tudo sozinho e seguisse Jesus: de algum modo, perdi o meu fardo.»**

Outro:

> **«Por fim, deixei de resistir e entreguei-me, embora tivesse sido uma luta difícil. Gradualmente, veio-me o sentimento de que fizera a minha parte e de que Deus estava disposto a fazer a dele.»**[14] **«Senhor, seja feita a tua vontade: condena ou salva!»,**

exclama John Nelson,[15] exausto da luta ansiosa para escapar à condenação; e, naquele momento, a sua alma encheu-se de paz.

O Dr. Starbuck apresenta uma explicação interessante e, parece-me, verdadeira — tanto quanto conceções tão esquemáticas podem reclamar verdade — das razões pelas quais a entrega de si, no último momento, é tão indispensável. Para começar, há duas coisas no espírito daquele que se prepara para a conversão: primeiro, a incompletude ou o erro presentes, o «pecado» de que deseja ardentemente escapar; segundo, o ideal positivo que anseia alcançar. Ora, na maior parte de nós, o sentimento do nosso erro presente é uma parte da consciência muito mais nítida do que a

imagem de qualquer ideal positivo a que possamos aspirar. Na maioria dos casos, aliás, o «pecado» absorve quase exclusivamente a atenção, de modo que a conversão é «um processo de luta para nos afastarmos do pecado, mais do que um esforço para alcançarmos a retidão».[16] A inteligência e a vontade conscientes de um homem, na medida em que se esforçam em direção ao ideal, visam algo apenas vagamente e imprecisamente imaginado. Contudo, durante todo esse tempo, as forças da simples maturação orgânica dentro dele avançam para o resultado que lhes está prefigurado, e os seus esforços conscientes libertam, nos bastidores, aliados subconscientes que, à sua maneira, trabalham para a reorganização; e a reorganização para a qual tendem todas estas forças mais profundas é, com bastante certeza, definida e claramente diferente daquilo que ele conscientemente concebe e determina. Por conseguinte, os esforços voluntários que se desviam da direção certa podem mesmo interferir com ela, bloqueando-a, por assim dizer, como acontece à palavra perdida quando procuramos recordá-la com demasiada energia.

Starbuck parece tocar no cerne da questão quando diz que exercer a vontade pessoal é ainda viver na região em que o eu imperfeito ocupa o maior destaque. Quando, pelo contrário, as forças subconscientes tomam a dianteira, é mais provável que seja o eu melhor, in posse, a dirigir a operação. Em vez de ser visado de fora, desajeitada e vagamente, torna-se então ele próprio o centro organizador. Que deve, pois, fazer a pessoa?

> **«Tem de relaxar»,**

diz o Dr. Starbuck,

> **«isto é, tem de apoiar-se no Poder maior que conduz à retidão e que tem vindo a brotar no seu próprio ser, deixando-o terminar à sua maneira a obra que começou… Deste ponto de vista, o ato de ceder é entregar-se à nova vida, torná-la o centro de uma nova personalidade e viver, a partir de dentro, a verdade que antes fora contemplada objetivamente.»**[17]

«O extremo do homem é a oportunidade de Deus» é a maneira teológica de exprimir este facto da necessidade de entrega de si; a maneira fisiológica de o formular seria: «Faça cada um tudo o que estiver ao seu alcance, e o seu sistema nervoso fará o resto.» As duas formulações reconhecem o mesmo facto.[18]

Para o exprimir nos termos do nosso próprio simbolismo: quando o novo centro de energia pessoal foi incubado subconscientemente durante tempo suficiente para estar prestes a desabrochar, «não intervir» é a única palavra de ordem para nós: tem de florescer sem ajuda!

Usámos a linguagem vaga e abstrata da psicologia. Mas, seja em que termos for, como a crise descrita consiste em entregar os nossos eus conscientes à mercê de forças que, sejam elas quais forem, são mais ideais do que aquilo que efetivamente somos e contribuem para a nossa redenção, compreendeis por que razão a entrega de si foi e terá sempre de ser considerada o ponto de viragem vital da vida religiosa, na medida em que esta é espiritual e não uma questão de obras exteriores, rituais e sacramentos. Poder-se-ia dizer que todo o desenvolvimento do cristianismo no

sentido da interioridade pouco mais tem sido do que uma ênfase cada vez maior nesta crise de entrega de si. Do catolicismo ao luteranismo e depois ao calvinismo; deste ao wesleyanismo; e daí, já inteiramente fora do cristianismo em sentido técnico, ao «liberalismo» puro ou ao idealismo transcendental, seja ou não do tipo da cura pela mente, passando pelos místicos medievais, pelos quietistas, pietistas e quakers, podemos seguir as etapas do progresso em direção à ideia de um auxílio espiritual imediato, experimentado pelo indivíduo no seu desamparo e sem necessidade essencial de aparato doutrinário ou de mecanismos propiciatórios.

A psicologia e a religião estão, assim, em perfeita harmonia até este ponto, uma vez que ambas admitem a existência de forças aparentemente exteriores ao indivíduo consciente que trazem redenção à sua vida. No entanto, a psicologia, ao definir essas forças como «subconscientes» e ao atribuir os seus efeitos à «incubação» ou à «cerebração», implica que não transcendem a personalidade do indivíduo; e é aqui que diverge da teologia cristã, que insiste em que são intervenções sobrenaturais diretas da Divindade. Proponho-vos que ainda não consideremos definitiva esta divergência, mas deixemos a questão suspensa durante algum tempo: a continuação da investigação poderá permitir-nos eliminar parte da discordância aparente.

Voltemos, pois, por mais um momento à psicologia da entrega de si. Quando encontrais um homem a viver na margem dilacerada da sua consciência, encerrado no seu pecado, na sua carência e na sua incompletude e, por isso, inconsolável, e lhe dizeis simplesmente que tudo está bem com ele, que tem de deixar de se

preocupar, romper com o descontentamento e abandonar a ansiedade, parece-lhe que lhe trazeis puros absurdos. A única consciência positiva que tem diz-lhe que nem tudo está bem, e o caminho melhor que lhe ofereceis soa apenas como se lhe propusésseis afirmar falsidades a sangue-frio. A «vontade de acreditar» não pode ser esticada até esse ponto. Podemos tornar-nos mais fiéis a uma crença de que possuímos os rudimentos, mas não podemos criar do nada uma crença quando a nossa perceção nos assegura ativamente o contrário. O estado de espírito melhor que nos propõem surge, nesse caso, sob a forma de uma pura negação do único estado de espírito que possuímos, e não podemos querer ativamente uma pura negação.

Só há duas maneiras possíveis de nos livrarmos da ira, da preocupação, do medo, do desespero ou de outros afetos indesejáveis. Uma é sermos irresistivelmente invadidos por um afeto oposto; a outra é ficarmos tão exaustos da luta que temos de parar: deixamo-nos cair, desistimos e deixamos de nos importar. Os nossos centros cerebrais emocionais suspendem o trabalho, e caímos numa apatia temporária. Ora, há provas documentais de que este estado de esgotamento temporário faz, não raras vezes, parte da crise de conversão. Enquanto a preocupação egoísta da alma doente guarda a porta, a confiança expansiva da alma crente não consegue entrar. Mas basta que a primeira desfaleça, ainda que por um momento, para que a segunda aproveite a oportunidade e, uma vez de posse do lugar, o possa conservar. O *Teufelsdröckh* de Carlyle passa do Não eterno ao Sim eterno através de um «Centro de Indiferença».

Permiti-me dar-vos uma boa ilustração desta característica do processo de conversão. Aquele santo genuíno, David Brainerd, descreve a sua própria crise com as seguintes palavras:

> «Uma manhã, enquanto caminhava, como de costume, num lugar solitário, vi de repente que todos os meus artifícios e projetos para conseguir ou obter a minha própria libertação e salvação eram inteiramente vãos. Fiquei completamente imobilizado, ao encontrar-me totalmente perdido. Vi que me era para sempre impossível fazer fosse o que fosse para me ajudar ou libertar, que apresentara todas as súplicas que poderia alguma vez apresentar por toda a eternidade e que todas eram vãs, pois vi que o interesse próprio me levara a rezar e que nunca, nem uma vez, rezara por consideração pela glória de Deus. Vi que não havia ligação necessária entre as minhas orações e a concessão da misericórdia divina, que não impunham a Deus a mínima obrigação de me conceder a sua graça e que nelas não havia mais virtude ou bondade do que haveria em eu chapinhar com a mão na água. Vi que acumulara diante de Deus as minhas devoções, jejuns, orações e tudo o mais, fingindo — e, de facto, julgando por vezes — que visava a glória de Deus, quando nunca, nem uma vez, a desejara verdadeiramente, mas apenas a minha própria felicidade. Vi que, como nunca fizera coisa alguma por Deus, nada podia reclamar dele senão a perdição, por causa da minha hipocrisia e da minha troça. Quando percebi claramente que só atendia ao interesse próprio, os meus deveres pareceram-me uma vil farsa e uma sucessão contínua de mentiras, pois tudo não era senão culto de mim mesmo e um horrível ultraje a Deus.
>
> «Continuei, tanto quanto me lembro, neste estado de espírito desde sexta-feira de manhã até ao domingo seguinte à noite, 12 de julho de 1739, quando caminhava de novo no mesmo lugar solitário. Ali, num estado de melancolia e tristeza, tentava rezar, *mas não encontrava ânimo para me entregar a esse ou a qualquer outro dever; a minha antiga preocupação, os meus esforços e os meus afetos religiosos tinham agora desaparecido. Pensava que o Espírito de Deus me abandonara por completo; contudo, não estava angustiado, mas desconsolado, como se nada no Céu ou na Terra me pudesse tornar feliz.* Depois de assim procurar rezar durante quase meia hora —

> embora, a meu ver, de forma muito entorpecida e insensível —, enquanto atravessava um bosque denso, pareceu abrir-se à apreensão da minha alma uma glória indizível. Não me refiro a qualquer claridade exterior nem à imagem de um corpo luminoso, mas a uma nova apreensão ou visão interior de Deus, como nunca antes tivera, nem coisa alguma que se lhe assemelhasse minimamente. Não tinha uma apreensão particular de qualquer pessoa da Trindade, fosse o Pai, o Filho ou o Espírito Santo; mas aquilo parecia ser a glória divina. A minha alma rejubilava com uma alegria inexprimível ao ver um Deus assim, um Ser Divino tão glorioso; e sentia-me interiormente agradado e satisfeito por ele ser Deus sobre tudo, para todo o sempre. A minha alma estava tão cativada e encantada com a excelência de Deus que me senti absorvido nele; pelo menos a tal ponto que não pensava na minha própria salvação e mal me ocorria que existisse uma criatura como eu. Permaneci neste estado de alegria interior, paz e espanto até quase escurecer, sem diminuição sensível; depois, comecei a pensar e a examinar o que vira, e durante toda a noite que se seguiu senti o espírito docemente sereno. Sentia-me num mundo novo, e tudo à minha volta tinha um aspeto diferente do habitual. Nessa altura, o caminho da salvação abriu-se-me com uma sabedoria, adequação e excelência tão infinitas que me espantei de alguma vez ter pensado noutro caminho de salvação; admirava-me de não ter abandonado antes os meus próprios artifícios e aderido àquele caminho amável, bendito e excelente. Se pudesse ter sido salvo pelos meus próprios deveres ou por qualquer outro meio que anteriormente tivesse imaginado, toda a minha alma agora o teria recusado. Espantava-me que o mundo inteiro não visse nem seguisse este caminho de salvação, inteiramente pela justiça de Cristo.»[19]

Pus em itálico a passagem que regista o esgotamento da emoção ansiosa até então habitual. Numa grande proporção dos relatos, talvez na maioria, os autores exprimem-se como se o esgotamento da emoção inferior e a entrada da superior fossem simultâneos;[20] contudo, muitas vezes falam também como se a superior expulsasse ativamente a inferior. Isto é, sem dúvida, verdade num grande número de casos, como veremos em breve. Mas

frequentemente parece haver pouca dúvida de que ambas as condições — o amadurecimento subconsciente de um afeto e o esgotamento do outro — tiveram de concorrer ao mesmo tempo para produzir o resultado.

T. W. B., um convertido de Nettleton, levado a um paroxismo agudo de convicção do pecado, passou o dia sem comer e, à noite, encerrou-se no quarto em completo desespero, gritando: «Até quando, Senhor, até quando?»

> **«Depois de repetir várias vezes estas e outras palavras semelhantes»,**

diz ele,

> **«pareci afundar-me num estado de insensibilidade. Quando voltei a mim, estava de joelhos, a rezar não por mim, mas pelos outros. Sentia submissão à vontade de Deus, disposto a que ele fizesse de mim o que lhe parecesse bem. A preocupação comigo próprio parecia ter-se perdido inteiramente na preocupação com os outros.»**[21]

O nosso grande pregador americano de reavivamentos, Finney, escreve:

> **«Disse para comigo: "Que é isto? Devo ter entristecido o Espírito Santo até o afastar por completo. Perdi toda a convicção do pecado. Não tenho a mínima preocupação com a minha alma; só pode ser porque o Espírito me abandonou." "Ora!", pensei, "nunca na vida estive tão longe de me preocupar com a minha própria salvação"… Tentei recuperar as minhas convicções, trazer de volta o fardo do pecado sob o qual me debatera. Tentei em vão tornar-me ansioso.**

> **Estava tão tranquilo e em paz que procurei preocupar-me com isso, receando que fosse o resultado de ter entristecido e afastado o Espírito.»**[22]

Mas, sem qualquer dúvida, há pessoas em quem, de modo inteiramente independente de qualquer esgotamento da capacidade de sentir, ou mesmo na ausência de um sentimento anterior intenso, o estado superior, tendo atingido o devido grau de energia, rompe todas as barreiras e irrompe como uma inundação súbita. São os casos mais impressionantes e memoráveis, os de conversão instantânea aos quais a conceção da graça divina tem sido mais particularmente associada. Apresentei um deles em pormenor: o caso do senhor Bradley. Mas será melhor reservar os outros casos e os meus comentários sobre o restante assunto para a conferência seguinte.

CONFERÊNCIA X

Conversão — Conclusão

Nesta conferência temos de concluir o tema da conversão, começando por considerar aqueles casos impressionantes e instantâneos, dos quais o de São Paulo é o mais eminente, em que, frequentemente no meio de uma tremenda exaltação emocional ou perturbação dos sentidos, se estabelece, num abrir e fechar de olhos, uma divisão completa entre a vida antiga e a nova. A conversão deste tipo constitui uma fase importante da experiência religiosa, pelo papel que desempenhou na teologia protestante, e por isso cumpre-nos estudá-la conscienciosamente.

Julgo que será melhor citar dois ou três destes casos antes de passar a uma exposição mais geral. É necessário conhecer primeiro os exemplos concretos; pois, como costumava dizer o professor Agassiz, só podemos penetrar numa generalização até onde o nosso conhecimento prévio dos casos particulares nos permite compreendê-la. Voltarei, portanto, ao caso do nosso amigo Henry Alline e citarei o seu relato do dia 26 de março de 1775, em que o seu pobre espírito dividido se unificou definitivamente.

> «Pelo pôr do sol, enquanto vagueava pelos campos, lamentando a minha condição miserável, perdida e arruinada, quase prestes a sucumbir sob o meu fardo, pensei que nenhum homem jamais se encontrara numa situação tão desgraçada como a minha. Regressei

a casa e, ao chegar à porta, precisamente quando transpunha o limiar, as seguintes impressões surgiram no meu espírito como uma voz poderosa, mas baixa e serena: Tens procurado, orado, corrigido a tua conduta, trabalhado, lido, ouvido e meditado; e que conseguiste com tudo isso para a tua salvação? Estás agora mais perto da conversão do que quando começaste? Estás mais preparado para o Céu, ou mais apto a comparecer perante o tribunal imparcial de Deus, do que quando começaste a procurar?

«Isto trouxe-me uma convicção tão profunda que fui obrigado a dizer que não me julgava um único passo mais próximo do que no princípio, mas tão condenado, tão exposto e tão miserável como antes. Clamei dentro de mim: Ó Senhor Deus, estou perdido; e, se Tu, ó Senhor, não encontrares algum caminho novo, de que nada sei, nunca serei salvo, pois todos os caminhos e métodos que prescrevi a mim próprio me falharam, e estou disposto a que falhem. Ó Senhor, tem misericórdia! Ó Senhor, tem misericórdia!

«Estas revelações continuaram até eu entrar em casa e me sentar. Depois de me sentar, completamente confundido, como um homem que se afoga e está a desistir, deixando-se afundar, e quase em agonia, voltei-me muito subitamente na cadeira e, vendo parte de uma Bíblia velha pousada numa das cadeiras, agarrei-a com grande pressa. Abri-a sem qualquer premeditação e os meus olhos caíram no Salmo 38; foi a primeira vez que verdadeiramente vi a palavra de Deus: apoderou-se de mim com tal força que pareceu atravessar-me toda a alma, como se Deus estivesse a orar em mim, comigo e por mim. Por essa altura, o meu pai chamou a família para a oração; compareci, mas não prestei atenção ao que ele dizia, continuando a orar com aquelas palavras do Salmo. Oh, ajuda-me, ajuda-me!, clamava eu, Tu, Redentor das almas, salva-me, ou estou perdido para sempre; esta noite podes, se quiseres, com uma gota do Teu sangue expiar os meus pecados e aplacar a ira de um Deus irado. No instante em que tudo Lhe entreguei, para que fizesse de mim o que quisesse, dispondo-me a que Deus me governasse segundo a Sua vontade, o amor redentor irrompeu na minha alma, acompanhado de repetidas passagens das Escrituras, com tal força que toda a minha alma parecia derreter-se de amor. O fardo da culpa e da condenação desaparecera, as trevas tinham sido expulsas, o meu coração estava humilhado e cheio de gratidão; e toda a minha

alma, que poucos minutos antes gemia sob montanhas de morte e pedia auxílio a um Deus desconhecido, estava agora cheia de amor imortal, elevando-se nas asas da fé, liberta das cadeias da morte e das trevas, e clamando: Meu Senhor e meu Deus, Tu és a minha rocha e a minha fortaleza, o meu escudo e a minha torre elevada, a minha vida, a minha alegria, a minha porção presente e eterna. Erguendo os olhos, pareceu-me ver aquela mesma luz, embora me surgisse diferente; e, assim que a vi, o desígnio revelou-se-me, segundo a Sua promessa, e fui obrigado a exclamar: Basta, basta, ó Deus bendito! A obra da conversão, a mudança e as suas manifestações não são mais discutíveis do que essa luz que vejo, ou qualquer coisa que alguma vez tenha visto.

«No meio de todas as minhas alegrias, menos de meia hora depois de a minha alma ter sido libertada, o Senhor revelou-me o meu trabalho no ministério e a vocação para pregar o Evangelho. Clamei: Ámen, Senhor, irei; envia-me, envia-me. Passei a maior parte da noite em êxtases de alegria, louvando e adorando o Ancião dos Dias pela Sua graça gratuita e ilimitada. Depois de permanecer tanto tempo neste arrebatamento e neste estado celestial que a minha natureza parecia exigir sono, pensei fechar os olhos por alguns momentos; então, o diabo interveio e disse-me que, se adormecesse, perderia tudo e, quando acordasse de manhã, descobriria que não passara de fantasia e ilusão. Clamei imediatamente: Ó Senhor Deus, se estou enganado, desfaz o meu engano.

«Fechei então os olhos por alguns minutos e pareceu-me que o sono me revigorava; ao despertar, a primeira pergunta foi: Onde está o meu Deus? E, num instante, a minha alma pareceu despertar em Deus e com Deus, rodeada pelos braços do amor eterno. Pelo nascer do sol, levantei-me com alegria para contar aos meus pais o que Deus fizera pela minha alma e declarar-lhes o milagre da Sua graça ilimitada. Peguei numa Bíblia para lhes mostrar as palavras que Deus imprimira na minha alma na noite anterior; mas, quando a abri, pareceu-me inteiramente nova.

«Desejava tão ardentemente ser útil à causa de Cristo, pregando o Evangelho, que parecia não poder continuar em repouso: tinha de partir e contar as maravilhas do amor redentor. Perdi todo o gosto pelos prazeres carnais e pela companhia mundana, e foi-me concedida a força para os abandonar.»[1]

O jovem Alline, após uma brevíssima demora, sem outra instrução livresca além da sua Bíblia e sem outro ensinamento além da sua própria experiência, tornou-se ministro cristão; daí em diante, pela austeridade e pela inteireza de propósito, a sua vida pôde ombrear com a dos santos mais devotados. Mas, por mais feliz que se tornasse no seu caminho exigente, nunca recuperou o gosto sequer pelos mais inocentes prazeres carnais. Devemos incluí-lo, como Bunyan e Tolstói, entre aqueles em cuja alma o ferro da melancolia deixou uma marca permanente. A sua redenção transportou-o para um universo diferente deste mero mundo natural, e a vida continuou a ser, para ele, uma provação triste e paciente. Anos mais tarde, encontramo-lo a escrever no diário uma entrada como esta:

> **«Na quarta-feira, dia 12, preguei num casamento e tive assim a felicidade de servir de instrumento para excluir a alegria carnal.»**

O caso seguinte é o de um correspondente do professor Leuba, publicado no artigo deste, já citado, no volume VI do American Journal of Psychology. Tratava-se de um diplomado de Oxford, filho de um clérigo, e a história assemelha-se, em muitos pontos, ao caso clássico do coronel Gardiner, que podemos supor conhecido de todos. Ei-la, um pouco abreviada:

> **«Entre a minha saída de Oxford e a minha conversão, nunca pus os pés na igreja do meu pai, embora tenha vivido com ele durante oito anos, ganhando no jornalismo o dinheiro de que precisava e gastando-o em grandes bebedeiras com quem quer que se sentasse comigo para o beber. Assim vivia, por vezes embriagado durante uma semana inteira; depois, vinha um arrependimento terrível e não tocava numa gota durante um mês.**

«Em todo esse período, isto é, até aos trinta e três anos, nunca tive o desejo de me emendar por motivos religiosos. Todos os meus tormentos provinham, antes, de um remorso terrível que costumava sentir depois de uma grande bebedeira: o remorso assumia a forma de pesar pela minha loucura em desperdiçar assim a vida — eu, um homem de talentos e educação superiores. Esse terrível remorso tornou-me grisalho numa só noite, e, sempre que me assaltava, os meus cabelos estavam visivelmente mais brancos na manhã seguinte. O que sofri desse modo ultrapassa tudo o que as palavras podem exprimir. Era o fogo do inferno em todas as suas mais medonhas torturas. Muitas vezes jurei que, se conseguisse ultrapassar "esta vez", me emendaria. Infelizmente, ao fim de uns três dias estava inteiramente restabelecido e tão feliz como sempre. Assim continuou durante anos; mas, com uma constituição de rinoceronte, recuperava sempre e, enquanto deixasse a bebida em paz, nenhum homem era tão capaz de gozar a vida como eu.

«Converti-me no meu próprio quarto, na casa paroquial do meu pai, precisamente às três horas da tarde de um dia quente de julho — 13 de julho de 1886. Estava de perfeita saúde, pois havia quase um mês que não bebia. A minha alma não me preocupava de maneira nenhuma. De facto, Deus não estava nos meus pensamentos nesse dia. Uma jovem amiga enviara-me um exemplar de *Natural Law in the Spiritual World — A Lei Natural no Mundo Espiritual —,* do professor Drummond, pedindo-me a opinião apenas enquanto obra literária. Orgulhoso dos meus talentos críticos e desejoso de subir na estima da minha nova amiga, levei o livro para o quarto, à procura de sossego, com a intenção de o estudar a fundo e depois lhe escrever o que pensava. Foi ali que Deus veio ter comigo face a face, e nunca esquecerei esse encontro. "Quem tem o Filho tem a vida eterna; quem não tem o Filho não tem a vida." Já lera isto dezenas de vezes, mas agora tudo era diferente. Encontrava-me na presença de Deus, e a minha atenção estava absolutamente "soldada" a este versículo; não me era permitido prosseguir a leitura enquanto não ponderasse devidamente o verdadeiro alcance daquelas palavras. Só então me foi permitido continuar, sentindo sempre que havia outro ser no meu quarto, embora eu não o visse. A quietude era absolutamente maravilhosa, e sentia-me supremamente feliz. Foi-me mostrado, de maneira indubitável, num segundo, que eu nunca tocara o Eterno e que, se morresse naquele momento, estaria

inevitavelmente perdido. Estava arruinado. Sabia-o tão bem como agora sei que estou salvo. O Espírito de Deus mostrou-mo com um amor inefável; não havia nisso terror algum; sentia tão poderosamente o amor de Deus sobre mim que apenas se insinuou uma profunda tristeza por ter perdido tudo por minha própria loucura. E que havia de fazer? Que podia fazer? Nem sequer me arrependi; Deus nunca me pediu que me arrependesse. Tudo o que sentia era: "Estou perdido", e Deus nada pode fazer, embora me ame. Não havia culpa alguma da parte do Todo-Poderoso. Durante todo esse tempo, estava supremamente feliz: sentia-me como uma criança diante do pai. Fizera mal, mas o meu Pai não me ralhava: amava-me de uma maneira absolutamente maravilhosa. E, no entanto, o meu destino estava selado. Estava seguramente perdido e, sendo de natureza corajosa, não recuei perante isso; mas uma profunda tristeza pelo passado, misturada com o pesar pelo que perdera, apoderou-se de mim, e a minha alma estremeceu ao pensar que tudo acabara. Então insinuou-se em mim, tão suavemente, com tanto amor, de forma tão inequívoca, uma via de salvação; e o que era, afinal? A velha, velhíssima história, novamente contada da maneira mais simples: "Não há debaixo do céu outro nome pelo qual possais ser salvos senão o do Senhor Jesus Cristo." Não me foram ditas palavras; a minha alma pareceu ver o meu Salvador em espírito, e, desde essa hora até hoje — há já quase nove anos —, nunca tive na vida uma única dúvida de que o Senhor Jesus Cristo e Deus Pai agiram ambos sobre mim naquela tarde de julho, cada um de maneira diferente, ambos no mais perfeito amor concebível; e alegrei-me ali mesmo numa conversão tão espantosa que toda a aldeia soube dela em menos de vinte e quatro horas.

«Mas ainda havia de vir um tempo de provação. No dia seguinte à minha conversão, fui para o campo ajudar a recolher o feno e, como não fizera a Deus promessa alguma de me abster ou de beber apenas com moderação, bebi demais e voltei a casa embriagado. A minha pobre irmã ficou de coração partido; senti vergonha de mim próprio e fui imediatamente para o quarto, onde ela me seguiu, chorando copiosamente. Disse que me convertera e logo recaíra. Mas, embora estivesse bem bebido — sem, contudo, ter o entendimento turvo —, sabia que a obra de Deus iniciada em mim não se perderia. Por volta do meio-dia, de joelhos, fiz a primeira oração a Deus em vinte anos. Não pedi perdão; sentia que isso de

> nada serviria, pois voltaria seguramente a cair. Pois bem, que fiz? Entreguei-me a Ele, na mais profunda convicção de que a minha individualidade seria destruída, de que Ele me tiraria tudo; e estava disposto a isso. Numa tal entrega reside o segredo de uma vida santa. Desde essa hora, a bebida deixou de me aterrorizar: nunca lhe toco, nunca a desejo. O mesmo aconteceu com o meu cachimbo: depois de fumar regularmente desde os doze anos, o desejo desapareceu de uma vez e nunca regressou. Assim sucedeu com todos os pecados de que tinha consciência, sendo a libertação, em cada caso, permanente e completa. Não tive tentações desde a conversão; Deus parece ter fechado a Satanás esse caminho até mim. Deixa-lhe liberdade por outras vias, mas nunca no que respeita aos pecados da carne. Desde que renunciei, em favor de Deus, a toda a propriedade da minha própria vida, Ele tem-me guiado de mil maneiras e aberto o meu caminho de um modo quase inacreditável para aqueles que não gozam a bênção de uma vida verdadeiramente entregue.»

Eis o nosso diplomado de Oxford, em quem se observa, como um dos frutos da conversão, a completa abolição de um antigo apetite.

O relato de conversão súbita mais curioso que conheço é o da conversão ao catolicismo, em Roma, em 1842, do senhor Alphonse Ratisbonne, um judeu francês livre-pensador. Numa carta a um amigo eclesiástico, escrita alguns meses depois, o convertido apresenta uma descrição palpitante das circunstâncias.[2] As condições predisponentes parecem ter sido ligeiras. Tinha um irmão mais velho que se convertera e era padre católico. Ele próprio era irreligioso e nutria antipatia pelo irmão apóstata e, em geral, pela sua «classe». Encontrando-se em Roma, aos vinte e nove anos, conheceu um cavalheiro francês que procurou convertê-lo; mas, depois de duas ou três conversas, só conseguiu que ele pendurasse

ao pescoço, meio a brincar, uma medalha religiosa e aceitasse e lesse uma breve oração à Virgem. Ratisbonne descreve a sua própria participação nessas conversas como ligeira e trocista; observa, porém, que durante alguns dias não conseguiu afastar do pensamento as palavras da oração e que, na noite anterior à crise, teve uma espécie de pesadelo em cujas imagens figurava uma cruz negra sem Cristo. Apesar disso, até ao meio-dia seguinte teve o espírito despreocupado e passou o tempo em conversas triviais. Dou agora as suas próprias palavras.

> «Se nessa altura alguém se tivesse aproximado de mim e dito: "Alphonse, daqui a um quarto de hora estarás a adorar Jesus Cristo como teu Deus e Salvador; estarás prostrado, com o rosto por terra, numa humilde igreja; baterás no peito aos pés de um padre; passarás o Carnaval num colégio de jesuítas, preparando-te para receber o batismo, disposto a dar a vida pela fé católica; renunciarás ao mundo, às suas pompas e prazeres; renunciarás à tua fortuna, às tuas esperanças e, se necessário, à tua noiva; aos afetos da tua família, à estima dos teus amigos e ao teu apego ao povo judeu; não terás outra aspiração senão seguir Cristo e carregar a Sua cruz até à morte"; se, digo eu, um profeta tivesse vindo ter comigo com semelhante predição, teria julgado que só uma pessoa poderia ser mais louca do que ele: aquela que acreditasse na possibilidade de tão insensata loucura vir a realizar-se. E, contudo, essa loucura é hoje a minha única sabedoria, a minha única felicidade.
>
> «Ao sair do café, encontrei a carruagem do senhor B. Ele parou e convidou-me a dar um passeio, mas pediu primeiro que esperasse alguns minutos enquanto tratava de um assunto na igreja de Sant'Andrea delle Fratte. Em vez de esperar na carruagem, entrei também na igreja, para a ver. A igreja de Sant'Andrea era pobre, pequena e vazia; creio que me encontrei ali quase sozinho. Nenhuma obra de arte me atraiu a atenção; percorri mecanicamente o interior com os olhos, sem que pensamento algum em particular me detivesse. Recordo apenas um cão inteiramente negro que trotava e dava voltas diante de mim enquanto eu divagava. Num instante, o cão

desaparecera, toda a igreja se desvanecera, já nada via… ou, mais verdadeiramente, via, ó meu Deus, uma única coisa.

«Céus, como falar disso? Oh, não! As palavras humanas não conseguem exprimir o inexprimível. Qualquer descrição, por mais sublime que fosse, só poderia profanar a verdade indizível.

«Estava ali prostrado no chão, banhado em lágrimas, com o coração fora de si, quando o senhor B. me chamou de novo à vida. Não conseguia responder às perguntas que ele me dirigia, umas atrás das outras. Por fim, porém, peguei na medalha que trazia ao peito e, com toda a efusão da minha alma, beijei a imagem da Virgem, radiante de graça, que ela ostentava. Oh, sim, era Ela! Era verdadeiramente Ela!

«Não sabia onde estava; não sabia se era Alphonse ou outro. Apenas me sentia transformado e julgava ser um outro eu; procurava-me em mim e não me encontrava. No fundo da alma sentia uma explosão da mais ardente alegria; não conseguia falar; não desejava revelar o que acontecera. Mas sentia dentro de mim algo de solene e sagrado, que me levou a pedir um padre. Conduziram-me a um; e ali, a sós, depois de ele mo ter ordenado expressamente, falei o melhor que pude, ajoelhado e com o coração ainda a tremer. Não conseguia explicar a mim próprio a verdade de que adquirira conhecimento e fé. Tudo o que posso dizer é que, num instante, a venda me caíra dos olhos; e não uma única venda, mas todas as múltiplas vendas em que fora criado. Uma após outra, desapareceram rapidamente, como a lama e o gelo desaparecem sob os raios do sol ardente.

«Saí como de um sepulcro, de um abismo de trevas; e vivia, vivia plenamente. Mas chorava, pois no fundo daquele abismo via o extremo da miséria de que uma misericórdia infinita me salvara; estremecia à vista das minhas iniquidades, atónito, comovido, esmagado pelo espanto e pela gratidão. Podeis perguntar-me como cheguei a esta nova compreensão, pois, na verdade, nunca abrira um livro de religião, nem sequer lera uma única página da Bíblia; e o dogma do pecado original é inteiramente negado ou esquecido pelos hebreus de hoje, de tal modo que eu pensara tão pouco nele que duvido de alguma vez ter conhecido o seu nome. Como cheguei, então, a percebê-lo? Nada posso responder senão isto: ao entrar naquela igreja, estava inteiramente nas trevas; ao sair, via a

> **plenitude da luz. Não consigo explicar melhor a mudança do que pela comparação com um sono profundo, ou pela analogia de alguém nascido cego que abrisse subitamente os olhos para o dia. Vê, mas não consegue definir a luz que o banha e pela qual vê os objetos que lhe despertam o espanto. Se não conseguimos explicar a luz física, como explicar a luz que é a própria verdade? E penso manter-me dentro dos limites da veracidade quando digo que, sem conhecer a letra da doutrina religiosa, percebia agora intuitivamente o seu sentido e espírito. Melhor do que se as visse, sentia essas coisas ocultas; sentia-as pelos efeitos inexplicáveis que produziam em mim. Tudo aconteceu no íntimo do meu espírito; e essas impressões, mais rápidas do que o pensamento, abalaram-me a alma, revolveram-na e voltaram-na, por assim dizer, noutra direção, para outros fins, por outros caminhos. Exprimo-me mal. Mas quereis, Senhor, que encerre em palavras pobres e estéreis sentimentos que só o coração pode compreender?»**

Poderia multiplicar os casos quase indefinidamente, mas estes bastam para vos mostrar quão real, definido e memorável pode ser o acontecimento de uma conversão súbita para quem o vive. Durante todo o seu auge, a pessoa parece indubitavelmente a si própria um espetador passivo, ou alguém que sofre um processo espantoso realizado sobre si a partir do alto. Há demasiadas provas disto para que seja possível duvidar. A teologia, combinando este facto com as doutrinas da eleição e da graça, concluiu que o espírito de Deus está connosco, nesses momentos dramáticos, de um modo particularmente miraculoso, diferente do que sucede em qualquer outra ocasião da nossa vida. Nesse momento, acredita ela, é-nos insuflada uma natureza absolutamente nova, e tornamo-nos participantes da própria substância da Divindade.

Segundo esta perspetiva, parece exigir-se que a conversão seja instantânea, e os protestantes morávios terão sido os primeiros a

reconhecer esta consequência lógica. Os metodistas seguiram-lhes em breve o exemplo na prática, ainda que não no dogma, e, pouco antes da sua morte, John Wesley escreveu:

> **«Só em Londres encontrei 652 membros da nossa Sociedade cuja experiência era extraordinariamente clara e de cujo testemunho não via razão para duvidar. E todos eles, sem uma única exceção, declararam que a sua libertação do pecado fora instantânea, que a mudança se realizara num momento. Se metade deles, ou um terço, ou um em vinte, tivesse declarado que ela se produzira gradualmente, tê-lo-ia acreditado a seu respeito, e teria pensado que uns eram santificados gradualmente e outros instantaneamente. Mas, como durante tanto tempo não encontrei uma única pessoa que falasse assim, não posso deixar de acreditar que a santificação é habitualmente, se não sempre, uma obra instantânea.» Tyerman, Life of Wesley, I, p. 463.**

Entretanto, as confissões protestantes mais correntes não atribuíram semelhante importância à conversão instantânea. Para elas, tal como para a Igreja Católica, considera-se, na prática, que o sangue de Cristo, os sacramentos e os deveres religiosos habituais do indivíduo bastam para a sua salvação, mesmo que este não experimente uma crise aguda de desespero consigo próprio e de entrega, seguida de alívio. Para o metodismo, pelo contrário, enquanto não ocorrer uma crise dessa natureza, a salvação é apenas oferecida, não efetivamente recebida, e, nessa medida, o sacrifício de Cristo permanece incompleto. O metodismo segue aqui, seguramente, se não o instinto espiritual mais saudável, pelo menos, no conjunto, o mais profundo. Os modelos individuais que estabeleceu como típicos e dignos de imitação são não só os mais interessantes do ponto de vista dramático, mas também os mais completos do ponto de vista psicológico.

No movimento de avivamento religioso plenamente desenvolvido da Grã-Bretanha e da América encontramos, por assim dizer, o procedimento codificado e estereotipado a que conduziu esta maneira de pensar. Apesar do facto incontestável de existirem santos do tipo dos que nascem uma só vez, de poder haver um crescimento gradual em santidade sem cataclismo; apesar da evidente infiltração, por assim dizer, de muita bondade meramente natural no esquema da salvação, o avivamento religioso sempre presumiu que apenas o seu próprio tipo de experiência religiosa pode ser perfeito: primeiro, tendes de ser pregados na cruz do desespero e da agonia naturais; depois, num abrir e fechar de olhos, sereis miraculosamente libertados.

É natural que aqueles que atravessaram pessoalmente semelhante experiência conservem a sensação de se ter tratado de um milagre, e não de um processo natural. Muitas vezes ouvem-se vozes, veem-se luzes ou presenciam-se visões; ocorrem fenómenos motores automáticos; e, depois da entrega da vontade pessoal, parece sempre que uma força superior, exterior à pessoa, irrompeu e tomou posse dela. Além disso, o sentimento de renovação, segurança, pureza e retidão pode ser tão maravilhoso e jubiloso que justifique plenamente a crença numa natureza substancial radicalmente nova.

> **«A conversão»,**

escreve o puritano da Nova Inglaterra Joseph Alleine,

> «não consiste em aplicar um remendo de santidade; no verdadeiro convertido, a santidade está entretecida em todas as suas faculdades, princípios e práticas. O cristão sincero é uma construção inteiramente nova, dos alicerces à pedra do remate. É um homem novo, uma nova criatura.»

E Jonathan Edwards diz, no mesmo tom:

> «As influências da graça que são efeitos do Espírito de Deus são inteiramente sobrenaturais, inteiramente diferentes de tudo quanto os homens não regenerados experimentam. São algo que nenhum aperfeiçoamento ou combinação de qualidades ou princípios naturais poderá alguma vez produzir; pois diferem do que é natural, e de tudo o que os homens naturais experimentam, não apenas em grau e circunstâncias, mas também em espécie, e possuem uma natureza muito mais excelente. Daqui resulta que, nos afetos da graça, há perceções e sensações novas, inteiramente diferentes, na natureza e na espécie, de tudo o que os santos experimentaram antes de serem santificados… As conceções que os santos têm da beleza de Deus, e a espécie de deleite que nela experimentam, são absolutamente peculiares e inteiramente diferentes de tudo quanto um homem natural pode possuir ou de que pode formar qualquer noção adequada.»

E que uma transformação tão gloriosa como esta deve necessariamente ser precedida de desespero é o que Edwards demonstra noutra passagem.

> «Certamente não pode ser desrazoável»,

diz ele,

> «que, antes de Deus nos libertar de um estado de pecado e de sujeição à desgraça eterna, nos dê uma consciência considerável do

> **mal de que nos liberta, para que possamos conhecer e sentir a importância da salvação e apreciar o valor daquilo que Deus se digna fazer por nós. Como aqueles que são salvos se encontram sucessivamente em dois estados extremamente diferentes — primeiro, num estado de condenação; depois, num estado de justificação e bem-aventurança —, e como Deus, ao salvar os homens, os trata como criaturas racionais e inteligentes, parece conforme a esta sabedoria que os salvos sejam levados a tomar consciência de se encontrarem nesses dois estados diferentes. Primeiro, que sejam levados a tomar consciência do seu estado de condenação; depois, do seu estado de libertação e felicidade.»**

Estas citações exprimem suficientemente bem, para o nosso propósito, a interpretação doutrinal destas mudanças. Seja qual for o papel que a sugestão e a imitação possam ter desempenhado na sua produção em homens e mulheres reunidos em assembleias exaltadas, elas constituíram, pelo menos em incontáveis casos individuais, uma experiência original e não tomada de empréstimo. Se estivéssemos a escrever a história do espírito de um ponto de vista puramente naturalista, sem qualquer interesse religioso, teríamos ainda assim de registar a suscetibilidade humana à conversão súbita e completa como uma das suas peculiaridades mais curiosas.

Que devemos nós próprios pensar desta questão? Será uma conversão instantânea um milagre em que Deus está presente de um modo em que não está em nenhuma mudança de coração menos surpreendentemente abrupta? Haverá duas classes de seres humanos, mesmo entre os aparentemente regenerados, das quais uma participa realmente da natureza de Cristo, enquanto a outra apenas parece fazê-lo? Ou, pelo contrário, poderá todo o fenómeno da regeneração, mesmo nestes exemplos instantâneos e

surpreendentes, ser um processo estritamente natural — divino nos seus frutos, sem dúvida, mas mais num caso e menos noutro, e nem mais nem menos divino, na sua simples causalidade e no seu mecanismo, do que qualquer outro processo, elevado ou baixo, da vida interior humana?

Antes de responder a esta pergunta, tenho de vos pedir que escuteis mais algumas observações psicológicas. Na última conferência, expliquei a deslocação dos centros de energia pessoal no interior dos homens e o desencadear de novas crises emocionais. Expliquei estes fenómenos como devidos, em parte, a processos explicitamente conscientes de pensamento e vontade, mas também, em larga medida, à incubação e maturação subconscientes de motivos depositados pelas experiências da vida. Quando amadurecem, os resultados eclodem ou desabrocham. Tenho agora de falar, de maneira um pouco menos vaga, da região subconsciente em que estes processos de florescimento podem ocorrer. Lamento apenas que os limites de tempo me obriguem aqui a tanta brevidade.

A expressão «campo de consciência» só recentemente entrou em voga nos livros de psicologia. Até há muito pouco tempo, a unidade da vida mental que mais figurava nesses livros era a «ideia» isolada, concebida como uma coisa de contornos definidos. Atualmente, porém, os psicólogos tendem, em primeiro lugar, a admitir que a unidade real é, mais provavelmente, o estado mental total, toda a onda de consciência ou campo de objetos presentes ao pensamento num dado momento; e, em segundo lugar, a

reconhecer que é impossível delimitar essa onda, esse campo, com precisão.

À medida que os nossos campos mentais se sucedem, cada um possui o seu centro de interesse, em torno do qual os objetos de que temos consciência com uma atenção cada vez menor se esbatem numa margem tão ténue que não é possível determinar-lhe os limites. Alguns campos são estreitos e outros amplos. Habitualmente, quando temos um campo amplo, alegramo-nos, pois vemos então grandes conjuntos de verdades ao mesmo tempo e vislumbramos frequentemente relações que mais adivinhamos do que vemos: elas prolongam-se para além do campo, até regiões ainda mais remotas da objetividade, regiões que parecemos estar prestes a perceber, mais do que perceber efetivamente. Noutras alturas, de sonolência, doença ou fadiga, os nossos campos podem estreitar-se quase até um ponto, e sentimo-nos correspondentemente oprimidos e contraídos.

Os indivíduos apresentam diferenças constitucionais nesta questão da amplitude do campo. Os grandes génios organizadores são homens com campos de visão mental habitualmente vastos, em que todo um programa de operações futuras surge de uma só vez esboçado, irradiando muito para diante em direções definidas de avanço. Nas pessoas comuns nunca existe esta magnífica visão abrangente de um assunto. Avançam aos tropeções, procurando o caminho, por assim dizer, de ponto em ponto, e muitas vezes detêm-se por completo. Em certas condições patológicas, a consciência é uma mera centelha, sem memória do passado nem

pensamento do futuro, com o presente reduzido a uma única emoção simples ou sensação corporal.

O facto importante que esta fórmula do «campo» assinala é a indeterminação da margem. Por mais desatentamente apreendido que seja o conteúdo dessa margem, ele está, ainda assim, presente e contribui tanto para orientar o nosso comportamento como para determinar o movimento seguinte da nossa atenção. Rodeia-nos como um «campo magnético», dentro do qual o nosso centro de energia gira como a agulha de uma bússola, à medida que a fase presente da consciência se transforma na que lhe sucede. Todo o nosso acervo de recordações passadas flutua para lá dessa margem, pronto a entrar ao menor toque; e toda a massa de capacidades, impulsos e conhecimentos residuais que constitui o nosso eu empírico prolonga-se continuamente para além dela. Os contornos entre o que é atual e o que é apenas potencial, em qualquer momento da nossa vida consciente, são tão vagos que é sempre difícil dizer, de certos elementos mentais, se temos ou não consciência deles.

A psicologia corrente, reconhecendo plenamente a dificuldade de traçar o limite marginal, deu, no entanto, por assente, em primeiro lugar, que toda a consciência de que a pessoa dispõe naquele momento — focal ou marginal, desatenta ou atenta — está no «campo» desse momento, por mais ténue e impossível de delimitar que seja o seu contorno; e, em segundo lugar, que aquilo que está absolutamente para além da margem é absolutamente inexistente e não pode, de modo algum, constituir um facto de consciência.

Chegado a este ponto, tenho de vos pedir que recordeis o que disse na última conferência acerca da vida subconsciente. Disse, como talvez vos lembreis, que aqueles que primeiro salientaram estes fenómenos não podiam conhecer os factos como nós hoje os conhecemos. O meu primeiro dever é agora explicar o que quis dizer com tal afirmação.

Não posso deixar de pensar que o avanço mais importante ocorrido na psicologia desde que estudo esta ciência foi a descoberta, feita pela primeira vez em 1886, de que, pelo menos em certos sujeitos, existe não só a consciência do campo habitual, com o seu centro e a sua margem usuais, mas também algo que se lhe acrescenta: um conjunto de recordações, pensamentos e sentimentos que estão para além da margem e inteiramente fora da consciência primária, mas que, ainda assim, devem ser classificados como factos conscientes de alguma espécie, capazes de revelar a sua presença por sinais inequívocos. Chamo a isto o avanço mais importante porque, ao contrário dos outros progressos da psicologia, esta descoberta nos revelou uma peculiaridade inteiramente insuspeitada da constituição da natureza humana. Nenhum outro avanço da psicologia pode apresentar semelhante título.

Em particular, esta descoberta de uma consciência que existe para além do campo — ou subliminarmente, como lhe chama o senhor Myers — lança luz sobre muitos fenómenos da biografia religiosa. É por isso que tenho de a mencionar agora, embora me seja naturalmente impossível expor aqui as provas em que assenta o reconhecimento dessa consciência. Encontrá-las-eis em muitos

livros recentes; *Alterations of Personality — Alterações de Personalidade* —, de Binet,[3] será talvez uma recomendação tão boa como qualquer outra.

O material humano em que se fez a demonstração tem sido, até agora, relativamente limitado e, pelo menos em parte, excecional, consistindo em sujeitos hipnóticos invulgarmente sugestionáveis e em doentes com histeria. Contudo, os mecanismos elementares da nossa vida são presumivelmente tão uniformes que aquilo que se demonstra verdadeiro num grau acentuado em certas pessoas é provavelmente verdadeiro, em algum grau, em todas, podendo sê-lo num grau extraordinariamente elevado em algumas.

A consequência mais importante de possuir uma vida deste género, fortemente desenvolvida para além da margem, é que os campos habituais da consciência ficam sujeitos a incursões cuja origem o sujeito ignora e que, por isso, assumem para ele a forma de impulsos inexplicáveis para agir, ou de inibições da ação, de ideias obsessivas, ou mesmo de alucinações visuais ou auditivas. Os impulsos podem orientar-se para a fala ou a escrita automáticas, cujo sentido o próprio sujeito pode não compreender, mesmo enquanto o exprime; generalizando este fenómeno, o senhor Myers deu o nome de automatismo — sensorial ou motor, emocional ou intelectual — a toda esta esfera de efeitos devidos a «irrupções» na consciência habitual de energias originadas nas partes subliminares do espírito.

O exemplo mais simples de automatismo é o fenómeno da chamada sugestão pós-hipnótica. Dá-se a um sujeito hipnotizado,

suficientemente suscetível, a ordem de realizar determinado ato — habitual ou excêntrico, tanto faz — depois de acordar do sono hipnótico. Pontualmente, quando surge o sinal ou decorre o tempo que se lhe indicou para a execução, ele realiza o ato; mas, ao fazê-lo, não tem qualquer recordação da sugestão e, se o ato for excêntrico, inventa sempre um pretexto improvisado para o seu comportamento. Pode até sugerir-se a um sujeito que tenha uma visão ou ouça uma voz a determinado intervalo depois de acordar; e, quando chega o momento, a visão é vista ou a voz ouvida, sem que o sujeito suspeite da sua origem. Nas maravilhosas explorações da consciência subliminar de doentes com histeria feitas por Binet, Janet, Breuer, Freud, Mason, Prince e outros, revelam-se-nos sistemas inteiros de vida subterrânea, sob a forma de recordações dolorosas que levam uma existência parasitária, enterradas fora dos campos primários da consciência, e que neles irrompem com alucinações, dores, convulsões, paralisias da sensibilidade e do movimento e todo o cortejo de sintomas da doença histérica do corpo e do espírito. Modifiquem-se ou eliminem-se, pela sugestão, essas recordações subconscientes, e o doente melhora imediatamente. Os seus sintomas eram automatismos, no sentido que o senhor Myers dá à palavra. Quando se leem pela primeira vez, estes relatos clínicos parecem contos de fadas; contudo, é impossível duvidar da sua exatidão, e, uma vez aberto o caminho por estes primeiros observadores, fizeram-se observações semelhantes noutros lugares. Como disse, lançam uma luz inteiramente nova sobre a nossa constituição natural.

Parece-me, além disso, que tornam inevitável um novo passo. Interpretando o desconhecido por analogia com o conhecido,

parece-me que, doravante, sempre que encontremos um fenómeno de automatismo — sejam impulsos motores, uma ideia obsessiva, um capricho inexplicável, um delírio ou uma alucinação —, somos obrigados, antes de mais, a investigar se não se trata de uma irrupção, nos campos da consciência habitual, de ideias elaboradas fora desses campos, nas regiões subliminares do espírito. Devemos, portanto, procurar a sua origem na vida subconsciente do sujeito. Nos casos hipnóticos, somos nós próprios que criamos a origem por meio da sugestão, pelo que a conhecemos diretamente. Nos casos histéricos, as recordações perdidas que constituem a origem têm de ser extraídas do subliminar do doente por diversos métodos engenhosos, cuja descrição devereis procurar nos livros. Noutros casos patológicos — delírios da loucura, por exemplo, ou obsessões psicopáticas —, a origem continua por descobrir; mas, por analogia, também ela deverá encontrar-se em regiões subliminares que o aperfeiçoamento dos nossos métodos poderá ainda tornar acessíveis. É esse o mecanismo que logicamente se deve supor; mas tal suposição implica um vasto programa de trabalho de verificação, em que as experiências religiosas humanas terão de desempenhar o seu papel.[4]

Regresso, assim, ao nosso tema específico das conversões instantâneas. Recordais os casos de Alline, Bradley, Brainerd e do diplomado de Oxford convertido às três horas da tarde. Abundam acontecimentos semelhantes, uns com visões luminosas e outros sem elas, todos acompanhados de um sentimento de felicidade espantada e de se estar sob a ação de um poder superior. Se, abstraindo inteiramente da questão do seu valor para a futura vida espiritual do indivíduo, os considerarmos exclusivamente pelo seu

lado psicológico, tantas das suas peculiaridades nos recordam o que encontramos fora da conversão que somos tentados a classificá-los com os outros automatismos. Suspeitamos então que aquilo que distingue o convertido súbito do gradual não é necessariamente a presença de um milagre divino num caso e de algo menos divino no outro, mas antes uma simples peculiaridade psicológica: o facto de o destinatário da graça mais instantânea ser um daqueles sujeitos que possuem uma vasta região onde o trabalho mental pode prosseguir subliminarmente e de onde podem vir experiências invasoras, capazes de alterar abruptamente o equilíbrio da consciência primária.

Não vejo por que motivo os metodistas haveriam de se opor a esta perspetiva. Peço-vos que volteis atrás e recordeis uma das conclusões a que procurei conduzir-vos logo na primeira conferência. Talvez vos lembreis de como argumentei contra a ideia de que o valor de uma coisa pode ser decidido pela sua origem. O nosso juízo espiritual, disse eu, a nossa opinião sobre o significado e o valor de um acontecimento ou estado humano, deve assentar exclusivamente em fundamentos empíricos. Se os frutos do estado de conversão para a vida forem bons, devemos idealizá-lo e venerá-lo, mesmo que seja um episódio de psicologia natural; se não forem, devemos descartá-lo sem demora, seja qual for o ser sobrenatural que o possa ter infundido.

Ora, como são esses frutos? Se excetuarmos os santos eminentes cujos nomes iluminam a história e considerarmos apenas a generalidade dos «santos» — os comerciantes membros das igrejas e os destinatários comuns, jovens ou de meia-idade, de

conversões instantâneas, quer nos avivamentos, quer no curso espontâneo do desenvolvimento metodista —, concordareis provavelmente que deles não irradia esplendor algum digno de uma criatura inteiramente sobrenatural, que os distinga dos mortais que nunca experimentaram esse favor. Se fosse verdade que um homem subitamente convertido, enquanto tal, pertence, como diz Edwards,[5] a uma espécie inteiramente diferente da do homem natural, participando diretamente da substância de Cristo, deveria certamente haver algum sinal de classe primoroso, alguma luminosidade distintiva ligada até ao mais humilde exemplar desse género, à qual nenhum de nós pudesse permanecer insensível e que, nessa medida, o demonstrasse mais excelente do que o mais dotado dos homens meramente naturais. Mas é notório que tal luminosidade não existe. Os convertidos, enquanto classe, são indistinguíveis dos homens naturais; alguns homens naturais superam até certos convertidos nos seus frutos; e ninguém que ignorasse a teologia doutrinal poderia adivinhar, pela simples observação quotidiana dos «acidentes» dos dois grupos de pessoas diante de si, que a sua substância difere tanto quanto a substância divina difere da humana.

Os que acreditam no caráter não natural da conversão súbita tiveram, na prática, de admitir que não existe um sinal inequívoco que distinga todos os verdadeiros convertidos. Os acontecimentos supranormais — vozes, visões, impressões avassaladoras do sentido de textos bíblicos subitamente apresentados, as emoções comoventes e os afetos tumultuosos ligados à crise da mudança — podem todos provir da natureza ou, pior ainda, ser imitados por Satanás. O verdadeiro testemunho do espírito acerca do segundo

nascimento só se encontra na disposição do genuíno filho de Deus: o coração permanentemente paciente, o amor de si próprio erradicado. E há que admitir que isto também se encontra naqueles que não atravessam crise alguma, podendo mesmo encontrar-se inteiramente fora do cristianismo.

Ao longo da descrição admiravelmente rica e delicada que Jonathan Edwards faz, no seu *Treatise on Religious Affections — Tratado sobre os Afetos Religiosos —,* do estado infundido sobrenaturalmente, não há um único traço decisivo, uma única marca, que o separe inequivocamente daquilo que poderá ser apenas um grau excecionalmente elevado de bondade natural. Na verdade, dificilmente se poderia ler um argumento mais claro do que o que este livro involuntariamente oferece em favor da tese de que não existe um abismo entre as ordens da excelência humana, mas que, aqui como noutros domínios, a natureza apresenta diferenças contínuas, sendo a geração e a regeneração questões de grau.

Esta negação de duas classes objetivas de seres humanos separadas por um abismo não deve, porém, tornar-nos cegos à importância extraordinária que a conversão tem para o próprio indivíduo que se converte. Cada vida pessoal tem os seus limites superiores e inferiores de possibilidade. Se uma inundação nos ultrapassa a cabeça, a sua altura absoluta torna-se de pouca importância; e, quando atingimos o nosso próprio limite superior e vivemos no nosso centro mais elevado de energia, podemos chamar-nos salvos, por muito mais alto que esteja o centro de outra pessoa. A salvação de um homem pequeno será sempre uma

grande salvação e o maior de todos os factos para ele; devemos recordar isto quando os frutos do nosso evangelismo corrente parecem desanimadores. Quem sabe quão menos ideais seriam ainda as vidas destas larvas e minhocas espirituais, destes Crumps e Stigginses*, se a pobre graça que receberam nunca os tivesse tocado?[6]

Se distribuirmos aproximadamente os seres humanos por classes, representando cada uma um grau de excelência espiritual, creio que encontraremos em todas elas homens naturais e convertidos, tanto súbitos como graduais. As formas que os efeitos da mudança regeneradora assumem não têm, portanto, um significado espiritual geral, mas apenas um significado psicológico. Vimos como os laboriosos estudos estatísticos de Starbuck tendem a assimilar a conversão ao crescimento espiritual habitual. Outro psicólogo americano, o professor George A. Coe,[7] analisou os casos de setenta e sete convertidos ou antigos candidatos à conversão que conhecia; os resultados confirmam de maneira impressionante a ideia de que a conversão súbita está ligada à posse de um eu subliminar ativo. Examinando os seus sujeitos quanto à sensibilidade hipnótica e a automatismos como alucinações hipnagógicas, impulsos estranhos, sonhos religiosos por volta da época da conversão, etc., verificou que estes eram relativamente muito mais frequentes no grupo cuja transformação fora «marcante», definindo-se como tal uma mudança que, embora não

* Crump é uma figura hipotética usada por Emerson para representar o homem que luta interiormente contra os seus impulsos; Stiggins é o pregador hipócrita de The Pickwick Papers, de Charles Dickens. James usa ambos como tipos de imperfeição moral e espiritual.

necessariamente instantânea, parece ao sujeito nitidamente diferente de um processo de crescimento, por mais rápido que este seja.[8]

Como sabeis, os candidatos à conversão nos avivamentos ficam muitas vezes desiludidos: nada de marcante experimentam. O professor Coe incluía algumas pessoas dessa classe entre os seus setenta e sete sujeitos; quando testadas pelo hipnotismo, quase todas demonstraram pertencer a uma subclasse a que chama «espontânea», isto é, fértil em autossugestões, distinta de uma subclasse «passiva», à qual pertencia a maioria dos sujeitos de transformação marcante. A sua inferência é que a autossugestão de impossibilidade impedira a influência, sobre estas pessoas, de um ambiente que, nos sujeitos mais «passivos», produzira facilmente os efeitos procurados. As distinções nítidas são difíceis nestes domínios, e os números do professor Coe são pequenos. Mas os seus métodos foram cuidadosos, os resultados correspondem ao que seria de esperar e, no conjunto, parecem justificar a sua conclusão prática: se expusermos a uma influência de conversão um sujeito em quem se reúnam três fatores — primeiro, sensibilidade emocional acentuada; segundo, tendência para automatismos; terceiro, sugestionabilidade do tipo passivo —, poderemos prever com segurança o resultado: ocorrerá uma conversão súbita, uma transformação do tipo marcante.

Esta origem temperamental diminui o significado da conversão súbita, uma vez ocorrida? De modo nenhum, como bem diz o professor Coe; pois «o critério último dos valores religiosos não é

algo psicológico, definível em termos de *como acontece, mas algo ético, definível apenas em termos do que se alcança*».[9]

Ao avançarmos na nossa investigação, veremos que aquilo que se alcança é muitas vezes um nível inteiramente novo de vitalidade espiritual, um nível relativamente heroico, em que coisas impossíveis se tornaram possíveis e se manifestam novas energias e capacidades de resistência. A personalidade transforma-se, o homem nasce de novo, sejam ou não as suas idiossincrasias psicológicas a dar a forma particular à sua metamorfose. «Santificação» é o nome técnico deste resultado; dentro em breve, apresentar-vos-ei exemplos dele. Nesta conferência resta-me apenas acrescentar algumas observações sobre a certeza e a paz que enchem a própria hora da mudança.

Antes de passar a esse ponto, porém, mais uma palavra, para que não seja mal compreendido o propósito final da minha explicação da subitaneidade pela atividade subliminar. Acredito, efetivamente, que, se o sujeito não for suscetível de semelhante atividade subconsciente, ou se os seus campos conscientes tiverem uma margem de casca dura, resistente a incursões vindas de além dela, a sua conversão, caso ocorra, terá de ser gradual e assemelhar-se a qualquer simples crescimento em novos hábitos. A posse de um eu subliminar desenvolvido e de uma margem porosa ou permeável é, assim, uma condição indispensável para o sujeito se converter de modo instantâneo. Mas, se vós, enquanto cristãos ortodoxos, me perguntardes, como psicólogo, se referir um fenómeno a um eu subliminar não exclui inteiramente a ideia da presença direta da Divindade, tenho de dizer com franqueza que,

como psicólogo, não vejo por que haveria necessariamente de a excluir. É certo que as manifestações inferiores do subliminar cabem nos recursos do sujeito pessoal: o seu material sensorial habitual, apreendido desatentamente e recordado e combinado subconscientemente, explicará todos os seus automatismos comuns. Mas, tal como a nossa consciência primária, plenamente desperta, abre os sentidos ao contato das coisas materiais, é logicamente concebível que, se existirem agentes espirituais superiores capazes de nos tocar diretamente, a condição psicológica para o fazerem seja possuirmos uma região subconsciente que, só ela, lhes dê acesso. O tumulto da vida desperta pode fechar uma porta que, no subliminar sonhador, permaneça entreaberta ou aberta.

Assim, aquela perceção de um poder exterior, que é um traço tão essencial da conversão, poderia, pelo menos em alguns casos, ser interpretada como os ortodoxos a interpretam: forças que transcendem o indivíduo finito poderiam agir sobre ele, na condição de ele ser aquilo a que podemos chamar um exemplar humano subliminar. Mas, em qualquer caso, o valor dessas forças teria de ser determinado pelos seus efeitos, e o simples facto da sua transcendência não estabeleceria, por si só, qualquer presunção de serem mais divinas do que diabólicas.

Confesso que preferiria deixar o tema neste ponto no vosso espírito até uma conferência muito posterior, em que espero voltar a reunir estes fios abandonados e chegar a conclusões mais definitivas. Nesta fase da nossa investigação, a noção de um eu subconsciente não deve certamente ser considerada como

excluindo toda a possibilidade de uma penetração superior. Se existem poderes superiores capazes de agir sobre nós, talvez só nos possam alcançar pela porta subliminar. Veremos isto mais adiante.

Voltemo-nos agora para os sentimentos que preenchem imediatamente a hora da experiência de conversão. O primeiro a assinalar é precisamente esta sensação de um poder superior. Não está sempre presente, mas surge com muita frequência. Vimos exemplos em Alline, Bradley, Brainerd e noutros casos. A necessidade de um tal agente superior está bem expressa na breve referência que o eminente protestante francês Adolphe Monod faz à crise da sua própria conversão. Foi em Nápoles, no início da sua vida adulta, no verão de 1827.

> **«A minha tristeza»,**

diz ele,

> **«não tinha limites e, tendo-se apoderado inteiramente de mim, enchia a minha vida, desde os atos exteriores mais indiferentes até aos pensamentos mais secretos, corrompendo na origem os meus sentimentos, o meu juízo e a minha felicidade. Foi então que percebi que esperar pôr termo a esta desordem por meio da razão e da vontade, elas próprias doentes, seria agir como um cego que pretendesse corrigir um dos olhos com a ajuda do outro, igualmente cego. Não me restava, pois, recurso algum senão uma influência vinda de fora. Recordei a promessa do Espírito Santo; e aquilo que as declarações expressas do Evangelho nunca tinham conseguido fazer-me compreender aprendi finalmente pela necessidade. Acreditei, pela primeira vez na vida, nessa promessa, no único sentido em que correspondia às necessidades da minha alma: o de**

> uma ação sobrenatural exterior e real, capaz de me dar pensamentos e de mos tirar, exercida sobre mim por um Deus tão verdadeiramente senhor do meu coração como do resto da natureza. Renunciando então a todo o mérito, a toda a força, abandonando todos os meus recursos pessoais e não reconhecendo outro título à Sua misericórdia senão a minha absoluta miséria, fui para casa, atirei-me de joelhos e orei como nunca orara na vida. A partir desse dia começou para mim uma nova vida interior: não que a minha melancolia tivesse desaparecido, mas perdera o seu aguilhão. A esperança entrara no meu coração e, uma vez iniciado o caminho, o Deus de Jesus Cristo, a quem eu aprendera então a entregar-me, fez pouco a pouco o resto.»[10]

É desnecessário recordar-vos uma vez mais a admirável consonância da teologia protestante com a estrutura do espírito que tais experiências revelam. No extremo da melancolia, o eu que existe conscientemente não pode fazer absolutamente nada. Está completamente falido e sem recursos, e nenhuma obra que consiga realizar lhe valerá. A redenção de semelhantes condições subjetivas tem de ser uma dádiva gratuita, ou não será coisa alguma; e a graça, mediante o sacrifício consumado de Cristo, é essa dádiva.

> «Deus»,

diz Lutero,

> «é o Deus dos humildes, dos miseráveis, dos oprimidos e dos desesperados, e daqueles que são reduzidos a nada; e a Sua natureza é dar vista aos cegos, consolar os corações despedaçados, justificar os pecadores, salvar os mais desesperados e condenados. Ora, aquela opinião perniciosa e pestilenta da justiça própria do homem, que não quer ser pecador, impuro, miserável e digno de condenação, mas justo e santo, não permite a Deus realizar a Sua obra natural e própria. Por isso, Deus tem de tomar na mão esta

> maça — refiro-me à lei — para despedaçar e reduzir a nada esta besta com a sua vã confiança, a fim de que ela aprenda finalmente, pela própria miséria, que está inteiramente desamparada e condenada. Mas aqui reside a dificuldade: quando um homem se encontra aterrorizado e abatido, tão pouco consegue erguer-se de novo e dizer: "Agora estou suficientemente esmagado e aflito; agora é o tempo da graça; agora é o tempo de escutar Cristo." A insensatez do coração humano é tão grande que, nessa altura, procura antes mais leis para satisfazer a consciência. "Se viver", diz ele, "emendarei a minha vida: farei isto, farei aquilo." Mas, aqui, se não fizeres precisamente o contrário, se não mandares embora Moisés com a sua lei e, nestes terrores e nesta angústia, não te agarrares a Cristo, que morreu pelos teus pecados, não esperes salvação. O teu capuz, a tua coroa rapada, a tua castidade, a tua obediência, a tua pobreza, as tuas obras, os teus méritos: que farão todas estas coisas? De que valerá a lei de Moisés? Se eu, pecador miserável e digno de condenação, pudesse, por obras ou méritos, ter amado o Filho de Deus e assim chegado a Ele, que necessidade teria Ele de Se entregar por mim? Se eu, miserável e condenado pecador, pudesse ser redimido por qualquer outro preço, que necessidade haveria de ser dado o Filho de Deus? Mas, porque não havia outro preço, Ele não entregou ovelha, boi, ouro ou prata, mas o próprio Deus, inteira e totalmente, "por mim"; sim, "por mim", digo eu, um pecador miserável e desgraçado. Agora, portanto, consolo-me e aplico isto a mim próprio. E esta maneira de aplicar é a verdadeira força e o verdadeiro poder da fé. Pois Ele não morreu para justificar os justos, mas os injustos, e para os tornar filhos de Deus.»[11]

Isto é: quanto mais literalmente perdido estiverdes, mais literalmente sois o próprio ser que o sacrifício de Cristo já salvou. Nada na teologia católica, imagino, alguma vez falou tão diretamente às almas doentes como esta mensagem da experiência pessoal de Lutero. Como os protestantes não são todos almas doentes, é evidente que a confiança naquilo a que Lutero chama, com exultação, o esterco dos próprios méritos, o charco imundo da própria justiça, voltou a ocupar o primeiro plano na sua religião;

mas a adequação da sua perspetiva do cristianismo às partes mais profundas da nossa estrutura mental humana manifesta-se na rapidez com que se propagou, como um incêndio, quando era uma coisa nova e vivificante. A fé em que Cristo realizou verdadeiramente a Sua obra era parte do que Lutero entendia por fé; nessa medida, trata-se de fé num facto concebido intelectualmente. Mas esta é apenas uma parte da fé de Lutero, sendo a outra muito mais vital. Essa outra parte não é algo intelectual, mas imediato e intuitivo: a certeza de que eu, este eu individual, tal como sou, sem uma única alegação em minha defesa, etc., estou salvo agora e para sempre.[12]

O professor Leuba tem, sem dúvida, razão ao sustentar que a crença conceptual acerca da obra de Cristo, embora tantas vezes eficaz e antecedente, é na realidade acessória e não essencial, e que a «convicção jubilosa» também pode chegar por vias muito diferentes dessa conceção. É à própria convicção jubilosa, à certeza de que tudo está bem connosco, que ele daria o nome de fé por excelência.

> **«Quando se desfaz o sentimento de separação»,**

escreve ele,

> **«que encerra o homem num ego estreitamente limitado, o indivíduo encontra-se "em união com toda a criação". Vive na vida universal; ele e o homem, ele e a natureza, ele e Deus são um. Esse estado de confiança, de entrega confiante, de união com todas as coisas, que se segue à conquista da unidade moral, é o estado de fé. Com o advento deste estado, várias crenças dogmáticas adquirem**

> **subitamente um caráter de certeza, assumem uma realidade nova, tornam-se objetos de fé. Como o fundamento da certeza não é aqui racional, a argumentação é irrelevante. Mas, sendo tal convicção um simples rebento ocasional do estado de fé, é um erro grosseiro imaginar que o principal valor prático desse estado reside no seu poder de imprimir o selo da realidade a determinadas conceções teológicas.[13] Pelo contrário, o seu valor reside unicamente no facto de ser o correlato psíquico de um crescimento biológico que reduz desejos em conflito a uma única direção; um crescimento que se exprime em novos estados afetivos e novas reações, em atividades mais amplas, mais nobres e mais semelhantes às de Cristo. O fundamento da certeza específica nos dogmas religiosos é, pois, uma experiência afetiva. Os objetos da fé podem mesmo ser absurdos: a corrente afetiva transportá-los-á e revesti-los-á de uma certeza inabalável. Quanto mais surpreendente for a experiência afetiva, menos explicável parece e mais facilmente se torna veículo de noções sem fundamento.»[14]**

As características da experiência afetiva — a que, para evitar ambiguidades, penso que se deveria chamar «estado de certeza», em vez de «estado de fé» — podem enumerar-se facilmente, embora seja provavelmente difícil compreender a sua intensidade sem ter passado pessoalmente por essa experiência.

A característica central é o desaparecimento de toda a preocupação, a sensação de que, em última análise, tudo está bem connosco, a paz, a harmonia, a disposição para existir, mesmo que as condições exteriores permaneçam iguais. A certeza da «graça» de Deus, da «justificação», da «salvação» é uma crença objetiva que habitualmente acompanha a mudança nos cristãos; mas pode estar inteiramente ausente, permanecendo a paz afetiva a mesma — recordareis o caso do diplomado de Oxford —; e poderiam apresentar-se muitos casos em que a certeza da salvação pessoal

foi apenas um resultado posterior. Uma paixão de disponibilidade, de aquiescência, de admiração constitui o centro ardente deste estado de espírito.

O segundo traço é a sensação de apreender verdades antes desconhecidas. Os mistérios da vida tornam-se claros, como diz o professor Leuba; e frequentemente — na verdade, habitualmente — a solução é mais ou menos inexprimível por palavras. Mas estes fenómenos mais intelectuais podem ficar adiados até tratarmos do misticismo.

Uma terceira peculiaridade do estado de certeza é a mudança objetiva que o mundo parece muitas vezes sofrer. «Uma aparência de novidade embeleza todos os objetos»: precisamente o contrário daquela outra espécie de novidade, daquela terrível irrealidade e estranheza do aspeto do mundo, experimentada pelos doentes melancólicos e de que talvez vos recordeis de me ouvir relatar alguns exemplos. Esta sensação de novidade pura e bela, dentro e fora de nós, é uma das anotações mais comuns nos relatos de conversão. Jonathan Edwards descreve-a assim em si próprio:

> **«Depois disto, o meu sentimento das coisas divinas foi aumentando gradualmente, tornando-se cada vez mais vivo e adquirindo mais daquela doçura interior. O aspeto de tudo se alterara; parecia haver, por assim dizer, um tom calmo e doce, uma aparência de glória divina, em quase tudo. A excelência de Deus, a Sua sabedoria, a Sua pureza e o Seu amor pareciam manifestar-se em tudo: no Sol, na Lua e nas estrelas; nas nuvens e no céu azul; na erva, nas flores e nas árvores; na água e em toda a natureza; o que prendia profundamente o meu espírito. E quase nada, entre todas as obras da natureza, me era tão doce como o trovão e o relâmpago; antes,**

> nada me fora tão terrível. Costumava sentir um medo invulgar dos trovões e ficar aterrorizado ao ver formar-se uma trovoada; agora, pelo contrário, isso alegra-me.»[15]

Billy Bray, um excelente e humilde evangelista inglês sem instrução, regista assim a sua sensação de novidade:

> «Disse ao Senhor: "Tu disseste que aqueles que pedem receberão, aqueles que procuram encontrarão e àqueles que batem a porta será aberta; e tenho fé para acreditar nisso." Num instante, o Senhor tornou-me tão feliz que não consigo exprimir o que senti. Gritei de alegria. Louvei a Deus de todo o coração… Penso que foi em novembro de 1823, mas não sei em que dia do mês. Lembro-me disto: tudo me parecia novo — as pessoas, os campos, o gado, as árvores. Era como um homem novo num mundo novo. Passava a maior parte do tempo a louvar o Senhor.»[16]

Starbuck e Leuba ilustram ambos esta sensação de novidade com citações. Retiro as duas seguintes da coleção manuscrita de Starbuck. Uma mulher diz:

> «Levaram-me a uma reunião religiosa ao ar livre; a minha mãe e amigos religiosos procuravam e pediam em oração a minha conversão. A minha natureza emocional foi agitada até ao mais fundo; as confissões de depravação e as súplicas a Deus pela salvação do pecado fizeram-me esquecer tudo o que me rodeava. Implorei misericórdia e tive uma perceção vívida do perdão e da renovação da minha natureza. Ao levantar-me de joelhos, exclamei: "As coisas antigas passaram; tudo se fez novo." Era como entrar noutro mundo, num novo estado de existência. Os objetos naturais estavam glorificados; a minha visão espiritual tornara-se tão límpida que via beleza em todos os objetos materiais do universo; os bosques ressoavam com música celestial; a minha alma exultava no amor de Deus, e eu queria que todos partilhassem a minha alegria.»

O caso seguinte é o de um homem:

> «Não sei como voltei ao acampamento, mas dei comigo a cambalear em direção à tenda da Santidade do reverendo —. Como estava cheia de pessoas em busca da salvação e lá dentro havia um ruído terrível — uns gemiam, outros riam, outros gritavam —, junto de um grande carvalho, a uns três metros da tenda, caí de rosto por terra ao lado de um banco e tentei orar. De cada vez que invocava Deus, algo semelhante à mão de um homem me apertava a garganta, sufocando-me. Não sei se havia alguém à minha volta ou perto de mim. Julgava que morreria certamente se não obtivesse auxílio; mas, sempre que tentava orar, sentia aquela mão invisível na garganta e ficava sem ar. Por fim, alguma coisa disse: "Arrisca-te na expiação, pois morrerás de qualquer maneira se não o fizeres." Fiz então um esforço derradeiro para pedir misericórdia a Deus, com o mesmo sufocamento e estrangulamento, decidido a terminar a frase da oração por misericórdia, mesmo que sufocasse e morresse; e a última coisa de que me lembro nessa altura foi cair para trás no chão, com a mesma mão invisível na garganta. Não sei quanto tempo ali fiquei, nem o que se passou. Não estava presente ninguém da minha família. Quando voltei a mim, havia uma multidão à minha volta a louvar a Deus. Os próprios céus pareciam abrir-se e derramar raios de luz e glória. Não apenas por um momento, mas durante todo o dia e toda a noite, torrentes de luz e glória pareciam atravessar a minha alma; e, oh, como eu estava mudado, e como tudo se tornara novo! Os meus cavalos, os meus porcos e até todas as pessoas pareciam transformados.»

O caso deste homem introduz a característica dos automatismos, que, nos sujeitos sugestionáveis, têm sido um traço tão surpreendente dos avivamentos desde que estes, no tempo de Edwards, Wesley e Whitefield, se tornaram um meio regular de propagação do Evangelho. De início, foram considerados provas semimiraculosas de «poder» da parte do Espírito Santo; mas rapidamente surgiu uma grande divergência de opiniões a seu respeito. Edwards, em *Thoughts on the Revival of Religion in New*

England — Reflexões sobre o Renascimento da Religião na Nova Inglaterra —, tem de os defender dos seus críticos; e o seu valor é, há muito, objeto de debate mesmo dentro das confissões que promovem avivamentos.[17] Não possuem, sem dúvida, qualquer significado espiritual essencial e, embora a sua presença torne a conversão mais memorável para o convertido, nunca se demonstrou que os convertidos que os manifestam sejam mais perseverantes ou fecundos em bons frutos do que aqueles cuja mudança de coração foi acompanhada de fenómenos menos violentos. No conjunto, a perda de consciência, as convulsões, as visões, as vocalizações involuntárias e a sufocação devem simplesmente atribuir-se ao facto de o sujeito possuir uma vasta região subliminar, envolvendo instabilidade nervosa. É frequentemente esta a opinião do próprio sujeito, mais tarde. Um dos correspondentes de Starbuck escreve, por exemplo:

> **«Passei pela experiência conhecida como conversão. A minha explicação é esta: o sujeito leva as suas emoções até ao ponto de rutura, resistindo simultaneamente às suas manifestações físicas, como o pulso acelerado, etc.; depois, deixa subitamente que exerçam todo o seu domínio sobre o corpo. O alívio é maravilhoso, e os efeitos agradáveis das emoções são experimentados no mais alto grau.»**

Há uma forma de automatismo sensorial que talvez mereça especial atenção pela sua frequência. Refiro-me aos fenómenos luminosos alucinatórios ou pseudoalucinatórios — fotismos, para usar o termo dos psicólogos. A visão celestial que cegou São Paulo parece ter sido um fenómeno desta espécie; o mesmo sucede com a cruz de Constantino no céu. O penúltimo caso que citei menciona

torrentes de luz e glória. Henry Alline refere uma luz, cuja exterioridade parece incerta para ele. O presidente Finney escreve:

> «De súbito, a glória de Deus brilhou sobre mim e à minha volta de uma maneira quase maravilhosa… Uma luz perfeitamente inefável brilhou na minha alma, quase me prostrando no chão… Essa luz parecia o brilho do Sol em todas as direções. Era demasiado intensa para os olhos… Penso que soube então, pela experiência efetiva, alguma coisa daquela luz que prostrou Paulo no caminho de Damasco. Era certamente uma luz que eu não poderia ter suportado durante muito tempo.»[18]

Relatos de fotismos como estes estão, de facto, longe de ser invulgares. Eis outro, da coleção de Starbuck, em que a luz parecia claramente exterior:

> «Durante cerca de duas semanas, assisti de forma intermitente a uma série de serviços de avivamento. Fui convidado várias vezes a dirigir-me ao altar, ficando cada vez mais profundamente impressionado, até decidir por fim que tinha de o fazer, ou estaria perdido. A perceção da conversão foi muito vívida, como se uma tonelada de peso me fosse retirada do coração; uma luz estranha parecia iluminar toda a sala, que estava escura; uma bem-aventurança suprema, de que tinha consciência, levou-me a repetir "Glória a Deus" durante muito tempo. Decidi ser filho de Deus por toda a vida e abandonar a minha ambição predileta: riqueza e posição social. Os meus antigos hábitos de vida dificultaram um pouco o meu crescimento, mas dediquei-me sistematicamente a vencê-los e, num ano, toda a minha natureza se transformara; isto é, as minhas ambições eram de outra ordem.»

Eis outro caso de Starbuck que envolve um elemento luminoso:

> «Convertera-me claramente vinte e três anos antes, ou, antes, fora reconduzido ao bom caminho. A minha experiência de regeneração fora então clara e espiritual, e não recaíra. Mas experimentei a santificação completa no dia 15 de março de 1893, por volta das onze da manhã. Os fenómenos particulares que acompanharam a experiência foram inteiramente inesperados. Estava tranquilamente sentado em casa, a cantar trechos dos Pentecostal Hymns. De repente, pareceu haver qualquer coisa que entrava impetuosamente em mim e dilatava todo o meu ser — uma sensação como nunca antes experimentara. Quando esta experiência surgiu, pareceu-me que era conduzido por uma sala grande, espaçosa e bem iluminada. Enquanto caminhava com o meu guia invisível e olhava à volta, formou-se no meu espírito um pensamento claro: "Não estão aqui; desapareceram." Assim que o pensamento ficou nitidamente formado no meu espírito, embora não se tivesse pronunciado palavra alguma, o Espírito Santo fez-me compreender que estava a examinar a minha própria alma. Então, pela primeira vez em toda a minha vida, soube que estava purificado de todo o pecado e cheio da plenitude de Deus.»

Leuba cita o caso de um senhor Peek, em que a impressão luminosa recorda as alucinações cromáticas produzidas pelos botões de cato intoxicantes a que os mexicanos chamam mescal:

> «Quando, de manhã, fui trabalhar para os campos, a glória de Deus manifestava-se em toda a Sua criação visível. Lembro-me bem de estarmos a ceifar aveia e de cada palha e cada espiga parecerem, por assim dizer, revestidas de uma espécie de glória de arco-íris, ou resplandecerem, se assim me posso exprimir, na glória de Deus.»[19]

O mais característico de todos os elementos da crise de conversão, e o último de que falarei, é o êxtase de felicidade que ela produz. Já ouvimos vários relatos, mas acrescentarei mais dois. O do presidente Finney é tão vívido que o transcrevo extensamente:

«Todos os meus sentimentos pareciam elevar-se e transbordar; e o meu coração dizia: "Quero derramar toda a minha alma diante de Deus." A elevação da minha alma era tão grande que corri para a sala das traseiras do escritório da frente, para orar. Não havia lume nem luz na sala; contudo, pareceu-me perfeitamente iluminada. Ao entrar e fechar a porta atrás de mim, foi como se encontrasse o Senhor Jesus Cristo face a face. Não me ocorreu então, nem durante algum tempo depois, que se tratava inteiramente de um estado mental. Pelo contrário, pareceu-me vê-Lo como veria qualquer outro homem. Não disse nada, mas olhou-me de tal maneira que me fez desabar aos Seus pés. Desde então, sempre considerei este um estado de espírito extraordinário, pois parecia-me uma realidade que Ele estivesse diante de mim, e caí aos Seus pés e derramei-Lhe a minha alma. Chorei em voz alta como uma criança e fiz as confissões que consegui com a voz embargada. Parecia-me banhar-Lhe os pés com as minhas lágrimas; contudo, tanto quanto recordo, não tinha a impressão nítida de Lhe tocar. Devo ter permanecido neste estado durante bastante tempo; mas o meu espírito estava demasiado absorvido pelo encontro para recordar o que disse. Sei, porém, que, assim que o meu espírito ficou suficientemente calmo para interromper o encontro, voltei ao escritório da frente e encontrei quase apagado o lume que acendera com grandes achas de lenha. Mas, quando me voltei e ia sentar-me junto do lume, recebi um poderoso batismo do Espírito Santo. Sem o esperar, sem nunca ter pensado que pudesse existir semelhante coisa para mim, sem me recordar de alguma vez ter ouvido alguém no mundo mencioná-la, o Espírito Santo desceu sobre mim de uma maneira que pareceu atravessar-me, corpo e alma. Conseguia sentir a impressão, como uma onda de eletricidade que me atravessava repetidamente. Na verdade, parecia vir em vagas e vagas de amor líquido, pois não o consigo exprimir de outra maneira. Parecia o próprio sopro de Deus. Recordo nitidamente que parecia abanar-me como asas imensas.

«Nenhuma palavra pode exprimir o maravilhoso amor derramado no meu coração. Chorei em voz alta de alegria e amor; e não sei se não deveria dizer que literalmente brami os transbordamentos indizíveis do meu coração. Essas vagas passavam sobre mim, uma e outra vez, sucessivamente, até que me lembro de ter exclamado: "Morrerei se estas vagas continuarem a passar sobre mim." Disse: "Senhor, não aguento mais"; contudo, não tinha medo da morte.

> **«Não sei quanto tempo permaneci neste estado, com este batismo a continuar a passar sobre mim e a atravessar-me. Mas sei que era já tarde quando um membro do meu coro — pois eu era o regente — entrou no escritório para me ver. Era membro da igreja. Encontrou-me neste estado de choro intenso e disse-me: "Senhor Finney, que tem?" Durante algum tempo não lhe consegui responder. Perguntou então: "Está com dores?" Recompus-me o melhor que pude e respondi: "Não, mas estou tão feliz que não consigo viver."»**

Citei há pouco Billy Bray; nada melhor do que apresentar o seu breve relato dos sentimentos posteriores à conversão:

> **«Não consigo deixar de louvar o Senhor. Quando vou pela rua, levanto um pé e parece dizer "Glória"; levanto o outro e parece dizer "Ámen"; e assim continuam durante todo o tempo que caminho.»**[20]

Uma palavra, antes de terminar esta conferência, sobre a transitoriedade ou a permanência destas conversões abruptas. Estou certo de que alguns de vós, sabendo que ocorrem numerosos retrocessos e recaídas, fazem deles o quadro de referência para interpretar todo o assunto e o afastam com um sorriso de piedade perante tanta «histeria». Contudo, tanto psicológica como religiosamente, isto é superficial. Ignora o ponto verdadeiramente interessante, que não é tanto a duração como a natureza e a qualidade destas deslocações do caráter para níveis superiores. Os homens decaem de todos os níveis — não precisamos de estatísticas para o saber. O amor, por exemplo, é reconhecidamente revogável; no entanto, constante ou inconstante, enquanto dura revela novos voos e novos alcances do ideal. Estas revelações constituem o seu significado para homens e mulheres, seja qual for a duração. O mesmo sucede com a experiência de conversão: mostrar a um ser humano, ainda que por

pouco tempo, o ponto mais alto da sua capacidade espiritual é o que constitui a sua importância — uma importância que a recaída não pode diminuir, embora a persistência a possa aumentar. De facto, todos os casos mais marcantes de conversão — todos os que citei, por exemplo — foram permanentes. O caso que poderia suscitar mais dúvidas, por sugerir tão fortemente uma crise epileptoide, era o do senhor Ratisbonne. Todavia, informam-me de que todo o seu futuro foi moldado por aqueles poucos minutos. Abandonou o projeto de casamento, tornou-se padre, fundou em Jerusalém, para onde foi viver, uma missão de religiosas destinada à conversão dos judeus; não mostrou tendência para usar em proveito egoísta a notoriedade que as circunstâncias peculiares da sua conversão lhe deram — conversão a que, de resto, raramente se podia referir sem lágrimas —; em suma, permaneceu um filho exemplar da Igreja até morrer, no fim da década de 1880, se bem me lembro.

As únicas estatísticas que conheço sobre a duração das conversões são as que a senhora Johnston reuniu para o professor Starbuck. Abrangem apenas cem pessoas, membros de igrejas evangélicas, mais de metade metodistas. Segundo as declarações dos próprios sujeitos, verificara-se algum tipo de retrocesso em quase todos os casos: em 93 por cento das mulheres e 77 por cento dos homens. Examinando mais minuciosamente as respostas, Starbuck verifica que apenas 6 por cento representam um abandono da fé religiosa confirmada pela conversão e que o retrocesso de que se queixam é, na maioria, apenas uma flutuação no ardor do sentimento. Só seis dos cem casos referem uma mudança de fé. A conclusão de Starbuck é que o efeito da conversão

consiste em trazer «uma atitude transformada perante a vida, bastante constante e permanente, embora os sentimentos flutuem… Por outras palavras, as pessoas que passaram pela conversão, tendo uma vez tomado posição pela vida religiosa, tendem a sentir-se identificadas com ela, por muito que diminua o seu entusiasmo religioso».[21]

CONFERÊNCIAS XI, XII E XIII

Santidade

A última conferência deixou-nos num estado de expetativa. Quais terão sido os frutos práticos, para a vida, de conversões tão comoventemente felizes como aquelas de que ouvimos falar? Com esta pergunta começa a parte verdadeiramente importante da nossa tarefa, pois recordais que iniciámos toda esta investigação empírica não apenas para abrir um capítulo curioso na história natural da consciência humana, mas antes para chegar a um juízo espiritual acerca do valor total e do significado positivo de toda a inquietação e felicidade religiosas que observámos. Temos, por isso, de descrever primeiro os frutos da vida religiosa e, depois, de os julgar. Isto divide a nossa investigação em duas partes distintas. Passemos, sem mais preâmbulos, à tarefa descritiva.

Deverá ser a parte mais agradável do nosso trabalho nestas conferências. É verdade que alguns pequenos trechos poderão ser dolorosos, ou mostrar a natureza humana sob uma luz patética; mas será principalmente agradável, porque os melhores frutos da experiência religiosa são as melhores coisas que a história tem para mostrar. Sempre foram assim estimados; aqui, se em algum lugar, está a vida genuinamente empenhada e enérgica. Evocar uma sucessão de exemplos como aqueles por que ultimamente tive de

passar, ainda que apenas na leitura, é sentirmo-nos encorajados, elevados e purificados por uma atmosfera moral melhor.

Os voos mais altos de caridade, devoção, confiança, paciência e coragem a que a natureza humana estendeu as suas asas foram feitos por ideais religiosos. Nada melhor posso fazer, a este respeito, do que citar algumas observações de Sainte-Beuve, na sua História de Port-Royal, sobre os resultados da conversão ou do estado de graça.

> «Mesmo de um ponto de vista puramente humano»,

diz Sainte-Beuve,

> «o fenómeno da graça deve ainda parecer suficientemente extraordinário, eminente e raro, tanto na sua natureza como nos seus efeitos, para merecer um estudo mais atento. Pois, por ele, a alma chega a um certo estado firme e invencível, um estado genuinamente heroico, a partir do qual realiza os maiores feitos de que é capaz. Através de todas as diferentes formas de comunhão e de toda a diversidade dos meios que ajudam a produzir este estado — quer se alcance por um jubileu, por uma confissão geral, por uma oração e efusão solitárias, seja qual for, em suma, o lugar e a ocasião —, é fácil reconhecer que se trata, fundamentalmente, de um mesmo estado, no espírito e nos frutos. Penetrai um pouco sob a diversidade das circunstâncias e torna-se evidente que, nos cristãos de diferentes épocas, é sempre uma e a mesma modificação que os afeta: existe verdadeiramente um único espírito fundamental e idêntico de piedade e caridade, comum aos que receberam a graça; um estado interior que, antes de tudo, é de amor e humildade, de confiança infinita em Deus e de severidade para consigo próprio, acompanhada de ternura pelos outros. Os frutos próprios desta condição da alma têm o mesmo sabor em todos, sob sóis distantes

> **e em ambientes diferentes, tanto em Santa Teresa de Ávila como em qualquer irmão morávio de Herrnhut.»**[1]

Sainte-Beuve tem aqui em mente apenas os casos mais eminentes de regeneração, e são naturalmente esses que também nos é instrutivo considerar. Estes devotos seguiram muitas vezes um rumo tão diferente do dos outros homens que, se os julgássemos pela lei do mundo, poderíamos ser tentados a chamar-lhes aberrações monstruosas do caminho da natureza. Começo, por isso, por colocar uma pergunta psicológica geral: que condições interiores podem fazer um caráter humano diferir tão extremamente de outro?

Respondo desde já que, no que respeita ao caráter, distinguindo-o do intelecto, as causas da diversidade humana residem principalmente nas nossas diferentes suscetibilidades à excitação emocional e nos diferentes impulsos e inibições que elas trazem consigo. Permiti-me esclarecer isto.

Em termos gerais, a nossa atitude moral e prática, em qualquer momento, é sempre a resultante de dois conjuntos de forças interiores: impulsos que nos empurram numa direção e obstáculos e inibições que nos retêm. «Sim! Sim!», dizem os impulsos; «Não! Não!», dizem as inibições. Poucas pessoas que não tenham refletido expressamente sobre o assunto compreendem como este fator de inibição atua constantemente sobre nós, como nos contém e molda pela sua pressão restritiva, quase como se fôssemos líquidos encerrados na cavidade de um recipiente. A influência é tão incessante que se torna subconsciente. Todos vós, por exemplo,

estais neste momento aqui sentados com certa contenção, sem consciência expressa desse facto, devido à influência da ocasião. Se ficasse sozinho na sala, cada um de vós provavelmente mudaria involuntariamente de posição e adotaria uma postura mais «livre e à vontade». Mas as conveniências e as suas inibições rompem-se como teias de aranha quando sobrevém uma grande excitação emocional. Vi um homem muito preocupado com a elegância aparecer na rua com o rosto coberto de espuma de barbear porque uma casa do outro lado estava a arder; e uma mulher correrá entre desconhecidos em camisa de dormir se estiver em causa salvar a vida do seu bebé ou a própria. Considerai, em geral, a vida de uma mulher indulgente consigo mesma. Cederá a todas as inibições impostas pelas sensações desagradáveis, ficará na cama até tarde, viverá de chá ou de brometos, resguardar-se-á do frio dentro de casa. Cada dificuldade encontra-a obediente ao seu «não». Mas fazei dela uma mãe, e que tereis? Tomada pela emoção materna, enfrenta agora a vigília, o cansaço e o trabalho sem um instante de hesitação ou uma palavra de queixa. O poder inibidor da dor sobre ela extingue-se sempre que os interesses do bebé estão em jogo. Os incómodos que esta criatura causa tornaram-se, como diz James Hinton, o coração ardente de uma grande alegria; e são agora, na verdade, as próprias condições pelas quais a alegria se torna mais profunda.

Este é um exemplo daquilo de que já ouvistes falar como o «poder expulsivo de um afeto superior». Mas pouco importa que o afeto seja elevado ou baixo, desde que a excitação que traz seja suficientemente forte. Num dos seus discursos, Henry Drummond conta uma inundação na Índia em que uma elevação com um

bangaló permaneceu fora de água e se tornou refúgio de vários animais selvagens e répteis, além dos seres humanos que ali se encontravam. A certa altura, apareceu um tigre-real-de-bengala a nadar nessa direção, alcançou-a e deitou-se no chão, ofegante como um cão, no meio das pessoas, ainda dominado por uma agonia de terror tão grande que um dos ingleses pôde aproximar-se tranquilamente com uma espingarda e rebentar-lhe a cabeça. A ferocidade habitual do tigre fora temporariamente subjugada pela emoção do medo, que se tornara soberana e constituíra um novo centro do seu caráter.

Por vezes, nenhum estado emocional é soberano; misturam-se vários estados contrários. Nesse caso, ouvem-se tanto «sins» como «nãos», e a «vontade» é então chamada a resolver o conflito. Tomai, por exemplo, um soldado: o horror à cobardia impele-o a avançar, os seus medos impelem-no a fugir e as suas propensões para a imitação empurram-no em várias direções, se os camaradas oferecerem exemplos diferentes. A sua pessoa torna-se sede de uma massa de interferências; durante algum tempo pode limitar-se a hesitar, porque nenhuma emoção prevalece. Há, contudo, um grau de intensidade que, se for atingido por uma emoção, a entroniza como a única eficaz e varre os seus antagonistas com todas as suas inibições. A fúria da carga dos camaradas, uma vez iniciada, dará ao soldado esse grau de coragem; o pânico da sua debandada dar-lhe-á esse grau de medo. Nestas exaltações soberanas, coisas habitualmente impossíveis tornam-se naturais, porque as inibições são anuladas. O seu «Não! Não!» não só não é ouvido: deixa de existir. Os obstáculos são então como os aros de papel de seda para o cavaleiro do circo: nenhum impedimento; a

cheia está acima do dique que formam. «Que vão mendigar, se tiverem fome!», exclama o granadeiro, fora de si com a captura do seu imperador, quando lhe recordam a mulher e os filhos; e sabe-se de homens encurralados num teatro em chamas que abriram caminho à facada através da multidão.[2]

Um modo de excitabilidade emocional é extremamente importante na composição do caráter enérgico, pelo seu poder particularmente destrutivo sobre as inibições. Refiro-me àquilo que, na sua forma inferior, é mera irascibilidade, suscetibilidade à cólera, temperamento combativo, e que, de maneiras mais subtis, se manifesta como impaciência, dureza, firmeza de propósito e severidade de caráter. A firmeza de propósito significa disposição para viver com energia, ainda que a energia traga dor. A dor pode ser infligida a outras pessoas ou a nós próprios — pouco importa; pois, quando esse estado de espírito nos domina, o objetivo é quebrar alguma coisa, não importa de quem ou o quê. Nada aniquila uma inibição tão irresistivelmente como a cólera; pois, como Moltke diz da guerra, a destruição pura e simples é a sua essência. É isso que faz dela uma aliada tão inestimável de todas as outras paixões. Os mais doces deleites são calcados com prazer feroz no momento em que se apresentam como entraves a uma causa que desperta as nossas indignações superiores. Custa então nada abandonar amizades, renunciar a privilégios e bens há muito enraizados, romper laços sociais. Antes sentimos uma alegria austera na aspereza e na desolação; e aquilo a que se chama fraqueza de caráter parece, na maioria dos casos, consistir na incapacidade para estes estados de espírito sacrificiais, de que o nosso próprio eu

inferior e as suas branduras prediletas têm muitas vezes de ser alvo e vítima.[3]

Até aqui falei de alterações temporárias produzidas, na mesma pessoa, por excitações que se deslocam. Mas as diferenças relativamente fixas de caráter entre pessoas explicam-se de maneira precisamente semelhante. Num homem suscetível a uma espécie particular de emoção, desaparecem habitualmente conjuntos inteiros de inibições que permanecem eficazes noutros homens, e outras espécies de inibição tomam o seu lugar. Quando uma pessoa possui um génio inato para certas emoções, a sua vida difere estranhamente da das pessoas comuns, pois nenhum dos entraves habituais destas a detém. Pelo contrário, aquele que apenas aspira a um tipo de caráter, quando surge o amante, o combatente ou o reformador nato, em quem a paixão é um dom da natureza, só revela a irremediável inferioridade da ação voluntária perante a instintiva. Tem de vencer deliberadamente as suas inibições; o génio de paixão inata parece nem sequer as sentir, estando livre de toda essa fricção interior e desse desperdício nervoso. Para um Fox, um Garibaldi, um general Booth, um John Brown, uma Louise Michel, um Bradlaugh, os obstáculos que dominam omnipotentemente os que os rodeiam são como se não existissem. Se os restantes de nós pudéssemos ignorá-los assim, talvez houvesse muitos heróis semelhantes, pois muitos desejam viver por ideais parecidos; falta-lhes apenas o grau adequado de ardor capaz de extinguir as inibições.[4]

A diferença entre querer e apenas desejar, entre possuir ideais criadores e ideais que não passam de anseios e pesares, depende,

assim, unicamente da quantidade de pressão de vapor que impele de forma duradoura o caráter na direção do ideal, ou da quantidade de exaltação ideal adquirida transitoriamente. Dada uma certa quantidade de amor, indignação, generosidade, magnanimidade, admiração, lealdade ou entusiasmo de entrega de si, o resultado é sempre o mesmo. Todo aquele conjunto de obstáculos cobardes, que nas pessoas dóceis e nos estados de espírito apagados constitui um impedimento soberano à ação, desaparece de uma vez. O nosso convencionalismo,[5] a timidez, a preguiça e a avareza; as nossas exigências de precedente e de permissão, de garantia e de segurança; as nossas pequenas suspeitas, os nossos receios e desesperos — onde estão agora? Cortados como teias de aranha, desfeitos como bolhas ao sol:

> **«Onde estão agora a preocupação e a aflição**
> **Que ainda ontem me queriam abater?**
> **Envergonho-me delas à luz da aurora.»**

A corrente que nos transporta submerge-os tão levemente que nem sequer lhes sentimos o contato. Libertos deles, flutuamos, elevamo-nos e cantamos. Esta abertura e elevação de aurora dá a todos os níveis do ideal criador uma qualidade luminosa e jubilosa, que em parte alguma é mais acentuada do que quando a emoção dominante é religiosa. «O verdadeiro monge», escreve um místico italiano, «nada leva consigo senão a sua lira.»

Podemos agora passar destas generalidades psicológicas aos frutos do estado religioso que constituem o tema especial da presente conferência. O homem que vive no seu centro religioso de

energia pessoal e é movido por entusiasmos espirituais difere do seu anterior eu carnal de maneiras perfeitamente definidas. O novo ardor que lhe arde no peito consome, no seu fulgor, os «nãos» inferiores que antes o assediavam e mantém-no imune ao contágio de toda a parte rasteira da sua natureza. Magnanimidades outrora impossíveis são agora fáceis; convenções mesquinhas e incentivos baixos, antes tirânicos, deixam de dominar. A muralha de pedra dentro dele caiu, a dureza do seu coração desfez-se. Penso que os restantes de nós podemos imaginar isto recordando o nosso estado de espírito naqueles «momentos de enternecimento» temporário a que por vezes nos levam as provações da vida real, o teatro ou um romance. Sobretudo se chorarmos! Pois é então como se as lágrimas rompessem uma velha barragem interior e deixassem escoar toda a espécie de antigas faltas e estagnações morais, deixando-nos lavados, de coração brando e abertos a toda a orientação mais nobre. Na maioria de nós, a dureza habitual regressa depressa; não assim nas pessoas santas. Muitos santos, mesmo tão enérgicos como Teresa e Loiola, possuíram aquilo que a Igreja tradicionalmente venera como uma graça especial: o chamado dom das lágrimas. Nestas pessoas, o estado de enternecimento parece ter exercido um domínio quase ininterrupto. E o que sucede com as lágrimas e o enternecimento sucede também com outros afetos elevados. O seu reinado pode chegar por crescimento gradual ou por uma crise; mas, em ambos os casos, pode ter «vindo para ficar».

No fim da última conferência, vimos que esta permanência se verifica na supremacia geral da compreensão superior, mesmo que, nos refluxos da exaltação emocional, motivos mais baixos

prevaleçam temporariamente e ocorram recaídas. Mas também há, em certos casos, provas documentais de que as tentações inferiores podem permanecer completamente anuladas, independentemente da emoção passageira e como se a natureza habitual do homem tivesse sido alterada. Antes de entrarmos na história natural geral do caráter regenerado, permiti-me convencer-vos deste facto curioso com um ou dois exemplos. Os mais numerosos são os dos alcoólicos regenerados. Recordais o caso do senhor Hadley na última conferência; a Missão de Jerry McAuley, em Water Street, abunda em casos semelhantes.[6] Recordais também o diplomado de Oxford, convertido às três da tarde e embriagado no campo de feno no dia seguinte, mas depois disso permanentemente curado do seu apetite.

> **«Desde essa hora, a bebida deixou de me aterrorizar: nunca lhe toco, nunca a desejo. O mesmo aconteceu com o meu cachimbo… o desejo desapareceu de uma vez e nunca regressou. Assim sucedeu com todos os pecados de que tinha consciência, sendo a libertação, em cada caso, permanente e completa. Não tive tentações desde a conversão.»**

Eis um caso análogo da coleção manuscrita de Starbuck:

> **«Entrei no velho Teatro Adelphi, onde decorria uma reunião de Santidade… e comecei a dizer: "Senhor, Senhor, tenho de receber esta bênção." Então, uma voz que me pareceu audível disse: "Estás disposto a entregar tudo ao Senhor?" E sucediam-se perguntas, a todas respondendo eu: "Sim, Senhor; sim, Senhor!", até surgir esta: "Por que não a aceitas agora?" E eu disse: "Aceito-a, Senhor." Não senti alegria especial, apenas confiança. Precisamente então terminou a reunião; ao sair para a rua, encontrei um cavalheiro a fumar um belo charuto, e uma nuvem de fumo veio-me ao rosto; aspirei-a longa e profundamente e, louvado seja o Senhor, todo o**

> **meu apetite por aquilo desaparecera. Depois, ao caminhar pela rua, passando por bares de onde saíam vapores de álcool, descobri que todo o meu gosto e desejo por aquela maldita substância tinham desaparecido. Glória a Deus!... Durante dez ou onze longos anos estive no deserto, com os seus altos e baixos. O meu apetite pela bebida nunca regressou.»**

O caso clássico do coronel Gardiner é o de um homem curado da tentação sexual numa única hora. Ao senhor Spears, o coronel disse:

> **«Fiquei efetivamente curado de toda a inclinação para aquele pecado a que era tão fortemente dado que julgava que só um tiro na cabeça poderia curar-me dele; e todo o desejo e inclinação desapareceram tão inteiramente como se eu fosse uma criança de peito; nem a tentação voltou até hoje.»**

As palavras do senhor Webster sobre o mesmo assunto são estas:

> **«Uma coisa ouvi o coronel dizer frequentemente: que, antes de conhecer a religião, era muito dado à impureza; mas que, logo que foi iluminado do alto, sentiu o poder do Espírito Santo transformar a sua natureza de maneira tão maravilhosa que a sua santificação neste aspeto parecia mais notável do que em qualquer outro.»**[7]

Uma abolição tão rápida de impulsos e propensões antigos recorda tão fortemente o que se observou como resultado da sugestão hipnótica que é difícil não acreditar que as influências subliminares desempenham o papel decisivo nestas mudanças abruptas de coração, tal como no hipnotismo.[8] A terapêutica sugestiva abunda em relatos de cura, após algumas sessões, de

maus hábitos inveterados contra os quais o doente, entregue às influências morais e físicas habituais, lutara em vão. Tanto a embriaguez como o vício sexual foram curados desta maneira, parecendo assim a ação através do subliminar possuir, em muitos indivíduos, a prerrogativa de induzir uma mudança relativamente estável. Se a graça de Deus atua miraculosamente, é provável, então, que atue pela porta subliminar. Mas a forma exata como qualquer coisa atua nesta região continua por explicar; faremos bem em despedir-nos agora inteiramente do processo de transformação — deixando-o, se quiserdes, em boa medida como um mistério psicológico ou teológico — e em voltar a atenção para os frutos do estado religioso, seja qual for a maneira como tenham sido produzidos.[9]

O nome coletivo dos frutos maduros da religião num caráter é santidade.[10] O caráter santo é aquele em que as emoções espirituais constituem o centro habitual da energia pessoal; e existe uma espécie de fotografia composta da santidade universal, idêntica em todas as religiões, cujos traços podem facilmente delinear-se.[11]

São os seguintes:

1. O sentimento de viver numa vida mais ampla do que a dos pequenos interesses egoístas deste mundo; e a convicção, não meramente intelectual, mas como que sensível, da existência de um Poder Ideal. Na santidade cristã, esse poder é sempre personificado como Deus; mas ideais morais abstratos, utopias cívicas ou patrióticas, ou visões interiores

de santidade ou justiça podem também ser sentidos como os verdadeiros senhores e amplificadores da nossa vida, das maneiras que descrevi na conferência sobre a realidade do invisível.[12]

2. Uma sensação de continuidade amistosa entre o poder ideal e a nossa própria vida, e uma entrega voluntária de nós mesmos à sua direção.

3. Uma imensa exaltação e liberdade, à medida que se dissolvem os contornos do eu que nos confinava.

4. Uma deslocação do centro emocional para afetos amorosos e harmoniosos, para o «Sim, sim» e para longe do «não», no que respeita às exigências do não eu.

Estas condições interiores fundamentais têm consequências práticas características, a saber:

a. Ascetismo. — A entrega de si pode tornar-se tão apaixonada que se transforma em imolação de si. Pode então dominar de tal modo as inibições habituais da carne que o santo encontra prazer positivo no sacrifício e no ascetismo, que medem e exprimem o grau da sua lealdade ao poder superior.

b. Força de alma. — A sensação de alargamento da vida pode ser tão exaltante que os motivos e as inibições pessoais,

habitualmente omnipotentes, se tornam demasiado insignificantes para merecer atenção, abrindo-se novos alcances de paciência e fortaleza. Desaparecem os medos e as ansiedades, e uma equanimidade bem-aventurada toma o seu lugar. Venha o Céu, venha o inferno: agora é indiferente!

> **«Proibimo-nos toda a procura de popularidade, toda a ambição de parecer importantes. Comprometemo-nos a abster-nos da falsidade, em todos os seus graus. Prometemos não criar nem encorajar ilusões acerca do que é possível, pelo que dissermos ou escrevermos. Prometemos uns aos outros uma sinceridade ativa, que se esforça por ver claramente a verdade e nunca receia declarar o que vê.**
>
> **«Prometemos resistência deliberada às vagas da moda, às euforias e aos pânicos do espírito público, a todas as formas de fraqueza e de medo.**
>
> **«Proibimo-nos o uso do sarcasmo. Das coisas sérias falaremos seriamente e sem sorrir, sem troça nem aparência de troça; e assim também de todas as coisas, pois há maneiras sérias de ter o coração leve.**
>
> **«Apresentar-nos-emos sempre tal como somos, simplesmente e sem falsa humildade, mas também sem pedantismo, afetação ou orgulho.»**

c. Pureza. — A deslocação do centro emocional traz consigo, em primeiro lugar, um aumento da pureza. A sensibilidade às dissonâncias espirituais intensifica-se, e torna-se imperativo purificar a existência dos elementos brutais e sensuais. Evitam-se as ocasiões de contato com tais elementos: a vida santa tem de aprofundar a sua coerência espiritual e conservar-se sem mácula do mundo. Em certos temperamentos, esta necessidade de pureza de espírito toma

uma orientação ascética, e as fraquezas da carne são tratadas com severidade implacável.

d. Caridade. — A deslocação do centro emocional traz, em segundo lugar, um aumento da caridade, da ternura pelos semelhantes. São inibidos os motivos habituais de antipatia, que normalmente impõem limites tão estreitos à ternura entre os seres humanos. O santo ama os seus inimigos e trata os mendigos repugnantes como irmãos.

Tenho agora de apresentar algumas ilustrações concretas destes frutos da árvore espiritual. A única dificuldade é escolher, pois são muito abundantes. Como o sentimento da presença de um Poder superior e amistoso parece ser a característica fundamental da vida espiritual, começarei por ele.

Nos relatos de conversão vimos como o mundo podia parecer luminoso e transfigurado ao convertido; e, independentemente de qualquer coisa intensamente religiosa, todos temos momentos em que a vida universal parece envolver-nos em amizade. Na juventude e na saúde, no verão, nos bosques ou nas montanhas, há dias em que o tempo parece sussurrar inteiramente paz, horas em que a bondade e a beleza da existência nos envolvem como um clima quente e seco, ou ressoam através de nós como se os nossos ouvidos interiores vibrassem subtilmente com a segurança do mundo. Thoreau escreve:

> **«Uma vez, poucas semanas depois de ter ido para os bosques, duvidei, durante uma hora, de que a proximidade dos homens não**

> fosse essencial a uma vida serena e saudável. Estar só era um pouco desagradável. Mas, no meio de uma chuva suave, enquanto estes pensamentos persistiam, senti subitamente na Natureza uma companhia tão doce e benéfica — no próprio tamborilar das gotas e em tudo o que via e ouvia à volta de casa —, uma amizade infinita e inexplicável, que, de repente, como uma atmosfera, me sustentava, tornando insignificantes as supostas vantagens da vizinhança humana; e nunca mais pensei nelas. Cada pequena agulha de pinheiro se expandia e dilatava de simpatia e me oferecia amizade. A presença de algo aparentado comigo tornou-se-me tão nitidamente sensível que pensei que nenhum lugar poderia voltar a ser-me estranho.»[13]

Na consciência cristã, esta sensação de amizade envolvente torna-se extremamente pessoal e definida.

> «A compensação»,

escreve um autor alemão,

> «pela perda daquele sentimento de independência pessoal de que o homem tão a contragosto abdica é o desaparecimento de todo o medo da vida, o sentimento inteiramente indescritível e inexplicável de uma segurança interior, que só se pode experimentar, mas que, uma vez experimentado, nunca mais se pode esquecer.»[14]

Encontro uma excelente descrição deste estado de espírito num sermão do senhor Voysey:

> «É experiência de miríades de almas confiantes que este sentimento da presença infalível de Deus junto delas, no sair e no entrar, de noite e de dia, é uma fonte de repouso absoluto e de calma confiante. Afasta todo o medo do que lhes possa acontecer. Essa proximidade de Deus é uma proteção constante contra o terror e a ansiedade.

> Não é que estejam de algum modo certas da sua segurança física, ou se julguem protegidas por um amor negado aos outros, mas que se encontram num estado de espírito igualmente pronto para estar a salvo ou para sofrer dano. Se o dano lhes sobrevier, contentar-se-ão em suportá-lo, porque o Senhor é o seu guardião e nada lhes pode acontecer sem a Sua vontade. Se é a Sua vontade, então o dano é para elas uma bênção, e de modo algum uma calamidade. Assim, e só assim, o homem confiante está protegido e resguardado do mal. Pela minha parte — não sendo de modo algum um homem insensível ou de nervos de aço —, estou absolutamente satisfeito com esta disposição e não desejo outra espécie de imunidade ao perigo e à catástrofe. Tão sensível à dor como o organismo mais delicado, sinto, contudo, que o pior dela está vencido, e o seu aguilhão inteiramente retirado, pelo pensamento de que Deus é o nosso guardião amoroso e vigilante, e de que nada nos pode ferir sem a Sua vontade.»[15]

Abundam na literatura religiosa expressões mais exaltadas desta condição. Poderia facilmente cansar-vos com a sua monotonia. Eis um relato da senhora Jonathan Edwards:

> «A noite passada»,

escreve a senhora Edwards,

> «foi a mais doce de toda a minha vida. Nunca antes, durante tanto tempo seguido, gozara na minha alma tanta luz, repouso e doçura do Céu, mas sem a menor agitação do corpo durante todo esse tempo. Passei parte da noite acordada, por vezes a dormir, por vezes entre o sono e a vigília. Mas, durante toda a noite, permaneci num sentimento constante, claro e vivo da doçura celestial do excelente amor de Cristo, da Sua proximidade de mim e do quanto Lhe sou querida; com uma calma de alma inexprimivelmente doce, num repouso inteiro n'Ele. Parecia-me perceber um fulgor de amor divino que descia do coração de Cristo no Céu para o meu coração numa corrente constante, como um fluxo ou feixe de doce luz. Ao mesmo

tempo, todo o meu coração e a minha alma transbordavam de amor por Cristo, de modo que parecia haver um fluxo e refluxo constantes de amor celestial; e eu parecia a mim própria flutuar ou nadar nesses raios luminosos e doces, como as partículas que flutuam nos raios do Sol ou nas correntes da sua luz que entram pela janela. Penso que aquilo que sentia a cada minuto valia mais do que todo o conforto e prazer exteriores de que gozara em toda a minha vida, reunidos. Era prazer sem o menor aguilhão nem qualquer interrupção. Era uma doçura em que a minha alma se perdia; parecia ser tudo o que a minha débil constituição podia suportar. Havia pouca diferença entre estar a dormir ou acordada; mas, se havia alguma, a doçura era maior enquanto dormia.[16] Ao acordar cedo na manhã seguinte, pareceu-me ter acabado inteiramente comigo própria. Sentia que as opiniões do mundo a meu respeito nada eram, e que não tinha mais a ver com qualquer interesse exterior meu do que com o de uma pessoa que nunca tivesse visto. A glória de Deus parecia absorver todos os desejos e anseios do meu coração… Depois de me recolher e dormir um pouco, acordei e fui levada a refletir sobre a misericórdia de Deus para comigo, ao dar-me, durante muitos anos, a disposição para morrer; e, depois, ao tornar-me disposta a viver, para fazer e sofrer o que quer que Ele me chamasse a fazer e sofrer aqui. Pensei também como Deus me concedera, pela Sua graça, uma inteira resignação à Sua vontade quanto à espécie e à maneira da morte que eu haveria de morrer; fora tornada disposta a morrer no potro ou na fogueira e, se fosse vontade de Deus, a morrer nas trevas. Mas agora ocorreu-me que costumava pensar em não viver para além da idade habitual do homem. Isto levou-me a perguntar a mim própria se não estaria disposta a ficar fora do Céu ainda mais tempo; e todo o meu coração pareceu responder imediatamente: Sim, mil anos, e mil anos no horror, se isso mais honrar a Deus, sendo o tormento do meu corpo tão grande, terrível e esmagador que ninguém suportasse viver no país onde tal espetáculo fosse visto, e sendo o tormento do meu espírito imensamente maior. Pareceu-me encontrar uma disposição perfeita, quietude e prontidão da alma em consentir que assim fosse, se isso mais contribuísse para a glória de Deus, de modo que não havia hesitação, dúvida ou trevas no meu espírito. A glória de Deus parecia vencer-me e absorver-me, e todo o sofrimento concebível, tudo o que era terrível para a minha natureza, parecia reduzir-se a nada diante dela. Esta resignação continuou na sua clareza e

> **luminosidade durante o resto da noite, todo o dia seguinte, a noite que se seguiu e a manhã de segunda-feira, sem interrupção nem diminuição.»**[17]

Os anais da santidade católica abundam em relatos tão extáticos ou mais extáticos do que este.

> **«Muitas vezes, os assaltos do amor divino»,**

diz-se da irmã Séraphique de la Martinière,

> **«reduziam-na quase ao ponto da morte. Costumava queixar-se ternamente disso a Deus. "Não consigo suportá-lo", dizia. "Tratai com brandura a minha fraqueza, ou expirarei sob a violência do Vosso amor."»**[18]

Passarei agora à caridade e ao amor fraterno, frutos habituais da santidade, sempre considerados virtudes teologais essenciais, por mais limitadas que fossem as espécies de serviço prescritas por uma teologia particular. O amor fraterno decorreria logicamente da certeza da presença amistosa de Deus, sendo a noção da nossa fraternidade enquanto homens uma inferência imediata da paternidade de Deus sobre todos nós. Quando Cristo enuncia os preceitos «Amai os vossos inimigos, abençoai os que vos amaldiçoam, fazei bem aos que vos odeiam e orai pelos que vos maltratam e perseguem», dá como razão: «Para que sejais filhos do vosso Pai que está nos céus, pois Ele faz nascer o Seu sol sobre maus e bons e faz chover sobre justos e injustos.» Poderíamos, portanto, ser tentados a explicar tanto a humildade perante nós próprios como a caridade para com os outros, características da

exaltação espiritual, como resultados do caráter nivelador da crença teísta. Mas estes afetos não são certamente meros derivados do teísmo. Encontramo-los, no mais alto grau possível, no estoicismo, no hinduísmo e no budismo. Harmonizam-se admiravelmente com o teísmo paternal; mas harmonizam-se também com toda a reflexão sobre a dependência da humanidade em relação a causas gerais. Devemos, penso eu, considerá-los partes não subordinadas, mas coordenadas, dessa grande exaltação complexa cujo estudo nos ocupa. O arrebatamento religioso, o entusiasmo moral, o espanto ontológico, a emoção cósmica são todos estados de espírito unificadores, em que a areia e o cascalho do eu tendem a desaparecer e a ternura a reinar. O melhor é descrever a condição no seu conjunto como um afeto característico a que a nossa natureza é suscetível, uma região em que nos sentimos em casa, um mar em que nadamos; não pretender explicar as suas partes derivando-as umas das outras com excessiva engenhosidade. Tal como o amor ou o medo, o estado de fé é um complexo psíquico natural e traz consigo a caridade como consequência orgânica. O júbilo é um afeto expansivo, e todos os afetos expansivos esquecem-se de si e são bondosos enquanto duram.

Verificamos isto mesmo quando têm origem patológica. No seu instrutivo livro *La Tristesse et la Joie — A Tristeza e a Alegria*,[19] o senhor Georges Dumas compara as fases melancólica e jubilosa da loucura circular e mostra que, enquanto o egoísmo caracteriza a primeira, a segunda é marcada por impulsos altruístas. Nenhum ser humano era tão avarento e inútil como Marie no seu período melancólico! Mas, no momento em que começa o período feliz,

> **«a simpatia e a bondade tornam-se os seus sentimentos característicos. Revela uma boa vontade universal, não apenas na intenção, mas nos atos... Torna-se solícita com a saúde das outras doentes, interessada em fazê-las sair, desejosa de obter lã para tricotar meias para algumas delas. Desde que está sob a minha observação, nunca a ouvi, no período jubiloso, exprimir opiniões que não fossem caridosas».**[20]

E, mais adiante, o Dr. Dumas diz de todas estas condições jubilosas que

> **«os sentimentos desinteressados e as emoções ternas são os únicos estados afetivos que nelas se encontram. O espírito do sujeito está fechado à inveja, ao ódio e à vingança, e inteiramente transformado em benevolência, indulgência e misericórdia».**[21]

Há, assim, uma afinidade orgânica entre a alegria e a ternura, e a sua associação na vida santa não deve de modo algum surpreender-nos. A par da felicidade, este aumento de ternura é frequentemente assinalado nos relatos de conversão. «Comecei a trabalhar pelos outros»; «Sentia mais ternura pela minha família e pelos meus amigos»; «Falei logo com uma pessoa com quem estivera zangado»; «Sentia por todos e amava mais os meus amigos»; «Sentia que todos eram meus amigos»: são outras tantas expressões dos relatos reunidos pelo professor Starbuck.[22]

> **«Quando»,**

diz a senhora Edwards, prosseguindo o relato que citei há pouco,

> **«me levantei na manhã de domingo, senti por toda a humanidade um amor inteiramente singular na sua força e doçura, muito superior a tudo o que antes sentira. A força desse amor parecia inexprimível. Pensava que, se estivesse rodeada de inimigos que descarregassem sobre mim a sua maldade e crueldade, atormentando-me, ainda assim me seria impossível alimentar em relação a eles outros sentimentos que não fossem amor, piedade e desejos ardentes da sua felicidade. Nunca antes me sentira tão afastada de qualquer disposição para julgar e censurar os outros como naquela manhã. Compreendi também, de uma maneira invulgar e muito viva, quanto do cristianismo reside no cumprimento dos nossos deveres sociais e recíprocos. O mesmo sentimento jubiloso continuou ao longo do dia: um doce amor por Deus e por toda a humanidade.»**

Seja qual for a explicação da caridade, ela pode apagar todas as barreiras humanas habituais.[23]

Eis, por exemplo, um caso de não resistência cristã extraído da autobiografia de Richard Weaver. Weaver era mineiro de carvão e fora pugilista semiprofissional na juventude, tendo-se tornado um evangelista muito estimado. Depois da bebida, a luta parece ter sido o pecado para o qual sentia originalmente a carne mais perversamente inclinada. Após a primeira conversão, teve uma recaída, que consistiu em espancar um homem que insultara uma rapariga. Sentindo que, uma vez caído, tanto valia ser enforcado por roubar uma ovelha como um cordeiro, embriagou-se e foi partir o maxilar a outro homem que recentemente o desafiara para uma luta e o acusara de cobardia por se ter recusado, enquanto cristão. Menciono estes incidentes para mostrar quão genuína mudança de coração está implícita na conduta posterior, que descreve assim:

«Desci a galeria e encontrei o rapaz a chorar, porque um companheiro de trabalho tentava tirar-lhe o vagão à força. Disse-lhe:

"Tom, não podes levar esse vagão."

Insultou-me e chamou-me diabo metodista. Disse-lhe que Deus não me mandava deixar que me roubasse. Voltou a praguejar e disse que me passaria com o vagão por cima.

"Bem", disse eu, "vamos ver se tu e o diabo sois mais fortes do que o Senhor e eu."

E, como o Senhor e eu nos mostrámos mais fortes do que o diabo e ele, teve de se desviar, ou o vagão ter-lhe-ia passado por cima. Entreguei, pois, o vagão ao rapaz. Disse então Tom:

"Estou com vontade de te dar uma bofetada."

"Bem", disse eu, "se isso te fizer algum bem, podes dá-la." E ele bateu-me na cara.

Ofereci-lhe a outra face e disse: "Bate outra vez."

Bateu uma e outra vez, até me ter batido cinco vezes. Ofereci-lhe a face para a sexta pancada; mas ele afastou-se a praguejar. Gritei-lhe: "Que o Senhor te perdoe, porque eu perdoo, e que o Senhor te salve."

Isto passou-se num sábado; e, quando voltei da mina para casa, a minha mulher viu-me a cara inchada e perguntou o que me acontecera. Disse-lhe: "Andei à luta e dei uma boa sova a um homem."

Desatou a chorar e disse: "Ó Richard, o que te levou a lutar?" Contei-lhe então tudo; e ela agradeceu ao Senhor por eu não ter respondido às pancadas.

Mas o Senhor batera, e as Suas pancadas têm mais efeito do que as dos homens. Chegou a segunda-feira. O diabo começou a tentar-me, dizendo: "Os outros homens vão rir-se de ti por teres deixado o Tom tratar-te como te tratou no sábado." Gritei: "Afasta-te de mim, Satanás!" E segui para a mina.

> **Tom foi o primeiro homem que vi. Disse-lhe "Bom dia", mas não obtive resposta.**
>
> **Ele desceu primeiro. Quando cheguei lá abaixo, fiquei surpreendido por o ver sentado na via dos vagões, à minha espera. Ao aproximar-me, desatou a chorar e disse: "Richard, perdoas-me por te ter batido?"**
>
> **"Já te perdoei", disse eu; "pede a Deus que te perdoe. Que o Senhor te abençoe." Dei-lhe a mão e cada um de nós foi para o seu trabalho.»**[24]

«Amai os vossos inimigos!» Reparem: não apenas aqueles que, por acaso, não são vossos amigos, mas os vossos inimigos, os vossos inimigos efetivos e ativos. Ou isto é uma simples hipérbole oriental, uma extravagância verbal que significa apenas que devemos, tanto quanto pudermos, diminuir as nossas animosidades, ou é sincero e literal. Fora de certos casos de relação individual íntima, raramente tem sido tomado à letra. No entanto, leva-nos a perguntar: poderá existir, em geral, um nível de emoção tão unificador, tão capaz de apagar as diferenças entre os homens, que até a inimizade se torne uma circunstância irrelevante e deixe de inibir os sentimentos mais amistosos despertados? Se o desejo positivo de bem pudesse atingir um grau tão supremo de exaltação, aqueles que por ele fossem dominados bem poderiam parecer seres sobre-humanos. A sua vida seria moralmente distinta da dos outros homens, e, na ausência de experiência positiva de caráter autêntico — pois há poucos exemplos de realização prática nas nossas Escrituras, e os exemplos budistas são lendários[25] —, não se pode dizer quais seriam os efeitos: é concebível que transformassem o mundo.

Psicologicamente e em princípio, o preceito «Amai os vossos inimigos» não é contraditório em si mesmo. É apenas o limite extremo de uma espécie de magnanimidade com que estamos razoavelmente familiarizados, sob a forma de tolerância compassiva para com os nossos opressores. Todavia, se fosse seguido radicalmente, implicaria uma rutura tão profunda com o conjunto das nossas fontes instintivas de ação e com a organização do mundo atual que, na prática, se ultrapassaria um ponto crítico e nasceríamos para outro reino do ser. A emoção religiosa faz-nos sentir esse outro reino próximo, ao nosso alcance.

A inibição da repugnância instintiva demonstra-se não apenas pelo amor manifestado aos inimigos, mas também pelo amor a qualquer pessoa que nos seja pessoalmente repulsiva. Nos anais da santidade encontramos uma curiosa mistura de motivos que impelem nesta direção. O ascetismo desempenha o seu papel; e, a par da caridade pura e simples, encontramos a humildade, ou o desejo de renunciar a qualquer distinção e de nos prostrarmos ao nível de todos perante Deus. Certamente que os três princípios atuavam quando Francisco de Assis e Inácio de Loyola trocaram as suas roupas pelas de mendigos imundos. Os três atuam quando pessoas religiosas consagram a vida a cuidar da lepra ou de outras doenças particularmente desagradáveis. O cuidado dos doentes é uma função para a qual os religiosos parecem sentir forte atração, mesmo à parte do facto de as tradições eclesiásticas apontarem nesse sentido. Mas, nos anais desta espécie de caridade, encontramos registados excessos fantásticos de dedicação, que só se explicam pelo frenesim de autoimolação simultaneamente despertado. Francisco de Assis beija os seus leprosos; diz-se que

Margarida Maria Alacoque, Francisco Xavier, São João de Deus e outros limparam com a língua as chagas e úlceras dos seus doentes; e as vidas de santos como Isabel da Hungria e a senhora de Chantal estão cheias de uma espécie de deleite na purulência hospitalar, cuja leitura é desagradável e nos faz admirar e estremecer ao mesmo tempo.

Eis o que tinha a dizer sobre o amor humano despertado pelo estado de fé. Falarei agora da equanimidade, da resignação, da força de alma e da paciência que ele traz consigo.

«Um paraíso de tranquilidade interior» parece ser o resultado habitual da fé; e é fácil compreendê-lo, mesmo sem sermos religiosos. Há pouco, ao tratar do sentimento da presença de Deus, falei da inexplicável sensação de segurança que então se pode ter. E, com efeito, como poderá deixar de firmar os nervos, de arrefecer a febre e de apaziguar a inquietação a consciência sensível de que, sejam quais forem as dificuldades aparentes do momento, a nossa vida no seu conjunto está à guarda de um poder em quem podemos confiar absolutamente? Nos homens profundamente religiosos, o abandono de si a esse poder é apaixonado. Quem não se limita a dizer, mas sente, «Faça-se a vontade de Deus», fica revestido de uma armadura contra todas as fraquezas; e toda a série histórica de mártires, missionários e reformadores religiosos aí está para comprovar a tranquilidade de espírito que a entrega de si traz em circunstâncias naturalmente perturbadoras ou aflitivas.

O caráter dessa tranquilidade de espírito difere, naturalmente, consoante a pessoa tenha uma disposição de espírito

constitucionalmente sombria ou alegre. Nos sombrios, participa mais da resignação e da submissão; nos alegres, é um consentimento jubiloso. Como exemplo da primeira disposição, cito parte de uma carta do professor Lagneau, venerado professor de filosofia, falecido recentemente em Paris, após uma vida de grande invalidez:

> **«A minha vida, para cujo êxito me envia votos, será o que puder ser. Nada lhe peço, nada dela espero. Há longos anos que existo, penso e ajo, e valho o que valho, apenas pelo desespero, que é a minha única força e o meu único fundamento. Que ele me conserve, mesmo nestas últimas provações de que me aproximo, a coragem de prescindir do desejo de libertação. Nada mais peço à Fonte de onde vem toda a força; e, se isso me for concedido, os seus votos terão sido realizados.»**[26]

Há nisto qualquer coisa de comovente e fatalista, mas é manifesto o poder de semelhante atitude como proteção contra os golpes exteriores. Pascal é outro francês de temperamento naturalmente pessimista. Exprime ainda mais amplamente a disposição de submissão pela entrega de si:

> **«Livrai-me, Senhor»,**

escreve nas suas orações,

> **«da tristeza pelo meu próprio sofrimento que o amor-próprio poderia dar-me, mas ponde em mim uma tristeza semelhante à Vossa. Que os meus sofrimentos apaziguem a Vossa cólera. Fazei deles uma ocasião para a minha conversão e salvação. Não Vos peço saúde nem doença, vida nem morte; mas que disponhais da minha saúde e da minha doença, da minha vida e da minha morte, para a**

> Vossa glória, para a minha salvação e para o serviço da Igreja e dos Vossos santos, entre os quais desejaria contar-me pela Vossa graça. Só Vós sabeis o que me convém; sois o soberano senhor; fazei de mim segundo a Vossa vontade. Dai-me ou tirai-me, contanto que conformeis a minha vontade à Vossa. Só uma coisa sei, Senhor: que é bom seguir-Vos e mau ofender-Vos. Fora disso, não sei o que há de bom ou de mau em coisa alguma. Não sei o que me é mais proveitoso, a saúde ou a doença, a riqueza ou a pobreza, nem qualquer outra coisa no mundo. Tal discernimento ultrapassa o poder dos homens e dos anjos e está oculto entre os segredos da Vossa Providência, que adoro, mas não procuro sondar.»[27]

Quando chegamos aos temperamentos mais otimistas, a resignação torna-se menos passiva. Os exemplos estão tão disseminados pela história que bem poderia prosseguir sem os citar. Ainda assim, agarro o primeiro que me ocorre. A senhora Guyon, fisicamente frágil, tinha, contudo, uma disposição natural feliz. Passou por muitos perigos com admirável serenidade de alma. Depois de ter sido enviada para a prisão por heresia:

> «Alguns dos meus amigos»,

escreve,

> «choraram amargamente ao sabê-lo, mas o meu estado de aquiescência e resignação era tal que não me arrancou nenhuma lágrima… Parecia haver então em mim, como ainda agora encontro, uma perda tão completa de tudo o que me dizia respeito que qualquer interesse meu me dava pouca dor ou prazer; querendo sempre querer ou desejar para mim apenas aquilo mesmo que Deus quer.»

Noutro lugar escreve:

> «Todos estivemos perto de perecer num rio que nos foi necessário atravessar. A carruagem afundou-se nas areias movediças. Outros que estavam connosco lançaram-se para fora, tomados de grande pavor. Mas encontrei os meus pensamentos tão ocupados com Deus que não tive uma consciência distinta do perigo. É verdade que a ideia de morrer afogada me atravessou o espírito, mas não me causou outra sensação ou reflexão senão esta: sentia-me inteiramente contente e disposta a que assim fosse, se essa fosse a escolha do meu Pai celestial.»

Navegando de Nice para Génova, uma tempestade retém-na onze dias no mar.

> «Enquanto as ondas enfurecidas se arremessavam em nosso redor»,

escreve,

> «não pude deixar de sentir certo grau de satisfação no espírito. Comprazia-me em pensar que aquelas vagas revoltosas, sob o comando d'Aquele que tudo faz bem, talvez me proporcionassem uma sepultura nas águas. Talvez tenha levado longe de mais o prazer que sentia ao ver-me assim açoitada e sacudida pelas águas encapeladas. Os que estavam comigo repararam na minha intrepidez.»[28]

O desprezo pelo perigo que o entusiasmo religioso produz pode ser ainda mais jubiloso. Recolho um exemplo nessa encantadora autobiografia recente, *With Christ at Sea — Com Cristo no Mar*, de Frank Bullen. Uns dois dias depois de ter passado, a bordo, pela conversão que ali relata:

> «Soprava um vento rijo»,

escreve,

> «e levávamos muito pano para avançar para norte e sair do mau tempo. Pouco depois das quatro badaladas, arriámos a giba e saltei para o pau para a ferrar. Estava sentado a cavalo no pau quando, de repente, ele cedeu comigo. A vela escapou-me dos dedos e caí para trás, ficando pendurado de cabeça para baixo sobre o tumulto fervilhante de espuma luminosa sob a proa do navio, suspenso por um pé. Mas sentia apenas uma grande exultação na minha certeza da vida eterna. Embora me separasse da morte a espessura de um cabelo, e eu tivesse plena consciência disso, tal facto não me dava outra sensação senão alegria. Suponho que não poderia ter ficado ali pendurado mais de cinco segundos, mas nesse tempo vivi uma eternidade de deleite. Porém, o meu corpo fez valer os seus direitos e, com um esforço ginástico desesperado, voltei a alcançar o pau. Como ferrei a vela, não sei; mas cantei, no máximo da minha voz, louvores a Deus que ressoavam sobre a escura vastidão das águas.»[29]

Os anais do martírio são, naturalmente, o campo por excelência do triunfo da imperturbabilidade religiosa. Citarei, como exemplo, o testemunho de uma humilde vítima, perseguida como huguenote no reinado de Luís XIV:

> «Fecharam todas as portas»,

escreve Blanche Gamond,

> «e vi seis mulheres, cada uma com um feixe de varas de salgueiro, tão grosso quanto a mão podia abarcar, e com uma jarda de comprimento. Ele deu-me a ordem: "Despe-te", o que fiz. Disse: "Estás a deixar a camisa; tens de a tirar." Tinham tão pouca paciência que elas próprias ma tiraram, e fiquei nua da cintura para cima. Trouxeram uma corda com que me ataram a uma trave da cozinha.

> **Apertaram a corda com toda a força e perguntaram-me: "Dói-te?" Depois descarregaram sobre mim a sua fúria, exclamando, ao bater-me: "Reza agora ao teu Deus." Era a mulher Roulette quem assim falava. Mas, nesse momento, recebi a maior consolação que alguma vez poderei receber na vida, pois tive a honra de ser açoitada pelo nome de Cristo e, além disso, de ser coroada com a Sua misericórdia e as Suas consolações. Por que não consigo descrever as influências inconcebíveis, as consolações e a paz que sentia interiormente? Para as compreender, é preciso ter passado pela mesma provação; eram tão grandes que fiquei arrebatada, pois onde abundam as aflições a graça é dada em superabundância. Em vão as mulheres gritavam: "Temos de redobrar as pancadas; ela não as sente, pois não fala nem chora." E como haveria eu de chorar, se por dentro desfalecia de felicidade?»**[30]

A passagem da tensão, da responsabilidade por si próprio e da preocupação para a equanimidade, a recetividade e a paz é a mais maravilhosa de todas essas deslocações do equilíbrio interior, essas mudanças do centro pessoal de energia que tantas vezes analisei; e o mais admirável é que tantas vezes ocorre, não pela ação, mas pelo simples relaxamento e abandono do fardo. Esta renúncia à responsabilidade por si próprio parece ser o ato fundamental da prática especificamente religiosa, por oposição à prática moral. É anterior às teologias e independente das filosofias. A cura mental, a teosofia, o estoicismo e a higiene neurológica corrente insistem nela tão enfaticamente como o cristianismo, e ela é capaz de se aliar intimamente a qualquer credo especulativo.[31] Os cristãos em quem é forte vivem naquilo a que se chama «recolhimento» e nunca se angustiam com o futuro, nem se preocupam com o desfecho do dia. Diz-se de Santa Catarina de Génova que

> **«só tomava conhecimento das coisas à medida que lhe eram apresentadas em sucessão, momento a momento».**

Para a sua alma santa,

> **«o momento divino era o momento presente… e, depois de o momento presente ter sido apreciado em si mesmo e nas suas relações, e de ter sido cumprido o dever nele contido, deixava-se que passasse como se nunca tivesse existido, cedendo lugar aos factos e deveres do momento seguinte».**[32]

O hinduísmo, a cura mental e a teosofia dão todos grande importância a esta concentração da consciência no momento presente.

O próximo sinal religioso que assinalarei é aquilo a que chamei pureza de vida. A pessoa santa torna-se extremamente sensível à incoerência ou à discórdia interior, e a mistura e a confusão tornam-se intoleráveis. Todos os objetos e ocupações do espírito têm de ser ordenados em função da exaltação espiritual particular que é agora a sua nota dominante. Tudo o que não é espiritual contamina a água pura da alma e causa repugnância. A esta exaltação das sensibilidades morais mistura-se também um ardor de sacrificar, por amor da divindade amada, tudo o que dela seja indigno. Por vezes, o ardor espiritual é tão soberano que a pureza se alcança de um só golpe: já vimos exemplos. Habitualmente, trata-se de uma conquista mais gradual. O relato de Billy Bray sobre o seu abandono do tabaco é um bom exemplo desta última forma de realização.

> **«Fora fumador, além de bêbedo, e gostava tanto do meu tabaco como da comida; preferia descer à mina sem o almoço a fazê-lo sem o cachimbo. Antigamente, o Senhor falava pela boca dos Seus servos, os profetas; agora fala-nos pelo espírito do Seu Filho. Eu não tinha apenas a parte sentimental da religião, mas conseguia ouvir a voz**

> mansa e discreta a falar dentro de mim. Quando pegava no cachimbo para fumar, ouvia interiormente: "É um ídolo, um desejo carnal; adora o Senhor com lábios limpos." Sentia, por isso, que não era correto fumar. O Senhor enviou também uma mulher para me convencer. Estava um dia numa casa e tirei o cachimbo para o acender ao lume, quando Mary Hawke — era este o nome da mulher — disse: "Não sentes que é errado fumar?" Disse-lhe que sentia qualquer coisa dentro de mim a dizer que era um ídolo, um desejo carnal; e ela disse que era o Senhor. Então respondi: "Agora tenho de deixar isto, pois o Senhor diz-mo por dentro e a mulher por fora; portanto, o tabaco tem de ir, por muito que eu goste dele." Ali mesmo tirei o tabaco do bolso e atirei-o ao lume, pondo o cachimbo debaixo do pé: "Cinzas às cinzas, pó ao pó." E nunca mais fumei. Custou-me quebrar os velhos hábitos, mas clamei ao Senhor por auxílio e Ele deu-me força, pois disse: "Invoca-me no dia da angústia e Eu te livrarei." No dia seguinte a ter deixado de fumar, tive uma dor de dentes tão forte que não sabia o que fazer. Pensei que se devia a ter abandonado o cachimbo, mas disse que nunca mais fumaria, ainda que perdesse todos os dentes da boca. Disse: "Senhor, Tu disseste-nos: O Meu jugo é suave e o Meu fardo é leve"; e, quando o disse, toda a dor me deixou. Por vezes, a lembrança do cachimbo voltava com muita força; mas o Senhor fortaleceu-me contra o hábito e, bendito seja o Seu nome, nunca mais fumei.»

O biógrafo de Bray escreve que, depois de deixar de fumar, ele pensou em mascar um pouco de tabaco, mas venceu também esse hábito imundo.

> «Certa vez»,

disse Bray,

> «numa reunião de oração em Hicks Mill, ouvi o Senhor dizer-me: "Adora-Me com lábios limpos." Por isso, quando nos levantámos, tirei a bola de tabaco da boca e lancei-a para debaixo do banco. Mas, quando voltámos a ajoelhar-nos, pus outra bola na boca. Então o

> Senhor voltou a dizer-me: "Adora-Me com lábios limpos." Tirei, pois, a bola de tabaco da boca, lancei-a novamente para debaixo do banco e disse: "Sim, Senhor, assim farei." Desde então, deixei tanto de mascar como de fumar e tornei-me um homem livre.»

As formas ascéticas que o impulso para a veracidade e a pureza de vida pode assumir são muitas vezes bastante comoventes. Os primeiros quakers, por exemplo, tiveram de travar duras batalhas contra o mundanismo e a insinceridade do cristianismo eclesiástico do seu tempo. Contudo, a batalha que provavelmente lhes custou mais feridas foi a que travaram em defesa do seu próprio direito à veracidade e sinceridade sociais: tratar todos por tu, não tirar o chapéu nem atribuir títulos de respeito. Impôs-se a George Fox a convicção de que esses costumes convencionais eram uma mentira e uma impostura; e todo o corpo dos seus seguidores renunciou então a eles, como sacrifício à verdade e para que os seus atos estivessem mais de acordo com o espírito que professavam.

> «Quando o Senhor me enviou ao mundo»,

diz Fox no seu Diário,

> «proibiu-me que tirasse o chapéu a alguém, de condição elevada ou baixa; e foi-me exigido que tratasse por "tu" todos os homens e mulheres, sem consideração por ricos ou pobres, grandes ou pequenos. E, nas minhas andanças, não devia dar às pessoas os bons-dias ou as boas-tardes, nem me podia curvar ou fazer uma vénia a ninguém. Isto enfureceu as seitas e os que professavam a religião. Oh, a raiva dos sacerdotes, magistrados, professos e pessoas de todas as espécies, sobretudo dos sacerdotes e professos! Pois, embora o "tu" dirigido a uma única pessoa estivesse de acordo com as suas regras de flexão e de gramática, e com a

> Bíblia, não suportavam ouvi-lo; e, porque eu não podia tirar-lhes o chapéu, todos se enfureciam... Oh, o desprezo, a exaltação e a fúria que se ergueram! Oh, as pancadas, os murros, os espancamentos e as prisões que sofremos por não tirarmos os chapéus aos homens! A alguns foram os chapéus violentamente arrancados e atirados para longe, de modo que os perderam por completo. É difícil exprimir a linguagem grosseira e os maus-tratos que recebemos por esta causa, além do perigo em que por vezes estivemos de perder a vida por ela, e isto às mãos dos grandes professos do cristianismo, que assim revelavam não ser verdadeiros crentes. E, embora aos olhos dos homens fosse uma coisa pequena, que extraordinária confusão trouxe a todos os professos e sacerdotes! Mas, bendito seja o Senhor, muitos chegaram a ver a vaidade desse costume de tirar o chapéu aos homens e sentiram o peso do testemunho da Verdade contra ele.»

Na autobiografia de Thomas Elwood, um dos primeiros quakers, que em certa altura foi secretário de John Milton, encontramos um relato deliciosamente singular e franco das provações que sofreu, tanto em casa como fora dela, ao seguir os preceitos de sinceridade de Fox. Os episódios são demasiado longos para os citar; mas Elwood regista a sua maneira de sentir estas coisas numa passagem mais breve, que citarei como expressão característica da sensibilidade espiritual:

> «Por esta luz divina, pois»,

diz Elwood,

> «vi que, embora não tivesse de abandonar o mal da impureza comum, da devassidão, da profanidade e das corrupções do mundo, porque, pela grande bondade de Deus e por uma educação honesta, fora preservado desses males mais grosseiros, tinha, contudo, muitos outros males a abandonar e de que me abster; alguns dos

quais não eram considerados males pelo mundo, que jaz na maldade (1 João 5:19), mas que a luz de Cristo me revelou como males e, enquanto tais, condenou em mim.

Em particular, aqueles frutos e efeitos do orgulho que se manifestam na vaidade e no supérfluo do vestuário, em que eu encontrava demasiado prazer. Foi-me exigido que abandonasse esse mal da minha conduta e dele me abstivesse; e a condenação pesou sobre mim até que o fizesse.

Retirei da minha roupa aqueles adornos desnecessários de renda, fitas e botões inúteis, que não tinham verdadeiro préstimo, sendo aplicados apenas para aquilo a que, por engano, se chamava ornamento; e deixei de usar anéis.

Também a atribuição de títulos lisonjeiros a homens com quem eu não tinha qualquer relação a que esses títulos pudessem legitimamente pertencer. Era um mal a que muito me entregara e em que era considerado artista desembaraçado; por isso, também me foi exigido que o abandonasse e dele me abstivesse. De tal modo que, daí em diante, não ousava dizer Senhor, Mestre, Meu Senhor, Senhora, nem dizer Vosso Servo a ninguém perante quem não estivesse na verdadeira condição de servo, condição que nunca tivera perante ninguém.

Também a aceção de pessoas, ao descobrir a cabeça e dobrar o joelho ou o corpo em saudação, era uma prática de que muito usara; e, sendo este um dos costumes vãos do mundo, introduzido pelo espírito do mundo em lugar da verdadeira honra, da qual é uma falsa representação, e usado enganosamente como sinal de respeito entre pessoas que não têm verdadeiro respeito umas pelas outras; sendo, além disso, figura e emblema próprio daquela honra divina que todos devem prestar a Deus Todo-Poderoso, e com que todos, de qualquer condição, que assumem o nome cristão se apresentam ao oferecer-Lhe as suas orações, razão pela qual não deve ser dada aos homens: descobri que este era um daqueles males que praticara durante demasiado tempo; por isso, exigia-se agora que o abandonasse e dele me abstivesse.

Também a forma corrupta e incorreta de falar no plural a uma única pessoa, dizendo “vós” a um só, em vez de “tu”, contrariamente à

> linguagem pura, simples e singular da verdade — "tu" a um só e "vós" a mais de um —, que sempre fora usada por Deus para com os homens, e pelos homens para com Deus, bem como uns para com os outros, desde o mais antigo registo do tempo até que homens corruptos, com fins corruptos, em tempos posteriores e corruptos, para lisonjear, adular e explorar a natureza corrupta dos homens, introduziram essa maneira falsa e absurda de dizer "vós" a um só, que desde então corrompeu as línguas modernas e muito aviltou os espíritos e depravou os costumes dos homens: eu fora tão pronto como os outros a seguir esse mau costume, e agora era chamado a abandoná-lo e obrigado a deixar de o praticar.
>
> Estes e muitos outros maus costumes, que tinham surgido na noite de trevas e de apostasia geral da verdade e da verdadeira religião, eram agora, pela iluminação deste puro raio de luz divina na minha consciência, gradualmente revelados como aquilo de que eu devia abster-me, fugir e contra o qual devia testemunhar.»[33]

Estes primeiros quakers eram verdadeiros puritanos. A mais pequena incoerência entre a profissão de fé e os atos levava alguns deles a um protesto ativo. John Woolman escreve no seu diário:

> «Nestas viagens, estive em lugares onde se tingiam muitos tecidos; e por diversas vezes caminhei sobre terrenos por onde tinham escorrido grandes quantidades das suas tintas. Isto despertou no meu espírito o desejo de que as pessoas chegassem à limpeza de espírito, à limpeza do corpo e à limpeza das suas casas e roupas. Tendo as tintas sido inventadas, em parte, para agradar à vista e, em parte, para esconder a sujidade, senti, neste estado de fraqueza, ao viajar pela imundície e ser afetado por cheiros insalubres, um forte desejo de que se ponderasse mais profundamente a natureza do tingimento dos tecidos para ocultar a sujidade.
>
> Lavar as nossas roupas para as manter frescas é asseado, mas esconder nelas a sujidade é o contrário da verdadeira limpeza. Ao cedermos à ocultação da sujidade nas nossas roupas, fortalece-se um espírito que deseja esconder o que é desagradável. A verdadeira limpeza convém a um povo santo; mas esconder o que não está

> limpo, dando cor às nossas roupas, parece contrário à doçura da sinceridade. Certas tintas tornam os tecidos menos úteis. E, se o valor das tintas, a despesa do tingimento e o dano causado ao tecido fossem somados, e esse montante aplicado a manter tudo fresco e limpo, quanto mais prevaleceria a verdadeira limpeza!
>
> Pensando frequentemente nestas coisas, o uso de chapéus e roupas tingidos com uma tinta que os prejudicava, e o vestir no verão mais roupa do que a necessária, tornaram-se-me cada vez mais penosos, por acreditar que eram costumes sem fundamento na sabedoria pura. A apreensão de me singularizar perante os meus amados amigos constrangia-me; e assim continuei durante cerca de nove meses a usar algumas coisas contrárias ao meu juízo. Pensei então em arranjar um chapéu da cor natural do pêlo, mas a apreensão de ser considerado alguém que afetava singularidade inquietava-me. Por esta razão, passei por intensa provação de espírito durante a nossa reunião geral da primavera de 1762, desejando muito ser corretamente orientado; e, estando profundamente curvado em espírito perante o Senhor, tornei-me disposto a submeter-me àquilo que entendia ser-me exigido; ao regressar a casa, arranjei um chapéu da cor natural do pêlo.
>
> Ao frequentar as reuniões, esta singularidade era para mim uma provação, sobretudo naquele tempo, pois os chapéus brancos eram usados por alguns que gostavam de seguir as modas variáveis do vestuário; e, como alguns amigos que ignoravam os motivos por que o usava começaram a evitar-me, senti durante algum tempo fechado o meu caminho no exercício do ministério. Alguns amigos receavam que o uso de tal chapéu tivesse um sabor de singularidade afetada; àqueles que me falavam de maneira amigável, explicava geralmente em poucas palavras que acreditava não o usar por vontade própria.»

Quando o anseio de coerência e pureza morais se desenvolve a este ponto, o indivíduo pode muito bem achar o mundo exterior demasiado cheio de choques para nele habitar, e só consegue unificar a vida e conservar a alma sem mancha retirando-se dele. A lei que impele o artista a alcançar a harmonia na sua composição pela simples supressão de tudo o que destoa ou sugere uma

dissonância governa também a vida espiritual. Omitir, diz Stevenson, é a única arte na literatura: «Se soubesse omitir, não pediria outro conhecimento.» E a vida, quando cheia de desordem, lassidão e coisas vagamente supérfluas, não pode ter aquilo a que chamamos caráter, tal como a literatura não o pode ter em condições semelhantes. Assim, os mosteiros e as comunidades de devotos afins abrem as portas; e, na sua ordem imutável, caracterizada tanto por omissões como constituída por ações, a pessoa de espírito santo encontra aquela suavidade e limpeza interiores cuja violação a cada passo, pela discordância e brutalidade da existência secular, lhe é uma tortura.

É preciso admitir que a escrupulosidade da pureza pode ser levada a extremos fantásticos. Nisto se assemelha ao ascetismo, outro sinal de santidade para o qual será melhor voltarmo-nos agora. O adjetivo «ascético» aplica-se a condutas que têm origem em diferentes níveis psicológicos, que começarei por distinguir.

1. O ascetismo pode ser uma simples expressão de robustez orgânica, repugnada pelo excesso de comodidade.

2. A temperança na comida e na bebida, a simplicidade do vestuário, a castidade e, em geral, o não mimar o corpo podem ser frutos do amor à pureza, chocado por tudo o que tenha sabor de sensualidade.

3. Podem também ser frutos do amor, isto é, podem atrair o indivíduo enquanto sacrifícios que se sente feliz por fazer à Divindade que reconhece.

4. As mortificações e os tormentos ascéticos podem ainda dever-se a sentimentos pessimistas acerca de si próprio, combinados com crenças teológicas relativas à expiação. O devoto pode sentir que, fazendo penitência agora, está a comprar a sua libertação ou a escapar a sofrimentos piores no além.

5. Em pessoas psicopáticas, as mortificações podem ser empreendidas irracionalmente, por uma espécie de obsessão ou ideia fixa que surge como um desafio e tem de ser levada a cabo, porque só assim a consciência interior do indivíduo volta a sentir-se bem.

6. Finalmente, em casos mais raros, os exercícios ascéticos podem ser motivados por verdadeiras perversões da sensibilidade corporal, em consequência das quais estímulos normalmente dolorosos são efetivamente sentidos como prazeres.

Tentarei dar um exemplo de cada uma destas categorias, por sua vez; mas não é fácil encontrá-las em estado puro, pois, nos casos suficientemente pronunciados para serem imediatamente classificados como ascéticos, vários dos motivos apontados costumam atuar em conjunto. Além disso, antes de citar qualquer

exemplo, tenho de vos convidar a algumas considerações psicológicas gerais que se aplicam igualmente a todos eles.

Uma estranha transformação moral varreu o nosso mundo ocidental ao longo do último século. Já não pensamos que somos chamados a enfrentar a dor física com equanimidade. Não se espera de um homem que a suporte ou inflija em grande medida, e ouvir o relato de casos de sofrimento arrepia-nos moralmente, tanto como fisicamente. A maneira como os nossos antepassados encaravam a dor como ingrediente eterno da ordem do mundo, e tanto a causavam como a sofriam enquanto parcela natural do trabalho quotidiano, enche-nos de espanto. Admiramo-nos de que seres humanos pudessem ter sido tão insensíveis. O resultado desta alteração histórica é que, mesmo na própria Igreja-Mãe, onde a disciplina ascética tem um prestígio tradicional tão firme enquanto fator de mérito, ela caiu largamente em desuso, se não em descrédito. Um crente que hoje se flagela ou se «macera» desperta mais espanto e receio do que desejo de imitação. Muitos autores católicos que admitem que os tempos mudaram neste aspeto fazem-no resignadamente; e chegam a acrescentar que talvez seja melhor não desperdiçar sentimentos a lamentá-lo, pois regressar à heroica disciplina corporal dos tempos antigos poderia ser uma extravagância.

Onde a procura do fácil e do agradável parece instintiva — e no homem parece sê-lo —, qualquer tendência deliberada para procurar o difícil e o doloroso enquanto tais e por si mesmos bem pode parecer puramente anormal. Todavia, em grau moderado, é natural e até habitual na natureza humana procurar o árduo. Só as

manifestações extremas da tendência podem ser consideradas um paradoxo.

As razões psicológicas disto encontram-se à superfície. Quando abandonamos as abstrações e consideramos aquilo a que chamamos vontade no próprio ato, vemos que é uma função muito complexa. Envolve tanto estímulos como inibições; segue hábitos generalizados; é acompanhada de críticas reflexivas; e deixa atrás de si um sabor bom ou mau, consoante a maneira como o ato se realiza. Daí resulta que, para além do prazer imediato que qualquer experiência sensível nos possa dar, a nossa própria atitude moral geral, ao procurá-la ou ao atravessá-la, traz consigo uma satisfação ou um desagrado secundários. Há, é certo, homens e mulheres capazes de viver eternamente de sorrisos e da palavra «sim». Mas, para outros — na verdade, para a maioria —, este é um clima moral demasiado tépido e relaxado. A felicidade passiva é frouxa e insípida e depressa se torna enjoativa e intolerável. Tem de se lhe misturar alguma austeridade e negatividade invernal, alguma rudeza, perigo, rigor e esforço, algum «não! não!», para produzir a sensação de uma existência com caráter, textura e força. A amplitude das diferenças individuais neste aspeto é enorme; mas, seja qual for a mistura de sins e nãos, a pessoa reconhece infalivelmente quando encontrou a proporção certa para si. Isto, sente ela, é a minha verdadeira vocação; este é o ponto ótimo, a lei, a vida que me cabe viver. Aqui encontro o grau de equilíbrio, segurança, calma e lazer de que preciso; ou aqui encontro o desafio, a paixão, a luta e a dureza sem os quais a energia da minha alma se extingue.

Em suma, cada alma individual, como cada máquina ou organismo individual, tem as suas próprias condições ótimas de eficiência. Uma dada máquina funciona melhor sob determinada pressão de vapor, determinada amperagem; um organismo, com determinada alimentação, peso ou exercício. «Parece passar melhor», ouvi um médico dizer a um doente, «com cerca de 140 milímetros de tensão arterial.» E o mesmo se passa com as nossas diversas almas: algumas são mais felizes com tempo calmo; outras precisam da sensação de tensão, de forte volição, para se sentirem vivas e bem. Para estas últimas, tudo o que se ganha de dia para dia tem de ser pago com sacrifício e inibição; caso contrário, sai demasiado barato e não tem sabor.

Ora, quando os caracteres desta última espécie se tornam religiosos, tendem a voltar o gume da sua necessidade de esforço e de negação contra o seu eu natural; e, por consequência, desenvolve-se a vida ascética.

Quando o professor Tyndall nos diz, numa das suas conferências, que Thomas Carlyle o metia na banheira todas as manhãs de um inverno gelado em Berlim, proclama um dos graus mais baixos de ascetismo. Mesmo sem Carlyle, a maioria de nós considera necessário à saúde da alma começar o dia com uma imersão bastante fresca. Um pouco mais adiante na escala, encontramos afirmações como esta, de um dos meus correspondentes, agnóstico:

> **«Muitas vezes, à noite, na minha cama quente, sentia vergonha de depender tanto do calor; e, sempre que esse pensamento me**

> assaltava, tinha de me levantar, fosse a que horas da noite fosse, e ficar um minuto ao frio, apenas para provar a minha virilidade.»

Casos como estes pertencem simplesmente à nossa primeira categoria. No caso seguinte, teremos provavelmente uma mistura da segunda e da terceira: o ascetismo torna-se muito mais sistemático e pronunciado. O autor é um protestante cujo sentimento de energia moral não poderia, sem dúvida, ser satisfeito por menos; recolho o seu caso da coleção de manuscritos de Starbuck.

> «Praticava o jejum e a mortificação da carne. Fazia às escondidas camisas de serapilheira, com as asperezas voltadas para a pele, e trazia pedrinhas nos sapatos. Passava noites deitado de costas no chão, sem qualquer coberta.»

A Igreja Romana organizou e codificou todas estas práticas, atribuindo-lhes um valor de troca sob a forma de «mérito». Mas vemos o cultivo da dureza surgir sob todos os céus e em todas as fés, como necessidade espontânea do caráter. Assim, lemos acerca de Channing, quando se estabeleceu pela primeira vez como ministro unitarista:

> «Era agora mais simples do que nunca e parecia ter-se tornado incapaz de qualquer forma de indulgência para consigo próprio. Escolheu a divisão mais pequena da casa para gabinete, embora pudesse facilmente ter disposto de outra mais luminosa, arejada e, sob todos os aspetos, mais adequada; e escolheu para quarto um sótão que partilhava com um irmão mais novo. A mobília deste último poderia ter servido à cela de um anacoreta: consistia num colchão duro sobre uma cama estreita, cadeiras e mesa de madeira simples e esteiras no chão. Não tinha aquecimento, e ele foi toda a

> vida extremamente sensível ao frio; mas nunca se queixava nem parecia de modo algum dar conta do incómodo. "Lembro-me", diz o irmão, "de que, depois de uma noite particularmente rigorosa, aludiu de manhã, em tom de brincadeira, ao seu sofrimento: 'Se a minha cama fosse o meu país, eu seria um pouco como Bonaparte: só domino a parte que ocupo; no instante em que me mexo, a geada toma posse dela.'" Só na doença mudava temporariamente de quarto e aceitava alguns confortos. Também o vestuário que habitualmente adotava era de qualidade muito inferior; usava constantemente roupas que o mundo consideraria pobres, embora um asseio quase feminino o preservasse da menor aparência de desleixo.»[34]

O ascetismo de Channing, na medida em que o havia, era evidentemente uma combinação de robustez e amor à pureza. A democracia, que é um rebento do entusiasmo pela humanidade e de que falarei mais adiante a propósito do culto da pobreza, terá sem dúvida contribuído também. Certamente, não havia no seu caso qualquer elemento pessimista. No caso seguinte, temos um elemento fortemente pessimista, pelo que pertence à quarta categoria. John Cennick foi o primeiro pregador leigo do metodismo. Em 1735, enquanto caminhava em Cheapside, foi tomado pela convicção do pecado:

> «E deixou imediatamente de cantar canções, jogar às cartas e frequentar teatros. Por vezes, desejava entrar num mosteiro papista, para passar a vida em devoto recolhimento. Noutras ocasiões, ansiava por viver numa caverna, dormindo sobre folhas caídas e alimentando-se de frutos silvestres. Jejuava longa e frequentemente e rezava nove vezes por dia... Julgando o pão seco demasiado regalo para um pecador tão grande como ele, começou a alimentar-se de batatas, bolotas, maçãs bravas e erva; e desejava muitas vezes poder viver de raízes e plantas. Por fim, em 1737, encontrou a paz com Deus e seguiu o seu caminho rejubilando.»[35]

Neste pobre homem encontramos melancolia mórbida e medo, e os sacrifícios destinam-se a expurgar o pecado e a comprar segurança. A desesperança da teologia cristã em relação à carne e ao homem natural em geral, ao sistematizar o medo, fez dele um incentivo tremendo à automortificação. Seria, contudo, inteiramente injusto, apesar de esse incentivo ter sido muitas vezes explorado de forma mercenária para fins de exortação, chamar-lhe um incentivo mercenário. Na sua intenção primeira, o impulso de expiar e fazer penitência é uma expressão demasiado imediata e espontânea de desespero de si e de ansiedade para estar sujeito a tal censura. Sob a forma de sacrifício amoroso, de gastar tudo o que temos para mostrar a nossa devoção, a disciplina ascética mais severa pode ser fruto de um sentimento religioso altamente otimista.

O padre Vianney, cura de Ars, era um sacerdote rural francês de santidade exemplar. Lemos na sua vida o seguinte relato da sua necessidade interior de sacrifício:

> «“Neste caminho”,

dizia o padre Vianney,

> “só custa o primeiro passo. Há na mortificação um bálsamo e um sabor sem os quais não se pode viver depois de os conhecer. Só há uma maneira de nos darmos a Deus: darmo-nos inteiramente e não guardarmos nada para nós. O pouco que se guarda só serve para nos dividir e fazer sofrer.” Por isso, impôs a si próprio nunca cheirar uma flor, nunca beber quando abrasado de sede, nunca afastar uma mosca, nunca mostrar repugnância perante um objeto repulsivo, nunca se queixar de coisa alguma que dissesse respeito ao seu

> conforto pessoal, nunca se sentar, nunca apoiar-se nos cotovelos quando ajoelhado. O cura de Ars era muito sensível ao frio, mas nunca tomava medidas para se proteger dele. Durante um inverno muito rigoroso, um dos seus missionários construiu um fundo falso no confessionário e colocou por baixo um recipiente metálico com água quente. O expediente resultou, e o santo deixou-se enganar: "Deus é muito bom", disse com emoção. "Este ano, com todo o frio, os meus pés estiveram sempre quentes."»[36]

Neste caso, o impulso espontâneo de fazer sacrifícios por puro amor de Deus era provavelmente o motivo consciente predominante. Podemos, pois, incluí-lo na terceira categoria. Alguns autores pensam que o impulso para o sacrifício é o principal fenómeno religioso. É certamente um fenómeno proeminente e universal, mais profundo do que qualquer credo particular. Eis, por exemplo, o que parece ser uma manifestação espontânea dele, exprimindo simplesmente o que, naquele momento, parecia correto entre o indivíduo e o seu Criador. Cotton Mather, o teólogo puritano da Nova Inglaterra, é geralmente tido por um pedante algo grotesco; contudo, que pode haver de mais comoventemente simples do que a sua relação do que aconteceu quando a mulher estava a morrer?

> «Quando vi a que ponto de resignação o Senhor agora me chamava»,

diz,

> «resolvi, com a Sua ajuda, glorificá-Lo nisso. Assim, duas horas antes de a minha amada esposa expirar, ajoelhei-me junto da sua cama e tomei nas minhas duas mãos uma mão querida, a mais querida do mundo. Tendo-a assim nas mãos, entreguei-a solene e sinceramente ao Senhor; e, como sinal da minha verdadeira

> **resignação, retirei-a suavemente das minhas mãos e pousei aquela mão tão amada, resolvendo nunca mais lhe tocar. Foi a ação mais difícil e, talvez, a mais corajosa que alguma vez pratiquei. Ela… disse-me que assinava e selava o meu ato de resignação. E, embora antes me chamasse continuamente, depois disto nunca mais pediu por mim.»**[37]

O ascetismo do padre Vianney, considerado no seu conjunto, era simplesmente o resultado de uma torrente permanente de elevado entusiasmo espiritual, ansioso por dar provas de si. A Igreja Romana reuniu, à sua maneira incomparável, todos os motivos que conduzem ao ascetismo e codificou-os de tal modo que qualquer pessoa que deseje procurar a perfeição cristã pode encontrar um sistema prático traçado para si num de vários manuais já preparados.[38] A noção eclesiástica dominante de perfeição é, naturalmente, a noção negativa de evitar o pecado. O pecado procede da concupiscência, e esta das nossas paixões e tentações carnais, entre as quais sobressaem o orgulho, a sensualidade em todas as suas formas e o amor à agitação e à posse mundanas. É preciso resistir a todas estas fontes de pecado; e a disciplina e as austeridades são um modo muito eficaz de lhes fazer frente. Daí que estes livros incluam sempre capítulos sobre a automortificação. Mas, sempre que um procedimento é codificado, o seu espírito mais delicado evapora-se; e, se quisermos o espírito ascético sem diluição — a paixão do desprezo de si a descarregar-se sobre a pobre carne, a divina irracionalidade da devoção a oferecer em sacrifício tudo o que possui, isto é, as suas sensibilidades, ao objeto da sua adoração —, temos de recorrer às autobiografias ou a outros documentos individuais.

São João da Cruz, místico espanhol que floresceu — ou, melhor, existiu, pois pouco nele sugeria florescimento — no século XVI, fornecer-nos-á uma passagem adequada ao nosso propósito.

> «Antes de tudo, suscitai cuidadosamente em vós uma vontade habitual e amorosa de imitar Jesus Cristo em todas as coisas. Se alguma coisa agradável se oferecer aos vossos sentidos, mas não tender ao mesmo tempo puramente para a honra e glória de Deus, renunciai a ela e afastai-vos dela por amor de Cristo, que durante toda a vida não teve outro gosto ou desejo senão fazer a vontade de Seu Pai, a quem chamava a Sua comida e o Seu alimento. Por exemplo, sentis satisfação em ouvir coisas em que a glória de Deus não tem parte. Negai-vos essa satisfação, mortificai o vosso desejo de escutar. Tendes prazer em ver objetos que não elevam o vosso espírito a Deus: recusai-vos esse prazer e desviai os olhos. O mesmo nas conversas e em todas as outras coisas. Agi de maneira semelhante, tanto quanto puderdes, em todas as operações dos sentidos, esforçando-vos por vos libertardes dos seus jugos.
>
> O remédio radical reside na mortificação das quatro grandes paixões naturais: alegria, esperança, medo e tristeza. Deveis procurar privá-las de toda a satisfação e deixá-las, por assim dizer, nas trevas e no vazio. Volte-se, pois, a vossa alma sempre:
>
> Não para o que é mais fácil, mas para o mais difícil;
> Não para o que sabe melhor, mas para o que é mais desagradável;
> Não para o que mais agrada, mas para o que repugna;
> Não para o que consola, mas antes para o que desola;
> Não para o repouso, mas para o trabalho;
> Não para desejar o mais, mas o menos;
> Não para aspirar ao mais elevado e precioso, mas ao mais baixo e desprezível;
> Não para querer alguma coisa, mas para não querer nada;
> Não para procurar o melhor em tudo, mas o pior, a fim de entrardes, por amor de Cristo, numa completa privação, numa perfeita pobreza de espírito e numa renúncia absoluta a tudo neste mundo.

> Abraçai estas práticas com toda a energia da vossa alma e encontrareis em pouco tempo grandes deleites e consolações indizíveis.
>
> Desprezai-vos e desejai que os outros vos desprezem.
> Falai em vosso desfavor e desejai que os outros façam o mesmo;
> Formai uma opinião humilde de vós próprios e achai bom que os outros tenham a mesma;
> Para saborear todas as coisas, não tenhais gosto por coisa alguma.
> Para conhecer todas as coisas, aprendei a nada saber.
> Para possuir todas as coisas, resolvei nada possuir.
> Para ser todas as coisas, disponde-vos a nada ser.
> Para chegar onde nada vos dá gosto, passai por todas as experiências que não vos dão gosto.
> Para aprender a nada saber, ide por onde ignorais.
> Para alcançar o que não possuís, ide por onde nada tendes.
> Para ser o que não sois, experimentai o que não sois.»

Estes últimos versos jogam com aquela vertigem de autocontradição tão cara ao misticismo. Os seguintes são inteiramente místicos, pois neles São João passa de Deus à noção mais metafísica do Todo.

> «Quando vos detendes numa coisa, deixais de vos abrir ao Todo.
> Pois, para chegar ao Todo, tendes de renunciar ao Todo.
> E, se chegardes a possuir o Todo, deveis possuí-lo sem desejar Nada.
>
> Neste despojamento, a alma encontra a sua tranquilidade e o seu repouso. Profundamente estabelecida no centro do seu próprio nada, não pode ser assaltada por coisa alguma que venha de baixo; e, como já nada deseja, o que vem de cima não a pode abater, pois só os seus desejos são a causa dos seus males.»[39]

E agora, como exemplo mais concreto da quarta e quinta categorias — na verdade, de todas as nossas categorias reunidas —

e do extremo irracional a que um indivíduo psicopático pode chegar em matéria de austeridade corporal, citarei o relato do sincero Suso acerca das torturas que infligia a si próprio. Suso, como recordareis, foi um dos místicos alemães do século XIV; a sua autobiografia, escrita na terceira pessoa, é um documento religioso clássico.

> «Na juventude, tinha um temperamento cheio de fogo e de vida; e, quando este começou a fazer-se sentir, causou-lhe grande aflição; procurou por muitos meios reduzir o corpo à sujeição. Durante muito tempo, usou uma camisa de pêlo e uma corrente de ferro, até o sangue lhe escorrer do corpo, pelo que foi obrigado a abandoná-las. Mandou fazer em segredo uma peça de roupa interior; nela fez fixar tiras de couro, nas quais foram cravados cento e cinquenta pregos de latão, pontiagudos e afiados à lima, ficando as pontas sempre voltadas para a carne. Mandou fazer essa peça muito apertada e disposta de modo a envolver-lhe o corpo e a fechar à frente, para que se ajustasse mais estreitamente e os pregos pontiagudos se lhe cravassem na carne; subia-lhe até ao umbigo. Era com ela que costumava dormir à noite. Ora, no verão, quando fazia calor e ele estava muito cansado e doente das viagens, ou quando exercia o cargo de leitor, acontecia-lhe por vezes, deitado assim em amarras, oprimido pelo trabalho e atormentado também por insetos nocivos, gritar e entregar-se à irritação, contorcendo-se em agonia como um verme atravessado por uma agulha pontiaguda. Muitas vezes parecia-lhe estar deitado sobre um formigueiro, tal era a tortura causada pelos insetos; pois, se queria dormir, ou quando já adormecera, eles rivalizavam entre si.[40] Por vezes clamava a Deus Todo-Poderoso, do fundo do coração: "Ai, Deus bondoso, que morrer é este! Quando um homem é morto por assassinos ou feras poderosas, tudo acaba depressa; mas eu fico aqui a morrer sob estes insetos cruéis e, contudo, não consigo morrer."
>
> Nunca as noites de inverno foram tão longas, nem o verão tão quente, que o levassem a abandonar este exercício. Pelo contrário, concebeu mais uma coisa: duas argolas de couro nas quais metia as mãos e que prendia de cada lado da garganta, fazendo as amarras tão seguras que, mesmo que a cela ardesse à sua volta, não poderia valer-se a si próprio. Continuou assim até as mãos e os braços lhe

> ficarem quase trémulos com o esforço, e então concebeu outra coisa: duas luvas de couro, que mandou revestir inteiramente, por um latoeiro, de tachas de latão com pontas afiadas; costumava calçá-las à noite, para que, se durante o sono tentasse despir a roupa interior de pêlo ou aliviar-se das mordeduras dos vis insetos, as tachas se lhe cravassem no corpo. E assim acontecia. Sempre que, a dormir, procurava valer-se das mãos, cravava as tachas afiadas no peito e lacerava-se, de modo que a carne supurava. Quando, ao fim de muitas semanas, as feridas saravam, voltava a lacerar-se e fazia novas feridas.
>
> Continuou este exercício de tormento durante cerca de dezasseis anos. No fim desse tempo, quando o sangue já lhe arrefecera e o fogo do temperamento fora destruído, apareceu-lhe numa visão, no domingo de Pentecostes, um mensageiro do Céu, que lhe disse que Deus já não lhe exigia aquilo. Abandonou então a prática e atirou todas essas coisas a uma corrente de água.»

Suso conta depois como, para imitar as dores do seu Senhor crucificado, fez para si uma cruz com trinta agulhas e pregos de ferro salientes. Trazia-a dia e noite sobre as costas nuas, entre os ombros.

> «A primeira vez que colocou esta cruz nas costas, o seu corpo delicado ficou aterrado, e ele embotou ligeiramente os pregos aguçados contra uma pedra. Mas, arrependendo-se logo dessa cobardia feminina, voltou a afiá-los todos com uma lima e tornou a colocar a cruz sobre si. As costas, junto aos ossos, ficaram-lhe ensanguentadas e laceradas. Sempre que se sentava ou levantava, era como se trouxesse sobre si uma pele de ouriço. Se alguém lhe tocava inadvertidamente ou lhe pressionava a roupa, esta rasgava-lhe a carne.»

Suso conta em seguida as suas penitências, batendo nesta cruz e cravando os pregos mais fundo na carne, bem como as suas autoflagelações — uma história terrível —, e prossegue assim:

«Nesta mesma época, o Servidor arranjou uma velha porta abandonada e costumava deitar-se nela à noite, sem roupa de cama que lhe desse conforto, limitando-se a tirar os sapatos e a envolver-se num manto grosso. Assim assegurava a si próprio uma cama extremamente miserável; pois os caules duros das ervilheiras amontoavam-se-lhe sob a cabeça, a cruz com os pregos aguçados cravava-se-lhe nas costas, os braços estavam firmemente presos em amarras, a roupa interior de crina rodeava-lhe os rins, o manto era pesado e a porta dura. Assim jazia na miséria, com medo de se mexer, como um tronco, e erguia muitos suspiros a Deus.

No inverno, sofria muito com a geada. Se estendia os pés, ficavam nus sobre o chão e gelavam; se os recolhia, o sangue incendiava-se-lhe nas pernas, causando grande dor. Tinha os pés cheios de chagas, as pernas hidrópicas, os joelhos ensanguentados e lacerados, os rins cobertos de cicatrizes da crina, o corpo consumido, a boca ressequida por intensa sede e as mãos trémulas de fraqueza. No meio destes tormentos passava as noites e os dias; e suportava-os todos pela grandeza do amor que trazia no coração à Sabedoria Divina e Eterna, Nosso Senhor Jesus Cristo, cujos sofrimentos agonizantes procurava imitar. Ao fim de algum tempo, abandonou este exercício penitencial da porta e, em vez dele, foi habitar uma cela muito pequena, usando como cama o banco, tão estreito e curto que nele não se podia estender. Neste buraco, ou sobre a porta, deitou-se à noite nas suas habituais amarras durante cerca de oito anos. Era também seu costume, durante vinte e cinco anos, quando permanecia no convento, nunca entrar, depois das completas, no inverno, numa divisão aquecida, nem ir aquecer-se ao fogão do convento, por muito frio que estivesse, a menos que fosse obrigado a fazê-lo por outras razões. Durante todos esses anos nunca tomou banho, nem de água nem de suor; e fazia-o para mortificar o seu corpo, que procurava comodidade. Durante muito tempo praticou uma pobreza tão rigorosa que não recebia nem tocava num único dinheiro, com ou sem licença. Durante um período considerável, esforçou-se por alcançar um grau de pureza tão elevado que não coçava nem tocava em parte alguma do corpo, exceto nas mãos e nos pés.»[41]

Poupo-vos ao relato das torturas que o pobre Suso infligia a si próprio pela sede. É agradável saber que, depois dos quarenta anos, Deus lhe mostrou, por uma série de visões, que já tinha abatido suficientemente o homem natural e que podia abandonar esses exercícios. O seu caso é nitidamente patológico, mas não parece ter beneficiado do alívio, de que alguns ascetas gozaram, de uma alteração da sensibilidade capaz de transformar efetivamente o tormento numa espécie perversa de prazer. Acerca da fundadora da ordem do Sagrado Coração, por exemplo, lemos:

> **«O seu amor à dor e ao sofrimento era insaciável… Dizia que viveria alegremente até ao dia do Juízo, desde que tivesse sempre motivo para sofrer por Deus; mas que viver um só dia sem sofrimento seria intolerável. Dizia ainda que era devorada por duas febres impossíveis de saciar: uma pela santa comunhão, outra pelo sofrimento, pela humilhação e pelo aniquilamento. "Só a dor", dizia continuamente nas suas cartas, "torna a minha vida suportável."»**[42]

Eis os fenómenos a que o impulso ascético pode dar origem em certas pessoas. No caráter eclesiasticamente consagrado, três ramos menores da automortificação foram reconhecidos como caminhos indispensáveis para a perfeição. Refiro-me à castidade, à obediência e à pobreza que o monge faz voto de observar; e farei algumas observações sobre a obediência e a pobreza.

Primeiro, a obediência. A vida secular do nosso século XX inicia-se sem grande estima por esta virtude. O dever de o indivíduo determinar a sua própria conduta e beneficiar ou sofrer com as consequências parece, pelo contrário, ser um dos nossos ideais sociais protestantes contemporâneos mais firmemente enraizados. Tanto assim é que se torna difícil, mesmo imaginativamente,

compreender como homens dotados de uma vida interior própria puderam chegar a considerar recomendável a sujeição da sua vontade à de outras criaturas finitas. Confesso que isto me parece algo misterioso. Todavia, corresponde evidentemente a uma profunda necessidade interior de muitas pessoas, e devemos fazer o possível por compreendê-la.

No plano mais baixo, percebe-se como a utilidade da obediência numa organização eclesiástica sólida deve ter levado a considerá-la meritória. Depois, a experiência mostra que há momentos na vida de toda a gente em que os outros podem aconselhar-nos melhor do que nós próprios. A incapacidade de decidir é um dos sintomas mais comuns dos nervos fatigados; os amigos que veem os nossos problemas de forma mais ampla veem-nos muitas vezes com maior sabedoria do que nós; por isso, consultar e obedecer a um médico, a um sócio ou a uma esposa é frequentemente um ato de excelente virtude. Mas, deixando estas regiões inferiores da prudência, encontramos na natureza de algumas das exaltações espirituais que temos estudado boas razões para idealizar a obediência. Esta pode nascer do fenómeno religioso geral de abrandamento interior, de entrega de si e de abandono a poderes superiores. Estas atitudes são sentidas como tão salvadoras que, por si mesmas, à parte da utilidade, se tornam idealmente consagradas; e, ao obedecer a um homem cuja falibilidade reconhecemos plenamente, podemos, apesar disso, sentir algo semelhante ao que sentimos quando submetemos a nossa vontade à sabedoria infinita. Acrescentem-se o desespero de si e a paixão da autocrucificação, e a obediência torna-se um sacrifício ascético, agradável independentemente de qualquer utilidade prudencial que possa ter.

É sobretudo como sacrifício, como modo de «mortificação», que os autores católicos concebem a obediência: um «sacrifício que o homem oferece a Deus e no qual é, ele próprio, simultaneamente sacerdote e vítima. Pela pobreza imola os seus bens exteriores; pela castidade imola o corpo; pela obediência completa o sacrifício e dá a Deus tudo o que ainda considera seu, os seus dois bens mais preciosos, o entendimento e a vontade. O sacrifício é então completo e sem reservas, um verdadeiro holocausto, pois a vítima inteira é agora consumida em honra de Deus».[43] Assim, na disciplina católica, obedecemos ao superior não como simples homem, mas como representante de Cristo. Se, pela nossa intenção, obedecemos nele a Deus, a obediência é fácil. Mas, quando os teólogos dos manuais reúnem todas as suas razões para a recomendar, a mistura soa-nos um tanto estranha.

> «Uma das grandes consolações da vida monástica»,

diz uma autoridade jesuíta,

> «é a certeza que temos de que, ao obedecermos, não podemos cometer falta. O superior pode cometer uma falta ao ordenar-vos que façais isto ou aquilo, mas vós tendes a certeza de não cometer falta enquanto obedeceis, porque Deus só vos perguntará se cumpristes devidamente as ordens recebidas; e, se puderdes prestar contas claras a esse respeito, ficareis inteiramente absolvidos. Se o que fizestes era oportuno, ou se não haveria alguma coisa melhor a fazer, são perguntas que não vos serão dirigidas, mas ao vosso superior. Desde que o que fizestes tenha sido feito por obediência, Deus apaga-o da vossa conta e lança-o na do superior. Por isso, bem exclamou São Jerónimo, ao celebrar as vantagens da obediência: "Ó soberana liberdade! Ó santa e bendita segurança, pela qual nos tornamos quase incapazes de pecar!"

> São João Clímaco é da mesma opinião quando chama à obediência uma justificação perante Deus. Com efeito, quando Deus vos pergunta por que fizestes isto ou aquilo, e respondeis que foi porque assim vos ordenaram os superiores, Deus não pedirá outra justificação. Tal como um passageiro num bom navio, com um bom piloto, não precisa de se preocupar mais e pode dormir em paz, porque o piloto se encarrega de tudo e "vela por ele", assim o religioso que vive sob o jugo da obediência vai para o Céu como que a dormir, isto é, apoiando-se inteiramente na direção dos superiores, que são os pilotos do seu navio e velam continuamente por ele. Não é pouca coisa, na verdade, poder atravessar o mar tempestuoso da vida aos ombros e nos braços de outro; contudo, é precisamente essa a graça que Deus concede aos que vivem sob o jugo da obediência. O superior suporta todos os seus fardos... Um certo doutor grave dizia que preferia passar a vida a apanhar palhinhas por obediência a ocupar-se, por sua própria escolha e responsabilidade, das mais elevadas obras de caridade, porque temos a certeza de seguir a vontade de Deus em tudo o que fazemos por obediência, mas nunca a mesma certeza acerca do que fazemos por impulso próprio.»[44]

Quem quiser penetrar plenamente no espírito do culto da obediência deverá ler as cartas em que Inácio de Loyola a recomenda como espinha dorsal da sua ordem.[45] São demasiado longas para citar; mas a crença de Inácio é expressa tão vivamente em dois ditos relatados por companheiros que, embora tantas vezes citados, vos pedirei licença para os transcrever uma vez mais:

> «Devo»,

relata um dos primeiros biógrafos que ele dizia,

> «ao entrar na vida religiosa e daí em diante, colocar-me inteiramente nas mãos de Deus e de quem, por Sua autoridade, ocupa o Seu lugar. Devo desejar que o meu superior me obrigue a renunciar ao meu

> próprio juízo e a vencer o meu próprio espírito. Não devo estabelecer diferenças entre um superior e outro… mas reconhecê-los a todos como iguais perante Deus, cujo lugar ocupam. Pois, se distingo as pessoas, enfraqueço o espírito de obediência. Nas mãos do meu superior, devo ser cera mole, uma coisa de que ele possa exigir o que lhe aprouver, seja escrever ou receber cartas, falar ou não falar a determinada pessoa, ou algo semelhante; e devo pôr todo o meu fervor em executar com zelo e exatidão o que me é ordenado. Devo considerar-me um cadáver que não tem entendimento nem vontade; ser como uma massa de matéria que, sem resistência, se deixa colocar onde quer que agrade a alguém; como um bastão na mão de um velho, que dele se serve segundo as suas necessidades e o pousa onde lhe convém. Assim devo estar nas mãos da Ordem, para a servir da maneira que ela julgue mais útil.
>
> Nunca devo pedir ao superior que me envie a determinado lugar ou me empregue em determinada função… Nada devo considerar como pertencendo-me pessoalmente e, quanto às coisas de que me sirvo, devo ser como uma estátua que se deixa despir e nunca oferece resistência.»[46]

O outro dito é relatado por Rodriguez no capítulo de que há pouco extraí citações. Ao falar da autoridade do Papa, Rodriguez escreve:

> «Santo Inácio dizia, quando era geral da sua companhia, que, se o Santo Padre lhe ordenasse que embarcasse na primeira barca que encontrasse no porto de Óstia, perto de Roma, e se abandonasse ao mar, sem mastro, sem velas, sem remos nem leme, nem qualquer das coisas necessárias à navegação ou à subsistência, obedeceria não apenas com prontidão, mas sem ansiedade ou repugnância, e até com grande satisfação interior.»[47]

Com um único exemplo concreto da extravagância a que a virtude que consideramos foi levada, passarei ao tema seguinte.

> «A irmã Marie Claire ficara profundamente impressionada com a santidade e a excelência do senhor de Langres. Este prelado, pouco depois de chegar a Port-Royal, vendo-a tão ternamente ligada à madre Angélique, disse-lhe um dia que talvez fosse melhor não voltar a falar-lhe. Marie Claire, ávida de obediência, tomou essa palavra irrefletida por um oráculo de Deus e, daquele dia em diante, passou vários anos sem falar uma única vez à irmã.»[48]

O nosso próximo tema será a pobreza, sentida em todos os tempos e sob todos os credos como um ornamento da vida santa. Como o instinto de propriedade é fundamental na natureza humana, este é mais um exemplo do paradoxo ascético. Contudo, deixa de parecer paradoxal e torna-se perfeitamente razoável logo que recordamos com que facilidade as exaltações superiores refreiam as cobiças inferiores. Tendo acabado de citar o jesuíta Rodriguez sobre a obediência, lerei também uma página do seu capítulo sobre esta última virtude, para dar desde já um caráter concreto à nossa discussão da pobreza. Deveis recordar que escreve instruções para os monges da sua própria ordem e que todas elas se baseiam no texto: «Bem-aventurados os pobres de espírito.»

> «Se algum de vós»,

diz ele,

> «quiser saber se é ou não verdadeiramente pobre de espírito, considere se ama as consequências e os efeitos habituais da pobreza, que são a fome, a sede, o frio, a fadiga e a privação de todas as comodidades. Vede se vos alegrais por usar um hábito gasto e cheio de remendos. Vede se vos alegrais quando falta alguma coisa à refeição, quando sois esquecidos ao servi-la, quando aquilo que

> recebeis vos desagrada, quando a cela precisa de reparação. Se não vos alegrais com estas coisas, se, em vez de as amar, as evitais, tendes aí a prova de que não alcançastes a perfeição da pobreza de espírito.»

Rodriguez prossegue descrevendo mais pormenorizadamente a prática da pobreza.

> «O primeiro ponto é o que Santo Inácio propõe nas suas constituições, quando diz: "Que ninguém use coisa alguma como se fosse sua propriedade privada." "O religioso", diz, "deve, em relação a todas as coisas de que se serve, ser como uma estátua que se pode cobrir de roupas, mas que não sente desgosto nem oferece resistência quando voltam a despi-la. É assim que deveis sentir em relação às vossas roupas, aos livros, à cela e a tudo o mais de que fazeis uso; se vos mandarem abandoná-los ou trocá-los por outros, não sintais mais tristeza do que sentiria uma estátua ao ser descoberta. Deste modo, evitareis usá-los como se fossem propriedade vossa. Mas, se, ao deixar a cela, ceder este ou aquele objeto ou trocá-lo por outro, sentis repugnância e não sois como uma estátua, isso mostra que encarais essas coisas como se fossem propriedade privada."
>
> E é por isso que o nosso santo fundador quis que os superiores experimentassem os seus monges, um pouco como Deus experimentou Abraão, e pusessem à prova a sua pobreza e a sua obediência, para que assim conhecessem o grau da sua virtude e tivessem ocasião de progredir cada vez mais na perfeição… fazendo um sair do quarto quando o acha confortável e se afeiçoou a ele; tirando a outro um livro de que gosta; ou obrigando um terceiro a trocar a roupa por outra pior. Caso contrário, acabaríamos por adquirir uma espécie de propriedade sobre todos esses objetos e, pouco a pouco, seria derrubado o muro de pobreza que nos rodeia e constitui a nossa principal defesa. Os antigos padres do deserto costumavam tratar assim os seus companheiros… São Dositeu, sendo enfermeiro, desejou certa faca e pediu-a a São Doroteu, não para uso pessoal, mas para a enfermaria a seu cargo. Ao que São Doroteu respondeu: "Ah, Dositeu, essa faca agrada-te assim tanto!

> Queres ser escravo de uma faca ou escravo de Jesus Cristo? Não coras de vergonha por quereres que uma faca seja tua senhora? Não te deixarei tocar-lhe." Esta censura e recusa tiveram tal efeito sobre o santo discípulo que, desde então, nunca mais tocou na faca…
>
> Por isso»,

continua o padre Rodriguez,

> «nos nossos quartos não deve haver outra mobília além de uma cama, uma mesa, um banco e um castiçal, coisas estritamente necessárias e nada mais. Não nos é permitido ornamentar as celas com quadros ou qualquer outra coisa, nem ter poltronas, tapetes, cortinas ou qualquer espécie de armário ou escrivaninha elegante. Também não nos é permitido guardar coisa alguma de comer, seja para nós, seja para quem nos venha visitar. Temos de pedir licença para ir ao refeitório, mesmo que seja por um copo de água; e, por fim, não podemos guardar um livro em que possamos escrever uma linha ou que possamos levar connosco. Não se pode negar que assim vivemos em grande pobreza. Mas esta pobreza é, ao mesmo tempo, um grande repouso e uma grande perfeição. Pois seria inevitável, se ao religioso fosse permitido possuir bens supérfluos, que essas coisas lhe ocupassem muito o espírito, quer para as adquirir, quer para as conservar ou aumentar; de modo que, ao não nos ser permitido possuí-las de todo, se remedeiam todos esses inconvenientes. Entre as várias boas razões pelas quais a companhia proíbe as pessoas seculares de entrar nas nossas celas, a principal é que assim nos podemos manter mais facilmente na pobreza. Afinal, somos todos homens; e, se recebêssemos pessoas do mundo nos nossos quartos, não teríamos força para nos manter dentro dos limites prescritos, mas desejaríamos pelo menos adorná-los com alguns livros, para dar aos visitantes melhor opinião da nossa erudição.»[49]

Uma vez que faquires hindus, monges budistas e dervixes muçulmanos se juntam a jesuítas e franciscanos na idealização da pobreza como o mais elevado estado individual, vale a pena

examinar os fundamentos espirituais de uma opinião aparentemente tão contrária à natureza. Comecemos pelos que estão mais próximos da natureza humana comum.

A oposição entre os homens que têm e os homens que são é imemorial. Embora o fidalgo, no sentido antigo do homem bem-nascido, tenha geralmente sido, de facto, predador e se tenha regalado em terras e bens, nunca identificou a sua essência com essas posses, mas antes com as superioridades pessoais, a coragem, a generosidade e o orgulho que se supunham seus direitos de nascimento. Agradecia a Deus por ser para sempre inacessível a certas considerações de regateiro; e, se nas vicissitudes da vida viesse a ficar na miséria por não as ter, comprazia-se em pensar que, contando apenas com o seu valor, estava tanto mais livre para conquistar a salvação. «Quem me dera possuir alguma coisa», diz o Templário de Lessing em Natã, o Sábio, «meu Deus, meu Deus, nada tenho!» Este ideal do homem bem-nascido sem posses encarnou na cavalaria andante e nos templários; e, por mais horrivelmente corrompido que sempre tenha sido, continua a dominar, sentimentalmente, se não na prática, a visão militar e aristocrática da vida. Glorificamos o soldado como o homem absolutamente desembaraçado. Não possuindo senão a própria vida e disposto a arriscá-la a qualquer momento, quando a causa o exige, ele representa a liberdade sem entraves na prossecução de ideais. O trabalhador que paga com a sua pessoa dia após dia, sem direitos investidos no futuro, oferece também muito deste desprendimento ideal. Como o selvagem, pode fazer a sua cama onde quer que o braço direito o sustente; e, da sua atitude simples e atlética de observação, o proprietário parece

enterrado e sufocado em ignóbeis exterioridades e peias, «a caminhar por entre palha e lixo até aos joelhos». As exigências das coisas corrompem a virilidade, hipotecam a alma e são uma âncora a arrastar o nosso avanço para o empíreo.

> **«Tudo o que encontro»,**

escreve Whitefield,

> **«parece trazer consigo esta voz: "Vai e prega o Evangelho; sê peregrino na Terra; não tenhas partido nem morada certa." O meu coração responde em eco: "Senhor Jesus, ajuda-me a fazer ou sofrer a Tua vontade. Quando me vires em perigo de me acomodar num ninho, por piedade, por terna piedade, põe um espinho no meu ninho para o impedir."»**[50]

A aversão ao «capital», de que as nossas classes trabalhadoras hoje se vão contagiando cada vez mais, parece compor-se em grande parte deste são sentimento de antipatia pelas vidas baseadas no mero ter. Como escreve um poeta anarquista:

> **«Não é acumulando riquezas, mas dando o que tens,**
> **Que te tornarás belo;**
> **Tens de desfazer os invólucros, não de te encerrar em outros novos;**
> **Não é multiplicando as roupas que tornarás o corpo são e saudável, mas antes desfazendo-te delas…**
> **Pois um soldado que parte em campanha não procura que novos apetrechos poderá levar às costas, mas antes o que poderá deixar para trás;**
> **Sabendo bem que cada coisa a mais, que não possa usar e manejar livremente, é um impedimento.»**[51]

Em suma, as vidas baseadas no ter são menos livres do que as baseadas no fazer ou no ser; e, no interesse da ação, as pessoas tomadas de exaltação espiritual desfazem-se das posses como de outros tantos entraves. Só quem não tem interesses privados pode seguir diretamente um ideal. A preguiça e a cobardia insinuam-se com cada dólar ou guinéu que temos de guardar. Quando um irmão noviço foi ter com São Francisco, dizendo: «Pai, seria para mim uma grande consolação possuir um saltério; mas, mesmo supondo que o nosso geral me concedesse essa indulgência, gostaria ainda de ter o vosso consentimento», Francisco dissuadiu-o com os exemplos de Carlos Magno, Rolando e Oliveiros, perseguindo os infiéis entre suor e fadiga e acabando por morrer no campo de batalha. «Não te preocupes, pois», disse, «em possuir livros e saber, mas antes em fazer obras de bondade.» E, quando algumas semanas mais tarde o noviço voltou a falar do seu desejo do saltério, Francisco disse: «Depois de teres o saltério, desejarás um breviário; e, depois de teres o breviário, sentar-te-ás no teu cadeiral como um grande prelado e dirás ao teu irmão: "Traz-me o meu breviário."… E, daí em diante, recusou todos os pedidos semelhantes, dizendo: "Um homem só possui tanto saber quanto aquele que dele sai em ação; e um monge só é bom pregador na medida em que os seus atos o proclamam como tal, pois toda a árvore se conhece pelos seus frutos."»[52]

Mas, para além desta atitude mais dignamente atlética, implicada no fazer e no ser, há no desejo de não ter alguma coisa ainda mais profunda, relacionada com aquele mistério fundamental da experiência religiosa: a satisfação encontrada na entrega absoluta ao poder maior. Enquanto se conserva qualquer

salvaguarda secular, enquanto se agarra qualquer garantia prudencial residual, a entrega permanece incompleta, a crise vital não foi ultrapassada, o medo continua de sentinela e persiste a desconfiança do divino: prendemo-nos a duas âncoras, olhando para Deus, é certo, de certa maneira, mas agarrados também aos nossos próprios expedientes. Em certas experiências médicas, temos de vencer o mesmo ponto crítico. Um alcoólico, ou um dependente da morfina ou da cocaína, apresenta-se para ser curado. Pede ao médico que o liberte do inimigo, mas não ousa enfrentar a abstinência completa. A droga tirânica continua a ser uma âncora a barlavento: esconde provisões dela entre a roupa e combina secretamente que lha façam chegar, caso seja necessário. Do mesmo modo, o homem incompletamente regenerado continua a confiar nos próprios expedientes. O seu dinheiro é como o soporífero que o doente de insónia crónica conserva junto da cama: entrega-se a Deus, mas, se precisar da outra ajuda, ela estará também ali. Toda a gente conhece casos deste desejo incompleto e ineficaz de reforma: alcoólicos que, apesar de todas as suas autocensuras e resoluções, percebemos estarem inteiramente indispostos a considerar seriamente a hipótese de nunca mais se embriagarem! Renunciar realmente a alguma coisa em que confiámos, renunciar-lhe definitivamente, «de uma vez por todas» e para sempre, significa uma daquelas alterações radicais do caráter que examinámos nas conferências sobre a conversão. Nela, o homem interior vira-se para uma posição de equilíbrio inteiramente diferente e passa a viver num novo centro de energia; e o ponto de viragem, o eixo de todas estas operações, parece geralmente envolver a aceitação sincera de certas formas de nudez e despojamento.

Por isso, ao longo dos anais da vida santa, encontramos esta nota recorrente: lança-te sobre a providência de Deus sem fazer qualquer reserva; não te preocupes com o dia de amanhã; vende tudo o que tens e dá-o aos pobres; só quando o sacrifício for implacável e temerário chegará realmente a segurança superior. Como exemplo concreto, leio uma página da biografia de Antoinette Bourignon, mulher boa, muito perseguida no seu tempo por protestantes e católicos, porque não aceitava receber a religião em segunda mão. Quando era uma jovem em casa do pai:

> «Passava noites inteiras em oração, repetindo muitas vezes: "Senhor, que queres que eu faça?"
>
> E, estando uma noite em profundíssima penitência, disse do fundo do coração: "Ó meu Senhor! Que devo fazer para Te agradar? Pois não tenho ninguém que me ensine. Fala à minha alma, e ela ouvir-Te-á." Nesse instante ouviu, como se outra pessoa tivesse falado dentro dela: "Abandona todas as coisas terrenas. Separa-te do amor às criaturas. Renuncia a ti própria." Ficou muito espantada, sem compreender esta linguagem, e meditou longamente nestes três pontos, pensando em como poderia cumpri-los. Julgava não poder viver sem coisas terrenas, nem sem amar as criaturas, nem sem amar a si própria. Contudo, disse: "Pela Tua graça, fá-lo-ei, Senhor!" Mas, quando quis cumprir a promessa, não sabia por onde começar. Tendo pensado nos religiosos dos mosteiros, que abandonavam todas as coisas terrenas ao encerrarem-se num claustro, e o amor de si ao sujeitarem as vontades, pediu ao pai licença para entrar num convento de carmelitas descalças; mas ele não o permitiu, dizendo que preferia vê-la na sepultura. Isto pareceu-lhe uma grande crueldade, pois pensava encontrar no claustro os verdadeiros cristãos que procurava; mas descobriu depois que ele conhecia os conventos melhor do que ela. Pois, depois de ele lho ter proibido e dito que nunca permitiria que fosse religiosa nem lhe daria dinheiro para entrar ali, foi, ainda assim, ter com o padre Laurens, o diretor, e ofereceu-se para servir no mosteiro, trabalhar arduamente pelo sustento e contentar-se com pouco, se ele a recebesse. Ao que ele

> sorriu e disse: "Isso não pode ser. Precisamos de dinheiro para construir; não recebemos donzelas sem dinheiro; tens de encontrar maneira de o obter, senão não há entrada aqui."
>
> Isto espantou-a muito e desenganou-a quanto aos conventos, levando-a a resolver abandonar toda a companhia e viver sozinha até que aprouvesse a Deus mostrar-lhe o que devia fazer e para onde ir. Perguntava sempre com fervor: "Quando serei perfeitamente Tua, ó meu Deus?" E parecia-lhe que Ele continuava a responder: "Quando já nada possuíres e morreres para ti própria." "E onde o farei, Senhor?" Ele respondia: "No deserto." Isto causou uma impressão tão forte na sua alma que passou a aspirar a essa vida; mas, sendo uma donzela de apenas dezoito anos, receava encontros infelizes, nunca se habituara a viajar e não conhecia caminho algum. Pôs de lado todas essas dúvidas e disse: "Senhor, Tu me guiarás como e para onde Te aprouver. É por Ti que o faço. Porei de lado o meu traje de donzela e tomarei o de eremita, para passar sem ser reconhecida." Tendo preparado esse traje em segredo, enquanto os pais pensavam casá-la, pois o pai a prometera a um rico mercador francês, antecipou-se ao momento; e, na noite de Páscoa, depois de cortar o cabelo, vestir o hábito e dormir um pouco, saiu do quarto por volta das quatro da manhã, levando apenas um dinheiro para comprar pão nesse dia. E, ao sair, foi-lhe dito: "Onde está a tua fé? Num dinheiro?" Atirou-o fora, pedindo perdão a Deus pela sua falta e dizendo: "Não, Senhor, a minha fé não está num dinheiro, mas só em Ti." Assim partiu, inteiramente liberta do pesado fardo dos cuidados e dos bens deste mundo, e encontrou a alma tão satisfeita que já nada desejava na Terra, repousando inteiramente em Deus, com o único receio de ser descoberta e obrigada a voltar para casa; pois já sentia nesta pobreza mais contentamento do que sentira em toda a vida, entre todos os prazeres do mundo.»[53]

A moeda era uma pequena salvaguarda financeira, mas um eficaz obstáculo espiritual. Só depois de a deitar fora pôde o caráter assentar inteiramente no novo equilíbrio.

Para além do mistério da entrega de si, há no culto da pobreza outros mistérios religiosos. Há o mistério da veracidade: «Nu vim ao mundo», etc.; quem primeiro o disse possuía esse mistério. É a minha própria entidade nua que tem de travar a batalha: as aparências não me podem salvar. Há também o mistério da democracia, ou o sentimento da igualdade de todas as criaturas perante Deus. Este sentimento, que em geral parece ter sido mais difundido nas terras muçulmanas do que nas cristãs, tende a anular a habitual avidez humana de possuir. Quem o sente despreza dignidades e honras, privilégios e vantagens, preferindo, como disse numa conferência anterior, prostrar-se ao nível de todos perante a face de Deus. Não é exatamente o sentimento de humildade, embora na prática dele se aproxime muito. É antes a humanidade, recusando desfrutar do que os outros não partilham. Um profundo moralista, escrevendo sobre o dito de Cristo «Vende tudo o que tens e segue-Me», prossegue assim:

> «Cristo pode ter querido dizer: se amas a humanidade de modo absoluto, daí resultará que não te importarás com quaisquer posses; e esta parece uma proposição muito plausível. Mas uma coisa é acreditar que uma proposição é provavelmente verdadeira; outra é vê-la como um facto. Se amasses a humanidade como Cristo a amou, verias a Sua conclusão como um facto. Seria evidente. Venderias os teus bens, e eles não seriam para ti uma perda. Estas verdades, embora literais para Cristo e para qualquer espírito que tenha o amor de Cristo pela humanidade, tornam-se parábolas para naturezas menores. Em todas as gerações há pessoas que, começando inocentemente, sem intenção predeterminada de se tornarem santas, se veem arrastadas para o turbilhão pelo seu interesse em ajudar a humanidade e pela compreensão que nasce de o fazerem efetivamente. O abandono do seu antigo modo de vida é como pó na balança. Faz-se gradualmente, incidentalmente, impercetivelmente. Assim, toda a questão do abandono do luxo deixa

> **de ser questão e torna-se um simples incidente de outra: o grau em que nos entregamos à lógica inexorável do nosso amor pelos outros.»**[54]

Mas, em todas estas matérias de sentimento, é preciso termos nós próprios «estado lá» para as compreender. Nenhum americano poderá alguma vez compreender a lealdade de um britânico ao seu rei, ou de um alemão ao seu imperador; nem um britânico ou um alemão poderá alguma vez compreender a paz de coração de um americano por não ter rei, nem Kaiser, nem disparates espúrios entre si e o Deus comum de todos. Se sentimentos tão simples como estes são mistérios que temos de receber como dons do nascimento, quanto mais o serão aqueles sentimentos religiosos mais subtis que estivemos a considerar! Nunca podemos sondar uma emoção ou adivinhar os seus ditames ficando fora dela. Na hora ardente da exaltação, porém, todas as incompreensibilidades se resolvem, e aquilo que de fora parecia tão enigmático torna-se transparentemente evidente. Cada emoção obedece à sua própria lógica e faz deduções que nenhuma outra lógica pode fazer. A piedade e a caridade vivem num universo diferente do das cobiças e dos medos mundanos e formam um centro de energia inteiramente distinto. Tal como, numa dor suprema, os desgostos menores podem tornar-se uma consolação; tal como um amor supremo pode transformar pequenos sacrifícios em ganho; assim uma confiança suprema pode tornar odiosas as salvaguardas comuns, e, em certos ardores de exaltação generosa, pode parecer indizivelmente mesquinho conservar o apego às posses pessoais. O único caminho sensato, se nós próprios estamos fora do domínio dessas emoções, é observar o melhor possível aqueles que as sentem e registar fielmente o que observamos; e é isto, quase não

preciso de o dizer, que procurei fazer nestas duas últimas conferências descritivas, que espero tenham agora coberto suficientemente o terreno para as nossas necessidades presentes.

CONFERÊNCIAS XIV E XV

O Valor da Santidade

Passámos agora em revista os mais importantes fenómenos considerados frutos da religião genuína e características dos homens devotos. Hoje temos de mudar de atitude, passando da descrição à apreciação; temos de perguntar se os frutos em causa nos podem ajudar a julgar o valor absoluto daquilo que a religião acrescenta à vida humana. Se parodiasse Kant, diria que o nosso tema deve ser uma «Crítica da Santidade Pura».

Se, ao abordar este tema, pudéssemos descer sobre o nosso assunto a partir de cima, como os teólogos católicos, com definições fixas do homem e da perfeição humana e dogmas positivos acerca de Deus, a tarefa seria fácil. A perfeição do homem seria a realização do seu fim; e o seu fim seria a união com o Criador. Essa união poderia ser procurada por três vias, respetivamente ativa, purgativa e contemplativa; e o progresso em qualquer delas seria simples de medir pela aplicação de um número limitado de conceitos e definições teológicos e morais. O significado e o valor absolutos de qualquer parcela de experiência religiosa de que ouvíssemos falar ser-nos-iam assim entregues quase matematicamente.

Se a conveniência fosse tudo, deveríamos agora lamentar encontrar-nos privados de um método tão admiravelmente cómodo. Mas fomos nós que deliberadamente dele nos afastámos, naquelas observações sobre o método empírico que recordais termos feito na primeira conferência; e é preciso confessar que, depois desse ato de renúncia, nunca poderemos esperar resultados nítidos e escolásticos. Não podemos dividir rigorosamente o homem numa parte animal e noutra racional. Não podemos distinguir os efeitos naturais dos sobrenaturais; nem saber, entre estes últimos, quais são favores de Deus e quais operações contrafeitas do demónio. Temos simplesmente de reunir as coisas sem qualquer sistema teológico especial a priori e, a partir de um conjunto de juízos parcelares sobre o valor desta e daquela experiência — juízos em que os nossos preconceitos filosóficos gerais, os nossos instintos e o nosso senso comum são os únicos guias —, decidir que, no conjunto, um tipo de religião é aprovado pelos seus frutos e outro condenado. «No conjunto»: receio que nunca escapemos à cumplicidade com esta ressalva, tão cara ao homem prático e tão repugnante ao sistematizador!

Receio também que, ao fazer esta franca confissão, possa parecer a alguns de vós que lanço a nossa bússola pela borda fora e adoto o capricho como piloto. O ceticismo ou a escolha arbitrária, podereis pensar, só podem ser o resultado de um método tão informe como aquele que adotei. Poderão, pois, parecer oportunas neste ponto algumas observações para afastar essa opinião e explicar melhor os princípios empiristas que professo.

Em abstrato, pareceria ilógico tentar medir o valor dos frutos de uma religião em termos meramente humanos. Como podeis medir-lhes o valor sem considerar se existe realmente o Deus que se supõe inspirá-los? Se Ele existe de facto, toda a conduta instituída pelos homens para satisfazer os Seus desejos tem necessariamente de ser um fruto razoável da Sua religião; só seria irrazoável se Ele não existisse. Se, por exemplo, condenásseis uma religião de sacrifícios humanos ou animais em virtude dos vossos sentimentos subjetivos e, entretanto, existisse realmente uma divindade que exigisse esses sacrifícios, cometeríeis um erro teórico ao presumir tacitamente que essa divindade não pode existir; estaríeis a estabelecer uma teologia própria tanto como se fôsseis filósofos escolásticos.

Nesta medida, na medida em que recusamos perentoriamente a crença em certos tipos de divindade, confesso francamente que temos de ser teólogos. Se se pode dizer que as descrenças constituem uma teologia, então os preconceitos, os instintos e o senso comum que escolhi como guias fazem de nós partidários teológicos sempre que tornam certas crenças abomináveis.

Mas esses preconceitos e instintos de senso comum são, eles próprios, fruto de uma evolução empírica. Nada é mais impressionante do que a alteração secular que ocorre no tom moral e religioso dos homens, à medida que o seu conhecimento da natureza e a sua organização social se desenvolvem progressivamente. Ao fim de algumas gerações, o clima mental revela-se desfavorável a noções da divindade que, numa época anterior, eram perfeitamente satisfatórias: os deuses antigos

caíram abaixo do nível secular comum e já não se pode acreditar neles. Hoje, uma divindade que exigisse sacrifícios sangrentos para se deixar aplacar seria demasiado sanguinária para ser levada a sério. Mesmo que se apresentassem em seu favor poderosas credenciais históricas, não as examinaríamos. Outrora, pelo contrário, os seus apetites cruéis eram, por si mesmos, credenciais. Recomendavam-na positivamente à imaginação dos homens, em épocas em que tais sinais grosseiros de poder eram respeitados e nenhuns outros podiam ser compreendidos. Essas divindades eram então adoradas porque tais frutos eram apreciados.

Sem dúvida, os acidentes históricos sempre desempenharam algum papel posterior; mas o fator original na determinação da figura dos deuses deve ter sido sempre psicológico. A divindade de que davam testemunho os profetas, videntes e devotos fundadores de um culto particular tinha algum valor para eles pessoalmente. Podiam servir-se dela. Guiava-lhes a imaginação, garantia-lhes as esperanças e governava-lhes a vontade; ou então precisavam dela como salvaguarda contra o demónio e como freio dos crimes alheios. Em qualquer caso, escolhiam-na pelo valor dos frutos que lhes parecia produzir. Logo que os frutos começavam a parecer inteiramente sem valor; logo que entravam em conflito com ideais humanos indispensáveis ou contrariavam demasiado outros valores; logo que, examinados, pareciam infantis, desprezíveis ou imorais, a divindade caía em descrédito e era em breve negligenciada e esquecida. Foi assim que os pagãos instruídos deixaram de acreditar nos deuses gregos e romanos; é assim que nós próprios julgamos as teologias hindu, budista e muçulmana; os protestantes procederam deste modo com as noções católicas da

divindade, e os protestantes liberais com as antigas noções protestantes; é assim que os chineses nos julgam e que todos nós, hoje vivos, seremos julgados pelos nossos descendentes. Quando deixamos de admirar ou aprovar aquilo que a definição de uma divindade implica, acabamos por considerar essa divindade inacreditável.

Poucas mudanças históricas são mais curiosas do que estas mutações da opinião teológica. O tipo monárquico de soberania, por exemplo, estava tão inextirpavelmente implantado no espírito dos nossos antepassados que uma dose de crueldade e arbitrariedade na sua divindade parece ter sido positivamente exigida pela imaginação. Chamavam à crueldade «justiça retributiva», e um Deus sem ela ter-lhes-ia certamente parecido insuficientemente «soberano». Hoje, porém, abominamos a própria noção de sofrimento eterno infligido; e aquela distribuição arbitrária de salvação e condenação a indivíduos escolhidos, de que Jonathan Edwards conseguia persuadir-se de que tinha não apenas uma convicção, mas uma «convicção deleitosa», como de uma doutrina «extremamente agradável, luminosa e doce», parece-nos, se é soberanamente alguma coisa, soberanamente irracional e mesquinha. Não só a crueldade, mas também a pequenez de caráter dos deuses em que séculos anteriores acreditavam surpreende os séculos posteriores. Veremos exemplos nos anais da santidade católica que nos fazem esfregar os olhos protestantes. O culto ritual em geral parece ao transcendentalista moderno, tal como ao espírito ultrapuritano, dirigido a uma divindade de caráter quase absurdamente infantil, que se deleita com mobiliário de loja de brinquedos, velas e ouropéis, trajes, murmúrios e encenações,

e cuja «glória» se vê incompreensivelmente aumentada por tudo isso; tal como, por outro lado, a vastidão informe do panteísmo parece inteiramente vazia às naturezas ritualistas, e o teísmo descarnado das seitas evangélicas parece intoleravelmente nu, esbranquiçado e desolador. Lutero, diz Emerson, teria cortado a mão direita antes de pregar as teses à porta de Wittenberg, se supusesse que estavam destinadas a conduzir às pálidas negações do unitarismo de Boston.

Até aqui, portanto, embora sejamos obrigados, sejam quais forem as nossas pretensões ao empirismo, a empregar algum padrão próprio de probabilidade teológica sempre que pretendemos avaliar os frutos da religião alheia, esse mesmo padrão foi gerado pelo curso da vida comum. É a voz da experiência humana dentro de nós, julgando e condenando todos os deuses que se atravessam no caminho por onde ela sente que avança. A experiência, tomada no sentido mais amplo, é assim a mãe daquelas descrenças que se acusavam de ser incompatíveis com o método da experiência. A incoerência, como vedes, é irrelevante, e a acusação pode ser desconsiderada.

Se passarmos das descrenças às crenças positivas, parece-me que nem sequer há uma incoerência formal a imputar ao nosso método. Os deuses que defendemos são os deuses de que precisamos e de que nos podemos servir, os deuses cujas exigências reforçam as exigências que fazemos a nós próprios e uns aos outros. O que proponho fazer é, em poucas palavras, pôr a santidade à prova pelo senso comum e usar padrões humanos para nos ajudar a decidir até que ponto a vida religiosa se recomenda

como modalidade ideal da atividade humana. Se se recomendar, quaisquer crenças teológicas que a inspirem ficarão, nessa medida, acreditadas. Caso contrário, ficarão desacreditadas; e tudo isto sem referência a outra coisa senão princípios humanos de funcionamento. Trata-se apenas da eliminação do humanamente inadaptado e da sobrevivência do humanamente mais apto, aplicadas às crenças religiosas; e, se olharmos para a história com franqueza e sem preconceitos, temos de admitir que nenhuma religião alguma vez se estabeleceu ou demonstrou a sua validade, a longo prazo, de outro modo. As religiões provaram o seu valor; atenderam a várias necessidades vitais que encontraram dominantes. Quando contrariavam demasiado outras necessidades, ou quando surgiam outras fés que serviam melhor as mesmas necessidades, as primeiras religiões eram substituídas.

As necessidades foram sempre muitas e os critérios nunca precisos. Assim, a censura de vagueza, subjetividade e apreciação «no conjunto», que pode legitimamente ser dirigida ao método empírico tal como somos obrigados a usá-lo, é, afinal, uma censura a que está sujeita toda a vida humana no trato destas matérias. Nenhuma religião deveu até hoje a sua prevalência à «certeza apodítica». Numa conferência posterior, perguntarei se o raciocínio teológico pode alguma vez acrescentar certeza objetiva a uma religião que já prevalece empiricamente.

Uma palavra também sobre a censura de que, seguindo este género de método empírico, nos entregamos ao ceticismo sistemático.

Como é impossível negar as alterações seculares dos nossos sentimentos e necessidades, seria absurdo afirmar que a nossa própria época do mundo está acima de qualquer correção pela época seguinte. Nenhum grupo de pensadores pode, pois, excluir o ceticismo como uma possibilidade contra a qual as suas conclusões estejam a salvo; e nenhum empirista deve pretender estar isento desta vulnerabilidade universal. Mas admitir que podemos ser corrigidos é uma coisa; embarcar num mar de dúvida gratuita é outra. Não podemos ser acusados de favorecer deliberadamente o ceticismo. Quem reconhece a imperfeição do seu instrumento e a tem em conta ao discutir as observações está em posição muito melhor para alcançar a verdade do que se declarasse o instrumento infalível. Ou será a teologia dogmática ou escolástica, de facto, menos posta em dúvida por reclamar, como reclama, o direito de não poder ser posta em dúvida? E, se não é, que domínio da verdade perderia realmente este género de teologia se, em vez de certeza absoluta, reclamasse apenas probabilidade razoável para as suas conclusões? Se reclamarmos apenas probabilidade razoável, será tudo o que os homens que amam a verdade poderão esperar ter ao seu alcance em qualquer momento. Quase certamente será mais do que poderíamos ter se ignorássemos a nossa possibilidade de errar.

Apesar disso, o dogmatismo continuará sem dúvida a condenar-nos por esta confissão. A simples forma exterior de certeza inalterável é tão preciosa para alguns espíritos que renunciar-lhe explicitamente está, para eles, fora de questão. Reclamá-la-ão mesmo onde os factos proclamam mais manifestamente a sua insensatez. Mas o mais seguro é certamente reconhecer que todas

as intuições de criaturas de um dia como nós têm de ser provisórias. O mais sábio dos críticos é um ser em transformação, sujeito ao melhor discernimento de amanhã e certo, em qualquer momento, apenas «até à data» e «no conjunto». Quando se abrem domínios mais vastos da verdade, é seguramente melhor podermos abrir-nos para os receber, sem os grilhões das nossas pretensões anteriores. «Sabei de coração: quando os semideuses partem, os deuses chegam.»

A existência de juízos diversos acerca dos fenómenos religiosos é, portanto, inteiramente inevitável, por maior que seja o desejo de atingir o irreversível. Mas, para além deste facto, espera-nos uma questão mais fundamental: saber se devemos esperar que as opiniões dos homens sejam absolutamente uniformes neste domínio. Devem todos os homens ter a mesma religião? Devem aprovar os mesmos frutos e seguir as mesmas orientações? São tão semelhantes nas suas necessidades interiores que, para duros e brandos, orgulhosos e humildes, enérgicos e indolentes, espíritos saudáveis e desesperados, se exigem exatamente os mesmos incentivos religiosos? Ou serão atribuídas funções diferentes no organismo da humanidade a tipos diferentes de homens, de tal modo que alguns podem realmente beneficiar mais de uma religião de consolação e segurança, enquanto outros beneficiam mais de uma religião de terror e censura? É concebível que assim seja; e creio que suspeitaremos cada vez mais que assim é à medida que avançarmos. E, se assim for, como poderá qualquer juiz ou crítico evitar a parcialidade a favor da religião que melhor satisfaz as suas próprias necessidades? Aspira à imparcialidade, mas está demasiado próximo da luta para não participar nela em algum grau

e aprovará certamente com maior calor aqueles frutos da piedade alheia que melhor lhe sabem e mais o alimentam.

Tenho plena consciência de quanto do que digo poderá soar anárquico. Exprimindo-me assim, de maneira abstrata e breve, posso parecer desesperar da própria noção de verdade. Mas peço-vos que suspendais o juízo até vermos a sua aplicação aos pormenores que temos diante de nós. Não acredito, de facto, que nós, ou quaisquer outros mortais, possamos atingir num dado dia uma verdade absolutamente incorrigível e insuscetível de aperfeiçoamento acerca de matérias de facto como aquelas de que tratam as religiões. Mas rejeito este ideal dogmático, não por um prazer perverso na instabilidade intelectual. Não amo a desordem nem a dúvida por si mesmas. Receio, antes, perder a verdade pela pretensão de já a possuir inteiramente. Acredito, tanto como qualquer pessoa, que podemos conquistar cada vez mais dela, avançando sempre na direção certa; e espero levar-vos a todos a partilhar a minha maneira de pensar antes do fim destas conferências. Até lá, peço-vos que não fecheis irrevogavelmente o espírito ao empirismo que professo.

Não gastarei, pois, mais palavras na justificação abstrata do meu método, mas procurarei aplicá-lo imediatamente aos factos.

Ao julgar criticamente o valor dos fenómenos religiosos, é muito importante insistir na distinção entre a religião como função individual e pessoal e a religião como produto institucional, corporativo ou tribal. Estabeleci esta distinção, como talvez recordeis, na segunda conferência. A palavra «religião», tal como

habitualmente se usa, é equívoca. Um exame da história mostra-nos que, em regra, os génios religiosos atraem discípulos e produzem grupos de simpatizantes. Quando esses grupos se tornam suficientemente fortes para se «organizarem», transformam-se em instituições eclesiásticas com ambições corporativas próprias. O espírito da política e o desejo de domínio dogmático tendem então a entrar e a contaminar aquilo que era originalmente inocente; de modo que, quando hoje ouvimos a palavra «religião», pensamos inevitavelmente numa «igreja» ou noutra; e, para algumas pessoas, a palavra «igreja» sugere tanta hipocrisia, tirania, mesquinhez e obstinação supersticiosa que se comprazem em dizer, de maneira indiscriminada e sem discernimento, que são inteiramente «contra» a religião. Mesmo nós, que pertencemos a igrejas, não isentamos da condenação geral as outras igrejas que não a nossa.

Mas, neste curso de conferências, as instituições eclesiásticas quase não nos dizem respeito. A experiência religiosa que estudamos é aquela que se desenrola no íntimo de cada peito. A experiência individual desta espécie, vivida em primeira mão, sempre pareceu uma inovação herética aos que assistiram ao seu nascimento. Vem nua e solitária ao mundo; e sempre, pelo menos durante algum tempo, levou quem a viveu para o deserto, muitas vezes para o deserto literal, ao ar livre, onde tiveram de ir Buda, Jesus, Maomé, São Francisco, George Fox e tantos outros. George Fox exprime bem este isolamento; e nada melhor posso fazer neste ponto do que ler-vos uma página do seu Diário, referente ao período da juventude em que a religião começou a fermentar seriamente dentro dele.

> «Jejuava muito»,

diz Fox,

> «andava durante muitos dias por lugares solitários e levava frequentemente a minha Bíblia, sentando-me em árvores ocas e lugares ermos até cair a noite; e muitas vezes, durante a noite, caminhava sozinho, cheio de tristeza, pois era um homem de dores no tempo em que o Senhor começou a operar em mim.
>
> «Durante todo esse tempo, nunca me associei a ninguém na profissão da religião, mas entreguei-me ao Senhor, tendo abandonado toda a má companhia, despedindo-me de pai e mãe e de todos os outros parentes, e viajando de um lado para o outro como um estrangeiro sobre a terra, por onde o Senhor inclinava o meu coração. Alugava um quarto só para mim na cidade a que chegava e demorava-me num lugar ora mais, ora menos tempo; pois não ousava permanecer muito num lugar, receando tanto os que professavam a religião como os profanos, não fosse eu, jovem e sensível como era, sofrer algum dano por conviver demasiado com uns ou com outros. Por essa razão, mantinha-me sobretudo como um estrangeiro, procurando a sabedoria celeste e recebendo conhecimento do Senhor; e fui afastado das coisas exteriores, para confiar apenas no Senhor. Assim como abandonara os sacerdotes, deixei também os pregadores dissidentes e aqueles a quem chamavam as pessoas mais experientes, pois via que nenhum deles podia falar à minha condição. E quando se extinguiram todas as minhas esperanças neles e em todos os homens, de tal modo que nada exterior me podia ajudar, nem sabia o que fazer, então, oh, então, ouvi uma voz que dizia: "Há alguém, o próprio Jesus Cristo, que pode falar à tua condição." Quando a ouvi, o meu coração saltou de alegria. Então o Senhor mostrou-me por que motivo não havia ninguém sobre a terra que pudesse falar à minha condição. Não tinha comunhão com pessoa alguma, nem sacerdotes, nem professos, nem qualquer espécie de dissidentes. Receava toda a conversa carnal e todos os que a praticavam, pois nada via senão corrupção. Quando estava no abismo, encerrado sob tudo aquilo, não conseguia acreditar que alguma vez venceria; eram tão grandes as

> **minhas aflições, as minhas dores e as minhas tentações que muitas vezes julgava que iria desesperar, tão tentado me sentia. Mas quando Cristo me revelou como fora tentado pelo mesmo diabo, e o vencera, e lhe esmagara a cabeça, e que, por seu intermédio e pelo seu poder, vida, graça e espírito, também eu venceria, passei a confiar nele. Se tivesse tido a mesa, o palácio e os servidores de um rei, tudo isso teria sido como nada, pois nada me dava consolo senão o Senhor, pelo seu poder. Via professos, sacerdotes e pessoas satisfeitos e tranquilos naquela condição que era a minha desgraça, e amavam aquilo de que eu desejava libertar-me. Mas o Senhor fixou nele os meus desejos, e só sobre ele foi lançado o meu cuidado.»**[1]

Uma experiência religiosa autêntica e vivida em primeira mão como esta não pode deixar de ser uma heterodoxia aos olhos de quem a testemunha, aparecendo o profeta como um simples louco solitário. Se a sua doutrina se mostrar suficientemente contagiosa para se propagar a outros, torna-se uma heresia definida e rotulada. Mas, se continuar a ser suficientemente contagiosa para triunfar sobre a perseguição, torna-se ela própria uma ortodoxia; e, quando uma religião se torna uma ortodoxia, terminou o seu tempo de interioridade: a fonte secou; os fiéis vivem exclusivamente de experiências em segunda mão e, por sua vez, apedrejam os profetas. A nova igreja, apesar de toda a bondade humana que possa fomentar, pode doravante ser considerada uma aliada firme em qualquer tentativa de sufocar o espírito religioso espontâneo e de impedir que volte a brotar a fonte de onde, em dias mais puros, retirou a sua própria inspiração. A menos, é claro, que, acolhendo novos movimentos do espírito, consiga tirar partido deles e utilizá-los para os seus desígnios corporativos egoístas! Desta ação protetora de natureza política, decidida pronta ou tardiamente, o modo como a organização eclesiástica romana

tratou muitos santos e profetas individuais fornece exemplos suficientes para nossa instrução.

O facto simples é que os espíritos humanos estão construídos, como tantas vezes se disse, em compartimentos estanques. Religiosos à sua maneira, contêm ainda muitas outras coisas além da religião, e inevitavelmente surgem emaranhamentos e associações pouco santos. As vilezas tão frequentemente lançadas à conta da religião não são, pois, quase nenhuma delas, imputáveis à religião propriamente dita, mas antes ao seu perverso parceiro prático: o espírito de domínio corporativo. E as intolerâncias, por seu turno, são na sua maioria imputáveis ao perverso parceiro intelectual da religião: o espírito de domínio dogmático, a paixão de impor a lei sob a forma de um sistema teórico absolutamente fechado. O espírito eclesiástico em geral é a soma destes dois espíritos de domínio; e peço-vos que nunca confundais os fenómenos de mera psicologia tribal ou corporativa que ele apresenta com as manifestações da vida puramente interior que constituem o objeto exclusivo do nosso estudo. A perseguição dos judeus, a caça aos albigenses e aos valdenses, o apedrejamento dos quacres e a imersão forçada dos metodistas, o assassínio dos mórmones e o massacre dos arménios exprimem muito mais aquela neofobia primordial do ser humano, aquela belicosidade de que todos conservamos vestígios e aquele ódio inato ao estrangeiro — e aos homens excêntricos e inconformistas, tratados como estrangeiros — do que exprimem a piedade positiva dos diversos perpetradores. A piedade é a máscara; a força interior é o instinto tribal. Acreditais tão pouco como eu, apesar da unção cristã com que o imperador alemão se dirigiu às suas tropas a caminho da

China, que a conduta por ele sugerida, e em que outros exércitos cristãos foram ainda mais longe, tivesse fosse o que fosse a ver com a vida religiosa interior daqueles que a puseram em prática.

Pois bem: não devemos responsabilizar a piedade pelas atrocidades do passado mais do que por esta atrocidade. Quando muito, podemos censurá-la por não conseguir refrear as nossas paixões naturais e, por vezes, por lhes fornecer pretextos hipócritas. Mas a hipocrisia também impõe obrigações e costuma associar ao pretexto alguma restrição; e, passada a rajada da paixão, a piedade pode provocar uma reação de arrependimento que o homem natural irreligioso não teria manifestado.

Por muitas das aberrações históricas que lhe têm sido imputadas, a religião enquanto tal não é, portanto, responsável. Contudo, da acusação de que o zelo excessivo, ou fanatismo, é um dos seus riscos, não podemos absolvê-la inteiramente; farei por isso, a seguir, uma observação sobre esse ponto. Mas antecedê-la-ei de uma consideração preliminar, que se liga a muito do que se segue.

O nosso exame dos fenómenos da santidade produziu indubitavelmente nos vossos espíritos uma impressão de extravagância. Será necessário, perguntaram alguns de vós, à medida que um exemplo após outro se nos apresentava, ser tão fantasticamente bom assim? Nós, que não temos vocação para os domínios mais extremos da santidade, seremos certamente perdoados no último dia se a nossa humildade, o nosso ascetismo e a nossa devoção se revelarem menos convulsivos.

Isto equivale, na prática, a dizer que muito do que é legítimo admirar neste domínio não precisa, apesar disso, de ser imitado, e que os fenómenos religiosos, como todos os outros fenómenos humanos, estão sujeitos à lei do justo meio. Os reformadores políticos cumprem as suas sucessivas tarefas na história das nações sendo, durante algum tempo, cegos a outras causas. As grandes escolas artísticas desenvolvem os efeitos que têm por missão revelar à custa de uma unilateralidade que outras escolas terão de compensar. Aceitamos um John Howard, um Mazzini, um Botticelli, um Miguel Ângelo com uma espécie de indulgência. Alegramo-nos por terem existido para nos mostrar aquele caminho, mas também nos alegramos por haver outras maneiras de ver e de encarar a vida. O mesmo se passa com muitos dos santos que examinámos. Orgulhamo-nos de uma natureza humana capaz de extremos tão apaixonados, mas hesitamos em aconselhar outros a seguir-lhes o exemplo. A conduta que nos censuramos por não seguir situa-se mais perto da linha média do esforço humano. Depende menos de crenças e doutrinas particulares. É uma conduta que resiste bem à passagem das épocas, que, sob céus diferentes, todos os juízes são capazes de louvar.

Os frutos da religião, por outras palavras, estão, como todos os produtos humanos, sujeitos a corromper-se pelo excesso. Cabe ao bom senso julgá-los. Não precisa de censurar o devoto; mas talvez só possa louvá-lo condicionalmente, como alguém que age fielmente segundo as luzes de que dispõe. Mostra-nos heroísmo numa determinada via, mas a via incondicionalmente boa é aquela para a qual não é preciso pedir indulgência.

Verificamos que todas as virtudes da santidade exemplificam o erro por excesso. Nas faculdades humanas, o excesso significa geralmente unilateralidade ou falta de equilíbrio; pois é difícil imaginar uma faculdade essencial demasiado forte, desde que existam outras faculdades igualmente fortes para cooperar com ela na ação. Afetos fortes precisam de uma vontade forte; fortes capacidades de ação precisam de um intelecto forte; um intelecto forte precisa de fortes simpatias para manter a vida estável. Se houver equilíbrio, nenhuma faculdade pode ser demasiado forte: obtemos apenas um caráter mais forte em todos os aspetos. Na vida dos santos, tecnicamente assim chamados, as faculdades espirituais são fortes, mas aquilo que dá a impressão de extravagância revela-se geralmente, quando examinado, uma deficiência relativa do intelecto. A exaltação espiritual assume formas patológicas sempre que os outros interesses são demasiado escassos e o intelecto demasiado estreito. Vemo-lo exemplificado sucessivamente em todos os atributos da santidade: o amor devoto a Deus, a pureza, a caridade, o ascetismo, todos podem desencaminhar. Passarei em revista estas virtudes, uma após outra.

Tomemos, antes de mais, a Devoção. Quando desequilibrada, um dos seus vícios chama-se Fanatismo. O fanatismo, quando não é uma mera expressão de ambição eclesiástica, não passa de lealdade levada a um extremo convulsivo. Quando um espírito intensamente leal e estreito é tomado pelo sentimento de que uma certa pessoa sobre-humana merece a sua devoção exclusiva, uma das primeiras coisas que acontecem é idealizar a própria devoção. Reconhecer adequadamente os méritos do ídolo passa a ser

considerado o grande mérito único do adorador; e os sacrifícios e as servilidades pelos quais os membros de tribos selvagens têm, desde tempos imemoriais, manifestado fidelidade aos seus chefes são agora ultrapassados em favor da divindade. Esgotam-se os vocabulários e alteram-se as línguas na tentativa de a louvar suficientemente; a morte é vista como um ganho se atrair a sua atenção agradecida; e a atitude pessoal de ser seu devoto torna-se aquilo a que quase poderíamos chamar uma nova e elevada espécie de especialidade profissional no seio da tribo.[2] As lendas que se acumulam em torno da vida das pessoas santas são frutos deste impulso de celebrar e glorificar. O Buda[3] e Maomé,[4] os seus companheiros e muitos santos cristãos estão incrustados numa pesada joalharia de episódios destinados a honrá-los, mas que são simplesmente insípidos e tolos, e constituem uma comovente expressão da propensão humana, mal orientada, para o louvor.

Uma consequência imediata deste estado de espírito é o zelo ciumento pela honra da divindade. Como poderá o devoto demonstrar melhor a sua lealdade do que sendo sensível a este respeito? A menor afronta ou negligência tem de ser ressentida, e os inimigos da divindade têm de ser humilhados. Em espíritos extremamente estreitos e vontades ativas, um tal cuidado pode tornar-se uma preocupação absorvente; e têm-se pregado cruzadas e instigado massacres sem outro motivo que não seja apagar uma suposta ofensa feita a Deus. As teologias que representam os deuses como atentos à sua glória, e as igrejas com políticas imperialistas, conspiraram para atear este temperamento até à incandescência, de tal modo que alguns de nós passaram a associar inseparavelmente a intolerância e a perseguição ao espírito da

santidade. São, indiscutivelmente, os seus pecados mais persistentes. O temperamento santo é um temperamento moral, e um temperamento moral tem muitas vezes de ser cruel. É um temperamento partidário, e isso é cruel. Um David não distingue os seus próprios inimigos dos de Jeová; uma Catarina de Sena, ansiosa por pôr termo à guerra entre cristãos que constituía o escândalo da sua época, não consegue imaginar melhor meio de os unir do que uma cruzada para massacrar os turcos; Lutero não encontra uma palavra de protesto ou de pesar perante as atrozes torturas com que foram mortos os chefes anabatistas; e um Cromwell louva o Senhor por lhe entregar os inimigos nas mãos para serem «executados». A política intervém em todos estes casos; mas a piedade não considera a parceria inteiramente antinatural. Assim, quando os «livres-pensadores» nos dizem que a religião e o fanatismo são gémeos, não podemos negar a acusação sem reservas.

O fanatismo tem, portanto, de ser inscrito no lado negativo da conta da religião, enquanto o intelecto da pessoa religiosa permanecer no estádio que se satisfaz com um Deus de tipo despótico. Mas, logo que Deus é representado como menos preocupado com a sua própria honra e glória, deixa de constituir um perigo.

O fanatismo só se encontra onde o caráter é dominador e agressivo. Nos caracteres brandos, em que a devoção é intensa e o intelecto débil, encontramos uma absorção imaginativa no amor de Deus que exclui todos os interesses humanos práticos e que, embora bastante inocente, é demasiado unilateral para ser

admirável. Um espírito demasiado estreito só tem espaço para uma espécie de afeição. Quando o amor de Deus toma posse de um tal espírito, expulsa todos os amores humanos e todas as utilidades humanas. Não há em inglês um nome para este doce excesso de devoção, pelo que me referirei a ele como um estado teopático.

A beata Margarida Maria Alacoque pode servir de exemplo.

> «Ser amado aqui na terra»,

exclama o seu recente biógrafo,

> «ser amado por um ser nobre, elevado, distinto; ser amado com fidelidade, com devoção — que encantamento! Mas ser amado por Deus! E amado por ele até à loucura! Margarida desfazia-se de amor ao pensar em semelhante coisa. Como São Filipe de Néri noutros tempos, ou como São Francisco Xavier, dizia a Deus: "Detende, ó meu Deus, estas torrentes que me submergem, ou então aumentai a minha capacidade de as receber."»[5]
>
> As provas mais assinaladas do amor de Deus que Margarida Maria recebeu foram as suas alucinações da vista, do tato e do ouvido; e, entre estas, as mais assinaladas foram, por sua vez, as revelações do Sagrado Coração de Cristo, «rodeado de raios mais brilhantes do que o Sol e transparente como um cristal. Via-se nele a ferida que recebera na cruz. Uma coroa de espinhos rodeava este Coração divino, e acima dele havia uma cruz». Ao mesmo tempo, a voz de Cristo dizia-lhe que, já incapaz de conter as chamas do seu amor pela humanidade, a escolhera, por um milagre, para difundir o conhecimento delas. Tirou-lhe então o coração mortal, colocou-o dentro do seu próprio coração e inflamou-o; depois voltou a pô-lo no seu peito, acrescentando: «Até agora tomaste o nome de minha escrava; de hoje em diante serás chamada a discípula bem-amada do meu Sagrado Coração.»

> **Numa visão posterior, o Salvador revelou-lhe em pormenor o «grande desígnio» que desejava realizar por seu intermédio. «Peço-te que consigas que a primeira sexta-feira depois da semana do Santíssimo Sacramento seja instituída como uma festa especial para honrar o meu Coração, mediante uma comunhão geral e serviços destinados a reparar condignamente as indignidades que tem recebido. E prometo-te que o meu Coração se dilatará para derramar abundantemente as influências do seu amor sobre todos os que lhe prestarem estas honras ou conseguirem que outros façam o mesmo.»**

«Esta revelação», diz monsenhor Bougaud, «é indiscutivelmente a mais importante de todas as revelações que iluminaram a Igreja desde a da Encarnação e a da Ceia do Senhor. [...] Depois da Eucaristia, o supremo esforço do Sagrado Coração.»[6] Pois bem: quais foram os seus bons frutos na vida de Margarida Maria? Aparentemente, pouco mais do que sofrimentos e orações, alheamentos, desmaios e êxtases. Tornou-se cada vez menos útil no convento, devido à sua absorção no amor de Cristo,

> **«que crescia nela de dia para dia, tornando-a cada vez mais incapaz de atender aos deveres exteriores. Experimentaram colocá-la na enfermaria, mas sem grande êxito, embora a sua bondade, o seu zelo e a sua dedicação não conhecessem limites, e a sua caridade se elevasse a atos de tal heroísmo que os nossos leitores não suportariam a sua narração. Experimentaram colocá-la na cozinha, mas foram obrigados a desistir, sem esperança: tudo lhe caía das mãos. A admirável humildade com que reparava a sua falta de jeito não impedia que esta prejudicasse a ordem e a regularidade que devem reinar sempre numa comunidade. Colocaram-na na escola, onde as meninas a estimavam e lhe cortavam pedaços da roupa como se já fosse uma santa, mas onde estava demasiado absorvida interiormente para prestar a atenção necessária. Pobre e querida irmã: ainda menos depois das suas visões do que antes delas era uma habitante da terra, e tiveram de a deixar no seu céu.»[7]**

Pobre e querida irmã, sem dúvida! Amável e boa, mas de horizontes intelectuais tão débeis que seria exigir-nos demasiado, com a nossa educação protestante e moderna, que sentíssemos outra coisa além de uma piedade indulgente pela espécie de santidade que encarna. Um exemplo ainda mais baixo de santidade teopática é o de Santa Gertrudes, uma freira beneditina do século XIII, cujas «Revelações», uma conhecida autoridade mística, consistem sobretudo em provas da predileção de Cristo pela sua pessoa imerecedora. Garantias do seu amor, intimidades, carícias e elogios da espécie mais absurda e pueril, dirigidos por Cristo a Gertrudes enquanto indivíduo, formam a trama desta narrativa de espírito mesquinho.[8] Ao ler um tal relato, apercebemo-nos do abismo entre os séculos XIII e XX e sentimos que a santidade do caráter pode produzir frutos quase inteiramente destituídos de valor, se estiver associada a simpatias intelectuais tão inferiores. Entre a ciência, o idealismo e a democracia, a nossa imaginação passou a necessitar de um Deus de temperamento inteiramente diferente daquele Ser interessado exclusivamente em distribuir favores pessoais com que os nossos antepassados tão bem se contentavam. Arrebatados como estamos pela visão da justiça social, vemos que a um Deus indiferente a tudo o que não seja adulação e cheio de parcialidade pelos seus favoritos individuais falta um elemento essencial de grandeza; e até a melhor santidade profissional dos séculos passados, encerrada como está numa tal conceção, nos parece curiosamente superficial e pouco edificante.

Tomemos Santa Teresa, por exemplo, uma das mulheres mais capazes, sob muitos aspetos, de cuja vida temos registo. Possuía um intelecto poderoso de ordem prática. Escreveu admirável

psicologia descritiva, tinha uma vontade à altura de qualquer emergência, grande talento para a política e os negócios, uma disposição animosa e um estilo literário de primeira ordem. Aspirava com tenacidade e colocou toda a sua vida ao serviço dos seus ideais religiosos. Contudo, estes eram tão mesquinhos, segundo a nossa maneira atual de pensar, que — embora saiba que outros se sentiram comovidos de maneira diferente — confesso que o meu único sentimento ao lê-la foi a pena de que tanta vitalidade de alma tivesse encontrado ocupação tão pobre.

Apesar dos sofrimentos que suportou, há no seu génio um curioso sabor a superficialidade. Um antropólogo de Birmingham, o Dr. Jordan, dividiu a raça humana em dois tipos, a que chama, respetivamente, «irascíveis» e «não irascíveis».[9] O tipo irascível é definido como possuindo um «temperamento ativo e pouco emotivo». Por outras palavras, os irascíveis são os «motores», mais do que os «sensoriais»,[10] e as suas manifestações são, em regra, mais enérgicas do que os sentimentos que parecem provocá-las. Santa Teresa, por paradoxal que soe semelhante juízo, era uma irascível típica neste sentido do termo. A agitação do seu estilo, assim como a da sua vida, prova-o. Não só tem de receber do seu Salvador favores pessoais e graças espirituais inauditos, como tem imediatamente de escrever sobre eles, explorá-los profissionalmente e utilizar a sua perícia para instruir os menos privilegiados. O seu egotismo loquaz; o sentimento, não de uma maldade radical do seu ser, como o têm os verdadeiramente contritos, mas das suas «faltas» e «imperfeições», no plural; a sua humildade estereotipada e o regresso a si mesma, coberta de «confusão» a cada nova manifestação da singular predileção de

Deus por uma pessoa tão indigna, são típicos deste temperamento irascível: uma natureza predominantemente sensível perder-se-ia no objeto da sua gratidão e ficaria em silêncio. Tinha, é verdade, alguns instintos de interesse público: odiava os luteranos e ansiava pelo triunfo da Igreja sobre eles. Mas, no essencial, a sua ideia de religião parece ter sido a de um interminável galanteio amoroso — se o podemos dizer sem irreverência — entre o devoto e a divindade; e, à parte ajudar as freiras mais novas a seguir nesta direção, pela inspiração do seu exemplo e dos seus ensinamentos, não há nela absolutamente nenhuma utilidade humana, nem sinal de qualquer interesse humano geral. No entanto, o espírito da sua época, longe de a censurar, exaltou-a como sobre-humana.

Temos de emitir um juízo semelhante sobre toda a noção de santidade baseada em méritos. Qualquer Deus que, por um lado, se preocupe em manter uma contabilidade pedantescamente minuciosa das faltas individuais e, por outro, possa sentir tais predileções e cumular criaturas particulares de marcas de favor tão insípidas é um Deus de espírito demasiado estreito para merecer a nossa crença. Quando Lutero, na sua maneira imensa e viril, varreu com um gesto da mão a própria noção de uma conta de débitos e créditos mantida pelo Todo-Poderoso para cada indivíduo, alargou a imaginação da alma e salvou a teologia da puerilidade.

E basta quanto à mera devoção, desligada das conceções intelectuais que poderiam orientá-la para a produção de frutos humanamente úteis. A virtude da santidade em que a seguir encontramos excesso é a Pureza. Nos caracteres teopáticos, como aqueles que acabámos de considerar, o amor de Deus não deve

misturar-se com qualquer outro amor. Pai e mãe, irmãs, irmãos e amigos são sentidos como distrações perturbadoras; pois a sensibilidade e a estreiteza, quando ocorrem juntas, como tantas vezes acontece, exigem acima de tudo um mundo simplificado em que habitar. A variedade e a confusão excedem a sua capacidade de adaptação confortável. Mas, enquanto o devoto agressivo alcança a sua unidade objetivamente, eliminando à força a desordem e a divergência, o devoto retraído alcança-a subjetivamente, deixando a desordem no mundo em geral, mas criando um mundo mais pequeno em que ele próprio habita e do qual a elimina por completo. Assim, ao lado da igreja militante, com as suas prisões, dragonadas e métodos inquisitoriais, temos aquilo a que poderíamos chamar a igreja em fuga, com os seus eremitérios, mosteiros e organizações sectárias; ambas as igrejas perseguem o mesmo objetivo: unificar a vida[11] e simplificar o espetáculo apresentado à alma. Um espírito extremamente sensível às discordâncias interiores abandonará uma relação exterior após outra, por interferirem com a absorção da consciência nas coisas espirituais. Primeiro têm de desaparecer os divertimentos, depois a «sociedade» convencional, depois os negócios, depois os deveres familiares, até que, por fim, a reclusão, com a divisão do dia em horas destinadas a atos religiosos fixos, é a única coisa que se consegue suportar. A vida dos santos é uma história de sucessivas renúncias à complexidade, abandonando-se uma forma de contato com a vida exterior após outra, para salvaguardar a pureza da tonalidade interior.[12] «Não seria melhor», pergunta uma jovem irmã à sua superiora, «que eu não falasse de todo durante a hora do recreio, para não correr o risco de, ao falar, cair nalgum pecado de que pudesse não ter consciência?»[13] Se a vida continuar de

algum modo a ser social, aqueles que nela participam têm de seguir uma regra idêntica. Acolhido no seio desta monotonia, o zelador da pureza volta a sentir-se limpo e livre. A minúcia da uniformidade mantida em certas comunidades sectárias, monásticas ou não, é algo quase inconcebível para um homem do mundo. O vestuário, a fraseologia, os horários e os hábitos são absolutamente estereotipados, e não há dúvida de que algumas pessoas são feitas de maneira a encontrar nesta estabilidade uma espécie incomparável de repouso mental.

Não temos tempo para multiplicar os exemplos, pelo que deixarei que o caso de São Luís Gonzaga sirva de tipo do excesso na purificação. Creio que concordareis que este jovem levou a eliminação do que é exterior e discordante a um ponto que não podemos admirar sem reservas. Aos dez anos, diz o seu biógrafo,

> «Veio-lhe a inspiração de consagrar à Mãe de Deus a sua própria virgindade, por ser esta a mais agradável de todas as ofertas que lhe poderia fazer. Sem demora, pois, e com todo o fervor que havia nele, alegre de coração e ardendo de amor, fez o seu voto de castidade perpétua. Maria aceitou a oferta do seu coração inocente e obteve-lhe de Deus, como recompensa, a graça extraordinária de nunca sentir, durante toda a vida, o mais leve toque de tentação contra a virtude da pureza. Tratava-se de um favor inteiramente excecional, raramente concedido até aos próprios santos, e tanto mais maravilhoso quanto Luís viveu sempre nas cortes e entre pessoas de elevada condição, onde o perigo e a ocasião são tão invulgarmente frequentes. É verdade que Luís mostrara, desde a mais tenra infância, uma repugnância natural por tudo o que pudesse ser impuro ou contrário à virgindade, e até por relações de qualquer espécie entre pessoas de sexo oposto. Mas isso tornava ainda mais surpreendente que sentisse necessidade, sobretudo depois deste voto, de recorrer a tantos expedientes para proteger

> até da sombra do perigo a virgindade que assim consagrara. Poder-se-ia supor que, se alguém se podia contentar com as precauções ordinárias prescritas a todos os cristãos, esse alguém seria certamente ele. Mas não! No emprego de precauções e meios de defesa, na fuga às ocasiões mais insignificantes, a toda a possibilidade de perigo, assim como na mortificação da carne, foi mais longe do que a maioria dos santos. Ele, que por uma proteção extraordinária da graça de Deus nunca era tentado, media todos os seus passos como se perigos particulares o ameaçassem por todos os lados. A partir de então, nunca levantava os olhos, quer ao caminhar na rua, quer em sociedade. Não só evitava todo o trato com mulheres ainda mais escrupulosamente do que antes, como renunciou a toda a conversa e a qualquer recreação social com elas, embora o pai procurasse fazê-lo participar; e começou demasiado cedo a entregar o seu corpo inocente a austeridades de toda a espécie.»[14]

Aos doze anos, lemos acerca deste jovem que, «se por acaso a mãe lhe enviava uma das suas damas de honor com um recado, nunca a deixava entrar, mas ouvia-a pela porta mal entreaberta e dispensava-a imediatamente. Não gostava de ficar sozinho com a própria mãe, quer à mesa, quer em conversa; e, quando o resto da companhia se retirava, também ele procurava um pretexto para sair. [...] Evitava chegar a conhecer, mesmo de vista, várias grandes senhoras suas parentes; e fez uma espécie de acordo com o pai, comprometendo-se a aceder pronta e voluntariamente a todos os seus desejos, desde que fosse dispensado de quaisquer visitas a senhoras.» (Ibid., p. 71.)

Aos dezassete anos, Luís entrou na Companhia de Jesus,[15] contrariando as súplicas apaixonadas do pai, pois era herdeiro de uma casa principesca; e, quando o pai morreu um ano depois, considerou essa perda uma «atenção particular» de Deus para

consigo e escreveu à mãe enlutada cartas de conselhos enfáticos, como se fosse um superior espiritual. Em breve se tornou um religioso tão bom que, se alguém lhe perguntava quantos irmãos e irmãs tinha, precisava de refletir e de os contar antes de responder. Um padre perguntou-lhe um dia se nunca o perturbava a lembrança da família, ao que respondeu apenas: «Nunca penso neles, exceto quando rezo por eles.» Nunca foi visto a segurar uma flor ou qualquer coisa perfumada para nela encontrar prazer. Pelo contrário, no hospital costumava procurar o que havia de mais repugnante e arrebatava avidamente das mãos dos companheiros as ligaduras das úlceras, etc. Evitava a conversa mundana e procurava imediatamente encaminhar qualquer conversa para assuntos piedosos, ou então permanecia calado. Recusava-se sistematicamente a reparar no que o rodeava. Tendo-lhe sido ordenado, certo dia, que trouxesse um livro do lugar do reitor no refeitório, teve de perguntar onde se sentava o reitor: nos três meses em que ali comera, guardara tão cuidadosamente os olhos que não tinha reparado no lugar. Um dia, durante o recreio, tendo olhado por acaso para um dos companheiros, censurou-se como se tivesse cometido um pecado grave contra a modéstia. Cultivava o silêncio, por o preservar dos pecados da língua; e a sua maior penitência era o limite que os superiores impunham às suas penitências corporais. Procurava falsas acusações e repreensões injustas como ocasiões de humildade; e era tal a sua obediência que, quando um companheiro de quarto, tendo ficado sem papel, lhe pediu uma folha, não se sentiu livre para lha dar sem primeiro obter licença do superior, que, enquanto tal, ocupava o lugar de Deus e transmitia as suas ordens.

Não consigo encontrar outros frutos da santidade de Luís além destes. Morreu em 1591, no seu vigésimo nono ano, e é conhecido na Igreja como padroeiro de todos os jovens. No dia da sua festa, o altar da capela que lhe é dedicada numa certa igreja de Roma «fica envolto em flores, dispostas com gosto requintado; e pode ver-se aos seus pés uma pilha de cartas, escritas ao Santo por rapazes e raparigas e dirigidas ao "Paraíso". Supõe-se que são queimadas sem serem lidas, exceto por São Luís, que deve encontrar pedidos singulares nestas bonitas cartinhas, atadas ora com uma fita verde, expressão de esperança, ora com uma vermelha, emblema do amor», etc.[16]

O nosso juízo final sobre o valor de uma vida como esta dependerá em grande parte da nossa conceção de Deus e da espécie de conduta que mais lhe agrada nas suas criaturas. O catolicismo do século XVI prestava pouca atenção à justiça social; e deixar o mundo ao diabo enquanto se salvava a própria alma não era então considerado um projeto desonroso. Hoje, com razão ou sem ela, a disposição para ajudar nos assuntos humanos em geral é, em consequência de uma daquelas mutações seculares do sentimento moral de que falei, considerada um elemento essencial do valor do caráter; e ter alguma utilidade pública ou privada também é tido como uma espécie de serviço divino. Outros primeiros jesuítas, sobretudo os missionários entre eles — os Xavier, os Brébeuf, os Jogues —, eram espíritos voltados para o exterior e lutaram, à sua maneira, pelo bem do mundo; por isso as suas vidas nos inspiram ainda hoje. Mas quando o intelecto, como neste Luís, não é originariamente maior do que a cabeça de um alfinete e acalenta ideias de Deus de pequenez correspondente, o

resultado, apesar do heroísmo despendido, é no conjunto repulsivo. A pureza, como vemos nesta lição concreta, não é a única coisa necessária; e mais vale que uma vida contraia muitas manchas do que perca a utilidade nos seus esforços para permanecer imaculada.

Prosseguindo a nossa busca da extravagância religiosa, deparamos a seguir com excessos de Ternura e de Caridade. Aqui, a santidade tem de enfrentar a acusação de preservar os inaptos e de criar parasitas e mendigos. «Não resistais ao mal», «Amai os vossos inimigos»: são máximas santas de que os homens deste mundo dificilmente conseguem falar sem impaciência. Terão razão os homens deste mundo, ou estarão os santos de posse de uma região mais profunda da verdade?

Não é possível dar uma resposta simples. Aqui, mais do que em qualquer outro ponto, sente-se a complexidade da vida moral e o mistério da maneira como os factos e os ideais se entrelaçam.

A conduta perfeita é uma relação entre três termos: aquele que age, os fins para os quais age e os destinatários da ação. Para que a conduta seja abstratamente perfeita, os três termos — intenção, execução e receção — devem ajustar-se uns aos outros. A melhor intenção fracassará se empregar meios errados ou se dirigir ao destinatário errado. Assim, nenhum crítico ou avaliador do valor da conduta pode limitar-se à intenção de quem age, separada dos outros elementos da ação. Tal como não há mentira pior do que uma verdade mal compreendida por quem a ouve, também os argumentos razoáveis, os apelos à magnanimidade e os pedidos de simpatia ou justiça são insensatez quando lidamos com crocodilos

e boas-constritoras humanos. O santo pode, pela sua confiança, simplesmente entregar o universo nas mãos do inimigo. Pela não resistência, pode pôr termo à sua própria sobrevivência. Herbert Spencer diz-nos que a conduta do homem perfeito só parecerá perfeita quando o meio for perfeito: não está adequadamente adaptada a nenhum meio inferior. Podemos parafrasear esta ideia, admitindo de bom grado que a conduta santa seria a mais perfeita conduta concebível num meio em que todos fossem já santos; mas acrescentando que, num meio em que poucos são santos e muitos são precisamente o contrário de santos, ela tem de estar mal adaptada. Temos, pois, de confessar francamente, recorrendo ao nosso bom senso empírico e aos nossos preconceitos práticos habituais, que, no mundo tal como efetivamente existe, as virtudes da simpatia, da caridade e da não resistência podem manifestar-se, e muitas vezes se têm manifestado, em excesso. Os poderes das trevas têm-se aproveitado delas sistematicamente. Toda a organização científica moderna da caridade é uma consequência do fracasso da simples distribuição de esmolas. Toda a história do governo constitucional é um comentário à excelência de resistir ao mal e, quando se é ferido numa face, de retribuir o golpe em vez de oferecer também a outra.

Concordareis com isto em geral, pois, apesar do Evangelho, apesar do quacrismo, apesar de Tolstói, acreditais em combater o fogo com fogo, em abater usurpadores, prender ladrões e afastar firmemente vagabundos e burlões.

E, no entanto, estais certos, como eu estou certo, de que, se o mundo se limitasse exclusivamente a estes métodos de cabeça

dura, coração duro e punho duro; se não houvesse ninguém pronto a ajudar primeiro um irmão e a averiguar depois se era digno dessa ajuda; ninguém disposto a afogar as ofensas pessoais na compaixão pela pessoa do ofensor; ninguém pronto a deixar-se enganar muitas vezes em vez de viver sempre desconfiado; ninguém que gostasse de tratar os indivíduos apaixonada e impulsivamente, em vez de o fazer segundo regras gerais de prudência, o mundo seria um lugar infinitamente pior para se viver do que é agora. A doce graça, não de um dia que morreu, mas de um dia ainda por nascer de algum modo, em que a regra de ouro se tornasse natural, seria excluída do horizonte da nossa imaginação.

Os santos, existindo desta maneira, podem, com os seus excessos de ternura humana, ser proféticos. Mais: inúmeras vezes demonstraram sê-lo. Tratando aqueles que encontravam, apesar do passado e apesar de todas as aparências, como pessoas dignas, estimularam-nos a tornarem-se dignos, transformando-os miraculosamente pelo seu exemplo radiante e pelo desafio da sua expetativa.

Deste ponto de vista, podemos admitir que a caridade humana que encontramos em todos os santos, e o grande excesso dela que encontramos em alguns, é uma força social genuinamente criadora, tendendo a tornar real um grau de virtude que só ela está disposta a admitir como possível. Os santos são autores, *auctores*, multiplicadores da bondade. As potencialidades de desenvolvimento das almas humanas são insondáveis. Tantos dos que pareciam irremediavelmente endurecidos foram de facto abrandados,

convertidos, regenerados, de maneiras que espantaram os próprios ainda mais do que surpreenderam os espetadores, que nunca podemos ter a certeza antecipada, acerca de homem algum, de que a sua salvação pela via do amor não tem esperança. Não temos o direito de falar de crocodilos e boas-constritoras humanos como de seres definitivamente incuráveis. Desconhecemos as complexidades da personalidade, os fogos emocionais que ardem em surdina, as outras faces do poliedro do caráter, os recursos da região subliminar. São Paulo familiarizou há muito os nossos antepassados com a ideia de que toda a alma é virtualmente sagrada. Uma vez que Cristo morreu por todos nós, sem exceção, dizia São Paulo, não devemos desesperar de ninguém. Esta crença no caráter essencialmente sagrado de cada pessoa exprime-se hoje em toda a espécie de costumes humanitários e instituições reformadoras, e numa aversão crescente à pena de morte e à brutalidade dos castigos. Os santos, com a sua extravagância de ternura humana, são os grandes portadores da tocha desta crença, a ponta da cunha, os que dissipam as trevas. Como as gotas isoladas que cintilam ao sol quando são lançadas muito adiante da crista de uma onda ou de uma inundação em avanço, indicam o caminho e são precursores. O mundo ainda não está com eles, pelo que, no meio dos seus assuntos, muitas vezes parecem absurdos. Contudo, são fecundadores do mundo, vivificadores e animadores de potencialidades de bondade que, sem eles, permaneceriam para sempre adormecidas. Não é possível sermos tão mesquinhos como naturalmente somos, depois de os termos visto passar diante de nós. Um fogo acende outro; e, sem aquela confiança excessiva no valor humano que eles manifestam, os restantes de nós viveríamos em estagnação espiritual.

Considerado apenas num dado momento, o santo pode, pois, desperdiçar a sua ternura e ser enganado e vitimado pela sua febre de caridade; mas a função geral da sua caridade na evolução social é vital e essencial. Se as coisas hão de alguma vez elevar-se, alguém tem de estar pronto a dar o primeiro passo e a assumir o seu risco. Ninguém que não esteja disposto a experimentar a caridade, a experimentar a não resistência, como o santo está sempre disposto a fazer, pode dizer se estes métodos terão ou não êxito. Quando o têm, o seu êxito é muito mais poderoso do que o da força ou da prudência mundana. A força destrói inimigos; e o melhor que se pode dizer da prudência é que conserva em segurança aquilo que já possuímos. Mas a não resistência, quando bem-sucedida, transforma inimigos em amigos; e a caridade regenera aqueles a quem se dirige. Estes métodos santos são, como disse, energias criadoras; e os santos genuínos encontram na elevada exaltação que a sua fé lhes confere uma autoridade e uma força de impressão que os tornam irresistíveis em situações onde homens de natureza menos profunda não conseguem avançar sem recorrer à prudência mundana. Esta prova prática de que a sabedoria mundana pode ser transcendida em segurança é a dádiva mágica do santo à humanidade.[17] Não só a sua visão de um mundo melhor nos consola da prosa e da esterilidade que geralmente prevalecem, como, mesmo quando no conjunto temos de o reconhecer mal adaptado, ele faz alguns convertidos e o meio melhora graças ao seu ministério. É um fermento eficaz de bondade, um lento transmutador da ordem terrena numa ordem mais celeste.

Sob este aspeto, os sonhos utópicos de justiça social a que se entregam muitos socialistas e anarquistas contemporâneos são, apesar da sua impraticabilidade e da sua falta de adaptação às condições do meio presente, análogos à crença do santo num reino dos céus já existente. Ajudam a atenuar a dureza que reina em geral e são lentos fermentos de uma ordem melhor.

O tema seguinte é o Ascetismo, que imagino estardes todos prontos a considerar, sem discussão, uma virtude sujeita à extravagância e ao excesso. O otimismo e o refinamento da imaginação moderna alteraram, como já disse noutro lugar, a atitude da Igreja perante a mortificação corporal, e um Suso ou um São Pedro de Alcântara[18] aparecem-nos hoje mais como saltimbancos trágicos do que como homens sensatos que nos inspiram respeito. Se as disposições interiores são corretas, perguntamos, que necessidade há de todo este tormento, desta violação da natureza exterior? Isso mantém a natureza exterior demasiado importante. Quem está genuinamente emancipado da carne considerará os prazeres e as dores, a abundância e a privação, igualmente irrelevantes e indiferentes. Pode agir e experimentar satisfações sem receio de corrupção ou escravização. Como diz o Bhagavad-Gita, só precisam de renunciar às ações mundanas aqueles que ainda lhes estão interiormente presos. Se alguém estiver realmente desapegado dos frutos da ação, pode envolver-se no mundo com equanimidade. Citei numa conferência anterior a máxima antinomista de Santo Agostinho: se amares suficientemente a Deus, podes seguir em segurança todas as tuas inclinações. «Não precisa de práticas devocionais», diz uma das máximas de Ramakrishna, «aquele cujo coração se comove até às

lágrimas à simples menção do nome de Hari.»[19] E o Buda, ao indicar aos discípulos aquilo a que chamava «a via do meio», aconselhou-os a absterem-se de ambos os extremos, sendo a mortificação excessiva tão irreal e indigna como o mero desejo e prazer. A única vida perfeita, dizia, é a da sabedoria interior, que nos torna uma coisa tão indiferente como outra e conduz assim ao repouso, à paz e ao Nirvana.[20]

Verificamos, por isso, que, à medida que os santos ascetas envelheciam e os diretores de consciência adquiriam mais experiência, geralmente mostravam tendência para insistir menos nas mortificações corporais específicas. Os mestres católicos sempre professaram a regra de que, sendo a saúde necessária à eficácia no serviço de Deus, não deve ser sacrificada à mortificação. O otimismo geral e a disposição de espírito saudável dos meios protestantes liberais de hoje tornam-nos repugnante a mortificação pela mortificação. Já não conseguimos simpatizar com divindades cruéis, e a noção de que Deus possa deleitar-se com o espetáculo de sofrimentos infligidos a si próprio em sua honra é abominável. Por todos estes motivos, estais provavelmente dispostos, a menos que se possa mostrar alguma utilidade especial na disciplina de um dado indivíduo, a tratar a tendência geral para o ascetismo como patológica.

Contudo, creio que uma consideração mais atenta de toda a questão, distinguindo entre a boa intenção geral do ascetismo e a inutilidade de alguns dos atos particulares de que pode ser culpado, deve reabilitá-lo na nossa estima. Pois, no seu significado espiritual, o ascetismo representa nada menos do que a essência da filosofia

dos que nasceram duas vezes. Simboliza, sem dúvida de maneira bastante imperfeita, mas sincera, a crença de que há neste mundo um elemento de mal real, que não deve ser ignorado nem evitado, mas enfrentado de frente e vencido mediante um apelo aos recursos heroicos da alma, e neutralizado e purificado pelo sofrimento. Em oposição a esta perspetiva, a forma ultraotimista da filosofia dos que nasceram uma vez considera que podemos lidar com o mal pelo método de o ignorar. Que um homem que, pela sorte de gozar de saúde e de circunstâncias favoráveis, escapa a sofrer na própria pessoa uma grande quantidade de mal feche também os olhos ao mal tal como existe no universo mais vasto, fora da sua experiência privada, e ficará inteiramente livre dele, podendo atravessar a vida felizmente sobre uma base de espírito saudável. Mas vimos, nas nossas conferências sobre a melancolia, como esta tentativa é necessariamente precária. Além disso, só serve o indivíduo, deixando o mal fora dele, sem redenção e sem lugar na sua filosofia.

Nenhuma tentativa deste género pode constituir uma solução geral do problema; e, para os espíritos de tonalidade sombria, que naturalmente sentem a vida como um mistério trágico, tal otimismo é um estratagema superficial ou uma fuga mesquinha. Aceita, em vez de uma verdadeira libertação, aquilo que não passa de um acidente pessoal afortunado, de uma fresta por onde escapar. Deixa o mundo em geral sem auxílio e ainda nas garras de Satanás. A verdadeira libertação, insistem os que nasceram duas vezes, tem de ser de aplicação universal. A dor, o mal e a morte têm de ser abertamente enfrentados e vencidos numa exaltação superior, ou o seu aguilhão permanece essencialmente intacto. Se alguém alguma

vez tiver acolhido plenamente no espírito o facto da prevalência da morte trágica na história deste mundo — morrer de frio, afogar-se, ser enterrado vivo, sucumbir a feras, a homens piores do que feras e a doenças horrendas —, dificilmente poderá, parece-me, prosseguir a sua carreira de prosperidade mundana sem suspeitar que talvez não esteja realmente dentro do jogo, que talvez lhe falte a grande iniciação.

Ora, é precisamente isto que o ascetismo pensa; e aceita voluntariamente a iniciação. A vida não é uma farsa nem uma comédia elegante, diz ele, mas algo a cuja mesa devemos sentar-nos de luto, esperando que o seu sabor amargo nos purgue da nossa insensatez. O selvagem e o heroico são, com efeito, partes tão profundamente enraizadas nela que o espírito saudável puro e simples, com o seu otimismo sentimental, dificilmente pode ser considerado uma solução séria por qualquer pessoa que pense. Frases de asseio, aconchego e conforto nunca poderão responder ao enigma da esfinge.

Nestas observações apoio-me apenas no instinto comum de realidade da humanidade, que, de facto, sempre considerou o mundo essencialmente um teatro de heroísmo. No heroísmo, sentimos, esconde-se o supremo mistério da vida. Não toleramos quem não tenha qualquer capacidade para ele, seja em que direção for. Por outro lado, quaisquer que sejam as demais fraquezas de um homem, se estiver disposto a arriscar a morte, e mais ainda se a sofrer heroicamente, no serviço que escolheu, esse facto consagra-o para sempre. Inferior a nós sob este ou aquele aspeto, se, contudo, nós nos agarramos à vida e ele é capaz de «a deitar

fora como uma flor», como se nada lhe importasse, consideramo-lo, no sentido mais profundo, nosso superior de nascença. Cada um de nós sente, na sua própria pessoa, que uma indiferença magnânima à vida expiaria todas as suas faltas.

O mistério metafísico assim reconhecido pelo senso comum — o de que aquele que se alimenta da morte que se alimenta dos homens possui a vida de maneira supereminente e excelente, e melhor satisfaz as exigências secretas do universo — é a verdade de que o ascetismo tem sido o fiel defensor. A loucura da cruz, tão inexplicável para o intelecto, conserva, no entanto, o seu significado vital indestrutível.

Representativa e simbolicamente, pois, e à parte os desvarios por onde o intelecto pouco esclarecido de outros tempos o possa ter deixado vaguear, o ascetismo deve, creio, ser reconhecido como pertencendo à maneira mais profunda de lidar com a dádiva da existência. Em comparação, o otimismo naturalista é mera espuma doce, lisonja e pão de ló. A linha prática de ação para nós, enquanto homens religiosos, não seria, portanto, parece-me, simplesmente voltar as costas ao impulso ascético, como a maioria de nós faz hoje, mas antes descobrir-lhe uma saída cujos frutos, sob a forma de privação e dureza, pudessem ser objetivamente úteis. O antigo ascetismo monástico ocupava-se de futilidades patéticas ou terminava no mero egotismo do indivíduo, aumentando a sua própria perfeição.[21] Mas não nos será possível abandonar a maioria destas antigas formas de mortificação e, ainda assim, encontrar vias mais sãs para o heroísmo que as inspirava?

Não contribui, por exemplo, o culto do luxo material e da riqueza, que constitui uma parcela tão grande do «espírito» da nossa época, para alguma efeminação e falta de virilidade? Não corre a maneira exclusivamente compreensiva e jovial como hoje se educa a maioria das crianças — tão diferente da educação de há cem anos, sobretudo nos meios evangélicos — o risco de, apesar das suas muitas vantagens, desenvolver uma certa fragilidade de fibra? Não haverá aqui alguns pontos de aplicação para uma disciplina ascética renovada e revista?

Muitos de vós reconheceriam estes perigos, mas apontariam o atletismo, o militarismo e a iniciativa e a aventura individuais e nacionais como remédios. Estes ideais contemporâneos são tão notáveis pela energia com que promovem padrões heroicos de vida como a religião contemporânea é notável pela maneira como os negligencia.[22] A guerra e a aventura impedem seguramente todos os que nelas se envolvem de se tratarem com excessiva delicadeza. Exigem esforços tão incríveis, camadas cada vez mais profundas de esforço, tanto em grau como em duração, que toda a escala da motivação se altera. O desconforto e o aborrecimento, a fome e a humidade, a dor e o frio, a miséria e a imundície deixam de exercer qualquer efeito dissuasor. A morte transforma-se numa coisa comum, e desaparece o seu poder habitual de travar a nossa ação. Com a anulação destas inibições costumeiras, libertam-se reservas de nova energia, e a vida parece projetada num plano superior de poder.

A beleza da guerra, sob este aspeto, é estar tão de acordo com a natureza humana comum. A evolução ancestral fez de todos nós

guerreiros potenciais; assim, o indivíduo mais insignificante, quando lançado num exército em campanha, é desabituado de qualquer excesso de ternura pela sua preciosa pessoa que traga consigo e pode facilmente transformar-se num monstro de insensibilidade.

Mas, quando comparamos o tipo militar de severidade para consigo próprio com o do santo asceta, encontramos uma diferença imensa em todos os seus concomitantes espirituais.

> **«"Viver e deixar viver"»,**

escreve um oficial austríaco de espírito lúcido,

> **«não é uma divisa para um exército. Desprezo pelos próprios camaradas, pelas tropas inimigas e, acima de tudo, um desprezo feroz pela própria pessoa: eis o que a guerra exige de cada um. Muito melhor é um exército ser demasiado selvagem, demasiado cruel, demasiado bárbaro do que possuir demasiada sentimentalidade e razoabilidade humana. Para que o soldado sirva para alguma coisa enquanto soldado, tem de ser precisamente o contrário de um homem que raciocina e pensa. A medida da sua excelência é a sua possível utilidade na guerra. A guerra, e até a paz, exigem do soldado padrões de moralidade absolutamente peculiares. O recruta traz consigo noções morais comuns, das quais deve procurar desembaraçar-se imediatamente. Para ele, a vitória, o êxito, têm de ser tudo. As tendências mais bárbaras dos homens voltam à vida na guerra e, para os seus fins, são incomensuravelmente boas.»**[23]

Estas palavras são, evidentemente, literalmente verdadeiras. O objetivo imediato da vida do soldado é, como disse Moltke, a destruição, e nada mais do que a destruição; e quaisquer

construções que resultem das guerras são remotas e não militares. Por conseguinte, o soldado nunca pode exercitar-se em ser demasiado insensível a todas aquelas simpatias e considerações habituais, por pessoas ou por coisas, que favorecem a conservação. Todavia, permanece o facto de que a guerra é uma escola de vida esforçada e de heroísmo; e, estando na linha do instinto primordial, é a única escola até agora universalmente disponível. Mas, quando nos perguntamos seriamente se esta organização em massa da irracionalidade e do crime é o nosso único baluarte contra a efeminação, ficamos horrorizados com a ideia e olhamos com mais benevolência para a religião ascética. Ouvimos falar do equivalente mecânico do calor. O que precisamos agora de descobrir no domínio social é o equivalente moral da guerra: algo heroico que fale aos homens tão universalmente como a guerra, mas que seja tão compatível com o seu ser espiritual como a guerra se tem mostrado incompatível. Tenho pensado muitas vezes que, no antigo culto monástico da pobreza, apesar da pedanteria que o infestava, poderia haver algo semelhante àquele equivalente moral da guerra que procuramos. Não poderá a pobreza voluntariamente aceite ser «a vida esforçada», sem necessidade de esmagar povos mais fracos?

A pobreza é, de facto, a vida esforçada — sem bandas de música, nem uniformes, nem aplausos populares histéricos, nem mentiras, nem circunlóquios; e, quando se vê a maneira como a aquisição de riqueza penetra, enquanto ideal, até aos ossos e à medula da nossa geração, perguntamo-nos se um renascimento da crença de que a pobreza é uma vocação religiosa digna não poderá ser «a

transformação da coragem militar» e a reforma espiritual de que o nosso tempo mais necessita.

É sobretudo entre nós, povos de língua inglesa, que os louvores da pobreza precisam de voltar a ser cantados com ousadia. Passámos a ter, literalmente, medo de ser pobres. Desprezamos quem escolhe ser pobre para simplificar e salvar a sua vida interior. Se não se junta à corrida geral e não corre ofegante com a multidão que faz dinheiro, consideramo-lo sem brio e sem ambição. Perdemos até a capacidade de imaginar o que poderia ter significado a antiga idealização da pobreza: a libertação dos vínculos materiais, a alma que não se deixa comprar, a indiferença mais viril, o pagamento do nosso caminho pelo que somos ou fazemos e não pelo que possuímos, o direito de deitar fora a vida a qualquer momento, sem responsabilidades — em suma, uma forma mais atlética, a condição de combate moral. Quando nós, das chamadas classes superiores, receamos a fealdade e a dureza materiais como nunca os homens as recearam na história; quando adiamos o casamento até a nossa casa poder ser artística e trememos à ideia de ter um filho sem uma conta bancária e condenado ao trabalho manual, é tempo de os homens que pensam protestarem contra um estado de opinião tão pouco viril e tão irreligioso.

É verdade que, na medida em que proporciona tempo para fins ideais e exercício para energias ideais, a riqueza é melhor do que a pobreza e deve ser escolhida. Mas a riqueza só faz isso numa parte dos casos reais. Nos restantes, o desejo de a ganhar e o medo de a perder são os nossos principais geradores de cobardia e

propagadores de corrupção. Há milhares de conjunturas em que um homem preso à riqueza tem de ser escravo, enquanto um homem para quem a pobreza não tem terrores se torna livre. Pensai na força que a indiferença pessoal à pobreza nos daria se estivéssemos dedicados a causas impopulares. Já não precisaríamos de calar a boca nem de recear votar numa candidatura revolucionária ou reformadora. As nossas ações poderiam desvalorizar-se, as esperanças de promoção desaparecer, os salários cessar, as portas do clube fechar-se-nos na cara; contudo, enquanto vivêssemos, daríamos imperturbavelmente testemunho do espírito, e o nosso exemplo ajudaria a libertar a nossa geração. A causa precisaria dos seus fundos, mas nós, os seus servidores, seríamos poderosos na proporção em que, pessoalmente, nos contentássemos com a nossa pobreza.

Recomendo esta questão à vossa séria reflexão, pois é certo que o medo predominante da pobreza entre as classes instruídas é a pior doença moral de que sofre a nossa civilização.

Disse agora tudo o que posso dizer com utilidade sobre os diversos frutos da religião tal como se manifestam nas vidas santas; farei, pois, uma breve recapitulação e passarei às minhas conclusões mais gerais.

A nossa questão, recordar-vos-eis, é saber se a religião merece aprovação pelos seus frutos, tal como estes se apresentam no tipo santo de caráter. Atributos isolados da santidade podem, é verdade, ser dons temperamentais encontrados em indivíduos não religiosos. Mas o conjunto deles forma uma combinação que, enquanto tal, é

religiosa, pois parece brotar do sentimento do divino como do seu centro psicológico. Quem possui fortemente este sentimento é naturalmente levado a pensar que os mais pequenos pormenores deste mundo adquirem significado infinito pela sua relação com uma ordem divina invisível. O pensamento desta ordem proporciona-lhe uma espécie superior de felicidade e uma firmeza de alma com que nenhuma outra se pode comparar. Nas relações sociais, a sua disposição para servir é exemplar; abundam nele os impulsos de ajudar. A sua ajuda é interior, assim como exterior, pois a sua simpatia alcança as almas, além dos corpos, e nelas desperta faculdades insuspeitadas. Em vez de colocar a felicidade onde os homens comuns a colocam, no conforto, situa-a numa espécie superior de exaltação interior, que converte os desconfortos em fontes de alegria e anula a infelicidade. Por isso não volta as costas a nenhum dever, por mais ingrato que seja; e, quando precisamos de auxílio, podemos contar com a mão do santo com mais certeza do que com a de qualquer outra pessoa. Por fim, a sua humildade e as suas tendências ascéticas livram-no das pequenas pretensões pessoais que tanto embaraçam o nosso convívio social habitual, e a sua pureza dá-nos nele um companheiro limpo. Felicidade, pureza, caridade, paciência, severidade para consigo próprio: são excelências esplêndidas, e o santo, entre todos os homens, manifesta-as na medida mais completa possível.

Mas, como vimos, todas estas coisas juntas não tornam os santos infalíveis. Quando os seus horizontes intelectuais são estreitos, caem em toda a espécie de excessos santos: fanatismo ou absorção teopática, autotortura, pudicícia afetada, escrupulosidade, credulidade e incapacidade mórbida de enfrentar

o mundo. Pela própria intensidade da sua fidelidade aos ideais mesquinhos que um intelecto inferior lhe pode inspirar, um santo pode tornar-se ainda mais censurável e condenável do que seria um homem carnal e superficial na mesma situação. Temos de o julgar não apenas sentimentalmente, nem isoladamente, mas recorrendo aos nossos próprios padrões intelectuais, situando-o no seu meio e avaliando a sua função total.

Ora, em matéria de padrões intelectuais, devemos ter presente que é injusto, quando encontramos estreiteza de espírito, imputá-la sempre ao indivíduo como um vício, pois em matérias religiosas e teológicas ele provavelmente absorve essa estreiteza da sua geração. Além disso, não devemos confundir os elementos essenciais da santidade, que são aquelas paixões gerais de que falei, com os seus acidentes, que são as determinações especiais dessas paixões em cada momento histórico. Nessas determinações, os santos serão geralmente fiéis aos ídolos temporários da sua tribo. Refugiar-se em mosteiros era tão ídolo da tribo na Idade Média como participar no trabalho do mundo o é hoje. São Francisco ou São Bernardo, se vivessem hoje, levariam indubitavelmente vidas consagradas de alguma espécie; mas, com igual certeza, não as levariam no retiro. A nossa animosidade contra manifestações históricas particulares não deve levar-nos a entregar os impulsos santos, na sua natureza essencial, às ternas mercês de críticos hostis.

O crítico mais hostil aos impulsos santos que conheço é Nietzsche. Contrapõe-lhes as paixões mundanas tal como as encontramos encarnadas no caráter militar predatório, inteiramente

em benefício deste último. Há no santo nato, é preciso confessá-lo, alguma coisa que muitas vezes provoca náusea ao homem carnal; valerá, por isso, a pena considerar mais detidamente o contraste em questão.

A aversão à natureza santa parece ser um resultado negativo do instinto biologicamente útil de acolher a liderança e glorificar o chefe da tribo. O chefe é o tirano potencial, se não efetivo, o predador dominador e irresistível. Confessamos a nossa inferioridade e rastejamos diante dele. Encolhemo-nos sob o seu olhar e, ao mesmo tempo, orgulhamo-nos de ter um senhor tão perigoso. Um tal culto instintivo e submisso do herói deve ter sido indispensável na vida tribal primitiva. Nas guerras intermináveis daqueles tempos, os chefes eram absolutamente necessários à sobrevivência da tribo. Se houve tribos sem chefes, não podem ter deixado descendência para narrar a sua ruína. Os chefes tinham sempre a consciência tranquila, pois neles a consciência fundia-se com a vontade, e aqueles que lhes olhavam o rosto ficavam tão espantados com a sua liberdade de constrangimentos interiores como aterrados com a energia dos seus feitos exteriores.

Comparados com estes conquistadores do mundo, de bico e garras, os santos são animais herbívoros, aves de capoeira mansas e inofensivas. Há santos a quem, se alguma vez vos apetecer, podeis puxar as barbas impunemente. Um tal homem não desperta estremecimentos de admiração velada de terror; a sua consciência está cheia de escrúpulos e de reexames; não nos deixa atónitos nem pela sua liberdade interior nem pelo seu poder exterior; e, se

não encontrasse em nós uma faculdade de admiração inteiramente diferente a que apelar, passaríamos por ele com desprezo.

Na verdade, apela efetivamente a uma faculdade diferente. A fábula do vento, do sol e do viajante repete-se na natureza humana. Os sexos encarnam esta discrepância. A mulher ama o homem com tanto maior admiração quanto mais tempestuoso ele se mostra, e o mundo diviniza ainda mais os seus governantes por serem voluntariosos e não prestarem contas. Mas a mulher, por sua vez, subjuga o homem pelo mistério da doçura na beleza, e o santo sempre encantou o mundo por algo semelhante. A humanidade é suscetível e sugestionável em direções opostas, e a rivalidade das influências nunca dorme. O ideal santo e o ideal mundano prosseguem a sua luta tanto na literatura como na vida real.

Para Nietzsche, o santo representa pouco mais do que dissimulação e servilismo. É o inválido refinado, o degenerado por excelência, o homem de vitalidade insuficiente. O seu predomínio poria em perigo o tipo humano.

> **«Os doentes são o maior perigo para os sãos. São os mais fracos, não os mais fortes, que arruínam os fortes. Não é o medo dos nossos semelhantes que deveríamos desejar ver diminuído; pois o medo incita os fortes a tornarem-se, por sua vez, terríveis, e preserva o tipo de humanidade conquistado a custo e bem-sucedido. O que mais devemos temer, mais do que qualquer outra fatalidade, não é o medo, mas antes o grande nojo; não o medo, mas antes a grande compaixão — nojo e compaixão pelos nossos semelhantes. [...] Os mórbidos são o nosso maior perigo, não os homens "maus", não os seres predatórios. Os que nasceram mal, os malogrados, os quebrados — são eles, os mais fracos, que minam a vitalidade da raça, envenenam a nossa confiança na vida e põem a humanidade**

> em questão. Cada olhar seu é um suspiro: "Quem me dera ser outra coisa! Estou farto e cansado do que sou." Neste solo pantanoso do desprezo de si floresce toda a erva venenosa, e tudo é tão pequeno, tão secreto, tão desonesto e tão docemente podre. Aqui fervilham os vermes da suscetibilidade e do ressentimento; aqui o ar cheira odiosamente a segredo, àquilo que não deve ser confessado; aqui se tece sem fim a rede da mais mesquinha das conspirações, a conspiração dos que sofrem contra os que têm êxito e são vitoriosos; aqui se odeia a própria aparência do vitorioso — como se a saúde, o êxito, a força, o orgulho e o sentimento de poder fossem em si coisas viciosas, pelas quais um dia se devesse expiar amargamente. Oh, como estas pessoas gostariam de ser elas próprias a infligir a expiação, como têm sede de ser os carrascos! E, entretanto, a sua duplicidade nunca confessa que o seu ódio é ódio.»[24]

A antipatia do pobre Nietzsche é, ela própria, bastante doentia, mas todos sabemos o que ele quer dizer, e ele exprime bem o choque entre os dois ideais. O «homem forte» de espírito carnívoro, o macho adulto e canibal, nada consegue ver senão mofo e morbidez na doçura e na severidade do santo para consigo próprio, e olha-o com pura repugnância. Toda a disputa gira essencialmente em torno de dois eixos: deve ser o mundo visível ou o mundo invisível a nossa principal esfera de adaptação? E devem os nossos meios de adaptação neste mundo visível ser a agressividade ou a não resistência?

O debate é sério. Em certo sentido e em certo grau, ambos os mundos têm de ser reconhecidos e tomados em conta; e, no mundo visível, tanto a agressividade como a não resistência são necessárias. É uma questão de ênfase, de mais ou de menos. Será mais ideal o tipo do santo ou o do homem forte?

Tem-se suposto frequentemente, e ainda hoje, creio, a maioria das pessoas supõe, que pode haver um tipo de caráter humano intrinsecamente ideal. Imagina-se que uma certa espécie de homem tem de ser o melhor homem em termos absolutos, independentemente da utilidade da sua função, independentemente de considerações de economia. O tipo do santo e o do cavaleiro ou do gentil-homem sempre foram pretendentes rivais a esta idealidade absoluta; e, no ideal das ordens religiosas militares, os dois tipos estavam de algum modo fundidos. Segundo a filosofia empírica, porém, todos os ideais são questões de relação. Seria absurdo, por exemplo, pedir uma definição do «cavalo ideal», enquanto puxar carroças e correr em provas, transportar crianças e trotar carregado de encomendas dos comerciantes continuarem a ser diferenciações indispensáveis da função equina. Podeis tomar como compromisso aquilo a que chamais um animal apto para tudo, mas ele será inferior a qualquer cavalo de um tipo mais especializado em alguma direção particular. Não devemos esquecer isto agora, quando, ao discutir a santidade, perguntamos se ela é um tipo ideal de humanidade. Temos de a pôr à prova pelas suas relações de economia.

Creio que o método usado pelo Sr. Spencer nos seus *Data of Ethics — Dados de Ética* nos ajudará a fixar a opinião. A idealidade na conduta é inteiramente uma questão de adaptação. Uma sociedade em que todos fossem invariavelmente agressivos destruir-se-ia pelo atrito interno; e, numa sociedade em que alguns são agressivos, outros têm de não resistir, se há de haver alguma espécie de ordem. Esta é a constituição atual da sociedade, e a esta mistura devemos muitas das nossas bênçãos. Mas os membros

agressivos da sociedade tendem sempre a tornar-se valentões, ladrões e burlões; e ninguém acredita que um estado de coisas como aquele em que vivemos seja o milénio. Entretanto, é perfeitamente possível conceber uma sociedade imaginária onde não houvesse agressividade, mas apenas simpatia e equidade: qualquer pequena comunidade de verdadeiros amigos já realiza uma tal sociedade. Considerada abstratamente, uma sociedade assim, em grande escala, seria o milénio, pois nela se poderia realizar tudo o que é bom sem qualquer custo de atrito. A uma sociedade milenar deste género, o santo estaria inteiramente adaptado. Os seus modos pacíficos de apelar aos outros seriam eficazes junto dos companheiros, e não existiria ninguém que se aproveitasse da sua não resistência. O santo é, portanto, abstratamente um tipo de homem superior ao «homem forte», porque está adaptado à sociedade mais elevada que se pode conceber, seja ou não essa sociedade alguma vez concretamente possível. O homem forte tenderia imediatamente, pela sua presença, a deteriorá-la. Ela tornar-se-ia inferior em tudo, salvo numa certa espécie de excitação belicosa, cara aos homens tal como são hoje.

Mas, se passarmos da questão abstrata à situação efetiva, verificamos que o santo individual pode estar bem ou mal adaptado, conforme as circunstâncias particulares. Em suma, não há nada de absoluto na excelência da santidade. É preciso confessar que, no que respeita a este mundo, quem se faz santo de ponta a ponta fá-lo por sua conta e risco. Se não for um homem suficientemente grande, pode parecer, apesar de toda a sua santidade, mais insignificante e desprezível do que se tivesse permanecido um

homem mundano.[25] Por isso, no nosso mundo ocidental, a religião raramente foi levada tão radicalmente a sério que o devoto não a pudesse misturar com algum temperamento mundano. Encontrou sempre homens bons que conseguiam seguir a maioria dos seus impulsos, mas que paravam quando se chegava à não resistência. O próprio Cristo foi feroz em certas ocasiões. Os Cromwell, os Stonewall Jackson, os Gordon mostram que os cristãos também podem ser homens fortes.

Como medir absolutamente o êxito, quando há tantos meios e tantas maneiras de encarar a adaptação? Não pode ser medido absolutamente; o veredicto variará conforme o ponto de vista adotado. Do ponto de vista biológico, São Paulo foi um fracasso, porque foi decapitado. Contudo, estava magnificamente adaptado ao meio mais vasto da história; e, na medida em que o exemplo de qualquer santo seja no mundo um fermento de retidão e o atraia na direção de hábitos de santidade mais generalizados, ele é um êxito, qualquer que seja a sua má fortuna imediata. Os maiores santos, os heróis espirituais que todos reconhecem — os Francisco, os Bernardo, os Lutero, os Loyola, os Wesley, os Channing, os Moody, os Gratry, os Phillips Brooks, as Agnes Jones, as Margaret Hallahan e as Dora Pattison — são êxitos desde o primeiro momento. Mostram-se, e não há questão: todos percebem a sua força e a sua estatura. O seu sentimento do mistério das coisas, a sua paixão, a sua bondade irradiam em seu redor e ampliam-lhes os contornos ao mesmo tempo que os suavizam. São como quadros com atmosfera e fundo; e, colocados ao seu lado, os homens fortes deste mundo e de nenhum outro parecem secos como paus, duros e grosseiros como blocos de pedra ou pedaços de tijolo.

De modo geral, pois, e «no conjunto»,[26] o nosso abandono dos critérios teológicos e a nossa avaliação da religião pelo bom senso prático e pelo método empírico deixam-na na posse do seu lugar eminente na história. Em termos de economia, o grupo de qualidades da santidade é indispensável ao bem-estar do mundo. Os grandes santos são êxitos imediatos; os menores são pelo menos anunciadores e precursores, e podem também ser fermentos, de uma ordem mundana melhor. Sejamos, pois, santos, se pudermos, quer tenhamos ou não êxito visível e temporal. Mas na casa de nosso Pai há muitas moradas, e cada um de nós tem de descobrir por si o género de religião e a medida de santidade que melhor se ajustam àquilo que julga serem as suas capacidades e sente ser a sua missão e vocação mais verdadeiras. Não há êxitos que se possam garantir nem ordens fixas que se possam dar aos indivíduos, enquanto seguirmos os métodos da filosofia empírica.

Esta é a minha conclusão até aqui. Sei que deixa em alguns dos vossos espíritos uma sensação de espanto por se ter aplicado semelhante método a semelhante assunto, apesar de todas aquelas observações sobre o empirismo que fiz no início da Conferência XIII. Como, perguntais, pode a religião, que acredita em dois mundos e numa ordem invisível, ser avaliada apenas pela adaptação dos seus frutos à ordem deste mundo? É da sua verdade, insistis, e não da sua utilidade, que deve depender o nosso veredicto. Se a religião é verdadeira, os seus frutos são bons frutos, ainda que neste mundo se revelem uniformemente mal adaptados e cheios apenas de sofrimento. Tudo regressa, afinal, à questão da verdade da teologia. A trama adensa-se inevitavelmente diante de nós; não podemos escapar às considerações teóricas. Proponho, pois, que, em certa

medida, enfrentemos essa responsabilidade. As pessoas religiosas têm muitas vezes, embora não uniformemente, afirmado ver a verdade de uma maneira especial. Essa maneira é conhecida por misticismo. Passarei, por conseguinte, a tratar com alguma extensão dos fenómenos místicos e, depois disso, embora mais brevemente, considerarei a filosofia religiosa.

CONFERÊNCIAS XVI E XVII

Misticismo

Repetidas vezes, ao longo destas conferências, levantei questões e deixei-as em aberto e por concluir até chegarmos ao tema do Misticismo. Alguns de vós, receio, poderão ter sorrido ao notar os meus adiamentos reiterados. Mas chegou agora a hora de enfrentar o misticismo com toda a seriedade e de reunir aqueles fios interrompidos. Pode dizer-se com verdade, creio, que a experiência religiosa pessoal tem a sua raiz e o seu centro nos estados místicos de consciência; por isso, para nós, que nestas conferências tratamos a experiência pessoal como objeto exclusivo do nosso estudo, tais estados de consciência devem constituir o capítulo vital de que os outros recebem a sua luz. Não sei se a minha abordagem dos estados místicos lançará mais luz ou mais trevas, pois a minha própria constituição me exclui quase inteiramente de os experimentar, e só posso falar deles em segunda mão. Mas, embora obrigado a encarar o assunto tão exteriormente, serei tão objetivo e recetivo quanto puder; e creio que conseguirei, pelo menos, convencer-vos da realidade dos estados em questão e da importância primordial da sua função.

Antes de mais, pois, pergunto: que significa a expressão «estados místicos de consciência»? Como distinguimos os estados místicos dos outros estados?

As palavras «misticismo» e «místico» são muitas vezes empregadas como termos de mera censura, lançados contra qualquer opinião que consideremos vaga, vasta e sentimental, sem fundamento nos factos ou na lógica. Para alguns escritores, um «místico» é qualquer pessoa que acredite na transmissão do pensamento ou no regresso dos espíritos. Empregada desta maneira, a palavra tem pouco valor: há demasiados sinónimos menos ambíguos. Por isso, para lhe conservar a utilidade restringindo-a, farei o que fiz no caso da palavra «religião» e limitar-me-ei a propor-vos quatro características que, quando presentes numa experiência, podem justificar que a chamemos mística para os fins destas conferências. Evitaremos assim disputas verbais e as recriminações que geralmente as acompanham.

1. Inefabilidade. — A mais prática das características pelas quais classifico um estado de espírito como místico é negativa. A pessoa que o vive diz imediatamente que ele desafia a expressão, que não é possível dar em palavras um relato adequado do seu conteúdo. Daqui decorre que a sua qualidade tem de ser diretamente experimentada: não pode ser comunicada ou transmitida a outros. Nesta particularidade, os estados místicos assemelham-se mais a estados de sentimento do que a estados do intelecto. Ninguém consegue explicar a outra pessoa que nunca tenha tido um certo sentimento em que consiste a sua qualidade ou o seu valor. É preciso ter ouvido musical para conhecer o valor de uma sinfonia; é preciso ter estado apaixonado para compreender o estado de espírito de um amante. Sem o coração ou o ouvido necessários, não conseguimos

interpretar justamente o músico ou o amante, e podemos até considerá-lo débil de espírito ou absurdo. O místico verifica que a maioria de nós trata as suas experiências com igual incompetência.

2. Qualidade noética. — Embora tão semelhantes a estados de sentimento, os estados místicos parecem, àqueles que os experimentam, ser também estados de conhecimento. São estados de penetração em profundidades da verdade que o intelecto discursivo não sondou. São iluminações, revelações, cheias de significado e importância, por mais inarticuladas que permaneçam; e, em regra, trazem consigo um curioso sentimento de autoridade que perdura depois.

Estas duas características bastam para que qualquer estado possa ser chamado místico, no sentido em que emprego a palavra. Duas outras qualidades são menos nitidamente marcadas, mas encontram-se habitualmente. São elas:

3. Transitoriedade. — Os estados místicos não podem manter-se por muito tempo. Salvo em casos raros, meia hora, ou quando muito uma ou duas horas, parece ser o limite para além do qual se dissipam na luz do dia comum. Muitas vezes, depois de se dissiparem, a sua qualidade só imperfeitamente pode ser reproduzida na memória; mas, quando regressam, é reconhecida; e, de uma recorrência para outra, é suscetível de um desenvolvimento contínuo naquilo que se sente como riqueza e importância interiores.

> 4. Passividade. — Embora o aparecimento dos estados místicos possa ser facilitado por operações voluntárias preliminares, como a fixação da atenção, a execução de certas práticas corporais ou outros meios prescritos pelos manuais de misticismo, uma vez instalada a espécie característica de consciência, o místico sente como se a sua própria vontade estivesse suspensa e, por vezes, como se fosse agarrado e retido por um poder superior. Esta última particularidade liga os estados místicos a certos fenómenos definidos de personalidade secundária ou alternativa, tais como a fala profética, a escrita automática ou o transe mediúnico. Quando estas últimas condições são muito acentuadas, porém, pode não haver qualquer recordação do fenómeno, que pode não ter significado para a vida interior habitual da pessoa, na qual constitui, por assim dizer, uma mera interrupção. Os estados místicos, em sentido estrito, nunca são meramente interruptivos. Fica sempre alguma memória do seu conteúdo e um profundo sentimento da sua importância. Modificam a vida interior da pessoa nos intervalos entre as suas recorrências. Contudo, é difícil estabelecer divisões nítidas neste domínio, e encontramos toda a espécie de gradações e misturas.

Estas quatro características bastam para delimitar um grupo de estados de consciência suficientemente peculiar para merecer um nome especial e exigir um estudo cuidadoso. Chamemos-lhe, pois, o grupo místico.

O nosso passo seguinte deve ser familiarizarmo-nos com alguns exemplos típicos. Os místicos profissionais, no auge do seu desenvolvimento, têm frequentemente experiências elaboradamente organizadas e uma filosofia nelas baseada. Mas lembrai-vos do que disse na primeira conferência: os fenómenos compreendem-se melhor quando colocados na sua série, estudados no seu germe e na sua decadência sobremadura, e comparados com os seus parentes exagerados e degenerados. O domínio da experiência mística é muito vasto, demasiado vasto para o cobrirmos no tempo de que dispomos. No entanto, o método do estudo em série é tão essencial para a interpretação que, se quisermos realmente chegar a conclusões, temos de o utilizar. Começarei, portanto, por fenómenos que não reivindicam significado religioso especial e terminarei com aqueles cujas pretensões religiosas são extremas.

O mais simples rudimento da experiência mística parece ser aquele sentimento aprofundado do significado de uma máxima ou fórmula que ocasionalmente se apodera de nós. «Ouvi dizer isso toda a vida», exclamamos, «mas nunca compreendi o seu significado pleno até agora.» «Quando um irmão do convento», disse Lutero, «repetiu um dia as palavras do Credo: "Creio na remissão dos pecados", vi a Escritura sob uma luz inteiramente nova; e logo me senti como se tivesse nascido de novo. Era como se tivesse encontrado a porta do paraíso aberta de par em par.»[1] Este sentimento de um significado mais profundo não se limita a proposições racionais. Palavras isoladas,[2] combinações de palavras, efeitos de luz sobre a terra e o mar, odores e sons musicais, todos o provocam quando o espírito está devidamente afinado. A maioria

de nós consegue recordar o poder estranhamente comovente de passagens de certos poemas lidos na juventude, portas irracionais por onde o mistério do real, a impetuosidade e a dor da vida se insinuavam nos nossos corações e os faziam estremecer. Talvez as palavras se tenham tornado agora, para nós, meras superfícies polidas; mas a poesia lírica e a música só estão vivas e são significativas na medida em que trazem essas perspetivas vagas de uma vida contínua com a nossa, que nos acena e convida, mas sempre escapa à nossa perseguição. Estamos vivos ou mortos para a eterna mensagem interior das artes conforme tenhamos conservado ou perdido esta suscetibilidade mística.

Um passo mais pronunciado na escada mística encontra-se num fenómeno extremamente frequente: aquele sentimento súbito que por vezes nos invade de já «termos estado aqui antes», como se, num tempo passado indefinido, precisamente neste lugar, com estas mesmas pessoas, já estivéssemos a dizer estas mesmas coisas. Como escreve Tennyson:

> **«Além disso, algo existe, ou parece existir,**
> **Que me toca com clarões místicos,**
> **Como vislumbres de sonhos esquecidos —**
>
> **«De algo sentido, como algo aqui;**
> **De algo feito, não sei onde;**
> **Que nenhuma linguagem pode declarar.»**[3]

Sir James Crichton-Browne deu o nome técnico de «estados oníricos» a estas súbitas invasões de uma consciência vagamente reminiscente.[4] Trazem consigo um sentimento de mistério e da dualidade metafísica das coisas, e a sensação de um alargamento

da perceção que parece iminente, mas nunca se completa. Na opinião do Dr. Crichton-Browne, ligam-se às perturbações perplexas e assustadas da consciência de si que por vezes precedem os ataques epiléticos. Creio que este erudito alienista adota uma perspetiva um tanto absurdamente alarmista de um fenómeno intrinsecamente insignificante. Segue-o pela escada descendente, em direção à loucura; o nosso percurso segue sobretudo a escada ascendente. A divergência mostra como é importante não negligenciar nenhuma das conexões de um fenómeno, pois fazemo-lo parecer admirável ou terrível conforme o contexto em que o enquadramos.

Mergulhos um pouco mais profundos na consciência mística encontram-se ainda noutros estados oníricos. Sentimentos como estes que Charles Kingsley descreve estão seguramente longe de ser invulgares, sobretudo na juventude:

> **«Quando caminho pelos campos, sinto-me de vez em quando oprimido por um sentimento inato de que tudo o que vejo tem um significado, se ao menos o pudesse compreender. E este sentimento de estar rodeado de verdades que não consigo apreender chega por vezes a provocar um assombro indescritível. […] Nunca sentiste que a tua verdadeira alma era impercetível à tua visão mental, exceto em alguns momentos sagrados?»**[5]

Um estado muito mais extremo de consciência mística é descrito por J. A. Symonds; e provavelmente mais pessoas do que suspeitamos poderiam apresentar paralelos com ele a partir da sua própria experiência.

> «Subitamente»,

escreve Symonds,

> «na igreja, em companhia de outras pessoas ou quando estava a ler, e sempre, creio, quando os meus músculos estavam em repouso, sentia aproximar-se aquele estado. Irresistivelmente, tomava posse do meu espírito e da minha vontade, durava o que parecia uma eternidade e desaparecia numa série de sensações rápidas que se assemelhavam ao despertar da influência de um anestésico. Uma razão por que me desagradava esta espécie de transe era não conseguir descrevê-la a mim próprio. Ainda agora não encontro palavras que a tornem inteligível. Consistia num apagamento gradual, mas de progressão rápida, do espaço, do tempo, da sensação e dos inúmeros fatores da experiência que parecem qualificar aquilo a que gostamos de chamar o nosso Eu. À medida que estas condições da consciência comum eram subtraídas, o sentimento de uma consciência subjacente ou essencial ganhava intensidade. Por fim, nada restava senão um Eu puro, absoluto, abstrato. O universo tornava-se informe e vazio de conteúdo. Mas o Eu persistia, formidável na sua vívida acuidade, sentindo a mais pungente dúvida acerca da realidade, pronto, ao que parecia, a ver a existência rebentar em seu redor como uma bolha. E depois? A apreensão de uma dissolução iminente, a sombria convicção de que aquele era o último estado do Eu consciente, o sentimento de que eu seguira o último fio do ser até à beira do abismo e chegara à demonstração da eterna Maya, ou ilusão, voltavam, ou pareciam voltar, a despertar-me. O regresso às condições comuns da existência sensível começava pela recuperação do poder do tato, seguida do afluxo gradual, embora rápido, das impressões familiares e dos interesses quotidianos. Por fim, sentia-me de novo um ser humano; e, embora o enigma do que significa a vida permanecesse por resolver, estava grato por este regresso do abismo — por esta libertação de uma tão terrível iniciação nos mistérios do ceticismo.
>
> «Este transe repetiu-se com frequência decrescente até eu atingir os vinte e oito anos. Serviu para imprimir na minha natureza em

> **crescimento a irrealidade fantasmagórica de todas as circunstâncias que contribuem para uma consciência meramente fenoménica. Muitas vezes me perguntei com angústia, ao despertar daquele estado informe de ser desnudado e agudamente sensível: qual é a irrealidade? O transe de um Eu ardente, vazio, apreensivo e cético de que saio, ou estes fenómenos e hábitos circundantes que velam esse Eu interior e constroem um eu de convencionalidade de carne e osso? E ainda: serão os homens elementos de algum sonho, cuja insubstancialidade onírica compreendem em momentos tão decisivos? Que aconteceria se fosse atingido o estádio final do transe?»**[6]

Num relato como este há certamente alguma coisa que sugere patologia.[7] O passo seguinte na direção dos estados místicos leva-nos a um domínio que a opinião pública e a filosofia moral há muito estigmatizaram como patológico, embora a prática privada e certas expressões da poesia lírica ainda pareçam testemunhar o seu caráter ideal. Refiro-me à consciência produzida por intoxicantes e anestésicos, especialmente pelo álcool. O poder do álcool sobre a humanidade deve-se indiscutivelmente à sua capacidade de estimular as faculdades místicas da natureza humana, habitualmente esmagadas contra o chão pelos factos frios e pelas críticas secas da hora sóbria. A sobriedade diminui, distingue e diz não; a embriaguez expande, une e diz sim. É, de facto, o grande estimulante da função do Sim no ser humano. Traz o seu devoto da fria periferia das coisas para o núcleo radiante. Torna-o, por um momento, uno com a verdade. Não é por mera perversidade que os homens a procuram. Para os pobres e os iletrados, ocupa o lugar dos concertos sinfónicos e da literatura; e faz parte do mistério e da tragédia mais profundos da vida que sopros e clarões de algo que reconhecemos imediatamente como excelente sejam concedidos a tantos de nós apenas nas primeiras fases fugazes

daquilo que, na sua totalidade, é um envenenamento tão degradante. A consciência embriagada é um fragmento da consciência mística, e a nossa opinião global sobre ela tem de encontrar o seu lugar na nossa opinião sobre esse todo mais vasto.

O óxido nitroso e o éter, sobretudo o óxido nitroso, quando suficientemente diluídos no ar, estimulam a consciência mística num grau extraordinário. Ao que os inala, parecem revelar-se profundidades cada vez maiores de verdade. Esta verdade, porém, esbate-se ou escapa no momento de voltar a si; e, se restam algumas palavras de que ela parecia revestir-se, revelam-se o mais completo disparate. Apesar disso, persiste o sentimento de ter estado ali um significado profundo; e conheço mais de uma pessoa persuadida de que, no transe do óxido nitroso, temos uma genuína revelação metafísica.

Há alguns anos, fiz eu próprio algumas observações sobre este aspeto da intoxicação pelo óxido nitroso e publiquei-as. Uma conclusão impôs-se então ao meu espírito, e a impressão da sua verdade permaneceu desde aí inabalável. É que a nossa consciência normal em vigília, a consciência racional, como lhe chamamos, é apenas um tipo especial de consciência, enquanto à sua volta, dela separadas pelo mais ténue dos véus, se encontram formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. Podemos atravessar a vida sem suspeitar da sua existência; mas, aplicado o estímulo necessário, surgem num instante em toda a sua plenitude, tipos definidos de vida mental que provavelmente têm, algures, o seu campo de aplicação e adaptação. Nenhuma descrição do universo na sua totalidade pode ser definitiva se deixar

inteiramente de lado estas outras formas de consciência. Como encará-las, eis a questão, pois são tão descontínuas em relação à consciência comum. Contudo, podem determinar atitudes, embora não consigam fornecer fórmulas, e abrir uma região, embora não sejam capazes de dar um mapa. Em todo o caso, impedem-nos de encerrar prematuramente as nossas contas com a realidade. Olhando para trás, para as minhas próprias experiências, todas convergem para uma espécie de intuição a que não posso deixar de atribuir algum significado metafísico. A sua nota dominante é invariavelmente uma reconciliação. É como se os opostos do mundo, cuja contradição e conflito geram todas as nossas dificuldades e aflições, se fundissem numa unidade. Não só pertencem, enquanto espécies contrastantes, a um único e mesmo género, como uma das espécies, a mais nobre e melhor, é ela própria o género e, por isso, acolhe e absorve em si a sua oposta. Sei que esta afirmação é obscura quando assim expressa nos termos da lógica comum, mas não consigo escapar inteiramente à sua autoridade. Sinto como se tivesse de significar alguma coisa, algo semelhante ao que significa a filosofia hegeliana, se ao menos fosse possível apreendê-lo mais claramente. Quem tem ouvidos para ouvir, ouça; a mim, o sentido vivo da sua realidade só me chega no estado de espírito místico artificial.[8]

Falei há pouco de amigos que acreditam na revelação anestésica. Para eles, também, trata-se de uma intuição monista, na qual o outro, nas suas diversas formas, aparece absorvido no Uno.

> **«Neste génio que tudo permeia»,**

escreve um deles,

> «passamos, esquecendo e esquecidos, e doravante cada um é tudo, em Deus. Nada há mais alto, mais profundo, ou outro, do que a vida em que estamos fundados. "O Uno permanece; os muitos mudam e passam"; e cada um de nós é o Uno que permanece. [...] Esta é a conclusão última. [...] Tão certo como o ser — de onde provém toda a nossa inquietação — é o contentamento, para além da duplicidade, da antítese ou da perturbação, onde triunfei numa solidão acima da qual Deus não está.»[9]

Isto tem o genuíno timbre do misticismo religioso! Citei há pouco J. A. Symonds. Também ele regista uma experiência mística com clorofórmio, nos seguintes termos:

> «Depois de passarem o sufoco e a asfixia, pareceu-me, ao princípio, estar num estado de completo vazio; depois vieram clarões de luz intensa, alternando com escuridão e com uma visão nítida do que se passava no quarto à minha volta, mas sem sensação de tato. Pensei que estava perto da morte; quando, subitamente, a minha alma tomou consciência de Deus, que manifestamente se ocupava de mim, me manejava, por assim dizer, numa realidade presente intensamente pessoal. Sentia-o afluir sobre mim como luz. [...] Não consigo descrever o êxtase que senti. Depois, à medida que despertava da influência dos anestésicos, o antigo sentimento da minha relação com o mundo começou a regressar, e o novo sentimento da minha relação com Deus começou a esbater-se. De súbito, pus-me de pé, de um salto, sobre a cadeira onde estava sentado e gritei: "É demasiado horrível, demasiado horrível, demasiado horrível", querendo dizer que não conseguia suportar aquela desilusão. Depois atirei-me ao chão e, por fim, acordei coberto de sangue, clamando aos dois cirurgiões, que estavam assustados: "Por que não me mataram? Por que não me deixaram morrer?" Pensai nisto. Ter sentido, durante aquele longo êxtase de visão sem medida de tempo, o próprio Deus, em toda a pureza, ternura, verdade e amor absoluto, e descobrir depois que, afinal, não

> tivera revelação alguma, mas fora enganado pela excitação anormal do meu cérebro.
>
> «No entanto, fica esta pergunta: será possível que o sentimento interior de realidade que, quando a minha carne estava morta para as impressões exteriores, sucedeu ao sentimento habitual das relações físicas não fosse uma ilusão, mas uma experiência efetiva? Será possível que eu, naquele momento, tenha sentido aquilo que alguns santos disseram sentir sempre: a certeza indemonstrável, mas irrefutável, de Deus?»[10]

Com isto, entramos em contato com o misticismo religioso puro e simples. A pergunta de Symonds leva-nos de volta àqueles exemplos, que vos recordareis de me ouvir citar na conferência sobre a Realidade do Invisível, de súbita perceção da presença imediata de Deus. O fenómeno, sob uma forma ou outra, não é invulgar.

> «Conheço»,

escreve o Sr. Trine,

> «um agente da nossa polícia que me contou que muitas vezes, fora de serviço, a caminho de casa ao anoitecer, lhe sobrevém uma compreensão tão vívida e vital da sua unidade com este Poder Infinito, e este Espírito de Paz Infinita toma-o e enche-o de tal maneira, que lhe parece mal conseguir manter os pés no passeio, tão leve e exaltado se torna por efeito desta maré que nele aflui.»[11]

Certos aspetos da natureza parecem ter um poder peculiar de despertar estes estados místicos.[12] A maioria dos casos impressionantes que recolhi ocorreu ao ar livre. A literatura

celebrou este facto em muitas passagens de grande beleza — por exemplo, este excerto do *Journal Intime* de Amiel:

> «Voltarei alguma vez a ter um daqueles devaneios prodigiosos que por vezes me visitavam outrora? Um dia, na juventude, ao nascer do sol, sentado nas ruínas do castelo de Faucigny; e de novo nas montanhas, sob o sol do meio-dia, acima de Lavey, deitado ao pé de uma árvore e visitado por três borboletas; outra vez de noite, na praia de seixos do oceano setentrional, de costas na areia e com o olhar a percorrer a Via Láctea — devaneios tão grandiosos e espaçosos, imortais, cosmogónicos, em que se alcançam as estrelas, em que se possui o infinito! Momentos divinos, horas de êxtase, em que o nosso pensamento voa de mundo em mundo, penetra o grande enigma, respira com uma respiração ampla, tranquila e profunda como a do oceano, serena e ilimitada como o firmamento azul; [...] instantes de intuição irresistível em que nos sentimos grandes como o universo e calmos como um deus. [...] Que horas, que recordações! Os vestígios que deixam bastam para nos encher de crença e entusiasmo, como se fossem visitas do Espírito Santo.»[13]

Eis um registo semelhante, das memórias daquela interessante idealista alemã, Malwida von Meysenbug:

> «Estava sozinha à beira-mar quando todos estes pensamentos me invadiram, libertadores e reconciliadores; e agora, de novo, como uma vez em dias distantes nos Alpes do Delfinado, senti-me impelida a ajoelhar, desta vez diante do oceano sem limites, símbolo do Infinito. Senti que rezava como nunca antes rezara e soube então o que a oração realmente é: regressar da solidão da individuação à consciência da unidade com tudo o que existe, ajoelhar como quem passa e levantar-se como quem é imperecível. Terra, céu e mar ressoavam como numa vasta harmonia que envolvia o mundo. Era como se o coro de todos os grandes que alguma vez viveram estivesse à minha volta. Sentia-me una com eles e parecia ouvir a

> sua saudação: "Também tu pertences à companhia dos que vencem."»[14]

A conhecida passagem de Walt Whitman é uma expressão clássica deste tipo esporádico de experiência mística.

> «Acredito em ti, minha Alma...
> Ocia comigo na erva, solta o travão da garganta;...
> Só me agrada a quietude, o murmúrio da tua voz valvulada.
> Lembro-me de como uma vez nos deitámos, numa manhã de verão tão transparente.
> Depressa se ergueram e espalharam à minha volta a paz e o conhecimento que ultrapassam toda a argumentação da terra,
> E sei que a mão de Deus é a promessa da minha,
> E sei que o espírito de Deus é irmão do meu,
> E que todos os homens alguma vez nascidos são também meus irmãos, e as mulheres minhas irmãs e amantes,
> E que o amor é uma sobrequilha da criação.»[15]

Poderia facilmente dar mais exemplos, mas um bastará. Retiro-o da autobiografia de J. Trevor.[16]

> «Numa luminosa manhã de domingo, a minha mulher e os meus filhos foram à capela unitarista de Macclesfield. Senti ser impossível acompanhá-los, como se deixar o sol nas colinas e descer ali à capela fosse, naquele momento, um ato de suicídio espiritual. E sentia tanta necessidade de nova inspiração e expansão na minha vida. Por isso, com muita relutância e tristeza, deixei a minha mulher e os meus filhos descerem à cidade, enquanto eu subia mais pelas colinas, com o meu cajado e o meu cão. No encanto da manhã e na beleza das colinas e dos vales, depressa perdi o sentimento de tristeza e pesar. Durante quase uma hora, caminhei pela estrada até ao "Cat and Fiddle" e depois voltei. No regresso, subitamente, sem aviso, senti que estava no Céu: um estado interior de paz, alegria e certeza de intensidade indescritível, acompanhado da sensação de estar banhado numa luminosidade cálida, como se a condição

> exterior tivesse produzido o efeito interior; um sentimento de ter passado para além do corpo, embora a paisagem à minha volta se destacasse mais nitidamente e como se estivesse mais perto de mim do que antes, devido à iluminação no meio da qual me parecia encontrar. Esta emoção profunda durou, embora com intensidade decrescente, até chegar a casa e ainda algum tempo depois, dissipando-se apenas gradualmente.»

O autor acrescenta que, tendo vivido outras experiências semelhantes, as conhece agora bem.

> «A vida espiritual»,

escreve,

> «justifica-se a si mesma perante aqueles que a vivem; mas que podemos dizer aos que não compreendem? Pelo menos isto podemos dizer: que é uma vida cujas experiências se provam reais a quem as tem, porque permanecem com ele quando postas no contato mais estreito com as realidades objetivas da vida. Os sonhos não resistem a esta prova. Acordamos deles para descobrir que são apenas sonhos. Os desvarios de um cérebro sobre-excitado não resistem a esta prova. Estas experiências mais elevadas que tive da presença de Deus foram raras e breves: clarões de consciência que me obrigaram a exclamar, surpreendido, "Deus está aqui!", ou estados de exaltação e de visão interior, menos intensos, que apenas gradualmente se dissipavam. Interroguei severamente o valor destes momentos. Não os mencionei a ninguém, receando edificar a minha vida e o meu trabalho sobre meras fantasias do cérebro. Mas verifico que, depois de todos os questionamentos e provas, se destacam hoje como as experiências mais reais da minha vida, experiências que explicaram, justificaram e unificaram todas as experiências passadas e todo o crescimento passado. Na verdade, a sua realidade e o seu alcance tornam-se cada vez mais claros e evidentes. Quando chegaram, eu vivia a vida mais plena, mais forte, mais sã e mais profunda. Não as procurava. O que procurava, com

> **firme determinação, era viver mais intensamente a minha própria vida, contra aquilo que sabia que seria o juízo adverso do mundo. Foi nos períodos mais reais que a Presença Real chegou, e tive consciência de estar mergulhado no oceano infinito de Deus.»**[17]

Mesmo os menos místicos de vós devem estar, por esta altura, convencidos da existência de momentos místicos enquanto estados de consciência de uma qualidade inteiramente específica, e da profunda impressão que deixam em quem os vive. Um psiquiatra canadiano, o Dr. R. M. Bucke, dá aos mais nitidamente caracterizados destes fenómenos o nome de consciência cósmica. «A consciência cósmica, nos seus casos mais marcantes, não é», diz o Dr. Bucke, «simplesmente uma expansão ou extensão do espírito consciente de si com que todos estamos familiarizados, mas o acrescentamento de uma função tão distinta de qualquer das que o homem comum possui como a consciência de si é distinta de qualquer função possuída por um dos animais superiores.»

> **«A característica principal da consciência cósmica é uma consciência do cosmos, isto é, da vida e da ordem do universo. Juntamente com a consciência do cosmos, ocorre uma iluminação intelectual que, por si só, colocaria o indivíduo num novo plano de existência — quase faria dele um membro de uma nova espécie. A isto acrescenta-se um estado de exaltação moral, um sentimento indescritível de elevação, júbilo e alegria, e um avivamento do sentido moral tão impressionante, e mais importante, do que o aumento do poder intelectual. Com estas coisas vem aquilo a que se pode chamar um sentimento de imortalidade, uma consciência de vida eterna: não a convicção de que a terá, mas a consciência de que já a possui.»**[18]

Foi a própria experiência do Dr. Bucke, que viveu em si mesmo uma manifestação típica de consciência cósmica, que o levou a

investigá-la nos outros. Publicou as suas conclusões num volume altamente interessante, do qual retiro o seguinte relato do que lhe aconteceu:

> «Passara a noite numa grande cidade, com dois amigos, a ler e a discutir poesia e filosofia. Separámo-nos à meia-noite. Tinha pela frente uma longa viagem de carruagem até ao meu alojamento. O meu espírito, profundamente sob a influência das ideias, imagens e emoções despertadas pela leitura e pela conversa, estava calmo e tranquilo. Encontrava-me num estado de fruição serena, quase passiva, sem propriamente pensar, deixando, por assim dizer, que as ideias, imagens e emoções fluíssem por si através do meu espírito. De repente, sem qualquer aviso, vi-me envolto numa nuvem cor de chama. Por um instante pensei em fogo, num enorme incêndio algures perto, naquela grande cidade; no instante seguinte, soube que o fogo estava dentro de mim. Logo depois, sobreveio-me um sentimento de exultação, de imensa alegria, acompanhado ou imediatamente seguido de uma iluminação intelectual impossível de descrever. Entre outras coisas, não me limitei a passar a acreditar: vi que o universo não é composto de matéria morta, mas é, pelo contrário, uma Presença viva; tomei consciência, em mim próprio, da vida eterna. Não era a convicção de que teria vida eterna, mas a consciência de que a possuía naquele momento; vi que todos os homens são imortais, que a ordem cósmica é tal que, sem qualquer dúvida, todas as coisas concorrem para o bem de cada um e de todos; que o princípio fundamental do mundo, de todos os mundos, é aquilo a que chamamos amor, e que a felicidade de cada um e de todos é, a longo prazo, absolutamente certa. A visão durou alguns segundos e desapareceu; mas a sua memória e o sentimento da realidade do que ensinou permaneceram durante o quarto de século entretanto decorrido. Soube que aquilo que a visão mostrava era verdadeiro. Alcançara um ponto de vista a partir do qual via que tinha de ser verdadeiro. Essa visão, essa convicção, posso dizer essa consciência, nunca se perdeu, nem sequer durante os períodos da mais profunda depressão.»[19]

Vimos agora o suficiente desta consciência cósmica ou mística, tal como surge esporadicamente. Devemos passar a seguir ao seu cultivo metódico como elemento da vida religiosa. Hindus, budistas, muçulmanos e cristãos cultivaram-na todos metodicamente.

Na Índia, o treino da intuição mística é conhecido desde tempos imemoriais pelo nome de ioga. Ioga significa a união experiencial do indivíduo com o divino. Baseia-se num exercício perseverante; e a alimentação, a postura, a respiração, a concentração intelectual e a disciplina moral variam ligeiramente entre os diferentes sistemas que o ensinam. O iogue, ou discípulo, que por estes meios superou suficientemente os obscurecimentos da sua natureza inferior entra no estado chamado *samadhi*, «e encontra-se face a face com factos que nenhum instinto ou razão podem jamais conhecer». Aprende

> **«Que o próprio espírito tem um estado superior de existência, para além da razão, um estado supraconsciente, e que, quando chega a esse estado superior, surge então este conhecimento para além do raciocínio. […] Todos os diferentes passos do ioga se destinam a conduzir-nos cientificamente ao estado supraconsciente, ou samadhi. […] Assim como a atividade inconsciente está abaixo da consciência, há outra atividade que está acima dela e que também não é acompanhada pelo sentimento do eu. […] Não há sentimento de Eu, e, contudo, o espírito trabalha, sem desejo, livre de inquietação, sem objeto, sem corpo. Então a Verdade brilha em todo o seu esplendor, e conhecemo-nos — pois o Samadhi existe potencialmente em todos nós — como aquilo que verdadeiramente somos: livres, imortais, omnipotentes, inteiramente libertos do finito e dos seus contrastes de bem e mal, e idênticos ao Atman, ou Alma Universal.»**[20]

Os vedantistas dizem que se pode entrar esporadicamente na supraconsciência sem a disciplina prévia, mas que, nesse caso, ela é impura. A sua prova de pureza, tal como a nossa prova do valor da religião, é empírica: os seus frutos têm de ser bons para a vida. Quando um homem sai do Samadhi, asseguram-nos que fica «iluminado, sábio, profeta, santo, com todo o seu caráter transformado, a sua vida transformada, iluminada».[21]

Os budistas empregam a palavra «samadhi», assim como os hindus; mas «dhyana» é a sua palavra específica para os estados superiores de contemplação. Parecem reconhecer-se quatro estádios no dhyana. O primeiro surge pela concentração do espírito num só ponto. Exclui o desejo, mas não o discernimento ou o juízo: ainda é intelectual. No segundo estádio, as funções intelectuais desaparecem e permanece o sentimento satisfeito da unidade. No terceiro, a satisfação parte e começa a indiferença, juntamente com a memória e a consciência de si. No quarto, a indiferença, a memória e a consciência de si aperfeiçoam-se. Mencionam-se ainda estádios mais elevados de contemplação: uma região onde nada existe e onde o meditador diz: «Não existe absolutamente nada», e se detém. Depois alcança outra região onde diz: «Não há ideias nem ausência de ideias», e volta a deter-se. Depois outra região onde, «tendo chegado ao fim tanto da ideia como da perceção, se detém finalmente». Isto parece não ser ainda o Nirvana, mas a aproximação mais estreita que esta vida permite.[22]

No mundo muçulmano, a seita sufi e várias comunidades de dervixes são os detentores da tradição mística. Os sufis existem na Pérsia desde os tempos mais antigos e, como o seu panteísmo

diverge tanto do monoteísmo ardente e rígido do espírito árabe, sugeriu-se que o sufismo deve ter sido inoculado no islão por influências hindus. Nós, cristãos, pouco sabemos do sufismo, pois os seus segredos só são revelados aos iniciados. Para dar à sua existência alguma vivacidade nos vossos espíritos, citarei um documento muçulmano e passarei adiante.

Al-Ghazali, filósofo e teólogo persa que floresceu no século XI e é considerado um dos maiores doutores da igreja muçulmana, deixou-nos uma das poucas autobiografias que se encontram fora da literatura cristã. É estranho que uma espécie de livro tão abundante entre nós esteja tão pouco representada noutros lugares: a ausência de confissões estritamente pessoais é a principal dificuldade do estudioso puramente literário que gostaria de conhecer a vida interior de religiões diferentes da cristã.

O Sr. Schmölders traduziu para francês uma parte da autobiografia de Al-Ghazali:[23]

> «A Ciência dos Sufis»,

diz o autor muçulmano,

> «visa desprender o coração de tudo o que não é Deus e dar-lhe por única ocupação a meditação do ser divino. Sendo a teoria mais fácil para mim do que a prática, li até compreender tudo o que se pode aprender pelo estudo e pelo que se ouve dizer. Reconheci então que aquilo que pertence mais exclusivamente ao seu método é precisamente o que nenhum estudo consegue apreender, mas apenas o arrebatamento, o êxtase e a transformação da alma. Que

grande diferença há, por exemplo, entre conhecer as definições da saúde e da saciedade, com as suas causas e condições, e estar realmente saudável ou saciado. Que diferença entre saber em que consiste a embriaguez — enquanto estado provocado por um vapor que sobe do estômago — e estar efetivamente embriagado. Sem dúvida, o homem embriagado não conhece nem a definição da embriaguez nem aquilo que a torna interessante para a ciência. Estando embriagado, nada sabe; ao passo que o médico, embora não esteja embriagado, sabe bem em que consiste a embriaguez e quais são as suas condições predisponentes. Do mesmo modo, há uma diferença entre conhecer a natureza da abstinência e ser abstinente, ou ter a alma desprendida do mundo. Assim, aprendera aquilo que as palavras podiam ensinar do sufismo, mas o que restava não podia ser aprendido nem pelo estudo nem pelos ouvidos, mas apenas entregando-nos ao êxtase e levando uma vida piedosa.

«Refletindo sobre a minha situação, encontrei-me preso por uma multidão de laços: tentações por todos os lados. Examinando o meu ensino, vi que era impuro diante de Deus. Via-me a lutar com todas as minhas forças para alcançar a glória e espalhar o meu nome. Então, sentindo a minha própria fraqueza e tendo renunciado inteiramente à minha vontade, recorri a Deus como um homem aflito que já não tem recursos. Ele respondeu, como responde ao desgraçado que o invoca. O meu coração já não sentia dificuldade em renunciar à glória, à riqueza e aos meus filhos. Abandonei, pois, Bagdade e, reservando da minha fortuna apenas o indispensável à minha subsistência, distribuí o resto. Fui para a Síria, onde permaneci cerca de dois anos, sem outra ocupação que não fosse viver em retiro e solidão, vencer os meus desejos, combater as minhas paixões, exercitar-me na purificação da alma, aperfeiçoar o meu caráter, preparar o coração para meditar em Deus — tudo segundo os métodos dos sufis, tal como os lera.

«Este retiro só aumentou o meu desejo de viver na solidão e de completar a purificação do coração, tornando-o apto para a meditação. Mas as vicissitudes dos tempos, os assuntos familiares e a necessidade de subsistência modificaram, em certos aspetos, a minha resolução inicial e interferiram nos meus planos de uma vida puramente solitária. Ainda nunca me encontrara completamente em êxtase, salvo durante algumas horas isoladas; apesar disso,

conservava a esperança de alcançar esse estado. Sempre que os acidentes me desviavam, procurava regressar; e nesta situação passei dez anos. Durante este estado de solidão, revelaram-se-me coisas impossíveis de descrever ou de indicar. Reconheci com certeza que os sufis caminham seguramente na senda de Deus. Tanto nos seus atos como na sua inação, interiores ou exteriores, são iluminados pela luz que procede da fonte profética. A primeira condição para um sufi é purgar inteiramente o coração de tudo o que não é Deus. A chave seguinte da vida contemplativa consiste nas orações humildes que escapam da alma fervorosa e nas meditações em Deus em que o coração é inteiramente absorvido. Mas, na realidade, isto é apenas o princípio da vida sufi, sendo o fim do sufismo a absorção total em Deus. As intuições e tudo o que as precede são, por assim dizer, apenas o limiar para aqueles que entram. Desde o princípio, ocorrem revelações de forma tão manifesta que os sufis veem diante de si, em plena vigília, os anjos e as almas dos profetas. Ouvem-lhes as vozes e obtêm os seus favores. Depois, o arrebatamento eleva-se da perceção de formas e figuras a um grau que escapa a toda a expressão e de que nenhum homem pode procurar dar conta sem que as suas palavras envolvam pecado.

«Quem não teve experiência do arrebatamento nada sabe da verdadeira natureza do profetismo além do nome. Pode, entretanto, estar certo da sua existência, tanto pela experiência como pelo que ouve dizer aos sufis. Assim como há homens dotados apenas da faculdade sensível que rejeitam aquilo que lhes é apresentado sob a forma de objetos do entendimento puro, também há homens intelectuais que rejeitam e evitam as coisas percebidas pela faculdade profética. Um cego nada pode compreender das cores além do que aprendeu por relatos e por ouvir dizer. Todavia, Deus aproximou o profetismo dos homens, dando-lhes a todos um estado que lhe é análogo nas suas características principais. Esse estado é o sono. Se dissésseis a um homem sem experiência de tal fenómeno que há pessoas que, por vezes, desfalecem a ponto de parecerem mortas e que, no entanto, percebem coisas ocultas, ele negá-lo-ia. Contudo, os seus argumentos seriam refutados pela experiência efetiva. Por conseguinte, assim como o entendimento é um estádio da vida humana em que se abre um olho capaz de discernir diversos objetos intelectuais que a sensação não compreende, também no

> **estado profético a visão é iluminada por uma luz que desvenda coisas ocultas e objetos que o intelecto não alcança. As propriedades principais do profetismo só são percetíveis durante o arrebatamento, por aqueles que abraçam a vida sufi. O profeta é dotado de qualidades a que nada possuis de análogo e que, por conseguinte, não podes de modo algum compreender. Como conhecerias a sua verdadeira natureza, se só se conhece o que se pode compreender? Mas o arrebatamento que se alcança pelo método dos sufis é como uma perceção imediata, como se se tocasse nos objetos com a mão.»**[24]

Esta incomunicabilidade do arrebatamento é a nota dominante de todo o misticismo. A verdade mística existe para o indivíduo que vive o arrebatamento, mas para mais ninguém. Nisto, como disse, assemelha-se mais ao conhecimento que nos é dado pelas sensações do que ao que nos é dado pelo pensamento conceptual. O pensamento, com o seu afastamento e a sua abstração, tem sido muitas vezes, na história da filosofia, desfavoravelmente contrastado com a sensação. É um lugar-comum da metafísica que o conhecimento de Deus não pode ser discursivo, mas tem de ser intuitivo, isto é, construído mais segundo o modelo daquilo a que em nós se chama sentimento imediato do que segundo o da proposição e do juízo. Mas os nossos sentimentos imediatos não têm outro conteúdo além do que os cinco sentidos fornecem; e vimos, e voltaremos a ver, que os místicos podem negar enfaticamente que os sentidos desempenhem qualquer papel no tipo mais elevado de conhecimento que os seus arrebatamentos proporcionam.

Na Igreja cristã sempre houve místicos. Embora muitos tenham sido olhados com suspeita, alguns ganharam o favor das autoridades. As experiências destes foram tratadas como

precedentes e serviram de base a um sistema codificado de teologia mística, no qual tudo o que é legítimo encontra o seu lugar.[25] A base do sistema é a «oração», ou meditação, a elevação metódica da alma em direção a Deus. Pela prática da oração, podem alcançar-se os níveis mais elevados da experiência mística. É curioso que o protestantismo, sobretudo o protestantismo evangélico, pareça ter abandonado tudo o que é metódico nesta linha. À parte aquilo a que a prece pode conduzir, a experiência mística protestante parece ter sido quase exclusivamente esporádica. Coube aos nossos adeptos da cura mental reintroduzir a meditação metódica na nossa vida religiosa.

A primeira coisa a procurar na oração é o desprendimento do espírito das sensações exteriores, pois estas interferem com a sua concentração nas coisas ideais. Manuais como os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio recomendam ao discípulo que expulse a sensação por meio de uma série graduada de esforços para imaginar cenas sagradas. O auge desta espécie de disciplina seria um monoideísmo semialucinatório: uma figura imaginária de Cristo, por exemplo, que viesse ocupar inteiramente o espírito. Imagens sensoriais deste género, literais ou simbólicas, desempenham um papel enorme no misticismo.[26] Mas, em certos casos, as imagens podem desaparecer inteiramente, e nos arrebatamentos mais elevados tendem a fazê-lo. O estado de consciência torna-se então insuscetível de qualquer descrição verbal. Os mestres místicos são unânimes a este respeito. São João da Cruz, por exemplo, um dos melhores, descreve assim o estado chamado «união de amor», que, segundo diz, é alcançado pela «contemplação obscura». Nela, a

Divindade penetra a alma, mas de uma maneira tão oculta que a alma

> «não encontra termos, meios ou comparação que lhe permitam exprimir a sublimidade da sabedoria e a delicadeza do sentimento espiritual de que está cheia. [...] Recebemos este conhecimento místico de Deus sem que venha revestido de nenhuma das espécies de imagens, de nenhuma das representações sensíveis de que o nosso espírito se serve noutras circunstâncias. Por conseguinte, neste conhecimento, uma vez que os sentidos e a imaginação não são utilizados, não recebemos forma nem impressão, nem podemos dar qualquer relato ou fornecer qualquer semelhança, embora a sabedoria misteriosa e de doce sabor chegue tão claramente ao mais íntimo da nossa alma. Imaginai um homem que vê uma certa espécie de coisa pela primeira vez na vida. Pode compreendê-la, utilizá-la e fruí-la, mas não consegue dar-lhe um nome nem comunicar qualquer ideia dela, ainda que se trate apenas de uma coisa dos sentidos. Quanto maior não será a sua impotência quando ela ultrapassa os sentidos! Tal é a particularidade da linguagem divina. Quanto mais infusa, íntima, espiritual e suprassensível é, tanto mais excede os sentidos, interiores e exteriores, e lhes impõe silêncio. [...] A alma sente-se então como que colocada numa vasta e profunda solidão, a que nenhuma coisa criada tem acesso, num deserto imenso e sem limites, deserto tanto mais delicioso quanto mais solitário. Ali, neste abismo de sabedoria, a alma cresce com o que bebe nas fontes da compreensão do amor [...] e reconhece, por mais sublimes e eruditos que sejam os termos que empregamos, quão inteiramente vis, insignificantes e impróprios são quando procuramos, por seu intermédio, discorrer sobre as coisas divinas.»[27]

Não posso pretender descrever-vos em pormenor os diversos estádios da vida mística cristã.[28] Por um lado, o tempo não chegaria; além disso, confesso que as subdivisões e os nomes que encontramos nos livros católicos me parecem não representar nada de objetivamente distinto. Tantos homens, tantos espíritos:

imagino que estas experiências possam ser tão infinitamente variadas como as idiossincrasias dos indivíduos.

São os seus aspetos cognitivos, o seu valor enquanto revelação, que diretamente nos interessam, e é fácil mostrar por meio de citações a forte impressão que deixam de serem revelações de novas profundidades da verdade. Santa Teresa é a especialista das especialistas na descrição destes estados, pelo que passarei imediatamente ao que diz acerca de um dos mais elevados: a «oração de união».

> «Na oração de união»,

diz Santa Teresa,

> «a alma está plenamente desperta no que respeita a Deus, mas inteiramente adormecida quanto às coisas deste mundo e a si própria. Durante o breve tempo que dura a união, fica como que privada de todo o sentimento e, mesmo que quisesse, não poderia pensar numa única coisa. Não precisa, por isso, de empregar artifício algum para suspender o uso do entendimento: este fica de tal modo atingido pela inatividade que ela não sabe o que ama, nem de que maneira ama, nem o que quer. Em suma, está inteiramente morta para as coisas do mundo e vive apenas em Deus. […] Nem sequer sei se, neste estado, lhe resta vida suficiente para respirar. Parece-me que não; ou, pelo menos, que, se respira, não tem consciência disso. O seu intelecto desejaria compreender alguma coisa do que se passa dentro dela, mas tem agora tão pouca força que não pode agir de modo algum. Assim, uma pessoa que cai num desmaio profundo parece morta. […]
>
> «É assim que Deus, quando eleva uma alma à união consigo, suspende a ação natural de todas as suas faculdades. Ela não vê, não ouve nem compreende enquanto está unida a Deus. Mas este

> tempo é sempre curto e parece ainda mais curto do que é. Deus estabelece-se no interior desta alma de tal maneira que, quando ela regressa a si, lhe é inteiramente impossível duvidar de que esteve em Deus e de que Deus esteve nela. Esta verdade fica tão fortemente impressa que, mesmo que passem muitos anos sem o estado regressar, ela não pode esquecer o favor recebido nem duvidar da sua realidade. Se, apesar disso, perguntais como é possível que a alma veja e compreenda que esteve em Deus, uma vez que durante a união não tem visão nem entendimento, respondo que não o vê então, mas o vê claramente depois, quando regressa a si, não por qualquer visão, mas por uma certeza que permanece com ela e que só Deus lhe pode dar. Conheci uma pessoa que ignorava a verdade de que o modo de Deus estar em tudo tem de ser por presença, por poder ou por essência, mas que, depois de receber a graça de que falo, acreditou nesta verdade da maneira mais inabalável. A tal ponto que, tendo consultado um homem meio instruído, tão ignorante neste ponto como ela fora antes de ser iluminada, quando ele respondeu que Deus está em nós apenas pela "graça", ela não acreditou na resposta, tão certa estava da resposta verdadeira; e, quando veio a perguntar a doutores mais sábios, estes confirmaram a sua crença, o que muito a consolou. [...]
>
> «Mas como, repetireis, pode alguém ter tal certeza a respeito do que não vê? A esta pergunta não tenho poder para responder. São segredos da omnipotência de Deus que não me compete penetrar. Tudo o que sei é que digo a verdade; e nunca acreditarei que qualquer alma que não possua esta certeza tenha alguma vez estado realmente unida a Deus.»[29]

São várias as espécies de verdade comunicáveis por vias místicas, sejam estas sensíveis ou suprassensíveis. Algumas dizem respeito a este mundo: visões do futuro, leitura dos corações, compreensão súbita de textos, conhecimento de acontecimentos distantes, por exemplo; mas as revelações mais importantes são teológicas ou metafísicas.

> «Santo Inácio confessou um dia ao padre Laínez que uma única hora de meditação em Manresa lhe ensinara mais verdades acerca das coisas celestes do que todos os ensinamentos de todos os doutores juntos lhe poderiam ter ensinado. [...] Um dia, em oração, nos degraus do coro da igreja dos dominicanos, viu de maneira distinta o plano da sabedoria divina na criação do mundo. Noutra ocasião, durante uma procissão, o seu espírito foi arrebatado em Deus, e foi-lhe dado contemplar, numa forma e em imagens adequadas ao fraco entendimento de um habitante da terra, o profundo mistério da Santíssima Trindade. Esta última visão inundou-lhe o coração de tal doçura que a simples lembrança dela, em tempos posteriores, o fazia derramar lágrimas abundantes.»[30]

O mesmo se passa com Santa Teresa.

> «Um dia, estando em oração»,

escreve,

> «foi-me concedido perceber num instante como todas as coisas são vistas e contidas em Deus. Não as percebi na sua forma própria e, no entanto, a visão que delas tive era de uma clareza soberana e permaneceu vivamente impressa na minha alma. É uma das mais assinaladas de todas as graças que o Senhor me concedeu. [...] A visão era tão subtil e delicada que o entendimento não a consegue apreender.»[31]

Prossegue contando como era como se a Divindade fosse um diamante enorme e soberanamente límpido, no qual todas as nossas ações estavam contidas de tal maneira que a sua plena pecaminosidade se tornava evidente como nunca antes. Noutro dia, relata, enquanto recitava o Credo de Santo Atanásio,

> **«Nosso Senhor fez-me compreender de que maneira um só Deus pode existir em três Pessoas. Fez-mo ver tão claramente que fiquei tão extremamente surpreendida como consolada [...] e agora, quando penso na Santíssima Trindade ou ouço falar dela, compreendo como as três Pessoas adoráveis formam um só Deus e experimento uma felicidade indizível.»**

Ainda noutra ocasião, foi dado a Santa Teresa ver e compreender de que modo a Mãe de Deus fora elevada ao seu lugar no Céu.[32]

A delícia de alguns destes estados parece ultrapassar tudo o que se conhece na consciência comum. Envolve evidentemente sensibilidades orgânicas, pois fala-se dela como de algo demasiado extremo para ser suportado e próximo da dor corporal.[33] Mas é um deleite demasiado subtil e penetrante para ser designado por palavras comuns. Os toques de Deus, as feridas da sua lança, referências à embriaguez e à união nupcial têm de figurar na linguagem por meio da qual se procura sugeri-lo. O intelecto e os sentidos desfalecem ambos nestes estados mais elevados de êxtase. «Se o nosso entendimento compreende», diz Santa Teresa, «é de uma maneira que lhe permanece desconhecida, e nada consegue entender daquilo que compreende. Pela minha parte, não creio que compreenda, porque, como disse, não se dá conta de o fazer. Confesso que tudo isto é um mistério em que me perco.»[34] No estado a que os teólogos chamam *raptus*, ou arrebatamento, a respiração e a circulação ficam tão reduzidas que os doutores discutem se a alma está ou não temporariamente separada do corpo. É preciso ler as descrições de Santa Teresa e as distinções muito exatas que estabelece para nos persuadirmos de que não lidamos com experiências imaginárias, mas com fenómenos que,

por mais raros que sejam, seguem tipos psicológicos perfeitamente definidos.

Para o espírito médico, estes êxtases nada significam além de estados hipnoides sugeridos e imitados, sobre uma base intelectual de superstição e uma base corporal de degenerescência e histeria. Sem dúvida, estas condições patológicas existiram em muitos casos, e possivelmente em todos; mas esse facto nada nos diz acerca do valor, para o conhecimento, da consciência que induzem. Para emitir um juízo espiritual sobre estes estados, não devemos contentar-nos com conversa médica superficial, mas investigar os seus frutos para a vida.

Os seus frutos parecem ter sido variados. A obnubilação, desde logo, parece não ter estado inteiramente ausente dos resultados. Talvez vos recordeis da incapacidade da pobre Margarida Maria Alacoque na cozinha e na sala de aula. Muitos outros extáticos teriam perecido, não fossem os cuidados dos seus seguidores admirados. A orientação para «o outro mundo» incentivada pela consciência mística torna esta abstração excessiva da vida prática particularmente provável nos místicos de caráter naturalmente passivo e intelecto débil; mas, em espíritos e caracteres nativamente fortes, encontramos resultados bem contrários. Os grandes místicos espanhóis, que levaram o hábito do êxtase tão longe como ele alguma vez tem sido levado, parecem, na sua maioria, ter mostrado espírito e energia indomáveis, tanto mais quanto mais se entregavam aos seus transes.

Santo Inácio era um místico, mas o seu misticismo fez dele seguramente um dos mais poderosos motores humanos de ação prática que alguma vez existiram. São João da Cruz, escrevendo sobre as intuições e os «toques» pelos quais Deus alcança a substância da alma, diz-nos que

> **«A enriquecem maravilhosamente. Um só deles pode bastar para abolir de um golpe certas imperfeições de que a alma, durante toda a vida, procurara em vão libertar-se, deixando-a adornada de virtudes e carregada de dons sobrenaturais. Uma única destas consolações inebriantes pode recompensá-la por todos os trabalhos suportados na vida, ainda que fossem inumeráveis. Revestida de uma coragem invencível, cheia de um desejo apaixonado de sofrer pelo seu Deus, a alma é então tomada por um estranho tormento: o de não lhe ser permitido sofrer o suficiente.»**[35]

Santa Teresa é igualmente enfática, e muito mais pormenorizada. Talvez vos recordeis de uma passagem sua que citei na primeira conferência. Há muitas páginas semelhantes na sua autobiografia. Onde se encontra na literatura um relato mais evidentemente veraz da formação de um novo centro de energia espiritual do que na sua descrição dos efeitos de certos êxtases que, ao desaparecerem, deixam a alma num nível superior de exaltação emocional?

> **«Muitas vezes, enferma e atormentada por dores terríveis antes do êxtase, a alma sai dele cheia de saúde e admiravelmente disposta para a ação [...] como se Deus tivesse querido que o próprio corpo, já obediente aos desejos da alma, participasse da sua felicidade. [...] A alma, depois de um tal favor, é animada por uma coragem tão grande que, se nesse momento o corpo lhe fosse despedaçado pela causa de Deus, não sentiria senão o mais vivo consolo. É então que em nós brotam profusamente promessas e resoluções heroicas,**

> desejos elevados, horror do mundo e uma clara perceção do nosso próprio nada. [...] Que império se compara ao de uma alma que, deste cume sublime a que Deus a elevou, vê todas as coisas da terra debaixo dos pés e por nenhuma delas é cativada? Como se envergonha dos seus antigos apegos! Como se espanta com a sua cegueira! Que viva compaixão sente por aqueles que reconhece ainda envoltos nas trevas! [...] Geme por alguma vez ter sido sensível a questões de honra, pela ilusão que a fazia ver como honra aquilo a que o mundo dá esse nome. Agora não vê nesse nome mais do que uma imensa mentira de que o mundo continua a ser vítima. Descobre, na nova luz do alto, que na honra genuína nada há de espúrio, que ser fiel a essa honra é dar o nosso respeito ao que realmente merece ser respeitado e considerar como nada, ou menos do que nada, tudo o que perece e não agrada a Deus. [...] Ri-se ao ver pessoas graves, pessoas de oração, preocuparem-se com questões de honra pelas quais sente agora o mais profundo desprezo. Alegam que agir assim convém à dignidade da sua posição e as torna mais úteis aos outros. Mas ela sabe que, desprezando a dignidade da sua posição por puro amor de Deus, fariam mais bem num só dia do que em dez anos a preservá-la. [...] Ri-se de si própria por ter havido algum tempo na sua vida em que deu importância ao dinheiro, em que alguma vez o desejou. [...] Oh! Se os seres humanos ao menos concordassem em considerá-lo como lama inútil, que harmonia reinaria então no mundo! Com que amizade nos trataríamos todos se o nosso interesse pela honra e pelo dinheiro pudesse desaparecer da terra! Pela minha parte, sinto que seria um remédio para todos os nossos males.»[36]

Os estados místicos podem, portanto, tornar a alma mais enérgica nas direções favorecidas pela sua inspiração. Mas isto só poderia contar como vantagem se a inspiração fosse verdadeira. Se fosse errónea, a energia seria tanto mais equivocada e mal concebida. Voltamos, pois, a encontrar-nos diante daquele problema da verdade que nos confrontou no fim das conferências sobre a santidade. Recordar-vos-eis de que nos voltámos para o misticismo precisamente para obter alguma luz sobre a verdade.

Estabelecem os estados místicos a verdade daquelas inclinações teológicas em que a vida santa tem a sua raiz?

Apesar de recusarem uma descrição articulada de si próprios, os estados místicos em geral afirmam uma orientação teórica bastante distinta. É possível exprimir o resultado da maioria deles em termos que apontam em direções filosóficas definidas. Uma dessas direções é o otimismo; a outra é o monismo. Passamos da consciência comum aos estados místicos como de um menos para um mais, de uma pequenez para uma vastidão e, ao mesmo tempo, de uma inquietação para um repouso. Sentimo-los como estados reconciliadores e unificadores. Apelam mais à função do sim do que à função do não em nós. Neles, o ilimitado absorve os limites e encerra pacificamente a conta. A sua própria negação de todos os adjetivos que possais propor como aplicáveis à verdade última — Ele, o Eu, o Atman, só deve ser descrito por «Não! Não!», dizem as Upanixades[37] —, embora à superfície pareça uma função do não, é uma negação feita em nome de um sim mais profundo. Quem chama ao Absoluto alguma coisa em particular, ou diz que ele é isto, parece implicitamente excluí-lo de ser aquilo: é como se o diminuísse. Negamos, pois, o «isto», negando a negação que nos parece implicar, no interesse da atitude afirmativa superior que nos possui. A fonte primeira do misticismo cristão é Dionísio, o Areopagita. Descreve a verdade absoluta exclusivamente por negações.

> **«A causa de todas as coisas não é alma nem intelecto; não tem imaginação, opinião, razão ou inteligência; não é razão nem inteligência; não é dita nem pensada. Não é número, ordem, grandeza ou pequenez, igualdade ou desigualdade, semelhança ou**

> **dissemelhança. Não está parada, não se move nem repousa. [...] Não é essência, eternidade ou tempo. Nem sequer o contato intelectual lhe pertence. Não é ciência nem verdade. Não é sequer realeza ou sabedoria; não é um; não é unidade; não é divindade ou bondade; nem sequer espírito tal como o conhecemos», etc., sem fim.**[38]

Mas Dionísio nega estas qualificações não porque a verdade fique aquém delas, mas porque as excede infinitamente. Está acima delas. É supraluminosa, supraesplendente, supraessencial, suprassublime, supra tudo o que se pode nomear. Tal como Hegel na sua lógica, os místicos só caminham em direção ao polo positivo da verdade pelo «método da negatividade absoluta».[39]

Daí as expressões paradoxais que tanto abundam nos escritos místicos. Como quando Eckhart fala do deserto imóvel da Divindade, «onde nunca se viu diferença, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo, onde ninguém está em casa, mas onde a centelha da alma está mais em paz do que em si mesma».[40] Como quando Boehme escreve acerca do Amor Primordial que «pode justamente ser comparado ao Nada, pois é mais profundo do que qualquer Coisa e é como nada em relação a todas as coisas, visto que nenhuma delas o pode compreender. E, por ser relativamente nada, está por isso livre de todas as coisas e é aquele único bem de que um homem não consegue exprimir ou dizer o que é, não havendo nada com que possa ser comparado para o exprimir».[41] Ou como quando Angelus Silesius canta:

> **«Deus é um puro Nada, não o toca Agora nem Aqui;**
> **Quanto mais procuras agarrá-lo, mais ele te escapa.»**[42]

A este uso dialético da negação pelo intelecto, como modo de passagem para uma espécie superior de afirmação, corresponde a mais subtil das contrapartidas morais na esfera da vontade pessoal. Uma vez que a negação do eu finito e das suas necessidades, uma vez que alguma espécie de ascetismo se revela, na experiência religiosa, a única porta para a vida mais vasta e mais bem-aventurada, este mistério moral entrelaça-se e combina-se com o mistério intelectual em todos os escritos místicos.

> «O Amor»,

continua Boehme,

> é Nada, pois, «quando tiveres saído inteiramente da Criatura e daquilo que é visível, e te tiveres tornado Nada para tudo o que é Natureza e Criatura, então estarás naquele Uno eterno, que é o próprio Deus, e sentirás dentro de ti a mais elevada virtude do Amor. [...] O tesouro dos tesouros para a alma está onde ela passa do Algo àquele Nada a partir do qual todas as coisas podem ser feitas. A alma diz aqui: nada tenho, pois estou inteiramente despojada e nua; nada posso fazer, pois não tenho espécie alguma de poder, mas sou como água derramada; nada sou, pois tudo o que sou não passa de uma imagem do Ser, e só Deus é para mim EU SOU; e assim, sentando-me no meu próprio Nada, dou glória ao Ser eterno e nada quero de mim, para que Deus queira tudo em mim, sendo para mim o meu Deus e todas as coisas.»[43]

Na linguagem de Paulo, vivo, mas já não sou eu: é Cristo que vive em mim. Só quando me torno como nada pode Deus entrar, sem que permaneça qualquer diferença entre a sua vida e a minha.[44]

Esta superação de todas as barreiras habituais entre o indivíduo e o Absoluto é a grande realização mística. Nos estados místicos, tornamo-nos unos com o Absoluto e, ao mesmo tempo, tomamos consciência da nossa unidade. Esta é a tradição mística eterna e triunfante, quase inalterada pelas diferenças de clima ou de credo. No hinduísmo, no neoplatonismo, no sufismo, no misticismo cristão, no whitmanismo, encontramos a mesma nota recorrente; de tal modo que há nas expressões místicas uma unanimidade eterna que deveria fazer um crítico parar e pensar, e que explica que os clássicos místicos não tenham, como já se disse, nem data de nascimento nem pátria. Falando perpetuamente da unidade do homem com Deus, a sua linguagem antecede as línguas e não envelhece.[45]

> **«Tu és Isso!»,**

dizem as Upanixades, e os vedantistas acrescentam:

> **«Não uma parte, não um modo Disso, mas identicamente Isso, esse Espírito absoluto do Mundo.» «Assim como a água pura vertida em água pura permanece a mesma, assim, ó Gautama, é o Eu do pensador que sabe. Água na água, fogo no fogo, éter no éter: ninguém os consegue distinguir; do mesmo modo, um homem cujo espírito entrou no Eu.»[46]**
>
> **«"Todo o homem",**

diz o sufi Gulshan-Raz,

> **"cujo coração já não é abalado por qualquer dúvida sabe com certeza que não há ser senão o Uno. […] Na sua majestade divina não se**

> encontram o eu, o nós, o tu, pois no Uno não pode haver distinção. Todo o ser que é anulado e inteiramente separado de si próprio ouve ressoar fora de si esta voz e este eco: Eu sou Deus; tem uma maneira eterna de existir e já não está sujeito à morte."»[47]
>
> Na visão de Deus,

diz Plotino,

> «o que vê não é a nossa razão, mas algo anterior e superior à nossa razão. [...] Aquele que assim vê não vê propriamente, não distingue nem imagina duas coisas. Muda, deixa de ser ele próprio, nada conserva de si. Absorvido em Deus, faz apenas um com ele, como o centro de um círculo que coincide com outro centro».[48]
>
> «Aqui»,

escreve Suso,

> «o espírito morre e, no entanto, está inteiramente vivo nas maravilhas da Divindade [...] e perde-se na quietude da gloriosa obscuridade deslumbrante e da unidade nua e simples. É neste onde sem modo que se encontra a suprema bem-aventurança.»[49]
>
> «Sou tão grande como Deus»,

canta de novo Angelus Silesius,

> «Ele é tão pequeno como eu; Ele não pode estar acima de mim, nem eu abaixo dele.»[50]

Na literatura mística, encontram-se continuamente expressões contraditórias como «obscuridade deslumbrante», «silêncio sussurrante», «deserto fecundo». Provam que não é a linguagem

conceptual, mas antes a música, o elemento por meio do qual a verdade mística melhor nos fala. Muitos escritos místicos são, de facto, pouco mais do que composições musicais.

> **«Aquele que quiser ouvir a voz de Nada, "o Som sem Som", e compreendê-la, tem de aprender a natureza de Dharana. […] Quando a sua forma lhe parecer irreal, como ao despertar todas as formas que vê nos sonhos; quando tiver deixado de ouvir os muitos, poderá discernir o UNO — o som interior que mata o exterior. […] Pois então a alma ouvirá e recordar-se-á. E então falará ao ouvido interior A VOZ DO SILÊNCIO. […] E agora o teu Eu perde-se no EU, tu próprio em TI PRÓPRIO, fundido naquele EU de que primeiro emanaste. […] Contempla! Tornaste-te a Luz, tornaste-te o Som, és o teu Mestre e o teu Deus. TU PRÓPRIO és o objeto da tua busca: a VOZ ininterrupta que ressoa através das eternidades, isenta de mudança, isenta de pecado, os sete sons num só, a VOZ DO SILÊNCIO. Om tat Sat.»**[51]

Estas palavras, se não vos fazem rir ao recebê-las, provavelmente fazem vibrar em vós cordas que a música e a linguagem tocam em comum. A música dá-nos mensagens ontológicas que a crítica não musical é incapaz de contradizer, embora possa rir-se da nossa insensatez por lhes darmos atenção. Há uma orla do espírito que estas coisas habitam; e os seus sussurros misturam-se com as operações do nosso entendimento, tal como as águas do oceano infinito enviam as suas ondas para rebentar entre os seixos que jazem nas nossas praias.

> **«Aqui começa o mar que não acaba antes do fim do mundo. Onde estamos,**
> **Se pudéssemos conhecer a próxima marca de preia-mar para além destas ondas cintilantes,**
> **Saberíamos o que homem algum jamais soube, nem olho humano perscrutou…**
> **Ah, mas aqui o coração do homem salta, ansiando pela escuridão com alegria aventureira,**
> **Da margem além da qual não há outra margem, situada no mar inteiro.»**[52]

Aquela doutrina, por exemplo, segundo a qual a eternidade é intemporal e a nossa «imortalidade», se vivemos no eterno, não é tanto futura como já agora e aqui — doutrina que encontramos hoje tão frequentemente expressa em certos círculos filosóficos — encontra apoio num «muito bem!» ou num «ámen» que sobe daquele nível misteriosamente mais profundo.[53] Reconhecemos as palavras-passe da região mística quando as ouvimos, mas não conseguimos utilizá-las nós próprios; só ela guarda «a palavra-passe primordial».[54]

Esbocei agora, com extrema brevidade e insuficiência, mas tão fielmente quanto me foi possível no tempo permitido, os traços gerais do domínio místico da consciência. É, no conjunto, panteísta e otimista, ou pelo menos o contrário de pessimista. É antinaturalista e harmoniza-se melhor com o segundo nascimento e com os estados de espírito ditos voltados para o outro mundo.

A minha tarefa seguinte é investigar se podemos invocá-lo como autoridade. Fornece alguma garantia da verdade do segundo

nascimento, do sobrenatural e do panteísmo que favorece? Devo responder a esta pergunta tão concisamente quanto puder.

Em breve, a minha resposta é esta, e dividi-la-ei em três partes:

(1) Os estados místicos, quando bem desenvolvidos, exercem habitualmente, e têm o direito de exercer, autoridade absoluta sobre os indivíduos a quem sobrevêm.

(2) Deles não emana nenhuma autoridade que torne obrigatório, para quem lhes é exterior, aceitar sem crítica as suas revelações.

(3) Destroem a autoridade da consciência não mística ou racionalista, baseada apenas no entendimento e nos sentidos. Mostram que ela é apenas uma espécie de consciência. Abrem a possibilidade de outras ordens de verdade, nas quais, na medida em que algo em nós lhes responda vitalmente, podemos livremente continuar a ter fé.

Examinarei estes pontos um a um.

1. Como facto psicológico, os estados místicos de tipo bem pronunciado e enfático exercem habitualmente autoridade sobre aqueles que os vivem.[55] Estiveram «lá» e sabem. É inútil o racionalismo resmungar contra isto. Se a verdade mística que chega a um homem se revela uma força pela qual pode viver, que mandato temos nós, os da maioria, para lhe ordenar que viva de

outra maneira? Podemos metê-lo numa prisão ou num manicómio, mas não podemos mudar-lhe a opinião; normalmente, só a prendemos ainda mais obstinadamente às suas crenças.[56] De facto, ela escarnece dos nossos maiores esforços e, do ponto de vista lógico, escapa inteiramente à nossa jurisdição. As nossas próprias crenças mais «racionais» baseiam-se em provas de natureza exatamente semelhante àquelas que os místicos invocam para as suas. Os nossos sentidos, nomeadamente, asseguraram-nos certos estados de facto; mas as experiências místicas são, para quem as tem, perceções de factos tão diretas como quaisquer sensações alguma vez o foram para nós. Os relatos mostram que, mesmo quando os cinco sentidos estão suspensos, elas são absolutamente sensoriais na sua qualidade epistemológica, se me é perdoada a expressão bárbara — isto é, são apresentações face a face daquilo que parece existir imediatamente.

Em suma, o místico é invulnerável e tem de ser deixado, quer isso nos agrade ou não, no gozo tranquilo do seu credo. A fé, diz Tolstoi, é aquilo pelo qual os homens vivem. E o estado de fé e o estado místico são termos praticamente convertíveis.

2. Mas passo agora a acrescentar que os místicos não têm o direito de exigir que aceitemos as conclusões das suas experiências peculiares, se nós próprios lhes somos exteriores e não sentimos nenhum apelo íntimo para elas. O máximo que nos podem pedir nesta vida é que admitamos que estabelecem uma presunção. Formam um consenso e têm um resultado inequívoco; e seria estranho, poderiam dizer os místicos, que um tipo de experiência tão unânime se revelasse inteiramente errado. No fundo, porém,

isto seria apenas um apelo aos números, como o apelo do racionalismo no sentido oposto; e o apelo aos números não tem força lógica. Se o reconhecemos, é por razões de «sugestão», não por razões lógicas: seguimos a maioria porque isso convém à nossa vida.

Mas até esta presunção derivada da unanimidade dos místicos está longe de ser forte. Ao caracterizar os estados místicos como panteístas, otimistas, etc., receio ter simplificado excessivamente a verdade. Fi-lo por razões de exposição e para me manter mais próximo da tradição mística clássica. O misticismo religioso clássico, é preciso agora confessá-lo, é apenas um «caso privilegiado». É um extrato, mantido fiel ao tipo pela seleção dos exemplares mais adequados e pela sua preservação em «escolas». É recortado de uma massa muito mais vasta; e, se levarmos essa massa mais vasta tão a sério como o misticismo religioso historicamente se tem levado a si próprio, verificamos que a suposta unanimidade desaparece em grande parte. Para começar, até o próprio misticismo religioso, aquele que acumula tradições e cria escolas, é muito menos unânime do que deixei entender. Dentro da Igreja cristã, foi tanto ascético como permissivo consigo próprio à maneira antinomista.[57] É dualista na filosofia Sankhya e monista na filosofia Vedanta. Chamei-lhe panteísta; mas os grandes místicos espanhóis são tudo menos panteístas. São, com poucas exceções, espíritos não metafísicos, para quem «a categoria da personalidade» é absoluta. A «união» do homem com Deus é, para eles, muito mais semelhante a um milagre ocasional do que a uma identidade originária.[58] E como é diferente, à parte a felicidade comum a todos, o misticismo de Walt Whitman, Edward Carpenter, Richard Jefferies

e outros panteístas naturalistas, daquele de tipo mais distintamente cristão.[59] O facto é que o sentimento místico de alargamento, união e emancipação não tem absolutamente nenhum conteúdo intelectual específico próprio. É capaz de contrair alianças matrimoniais com material fornecido pelas mais diversas filosofias e teologias, desde que estas consigam encontrar na sua estrutura um lugar para o seu peculiar estado emocional. Não temos, portanto, o direito de invocar o seu prestígio como favorável, de modo distintivo, a qualquer crença particular, como a crença no idealismo absoluto, na identidade monista absoluta ou na bondade absoluta do mundo. Só relativamente é favorável a todas estas coisas: sai da consciência humana comum na direção em que elas se encontram.

E basta quanto ao misticismo religioso propriamente dito. Mas há mais a contar, pois o misticismo religioso é apenas metade do misticismo. A outra metade não tem tradições acumuladas, exceto as que os manuais sobre a loucura fornecem. Abri qualquer um deles e encontrareis casos abundantes em que as «ideias místicas» são citadas como sintomas característicos de estados de espírito debilitados ou delirantes. Na loucura delirante, ou paranoia, como por vezes lhe chamam, podemos encontrar um misticismo diabólico, uma espécie de misticismo religioso virado do avesso. O mesmo sentimento de importância inefável nos mais pequenos acontecimentos, os mesmos textos e palavras que chegam com novos significados, as mesmas vozes, visões, orientações e missões, o mesmo controlo por poderes exteriores; só que desta vez a emoção é pessimista: em vez de consolações, temos desolações; os significados são terríveis; e os poderes são inimigos

da vida. É evidente que, do ponto de vista do seu mecanismo psicológico, o misticismo clássico e estes misticismos inferiores brotam do mesmo nível mental, daquela grande região subliminar ou transmarginal cuja existência a ciência começa a admitir, mas de que tão pouco realmente se sabe. Essa região contém toda a espécie de matéria: «serafim e serpente» habitam ali lado a lado. Vir de lá não é uma credencial infalível. O que vem tem de ser peneirado e posto à prova, e passar pelo crivo da confrontação com o contexto total da experiência, tal como o que vem do mundo exterior dos sentidos. O seu valor tem de ser determinado por métodos empíricos, enquanto nós próprios não formos místicos.

Mais uma vez, pois, repito que os não místicos não têm obrigação de reconhecer nos estados místicos uma autoridade superior que lhes seja conferida pela sua natureza intrínseca.[60]

3. Contudo, repito uma vez mais, a existência dos estados místicos derruba inteiramente a pretensão dos estados não místicos de serem os únicos e últimos ditadores daquilo em que podemos acreditar. Em regra, os estados místicos limitam-se a acrescentar um significado suprassensível aos dados exteriores comuns da consciência. São exaltações, como as emoções do amor ou da ambição, dádivas ao nosso espírito por meio das quais os factos já objetivamente diante de nós adquirem uma nova expressividade e estabelecem uma nova ligação com a nossa vida ativa. Não contradizem esses factos enquanto tais, nem negam coisa alguma que os nossos sentidos tenham apreendido imediatamente.[61] É antes o crítico racionalista que desempenha o papel de negador na controvérsia, e as suas negações não têm força, pois nunca pode

haver um estado de factos ao qual não se possa acrescentar com verdade um novo significado, desde que o espírito ascenda a um ponto de vista mais abrangente. Tem de permanecer sempre em aberto a questão de saber se os estados místicos não poderão ser precisamente esses pontos de vista superiores, janelas através das quais o espírito contempla um mundo mais extenso e inclusivo. A diferença entre as perspetivas vistas das diversas janelas místicas não precisa de nos impedir de considerar esta hipótese. O mundo mais vasto revelar-se-ia, nesse caso, de constituição mista, como este mundo, e nada mais. Teria as suas regiões celestes e infernais, os seus momentos de tentação e de salvação, as suas experiências válidas e as suas contrafações, tal como o nosso mundo os tem; mas continuaria a ser um mundo mais vasto. Teríamos de utilizar as suas experiências selecionando, subordinando e substituindo, tal como costumamos fazer neste mundo naturalista comum; estaríamos sujeitos ao erro tal como estamos agora; contudo, incluir esse mundo mais vasto de significados e lidar seriamente com ele poderiam ser, apesar de toda a perplexidade, estádios indispensáveis da nossa aproximação à plenitude final da verdade.

É nesta forma, creio, que temos de deixar o assunto. Os estados místicos não exercem, de facto, autoridade simplesmente por serem estados místicos. Mas os mais elevados entre eles apontam em direções para as quais se inclinam os sentimentos religiosos até dos homens não místicos. Falam-nos da supremacia do ideal, de vastidão, de união, de segurança e de repouso. Oferecem-nos hipóteses, hipóteses que podemos voluntariamente ignorar, mas que, enquanto pensadores, não podemos de modo algum refutar. O sobrenaturalismo e o otimismo de que nos querem persuadir

podem, interpretados de uma maneira ou de outra, ser afinal as mais verdadeiras intuições acerca do significado desta vida.

«Oh, o pouco mais, e quanto é; e o pouco menos, e a quantos mundos de distância!» Pode ser que a possibilidade e a permissão deste género sejam tudo aquilo de que a consciência religiosa precisa para viver. Na minha última conferência, terei de procurar persuadir-vos de que assim é. Entretanto, porém, estou certo de que, para muitos dos meus leitores, esta dieta é demasiado parca. Se o sobrenaturalismo e a união interior com o divino são verdadeiros, pensais, então deveríamos encontrar não tanto permissão como obrigação de acreditar. A filosofia sempre professou provar a verdade religiosa por argumentos coercivos; e a construção de filosofias deste género sempre foi uma das funções prediletas da vida religiosa, se empregarmos o termo no seu amplo sentido histórico. Mas a filosofia religiosa é um assunto enorme, e na próxima conferência só poderei lançar-lhe o breve olhar que os meus limites permitirem.

CONFERÊNCIA XVIII

Filosofia

O tema da santidade deixou-nos frente a frente com a pergunta: será o sentimento da presença divina o sentimento de alguma coisa objetivamente verdadeira? Voltámo-nos primeiro para o misticismo em busca de resposta e verificámos que, embora inteiramente disposto a corroborar a religião, o misticismo é demasiado privado — e também demasiado diverso — nas suas declarações para poder reivindicar uma autoridade universal. A filosofia, porém, apresenta resultados que pretendem ser universalmente válidos, se é que possuem alguma validade; por isso, dirigimos agora à filosofia a nossa pergunta. Poderá a filosofia conferir uma garantia de veracidade ao sentimento do divino que o homem religioso experimenta?

Imagino que muitos de vós comecem, neste ponto, a fazer conjeturas acerca do destino para que me encaminho. Minei a autoridade do misticismo, direis, e o passo seguinte será, provavelmente, procurar desacreditar a da filosofia. Esperais ouvir-me concluir que a religião não passa de uma questão de fé, assente quer num sentimento vago, quer naquele vivo sentido da realidade das coisas invisíveis de que dei tantos exemplos na segunda conferência e na conferência sobre o Misticismo. É essencialmente privada e individualista; excede sempre os nossos poderes de

formulação; e, embora as tentativas de verter o seu conteúdo num molde filosófico provavelmente nunca cessem, sendo os homens como são, essas tentativas são sempre processos secundários que em nada acrescentam à autoridade, nem garantem a veracidade, dos sentimentos de que recebem o seu próprio estímulo e de que tomam de empréstimo todo o ardor de convicção que elas próprias possam possuir. Em suma, suspeitais que tenciono defender o sentimento à custa da razão, reabilitar o primitivo e o irrefletido e dissuadir-vos da esperança de uma Teologia digna desse nome.

Até certo ponto, tenho de reconhecer que adivinhais corretamente. Creio, de facto, que o sentimento é a fonte mais profunda da religião e que as fórmulas filosóficas e teológicas são produtos secundários, como traduções de um texto para outra língua. Mas todas estas afirmações são enganadoras pela sua brevidade, e precisarei de toda esta hora para vos explicar exatamente o que quero dizer.

Quando chamo às fórmulas teológicas produtos secundários, quero dizer que, num mundo em que nunca tivesse existido sentimento religioso, duvido de que alguma teologia filosófica pudesse alguma vez ter sido concebida. Duvido de que a contemplação intelectual desapaixonada do universo, sem a infelicidade interior e a necessidade de libertação, por um lado, e sem a emoção mística, por outro, tivesse alguma vez dado origem a filosofias religiosas como as que hoje possuímos. Os homens teriam começado por explicações animistas dos factos naturais e, através da crítica, tê-las-iam transformado em explicações científicas, como efetivamente fizeram. Na ciência, teriam deixado

uma certa margem para a «investigação psíquica», tal como agora provavelmente terão de voltar a admiti-la em certa medida. Mas não teriam motivo para se aventurar em especulações tão elevadas como as da teologia dogmática ou idealista, pois não sentiriam necessidade de relações com tais divindades. Estas especulações devem, parece-me, classificar-se como crenças suplementares, prolongamentos construídos pelo intelecto em direções que o sentimento originalmente sugeriu.

Mas, mesmo que a filosofia religiosa tenha recebido do sentimento a sua primeira sugestão, não poderá ter tratado de uma maneira superior a matéria que o sentimento lhe sugeriu? O sentimento é privado e mudo, incapaz de dar conta de si próprio. Admite que os seus resultados são mistérios e enigmas, recusa justificá-los racionalmente e, por vezes, aceita até que sejam considerados paradoxais e absurdos. A filosofia toma precisamente a atitude contrária. Aspira a resgatar ao mistério e ao paradoxo todo o território em que toca. Encontrar uma saída da persuasão pessoal obscura e caprichosa para a verdade objetivamente válida para todos os seres pensantes foi sempre o ideal mais estimado do intelecto. Resgatar a religião a uma privacidade malsã e conferir às suas declarações estatuto público e livre trânsito universal tem sido a tarefa da razão.

Creio que a filosofia terá sempre oportunidade de trabalhar nesta tarefa.[1] Somos seres pensantes e não podemos excluir o intelecto da participação em nenhuma das nossas funções. Até quando falamos a sós connosco, interpretamos intelectualmente os nossos sentimentos. Tanto os nossos ideais pessoais como as nossas

experiências religiosas e místicas têm de ser interpretados em consonância com o tipo de paisagem que o nosso espírito pensante habita. O clima filosófico da nossa época impõe-nos inevitavelmente a sua própria roupagem. Além disso, temos de comunicar uns aos outros os nossos sentimentos e, para isso, temos de falar e de usar fórmulas verbais gerais e abstratas. As conceções e as construções são, pois, uma parte necessária da nossa religião; e, como moderadora no conflito das hipóteses e mediadora entre as críticas que cada um dirige às construções dos outros, a filosofia terá sempre muito que fazer. Seria estranho que eu o contestasse, quando estas mesmas conferências que vos apresento são — como vereis mais claramente daqui em diante — uma tentativa laboriosa de extrair da intimidade da experiência religiosa alguns factos gerais que possam definir-se em fórmulas com as quais todos concordem.

A experiência religiosa, por outras palavras, engendra espontânea e inevitavelmente mitos, superstições, dogmas, credos e teologias metafísicas, bem como críticas de uns conjuntos destes pelos adeptos de outros. Recentemente, tornaram-se possíveis classificações e comparações imparciais, a par das denúncias e dos anátemas que outrora constituíam o único modo de relacionamento entre credos. Temos os começos de uma chamada «Ciência das Religiões»; e ficaria muito feliz se estas conferências pudessem alguma vez ser consideradas uma contribuição, ainda que ínfima, para tal ciência.

Mas todas estas operações intelectuais, sejam construtivas ou comparativas e críticas, pressupõem experiências imediatas como

sua matéria. São operações interpretativas e indutivas, operações posteriores aos factos, consequentes ao sentimento religioso, não coordenadas com ele, nem independentes daquilo que ele apura.

O intelectualismo religioso que desejo desacreditar pretende ser algo inteiramente diferente disto. Arroga-se construir os objetos religiosos apenas com os recursos da razão lógica, ou da razão lógica extraindo inferências rigorosas de factos não subjetivos. Chama às suas conclusões teologia dogmática ou filosofia do absoluto, conforme o caso; não lhes chama ciência das religiões. Chega a elas por uma via *a priori* e garante a sua veracidade.

Os sistemas que oferecem garantias foram sempre os ídolos das almas aspirantes. Abrangentes e, contudo, simples; nobres, puros, luminosos, estáveis, rigorosos, verdadeiros — que refúgio mais ideal poderia haver do que aquele que um tal sistema ofereceria a espíritos atormentados pela turvação e pela contingência do mundo das coisas sensíveis? Assim, vemos inculcado nas escolas teológicas de hoje, quase tanto como nas de outrora, um desdém pela verdade meramente possível ou provável e pelos resultados que só uma certeza íntima pode apreender. Escolásticos e idealistas exprimem ambos esse desdém. O reitor John Caird, por exemplo, escreve assim na sua *Introduction to the Philosophy of Religion — Introdução à Filosofia da Religião*:

> «A religião tem, sem dúvida, de ser uma coisa do coração; mas, para a elevar acima da região do capricho e da inconstância subjetivos e distinguir nela o verdadeiro do falso, temos de recorrer a um critério objetivo. Aquilo que entra no coração tem primeiro de ser reconhecido como verdadeiro pela inteligência. Tem de ser visto

> como possuindo, na sua própria natureza, o direito de dominar o sentimento e como constituindo o princípio pelo qual o sentimento deve ser julgado.[2] Ao avaliar o caráter religioso dos indivíduos, das nações ou das raças, a primeira pergunta não é como sentem, mas o que pensam e em que acreditam — não se a sua religião se manifesta em emoções mais ou menos veementes e entusiásticas, mas quais são as conceções de Deus e das coisas divinas que suscitam essas emoções. O sentimento é necessário na religião, mas é pelo conteúdo, ou fundamento inteligível, de uma religião, e não pelo sentimento, que se devem determinar o seu caráter e o seu valor.»[3]

O cardeal Newman, na sua obra *The Idea of a University — A Ideia de uma Universidade*, exprime ainda mais enfaticamente este desdém pelo sentimento.[4] A teologia, diz, é uma ciência no sentido mais estrito da palavra. Dir-vos-ei, afirma, aquilo que não é: não são «provas físicas» de Deus, nem «religião natural», pois estas não passam de vagas interpretações subjetivas:

> «Se»,

continua,

> «o Ser Supremo é poderoso ou hábil apenas na medida em que o telescópio mostra poder ou o microscópio mostra habilidade; se a sua lei moral deve ser determinada unicamente pelos processos físicos do organismo animal, ou a sua vontade deduzida dos resultados imediatos dos assuntos humanos; se a sua Essência tem exatamente a altura, a profundidade e a amplitude do universo, e nada mais; se assim é, então confessarei que não existe uma ciência específica acerca de Deus, que a teologia é apenas um nome e que protestar em sua defesa é uma hipocrisia. Nesse caso, por piedoso que seja pensar n'Ele enquanto desfila o espetáculo da experiência ou do raciocínio abstrato, tal piedade não passa de uma poesia do pensamento, de um ornamento da linguagem, de uma certa

> perspetiva sobre a Natureza que um homem possui e outro não, que os espíritos dotados concebem, que outros reconhecem como admirável e engenhosa e que todos ganhariam em adotar. É apenas a teologia da Natureza, tal como falamos da filosofia ou do romance da história, da poesia da infância, do pitoresco, do sentimental, do humorístico, ou de qualquer outra qualidade abstrata que o génio ou o capricho individual, a moda do dia ou o consenso do mundo reconhecem em qualquer conjunto de objetos submetidos à sua contemplação. Não vejo grande diferença entre declarar que Deus não existe e insinuar que nada de definido se pode saber com certeza a seu respeito.»
>
> Aquilo que entendo por Teologia,

continua Newman,

> não é nenhuma destas coisas: «Entendo simplesmente a Ciência de Deus, ou as verdades que conhecemos acerca de Deus, organizadas num sistema, tal como temos uma ciência dos astros, a que chamamos astronomia, ou da crosta terrestre, a que chamamos geologia.»

Em ambos estes excertos, temos a questão claramente diante de nós: o sentimento, válido apenas para o indivíduo, é contraposto à razão, universalmente válida. A prova é uma questão de facto perfeitamente clara. A teologia fundada na razão pura tem, de facto, de convencer universalmente os homens. Se não o fizesse, em que consistiria a sua superioridade? Se apenas formasse seitas e escolas, tal como o sentimento e o misticismo as formam, como cumpriria o seu programa de nos libertar do capricho e da inconstância pessoais? Este critério prático perfeitamente definido para avaliar a pretensão da filosofia de fundar a religião na razão universal simplifica o meu procedimento de hoje. Não preciso de desacreditar a filosofia mediante uma crítica laboriosa dos seus

argumentos. Bastará mostrar que, historicamente, ela não consegue comprovar a sua pretensão de convencer «objetivamente». De facto, a filosofia não o consegue. Não elimina as divergências; funda escolas e seitas tal como o sentimento. Creio, na verdade, que a razão lógica do homem opera neste domínio do divino exatamente como sempre operou no amor, no patriotismo, na política ou em qualquer dos assuntos mais vastos da vida, nos quais as nossas paixões ou as nossas intuições místicas fixam de antemão as nossas crenças. Encontra argumentos para a nossa convicção, pois tem realmente de os encontrar. Amplia e define a nossa fé, dignifica-a e empresta-lhe palavras e plausibilidade. Quase nunca a engendra; não pode, agora, garanti-la.[5]

Prestai-me atenção enquanto percorro alguns dos pontos da antiga teologia sistemática. Encontrá-los-eis tanto nos manuais protestantes como nos católicos, e sobretudo nos inúmeros compêndios publicados desde a encíclica em que o papa Leão recomendou o estudo de São Tomás. Considerarei primeiro os argumentos pelos quais a teologia dogmática estabelece a existência de Deus e, depois, aqueles pelos quais estabelece a sua natureza.[6]

Os argumentos a favor da existência de Deus têm resistido durante centenas de anos às vagas da crítica descrente, que contra eles rebentam sem nunca os desacreditar inteiramente aos ouvidos dos fiéis, mas, no conjunto, corroendo lenta e seguramente a argamassa das suas juntas. Se já tendes um Deus em quem acreditais, estes argumentos confirmam-vos. Se sois ateus, não

conseguem corrigir-vos. As provas são diversas. A chamada prova «cosmológica» parte da contingência do mundo para uma Causa Primeira que deve conter todas as perfeições contidas no próprio mundo. O «argumento do desígnio» conclui, a partir do facto de as leis da Natureza serem matemáticas e de as suas partes se adaptarem benevolamente umas às outras, que esta causa é simultaneamente inteligente e benévola. O «argumento moral» sustenta que a lei moral pressupõe um legislador. O «argumento *ex consensu gentium*» sustenta que a crença em Deus é tão difundida que deve estar fundada na natureza racional do homem e, por conseguinte, possuir autoridade.

Como acabo de dizer, não discutirei tecnicamente estes argumentos. O simples facto de todos os idealistas desde Kant se terem sentido no direito de os rejeitar ou de os desprezar mostra que não são suficientemente sólidos para constituírem, por si sós, o fundamento da religião. Razões absolutamente impessoais teriam a obrigação de mostrar uma capacidade de persuasão mais geral. A causalidade é, na verdade, um princípio demasiado obscuro para suportar o peso de toda a estrutura da teologia. Quanto ao argumento do desígnio, vede como as ideias darwinianas o revolucionaram. Concebidas como hoje as concebemos, como outros tantos casos afortunados de sobrevivência a processos de destruição quase ilimitados, as adaptações benévolas que encontramos na Natureza sugerem uma divindade muito diferente daquela que figurava nas versões anteriores do argumento.[7]

O facto é que estes argumentos se limitam a seguir as sugestões combinadas dos factos e do nosso sentimento. Nada provam

rigorosamente. Apenas corroboram as nossas predileções preexistentes.

Se a filosofia tão pouco pode fazer para estabelecer a existência de Deus, que dizer dos seus esforços para definir os seus atributos? Vale a pena examinar as tentativas da teologia sistemática neste sentido.

> Sendo Deus a Causa Primeira, diz esta ciência das ciências, difere de todas as suas criaturas por possuir existência *a se*, por si mesmo. Desta «asseidade» de Deus, a teologia deduz, por mera lógica, a maior parte das suas outras perfeições. Por exemplo, tem de ser simultaneamente necessário e absoluto: não pode não existir, nem pode ser de modo algum determinado por outra coisa. Isto torna-O absolutamente ilimitado do exterior e também do interior; pois a limitação é não ser, e Deus é o próprio ser. Esta ausência de limites torna Deus infinitamente perfeito. Além disso, Deus é Uno e Único, pois o infinitamente perfeito não pode admitir semelhante. É Espiritual, porque, se fosse composto de partes físicas, algum outro poder teria de as combinar no todo, o que contrariaria a sua asseidade. É, portanto, de natureza simultaneamente simples e não física. É também metafisicamente simples, isto é, a sua natureza e a sua existência não podem ser distintas, como o são nas substâncias finitas, que partilham umas com as outras as suas naturezas formais e são individuais apenas no seu aspeto material. Sendo Deus uno e único, a sua *essentia* e o seu *esse* têm de ser dados num só ato. Isto exclui do seu ser todas aquelas distinções, tão familiares no mundo das coisas finitas, entre potência e ato, substância e acidentes, ser e atividade, existência e atributos. Podemos falar, é certo, dos poderes, atos e atributos de Deus, mas estas distinções são apenas «virtuais» e feitas do ponto de vista humano. Em Deus, todos estes pontos de vista se fundem numa identidade absoluta de ser.
>
> Esta ausência de toda a potencialidade em Deus obriga-O a ser imutável. É ato de parte a parte. Se n'Ele houvesse algo de potencial, perderia ou ganharia com a sua atualização, e tanto a perda como o ganho contrariariam a sua perfeição. Não pode, portanto, mudar.

Além disso, é imenso, sem limites; pois, se pudesse ser delimitado no espaço, seria composto, o que contrariaria a sua indivisibilidade. É, portanto, omnipresente, indivisivelmente presente em cada ponto do espaço. Está igualmente todo presente em cada ponto do tempo — por outras palavras, é eterno. Pois, se começasse no tempo, precisaria de uma causa anterior, o que contrariaria a sua asseidade. Se terminasse, isso contrariaria a sua necessidade. Se passasse por qualquer sucessão, isso contrariaria a sua imutabilidade.

Possui inteligência e vontade e todas as outras perfeições das criaturas, pois nós possuímo-las, e *effectus nequit superare causam* — o efeito não pode superar a causa. N'Ele, porém, estão absoluta e eternamente em ato, e o seu objeto, visto que Deus não pode ser limitado por nada exterior, não pode ser primariamente outra coisa senão o próprio Deus. Conhece-Se, pois, num único ato eterno e indivisível, e quer-Se com uma infinita complacência em Si próprio.[8] Uma vez que, por necessidade lógica, tem assim de amar-Se e querer-Se, não pode ser chamado «livre» *ad intra*, com a liberdade de contrários que caracteriza as criaturas finitas. *Ad extra*, porém, ou seja, relativamente à sua criação, Deus é livre. Não pode ter necessidade de criar, sendo já perfeito no ser e na felicidade. Quer criar, portanto, por uma liberdade absoluta.

Sendo assim uma substância dotada de intelecto, vontade e liberdade, Deus é uma pessoa; e também uma pessoa viva, pois é simultaneamente objeto e sujeito da sua própria atividade, e é isto que distingue o vivo do inanimado. É, pois, absolutamente autossuficiente: o seu autoconhecimento e o seu amor de Si são ambos infinitos e adequados, e não precisam de condições exteriores que os aperfeiçoem.

É omnisciente, pois, ao conhecer-Se como Causa, conhece por implicação todas as coisas e todos os acontecimentos criados. O seu conhecimento é presciente, pois está presente a todo o tempo. Até os nossos atos livres Lhe são antecipadamente conhecidos, pois, de outro modo, a sua sabedoria admitiria momentos sucessivos de enriquecimento, o que contrariaria a sua imutabilidade. É omnipotente relativamente a tudo o que não envolva contradição lógica. Pode produzir o ser — por outras palavras, o seu poder inclui a criação. Se aquilo que cria fosse feito da sua própria substância, teria de ser infinito em essência, como essa substância; mas é finito,

> pelo que deve ser não divino em substância. Se fosse feito de uma substância — por exemplo, de uma matéria eternamente existente — que Deus encontrasse à sua disposição e à qual apenas desse forma, isso contrariaria a definição de Deus como Causa Primeira e faria d'Ele um mero motor de algo já causado. As coisas que cria, portanto, cria-as *ex nihilo*, do nada, e dá-lhes ser absoluto como outras tantas substâncias finitas acrescentadas a Si próprio. As formas que nelas imprime têm os seus protótipos nas suas ideias. Mas, como em Deus não existe multiplicidade e como estas ideias são múltiplas para nós, temos de distinguir as ideias tal como são em Deus da maneira como os nossos espíritos as imitam exteriormente. Só num sentido terminativo as devemos atribuir-Lhe, como aspetos diferentes, do ponto de vista finito, da sua essência única.
>
> Deus é, evidentemente, santo, bom e justo. Não pode fazer mal, pois é a plenitude do ser positivo, e o mal é negação. É verdade que criou o mal físico em certos lugares, mas apenas como meio de um bem mais vasto, pois *bonum totius præeminet bonum partis* — o bem do todo prevalece sobre o bem da parte. Não pode querer o mal moral, nem como fim nem como meio, pois isso contrariaria a sua santidade. Ao criar seres livres, apenas o permite; nem a sua justiça nem a sua bondade O obrigam a impedir que os destinatários da liberdade abusem dessa dádiva.
>
> Quanto ao propósito de Deus ao criar, primariamente só pode ter sido exercer a sua liberdade absoluta mediante a manifestação da sua glória a outros. Daqui decorre que esses outros devem ser seres racionais, capazes, em primeiro lugar, de conhecimento, amor e reverência e, em segundo lugar, de felicidade, pois o conhecimento e o amor de Deus são a fonte principal da felicidade. Nesta medida, pode dizer-se que o propósito secundário de Deus ao criar é o amor.

Não vos fatigarei levando mais longe estas determinações metafísicas, até aos mistérios da Trindade de Deus, por exemplo. O que apresentei servirá como amostra da teologia filosófica ortodoxa tanto de católicos como de protestantes. Newman, cheio de entusiasmo perante a lista das perfeições de Deus, continua a

passagem que comecei a citar-vos com duas páginas de retórica tão magnífica que mal consigo abster-me de as acrescentar, apesar do tempo que nos tomariam.[9] Primeiro enumera sonoramente os atributos de Deus; depois celebra o seu domínio sobre tudo o que existe na terra e no Céu e a dependência de tudo o que acontece relativamente à sua vontade permissiva. Dá-nos a filosofia escolástica «tocada pela emoção», e toda a filosofia deve ser tocada pela emoção para ser devidamente compreendida. Emocionalmente, pois, a teologia dogmática tem algum valor para espíritos do tipo de Newman. Para avaliar o seu valor intelectual, será útil fazer aqui uma breve digressão.

O que Deus uniu, não o separe o homem. As escolas filosóficas do continente europeu esqueceram demasiadas vezes que o pensamento humano está organicamente ligado à conduta. Parece-me que a principal glória dos pensadores ingleses e escoceses consiste em terem mantido essa ligação orgânica à vista. O princípio orientador da filosofia britânica tem sido, de facto, que toda a diferença deve fazer diferença, que toda a diferença teórica deve desembocar, algures, numa diferença prática e que o melhor método de discutir questões teóricas é começar por determinar que diferença prática resultaria de ser verdadeira uma alternativa ou a outra. Sob que forma se conhece a verdade particular em questão? Em que factos se traduz? Qual é o seu valor efetivo em termos de experiência particular? Esta é a maneira caracteristicamente inglesa de abordar uma questão. É assim, recordais-vos, que Locke aborda a questão da identidade pessoal. Aquilo que entendeis por ela é apenas a vossa cadeia de recordações particulares, diz ele. Essa é a única parte concretamente verificável do seu significado. Todas

as ideias adicionais acerca dela, como a unidade ou a multiplicidade da substância espiritual em que assenta, são, por conseguinte, desprovidas de sentido inteligível; e as proposições que dizem respeito a tais ideias podem ser indiferentemente afirmadas ou negadas. O mesmo faz Berkeley com a sua «matéria». O valor efetivo da matéria são as nossas sensações físicas. É sob essa forma que a conhecemos; é tudo o que concretamente verificamos da sua conceção. Esse é, portanto, todo o significado do termo «matéria» — qualquer outro pretenso significado é mero vento de palavras. Hume faz o mesmo com a causalidade. Conhecemo-la como antecedência habitual e como tendência, da nossa parte, para esperar que algo de definido venha a ocorrer. Fora deste sentido prático, não possui significado algum, e os livros a seu respeito podem ser lançados às chamas, diz Hume. Dugald Stewart e Thomas Brown, James Mill, John Mill e o professor Bain seguiram, com maior ou menor coerência, o mesmo método; e Shadworth Hodgson utilizou o princípio de maneira plenamente explícita. Afinal de contas, foram os autores ingleses e escoceses, e não Kant, que introduziram na filosofia o «método crítico», o único método capaz de fazer da filosofia um estudo digno de homens sérios. Pois que seriedade pode haver em discutir proposições filosóficas que nunca farão uma diferença apreciável na nossa ação? E que importância poderia ter, se todas as proposições fossem praticamente indiferentes, quais delas concordaríamos em chamar verdadeiras ou falsas?

Um filósofo americano de eminente originalidade, o Sr. Charles Sanders Peirce, prestou um serviço ao pensamento ao separar dos pormenores da sua aplicação o princípio que orientava

instintivamente estes homens, ao identificá-lo como fundamental e ao dar-lhe um nome grego. Chama-lhe o princípio do pragmatismo e defende-o aproximadamente assim:[10]

> **O pensamento em movimento tem como único motivo concebível alcançar a crença, ou o pensamento em repouso. Só quando o nosso pensamento acerca de um assunto encontra repouso na crença pode a nossa ação nesse assunto começar com firmeza e segurança. As crenças, em suma, são regras para a ação; e toda a função do pensamento não passa de um passo na produção de hábitos de ação. Se houvesse alguma parte de um pensamento que não fizesse diferença nas suas consequências práticas, essa parte não constituiria um elemento efetivo do significado do pensamento. Para desenvolver o sentido de um pensamento, precisamos, portanto, apenas de determinar que conduta é ele capaz de produzir; essa conduta é, para nós, o seu único significado; e o facto tangível que está na raiz de todas as nossas distinções de pensamento é que nenhuma delas é tão subtil que consista em algo diferente de uma possível diferença na prática. Para alcançar perfeita clareza nos nossos pensamentos acerca de um objeto, basta, pois, considerar que sensações, imediatas ou remotas, podemos concebivelmente esperar dele e que conduta devemos preparar caso o objeto se revele real. A nossa conceção destas consequências práticas é, para nós, toda a nossa conceção do objeto, na medida em que essa conceção possua algum significado positivo.**

Este é o princípio de Peirce, o princípio do pragmatismo. Tal princípio ajudar-nos-á, nesta ocasião, a decidir se, entre os vários atributos inscritos no inventário escolástico das perfeições de Deus, alguns não serão muito menos significativos do que outros.

Com efeito, se aplicarmos o princípio do pragmatismo aos atributos metafísicos de Deus, em sentido estrito, por oposição aos seus atributos morais, creio que, mesmo que uma lógica coerciva

nos obrigasse a acreditar neles, teríamos ainda de reconhecer que são desprovidos de todo o significado inteligível. Tomai, por exemplo, a asseidade de Deus; ou a sua necessidade; a sua imaterialidade; a sua «simplicidade», ou superioridade relativamente à espécie de variedade e sucessão interiores que encontramos nos seres finitos; a sua indivisibilidade e ausência das distinções interiores entre ser e atividade, substância e acidente, potência e ato, e as restantes; a impossibilidade de o incluir num género; a sua infinidade em ato; a sua «personalidade», abstraindo das qualidades morais que esta possa comportar; o caráter permissivo e não positivo das suas relações com o mal; a sua autossuficiência, o seu amor de Si e a sua felicidade absoluta em Si próprio — falando com franqueza, de que maneira estabelecem qualidades como estas alguma ligação definida com a nossa vida? E, se nenhuma delas exige uma adaptação específica da nossa conduta, que diferença vital poderá fazer para a religião de um homem que sejam verdadeiras ou falsas?

Pela minha parte, embora me desagrade dizer algo que possa ferir associações afetivas delicadas, tenho de confessar francamente que, mesmo que estes atributos fossem deduzidos sem falha, não consigo conceber que a verdade de qualquer um deles tenha para nós a menor consequência religiosa. Dizei-me: que ato específico posso realizar para me adaptar melhor à simplicidade de Deus? Ou de que me serve, ao planear a minha conduta, saber que a sua felicidade é, em qualquer caso, absolutamente completa? Em meados do século que acaba de passar, Mayne Reid era o grande autor de livros de aventuras ao ar livre. Não cessava de exaltar os caçadores e os observadores de campo dos hábitos dos

animais vivos, mantendo um fogo de invetivas contra os «naturalistas de gabinete», como lhes chamava, os colecionadores, classificadores e manipuladores de esqueletos e peles. Quando era rapaz, costumava pensar que um naturalista de gabinete devia ser a mais vil espécie de miserável debaixo do sol. Mas certamente os teólogos sistemáticos são os naturalistas de gabinete da divindade, mesmo no sentido do capitão Mayne Reid. Que é a sua dedução de atributos metafísicos senão um baralhar e combinar de adjetivos pedantes de dicionário, alheio à moral, alheio às necessidades humanas, algo que poderia ser elaborado a partir da simples palavra «Deus», tão bem por uma daquelas máquinas lógicas de madeira e latão que o engenho recente concebeu como por um homem de carne e osso? Há neles o rasto da serpente. Sente-se que, nas mãos dos teólogos, não são mais do que um conjunto de títulos obtidos pela manipulação mecânica de sinónimos; o verbalismo tomou o lugar da visão, o profissionalismo o da vida. Em vez de pão, temos uma pedra; em vez de peixe, uma serpente. Se tal conglomerado de termos abstratos exprimisse realmente o essencial do nosso conhecimento da divindade, as escolas de teologia poderiam continuar a florescer, mas a religião, a religião viva, teria abandonado este mundo. Aquilo que mantém a religião viva é algo diferente de definições abstratas e sistemas de adjetivos encadeados, algo diferente das faculdades de teologia e dos seus professores. Todas estas coisas são efeitos posteriores, acréscimos secundários àqueles fenómenos de comunicação vital com o divino invisível de que vos mostrei tantos exemplos e que se renovam *in sæcula sæculorum*, pelos séculos dos séculos, na vida de pessoas humildes e anónimas.

E basta quanto aos atributos metafísicos de Deus! Do ponto de vista da religião prática, o monstro metafísico que oferecem à nossa adoração é uma invenção absolutamente inútil do espírito erudito.

Que diremos agora dos atributos chamados morais? Pragmaticamente, encontram-se num plano inteiramente diferente. Determinam positivamente o medo, a esperança e a expetativa e constituem fundamentos da vida santa. Basta um olhar para mostrar quanto é grande o seu significado.

A santidade de Deus, por exemplo: sendo santo, Deus só pode querer o bem. Sendo omnipotente, pode assegurar o seu triunfo. Sendo omnisciente, pode ver-nos na escuridão. Sendo justo, pode castigar-nos pelo que vê. Sendo amoroso, pode também perdoar. Sendo inalterável, podemos contar seguramente com Ele. Estas qualidades entram em relação com a nossa vida; é da maior importância que estejamos informados acerca delas. Que o propósito de Deus na criação seja a manifestação da sua glória é também um atributo com relações definidas com a nossa vida prática. Entre outras coisas, conferiu um caráter definido ao culto em todos os países cristãos. Se a teologia dogmática realmente prova, para lá de qualquer contestação, que existe um Deus com características como estas, pode muito bem reivindicar que dá uma base sólida ao sentimento religioso. Mas, na verdade, como se sustentam os seus argumentos?

Sustentam-se tão mal como os argumentos a favor da sua existência. Não só os idealistas pós-kantianos os rejeitam de raiz, como é um facto histórico evidente que nunca converteram

ninguém que tivesse encontrado no caráter moral do mundo, tal como o experimentava, razões para duvidar de que um Deus bom o pudesse ter criado. Provar a bondade de Deus pelo argumento escolástico de que não há não ser na sua essência pareceria a tal testemunha simplesmente disparatado.

Não! O livro de Job percorreu toda esta matéria de uma vez por todas e definitivamente. O raciocínio é um caminho relativamente superficial e irreal para a divindade:

> **«Porei a mão sobre a minha boca; conhecia-Te de ouvir dizer, mas agora os meus olhos veem-Te.»**

Um intelecto perplexo e desorientado, mas um sentimento confiante de presença — tal é a situação do homem que é sincero consigo próprio e com os factos e que, ainda assim, permanece religioso.[11]

Temos, por isso, creio, de dizer um adeus definitivo à teologia dogmática. Com toda a sinceridade, a nossa fé terá de dispensar essa garantia. O idealismo moderno, repito, despediu-se para sempre desta teologia. Poderá dar à fé uma garantia melhor, ou terá ela de continuar a contar apenas com o seu pobre testemunho próprio?

A base do idealismo moderno é a doutrina kantiana do Eu Transcendental da Aperceção. Com este termo formidável, Kant queria apenas dizer que a consciência «eu penso-os» tem de acompanhar, potencial ou efetivamente, todos os nossos objetos.

Os céticos anteriores tinham dito o mesmo, mas o «eu» em questão permanecera, para eles, identificado com o indivíduo pessoal. Kant abstraiu-o e despersonalizou-o, fazendo dele a mais universal de todas as suas categorias, embora, para o próprio Kant, o Eu Transcendental não tivesse implicações teológicas.

Coube aos seus sucessores converter a noção kantiana de *Bewusstsein überhaupt*, ou consciência abstrata, numa autoconsciência concreta infinita, que é a alma do mundo e na qual as nossas diversas autoconsciências pessoais têm o seu ser. Mostrar-vos, ainda que brevemente, como esta transformação se efetuou conduzir-me-ia a pormenores técnicos. Basta dizer que, na escola hegeliana, que hoje influencia tão profundamente o pensamento britânico e americano, dois princípios suportaram o peso principal da operação.

O primeiro destes princípios é que a velha lógica da identidade nunca nos dá mais do que uma dissecação *post mortem* de *disjecta membra*, de membros dispersos, e que a plenitude da vida só pode ser compreendida pelo pensamento reconhecendo que todo o objeto que o nosso pensamento se proponha envolve a noção de algum outro objeto que, à primeira vista, parece negar o primeiro.

O segundo princípio é que ter consciência de uma negação é já, virtualmente, estar para além dela. O simples facto de colocar uma pergunta ou exprimir uma insatisfação prova que a resposta ou a satisfação já está iminente; o finito, reconhecido como tal, é já o infinito *in posse*, em potência.

Ao aplicar estes princípios, parece que introduzimos na nossa lógica uma força propulsora que a lógica comum da identidade nua e rígida de cada coisa consigo mesma nunca alcança. Os objetos do nosso pensamento passam agora a agir dentro dele, a agir como agem os objetos quando dados na experiência. Mudam e desenvolvem-se. Introduzem consigo algo diferente de si próprios; e esse outro, de início apenas ideal ou potencial, acaba por se revelar também efetivo. Supera a coisa inicialmente suposta e, ao desenvolver a plenitude do seu significado, simultaneamente a verifica e a corrige.

O programa é excelente; o universo é um lugar onde às coisas se seguem outras coisas que simultaneamente as corrigem e completam; e uma lógica que nos desse algo semelhante a este movimento dos factos exprimiria a verdade muito melhor do que a lógica escolar tradicional, que nunca passa por si mesma de uma coisa a outra e apenas regista predicações e subsunções, ou semelhanças e diferenças estáticas. Nada poderia ser mais diferente dos métodos da teologia dogmática do que os desta nova lógica. Permiti-me citar, a título de ilustração, algumas passagens do transcendentalista escocês que já mencionei.

> **«Como devemos conceber»,**

escreve o reitor Caird,

> **«a realidade em que toda a inteligência assenta?»**

Responde:

> «Duas coisas se podem provar sem dificuldade: que esta realidade é um Espírito absoluto e, inversamente, que só em comunhão com este Espírito ou Inteligência absoluta pode o Espírito finito realizar-se. É absoluta, pois o mais ténue movimento da inteligência humana ficaria paralisado se não pressupusesse a realidade absoluta da inteligência, do próprio pensamento. A dúvida ou a negação pressupõem-na e afirmam-na indiretamente. Quando declaro verdadeira alguma coisa, declaro-a, de facto, relativa ao pensamento, mas não relativa ao meu pensamento ou ao pensamento de qualquer outro espírito individual. Posso abstrair da existência de todos os espíritos individuais enquanto tais; posso suprimi-los pelo pensamento. Mas aquilo que não posso suprimir pelo pensamento é o próprio pensamento ou a própria autoconsciência, na sua independência e no seu caráter absoluto; por outras palavras, um Pensamento ou uma Autoconsciência Absolutos.»

Aqui, como vedes, o reitor Caird dá o passo que Kant não deu: converte a omnipresença da consciência em geral, enquanto condição de possibilidade da «verdade» em qualquer parte, numa consciência universal omnipresente, que identifica com Deus na sua concretude. Passa depois a utilizar o princípio de que reconhecer os próprios limites é, no essencial, estar para além deles; e faz a transição para a experiência religiosa dos indivíduos nas seguintes palavras:

> «Se o homem fosse apenas uma criatura de sensações e impulsos transitórios, de uma sucessão incessantemente vinda e ida de intuições, fantasias e sentimentos, nada poderia jamais ter para ele o caráter de verdade ou realidade objetiva. Mas é prerrogativa da natureza espiritual do homem poder entregar-se a um pensamento e a uma vontade infinitamente maiores do que os seus. Enquanto ser pensante e consciente de si, pode, na verdade, dizer-se que, pela sua própria natureza, vive na atmosfera da Vida Universal. Enquanto ser pensante, é-me possível suprimir e dominar na minha consciência todo o movimento de afirmação de mim próprio, toda a noção e

> opinião que sejam meramente minhas, todo o desejo que me pertença enquanto este Eu particular, e tornar-me o puro meio de um pensamento universal — numa palavra, deixar de viver a minha própria vida e permitir que a minha consciência seja possuída e impregnada pela vida Infinita e Eterna do espírito. E, contudo, é precisamente nesta renúncia a mim próprio que verdadeiramente me conquisto, ou realizo as mais elevadas possibilidades da minha natureza. Pois, embora, num certo sentido, renunciemos a nós próprios para viver a vida universal e absoluta da razão, aquilo a que assim nos entregamos é, na realidade, o nosso eu mais verdadeiro. A vida da razão absoluta não é uma vida que nos seja estranha.»

Todavia, prossegue o reitor Caird, na medida em que somos capazes de realizar exteriormente esta doutrina, o bálsamo que ela oferece permanece incompleto. Seja o que for que sejamos *in posse*, em potência, o melhor de nós, *in actu*, em ato, fica muito aquém de ser absolutamente divino. A moralidade social, o amor e até o sacrifício de si fundem o nosso Eu apenas noutro eu finito, ou noutros eus finitos. Não o identificam inteiramente com o Infinito. O destino ideal do homem, infinito na lógica abstrata, poderia assim parecer, na prática, eternamente irrealizável.

> «Não haverá, então»,

continua o nosso autor,

> «solução para a contradição entre o ideal e o real? Respondemos: há tal solução, mas, para a alcançar, somos levados para além da esfera da moralidade, até à da religião. Pode dizer-se que a característica essencial da religião, por oposição à moralidade, é transformar a aspiração em fruição, a antecipação em realização; em vez de deixar o homem numa busca interminável de um ideal que se desvanece, torna-o participante efetivo de uma vida divina ou infinita. Quer encaremos a religião do lado humano ou do divino —

> como a entrega da alma a Deus ou como a vida de Deus na alma —, em qualquer dos aspetos pertence à sua própria essência que o Infinito tenha deixado de ser uma visão longínqua e se tenha tornado uma realidade presente. A primeira pulsação da vida espiritual, quando apreendemos corretamente o seu significado, indica que desapareceu a separação entre o Espírito e o seu objeto, que o ideal se tornou real, que o finito alcançou a sua meta e ficou impregnado da presença e da vida do Infinito.
>
> «A unidade do espírito e da vontade com o espírito e a vontade divinos não é a esperança e a meta futuras da religião, mas o seu próprio começo e nascimento na alma. Entrar na vida religiosa é pôr termo à luta. Naquele ato que constitui o começo da vida religiosa — chamai-lhe fé, confiança, entrega de si, ou o nome que quiserdes — está implicada a identificação do finito com uma vida eternamente realizada. É verdade que a vida religiosa é progressiva; mas, entendida à luz da ideia precedente, o progresso religioso não é um progresso em direção à esfera do Infinito, mas dentro dela. Não é a tentativa vã de, mediante adições ou incrementos finitos sem fim, entrar na posse de uma riqueza infinita; é o esforço de, pelo exercício constante da atividade espiritual, nos apropriarmos daquela herança infinita de que já estamos na posse. Todo o futuro da vida religiosa é dado no seu começo, mas é dado implicitamente. A posição do homem que entrou na vida religiosa é a de que o mal, o erro e a imperfeição não lhe pertencem realmente: são excrescências sem relação orgânica com a sua verdadeira natureza; estão já virtualmente suprimidos e anulados, como o estarão efetivamente, e, no próprio processo de serem anulados, tornam-se meios de progresso espiritual. Embora não esteja isento de tentação e conflito, naquela esfera interior em que reside a sua verdadeira vida a luta terminou, a vitória foi já alcançada. Não é uma vida finita, mas infinita, que o espírito vive. Cada uma das suas pulsações é a expressão e a realização da vida de Deus.»[12]

Admitireis prontamente que nenhuma descrição dos fenómenos da consciência religiosa poderia ser melhor do que estas palavras do vosso saudoso pregador e filósofo. Reproduzem o próprio arrebatamento daquelas crises de conversão de que temos ouvido

falar; exprimem aquilo que o místico sentiu, mas não conseguiu comunicar; e o santo, ao ouvi-las, reconhece a sua própria experiência. É, de facto, gratificante encontrar o conteúdo da religião relatado com tamanha unanimidade. Mas, afinal de contas, terá o reitor Caird — e só o tomo como exemplo de todo este modo de pensar — transcendido a esfera do sentimento e da experiência direta do indivíduo e assentado os fundamentos da religião na razão imparcial? Terá tornado a religião universal por um raciocínio coercivo, transformando-a de fé privada em certeza pública? Terá resgatado as suas afirmações à obscuridade e ao mistério?

Creio que nada disso fez, tendo-se limitado a reafirmar as experiências do indivíduo num vocabulário mais generalizado. E, mais uma vez, posso dispensar-me de provar tecnicamente que os raciocínios transcendentalistas não conseguem tornar a religião universal, pois posso apontar o facto evidente de uma maioria de estudiosos, mesmo dos religiosamente inclinados, se recusar obstinadamente a considerá-los convincentes. Pode dizer-se que toda a Alemanha rejeitou decididamente a argumentação hegeliana. Quanto à Escócia, basta mencionar as memoráveis críticas do professor Fraser e do professor Pringle-Pattison, tão familiares a muitos de vós.[13] Pergunto, mais uma vez: se o idealismo transcendental fosse tão objetiva e absolutamente racional como pretende, poderia falhar de modo tão flagrante na sua capacidade de persuadir?

Aquilo que a religião relata, deveis recordar, pretende sempre ser um facto da experiência: o divino está efetivamente presente, diz a religião, e entre ele e nós existem relações reais de troca. Se

perceções definidas de factos como estas não conseguem sustentar-se por si mesmas, certamente não será o raciocínio abstrato a dar-lhes o apoio de que precisam. Os processos conceptuais podem classificar os factos, defini-los, interpretá-los; mas não os produzem, nem podem reproduzir a sua individualidade. Há sempre um acréscimo, um caráter singular de «isto», pelo qual só o sentimento pode responder. A filosofia é, pois, neste domínio, uma função secundária, incapaz de garantir a veracidade da fé; e assim regresso à tese que anunciei no início desta conferência.

Com toda a triste sinceridade, creio que devemos concluir que a tentativa de demonstrar, por processos puramente intelectuais, a verdade dos testemunhos da experiência religiosa direta é absolutamente vã.

Seria injusto para com a filosofia, porém, deixá-la sob esta sentença negativa. Permiti-me, pois, concluir enumerando brevemente aquilo que ela pode fazer pela religião. Se abandonar a metafísica e a dedução em favor da crítica e da indução, e se se transformar francamente de teologia em ciência das religiões, poderá tornar-se enormemente útil.

O intelecto espontâneo do homem define sempre o divino que sente de maneiras que se harmonizam com as suas predisposições intelectuais de momento. Pela comparação, a filosofia pode eliminar dessas definições o que é local e acidental. Pode remover incrustações históricas tanto do dogma como do culto. Ao confrontar as construções religiosas espontâneas com os resultados

das ciências naturais, pode também eliminar doutrinas que hoje se sabe serem cientificamente absurdas ou incongruentes.

Eliminando assim as formulações indignas, pode deixar um resíduo de conceções que sejam, pelo menos, possíveis. Pode tratá-las como hipóteses, pondo-as à prova de todas as maneiras, negativas ou positivas, pelas quais se testam hipóteses. Pode reduzir-lhes o número, à medida que algumas se revelem mais vulneráveis a objeções. Pode, talvez, tornar-se defensora daquela que selecionar como a mais bem verificada ou verificável. Pode aperfeiçoar a definição desta hipótese, distinguindo entre aquilo que, na sua expressão, constitui crença suplementar inócua e simbolismo e aquilo que deve ser tomado literalmente. Como resultado, pode oferecer mediação entre crentes diferentes e ajudar a produzir um consenso de opinião. Fá-lo-á com tanto maior êxito quanto melhor distinguir o comum e essencial dos elementos individuais e locais das crenças religiosas que compara.

Não vejo por que razão uma Ciência das Religiões crítica deste género não poderia, por fim, obter uma adesão pública tão geral como a de uma ciência física. Até os pessoalmente não religiosos poderiam aceitar por confiança as suas conclusões, tal como os cegos aceitam hoje os factos da ótica — poderia parecer igualmente insensato recusá-las. Contudo, assim como a ciência da ótica tem de ser alimentada inicialmente e continuamente verificada depois por factos experimentados por pessoas que veem, também a ciência das religiões dependeria, para a sua matéria original, de factos da experiência pessoal e teria de se ajustar à experiência pessoal ao longo de todas as suas reconstruções críticas. Nunca

poderia afastar-se da vida concreta nem trabalhar num vazio conceptual. Teria sempre de confessar, como todas as ciências confessam, que a subtileza da natureza lhe escapa e que as suas fórmulas são apenas aproximações. A filosofia vive nas palavras, mas a verdade e os factos irrompem na nossa vida de maneiras que excedem a formulação verbal. No ato vivo da perceção há sempre algo que cintila e reluz e que não se deixa capturar, algo para o qual a reflexão chega demasiado tarde. Ninguém sabe isto tão bem como o filósofo. Tem de disparar a sua salva de novos vocábulos da sua espingarda conceptual, pois a profissão condena-o a esta atividade; mas, secretamente, conhece-lhe a vacuidade e a irrelevância. As suas fórmulas são como fotografias estereoscópicas ou cinetoscópicas vistas fora do aparelho: falta-lhes a profundidade, o movimento, a vitalidade. Na esfera religiosa, em particular, a crença de que as fórmulas são verdadeiras nunca pode substituir inteiramente a experiência pessoal.

Na próxima conferência, procurarei completar a minha descrição aproximada da experiência religiosa; e, na conferência seguinte, que será a última, tentarei eu próprio formular conceptualmente a verdade de que ela dá testemunho.

CONFERÊNCIA XIX

Outras Características

Depois da nossa incursão pelo misticismo e pela filosofia, regressámos, por caminhos sinuosos, ao ponto em que estávamos: a utilidade da religião para o indivíduo que a possui, e a utilidade do próprio indivíduo para o mundo, são os melhores argumentos de que nela há verdade. Voltamos à filosofia empírica: o verdadeiro é aquilo que funciona bem, ainda que seja sempre necessário acrescentar a ressalva «no conjunto». Nesta conferência, temos de regressar à descrição e completar o nosso quadro da consciência religiosa com algumas palavras acerca de outros dos seus elementos característicos. Depois, numa última conferência, ficaremos livres para fazer uma revisão geral e tirar as nossas próprias conclusões.

O primeiro ponto de que falarei é o papel da vida estética na determinação da escolha de uma religião. Os homens, disse eu há pouco, intelectualizam involuntariamente a sua experiência religiosa. Precisam de fórmulas, tal como precisam de comunhão no culto. Falei, portanto, com excessivo desdém da inutilidade pragmática da famosa lista escolástica dos atributos da divindade, pois estes têm uma utilidade que negligenciei. A eloquente passagem em que Newman os enumera[1] põe-nos na pista dela. Ao entoá-los como entoaria um ofício numa catedral, mostra quão

elevado é o seu valor estético. Acrescentar à nossa piedade despojada estes complementos verbais exaltados e misteriosos enriquece-a, tal como um órgão e antigos bronzes, mármores, frescos e vitrais enriquecem uma igreja. Os epítetos conferem uma atmosfera e ressonâncias à nossa devoção. São como um hino de louvor e um ofício de glória, e podem soar tanto mais sublimes quanto mais incompreensíveis. Espíritos como o de Newman[2] tornam-se tão ciosos do prestígio desses atributos como os sacerdotes pagãos do prestígio das joias e ornamentos que resplandecem sobre os seus ídolos.

Entre os desenvolvimentos da religião a que o espírito espontaneamente se entrega, nunca se deve esquecer o motivo estético. Prometi nada dizer, nestas conferências, acerca dos sistemas eclesiásticos. Seja-me permitido, porém, acrescentar aqui uma palavra sobre a maneira como a satisfação de certas necessidades estéticas contribui para o seu domínio sobre a natureza humana. Embora algumas pessoas procurem sobretudo a pureza e a simplificação intelectuais, para outras a riqueza é a exigência suprema da imaginação.[3] Quando o espírito pertence acentuadamente a este tipo, uma religião individual dificilmente lhe bastará. A necessidade interior é antes a de algo institucional e complexo, majestoso na interligação hierárquica das suas partes, com a autoridade a descer de grau em grau e, em cada grau, objetos a que aplicar adjetivos de mistério e esplendor, derivados, em última instância, da Divindade que é a fonte e o cume do sistema. Sente-se então como que na presença de uma vasta obra incrustada de joalharia ou arquitetura; ouve-se a invocação litúrgica de inúmeras vozes; recebe-se de todos os lados a vibração da

reverência. Comparado com tão nobre complexidade, em que os movimentos ascendentes e descendentes parecem em nada perturbar a estabilidade e em que nenhum elemento, por humilde que seja, é insignificante, porque tantas instituições augustas o mantêm no seu lugar, como parece plano o protestantismo evangélico, como parece nua a atmosfera daquelas vidas religiosas isoladas que se orgulham de que «o homem, no mato, pode encontrar Deus»![4] Que pulverização e nivelamento de uma estrutura tão gloriosamente erguida! Para uma imaginação habituada a perspetivas de dignidade e glória, o esquema despojado do Evangelho parece oferecer um asilo de pobres em lugar de um palácio.

É algo muito semelhante ao sentimento patriótico dos que foram criados em antigos impérios. Quantas emoções não ficam privadas do seu objeto quando se renuncia aos títulos de dignidade, às luzes carmesins e ao estrondo dos metais, aos bordados de ouro, às tropas emplumadas, ao temor e ao tremor, e se aceita um presidente de casaco preto que nos aperta a mão e que talvez venha de uma «casa» numa savana ou pradaria, com uma única sala e uma Bíblia sobre a mesa do centro! É empobrecer a imaginação monárquica!

A força destes sentimentos estéticos torna rigorosamente impossível, parece-me, que o protestantismo, por superior que seja ao catolicismo em profundidade espiritual, consiga hoje fazer muitos convertidos entre os adeptos do sistema eclesiástico mais venerável. Este oferece à imaginação pastagens e sombra muito mais ricas, possui tantos favos com tantas espécies de mel, é tão

indulgente nos seus múltiplos apelos à natureza humana, que o protestantismo terá sempre, aos olhos católicos, a fisionomia de um asilo de pobres. A sua amarga negatividade é incompreensível para o espírito católico. Para os católicos intelectuais, muitas das crenças e práticas antiquadas que a Igreja sanciona são, tomadas literalmente, tão infantis como para os protestantes. Mas são infantis no sentido agradável de «próprias de uma criança» — inocentes e amáveis, merecedoras de um sorriso indulgente em atenção à condição pouco desenvolvida do intelecto do querido povo. Para o protestante, pelo contrário, são infantis no sentido de serem falsidades idiotas. Tem de extirpar a sua delicada e amável redundância, deixando o católico a estremecer perante o seu literalismo. Aos olhos deste, parece tão soturno como uma espécie de réptil de olhar duro, entorpecido e monótono. Os dois nunca se compreenderão — os seus centros de energia emocional são demasiado diferentes. A verdade rigorosa e as complexidades da natureza humana precisam sempre de um intérprete mútuo.[5] E basta quanto às diversidades estéticas da consciência religiosa.

Na maioria dos livros sobre religião, três coisas são apresentadas como os seus elementos mais essenciais: o Sacrifício, a Confissão e a Oração. Devo dizer uma palavra, sucessivamente, sobre cada uma delas, embora brevemente. Primeiro, sobre o Sacrifício.

Os sacrifícios aos deuses estão presentes por toda a parte no culto primitivo; mas, à medida que os cultos se refinaram, os holocaustos e o sangue dos bodes foram substituídos por sacrifícios de natureza mais espiritual. O judaísmo, o islão e o budismo dispensam o sacrifício ritual; o cristianismo também, salvo na

medida em que a noção se conserva, transfigurada, no mistério da expiação de Cristo. Estas religiões substituem todas aquelas oblações vãs por oferendas do coração e renúncias do eu interior. Nas práticas ascéticas que o islão, o budismo e o cristianismo mais antigo encorajam, vemos quão indestrutível é a ideia de que alguma espécie de sacrifício constitui um exercício religioso. Ao falar do ascetismo, referi o seu significado como símbolo dos sacrifícios que a vida exige sempre que é encarada com empenho. Mas, como já disse o que tinha a dizer acerca deles e estas conferências evitam expressamente os usos religiosos mais antigos e as questões de origem, deixarei inteiramente o tema do Sacrifício e passarei ao da Confissão.

Quanto à Confissão, serei também muito breve, abordando-a psicologicamente, não historicamente. Muito menos difundida do que o sacrifício, corresponde a um estádio mais interior e moral do sentimento. Faz parte do sistema geral de purificação e limpeza de que sentimos necessidade para estar em relações corretas com a nossa divindade. Para aquele que se confessa, terminaram as aparências e começaram as realidades; exteriorizou a sua podridão. Se não se livrou efetivamente dela, pelo menos já não a encobre com uma aparência hipócrita de virtude — vive, ao menos, numa base de veracidade. É um pouco difícil explicar o completo declínio da prática da confissão nas comunidades anglo-saxónicas. A reação contra o papismo é, evidentemente, a explicação histórica, pois, no papismo, a confissão vinha acompanhada de penitências, absolvição e outras práticas inadmissíveis. Mas, do lado do próprio pecador, parece que a necessidade deveria ter sido demasiado grande para aceitar uma recusa tão sumária de satisfação. Seria de

esperar que, em mais homens, a concha do segredo tivesse de se abrir, que o abcesso encerrado tivesse de rebentar e encontrar alívio, ainda que o ouvido que escutasse a confissão fosse indigno. Por razões utilitárias evidentes, a Igreja Católica substituiu o ato mais radical da confissão pública pela confissão auricular a um único sacerdote. Nós, protestantes de língua inglesa, na autossuficiência e insociabilidade gerais da nossa natureza, parecemos considerar suficiente tomar apenas Deus por confidente.[6]

O tema seguinte que devo comentar é a Oração — e, desta vez, terei de ser menos breve. Ultimamente, tem-se ouvido falar muito contra a oração, sobretudo contra as preces por melhor tempo e pela recuperação dos doentes. Quanto às preces pelos doentes, se há algum facto médico que se possa considerar firmemente estabelecido, é que, em certos ambientes, a oração pode contribuir para a recuperação e deve ser encorajada como medida terapêutica. Sendo um fator normal da saúde moral da pessoa, a sua omissão seria prejudicial. O caso do tempo é diferente. Apesar de a crença contrária ser recente,[7] todos sabem hoje que as secas e as tempestades decorrem de antecedentes físicos e que os apelos morais não podem evitá-las. Mas a oração de petição é apenas uma modalidade da oração; e, se tomarmos a palavra num sentido mais amplo, como designando toda a espécie de comunhão ou conversa interior com o poder reconhecido como divino, veremos facilmente que a crítica científica a deixa intacta.

A oração, neste sentido amplo, é a própria alma e essência da religião.

> «A religião»,

diz um teólogo francês liberal,

> «é uma comunicação, uma relação consciente e voluntária que uma alma aflita estabelece com o poder misterioso de que sente depender e de que depende o seu destino. Esta comunicação com Deus realiza-se pela oração. A oração é a religião em ato; isto é, a oração é a religião real. É a oração que distingue o fenómeno religioso de fenómenos semelhantes ou próximos, como o sentimento puramente moral ou estético. A religião nada é se não for o ato vital pelo qual o espírito inteiro procura salvar-se, agarrando-se ao princípio de que recebe a vida. Este ato é a oração, termo pelo qual não entendo um exercício vão de palavras, nem a mera repetição de certas fórmulas sagradas, mas o próprio movimento da alma, colocando-se numa relação pessoal de contato com o poder misterioso cuja presença sente — talvez mesmo antes de possuir um nome pelo qual o designar. Onde falta esta oração interior, não há religião; onde, pelo contrário, esta oração nasce e agita a alma, mesmo na ausência de formas ou doutrinas, temos religião viva. Vê-se, por aqui, por que razão a chamada "religião natural" não é propriamente uma religião. Afasta o homem da oração. Deixa-o e a Deus numa distância recíproca, sem comunicação íntima, sem diálogo interior, sem troca, sem ação de Deus no homem, sem regresso do homem a Deus. No fundo, esta pretensa religião é apenas uma filosofia. Nascida em épocas de racionalismo e de investigação crítica, nunca foi senão uma abstração. Criação artificial e morta, mal revela, a quem a examina, uma só das características próprias da religião.»[8]

Parece-me que toda a série das nossas conferências comprova a verdade da afirmação do Sr. Sabatier. O fenómeno religioso, estudado como facto interior e independentemente de complicações eclesiásticas ou teológicas, mostrou consistir, por toda a parte e em todos os seus estádios, na consciência que os indivíduos têm de uma comunicação entre si e poderes superiores com os quais se

sentem relacionados. Esta comunicação é experimentada, no momento, como simultaneamente ativa e recíproca. Se não é eficaz; se não é uma relação de dar e receber; se nada se passa realmente enquanto dura; se o mundo em nada difere por ela ter ocorrido, então a oração, tomada neste sentido amplo de sentimento de que algo está a acontecer, é, evidentemente, o sentimento de algo ilusório; e a religião tem de ser classificada, no conjunto, não apenas como contendo elementos de ilusão — estes existem indubitavelmente por toda a parte —, mas como inteiramente enraizada na ilusão, tal como os materialistas e os ateus sempre disseram. Quando muito, uma vez rejeitadas como falsos testemunhos as experiências diretas da oração, poderia restar alguma crença inferida de que toda a ordem da existência deve ter uma causa divina. Mas esta maneira de contemplar a natureza, por agradável que fosse, sem dúvida, a pessoas de gosto piedoso, deixar-lhes-ia apenas o papel de espetadores de uma peça, ao passo que, na religião vivida e na vida de oração, parecemos ser nós próprios atores, e não numa peça, mas numa realidade muito séria.

A autenticidade da religião está, pois, indissoluvelmente ligada à questão de saber se a consciência da oração é ou não enganadora. A convicção de que algo se passa genuinamente nesta consciência é o próprio núcleo da religião viva. Quanto ao que se passa, têm prevalecido grandes divergências de opinião. Supôs-se, e ainda se supõe, que os poderes invisíveis fazem coisas em que nenhum homem esclarecido pode hoje acreditar. Pode muito bem vir a verificar-se que a esfera de influência da oração é exclusivamente subjetiva e que aquilo que imediatamente se modifica é apenas o

espírito da pessoa que reza. Mas, por mais que a crítica venha a limitar a nossa opinião acerca dos efeitos da oração, a religião, no sentido vital em que estas conferências a estudam, tem de se manter ou cair com a convicção de que realmente ocorrem efeitos de alguma espécie. Pela oração, insiste a religião, acontecem coisas que não podem realizar-se de outro modo: uma energia que, sem a oração, permaneceria retida é por ela libertada e atua nalguma parte, objetiva ou subjetiva, do mundo dos factos.

Este postulado está expresso de maneira notável numa carta que o falecido Frederic W. H. Myers escreveu a um amigo, que me autoriza a citá-la. Mostra até que ponto o instinto da oração é independente das complicações doutrinais habituais. O Sr. Myers escreve:

> «Alegro-me por me teres perguntado acerca da oração, pois tenho ideias bastante firmes sobre o assunto. Considera, primeiro, quais são os factos. Existe à nossa volta um universo espiritual, e esse universo está em relação efetiva com o material. Do universo espiritual vem a energia que mantém o material; a energia que constitui a vida de cada espírito individual. Os nossos espíritos são sustentados por uma absorção perpétua dessa energia, e o vigor dessa absorção está em constante mudança, tal como varia, de hora a hora, o vigor da nossa absorção de alimento material.
>
> «Chamo a isto "factos" porque penso que um esquema deste género é o único compatível com os elementos de prova de que efetivamente dispomos, demasiado complexos para resumir aqui. Como devemos, então, agir em função destes factos? É evidente que devemos procurar absorver tanta vida espiritual quanto possível e colocar o nosso espírito em todas as atitudes que a experiência mostre favorecerem essa absorção. Oração é o nome geral dessa atitude de expetativa aberta e fervorosa. Se perguntarmos então a quem devemos rezar, a resposta — por estranho que pareça — terá

> **de ser que isso não importa muito. A oração não é, na verdade, uma coisa puramente subjetiva: significa um aumento real da intensidade de absorção de poder espiritual ou de graça; mas não sabemos o suficiente acerca do que se passa no mundo espiritual para saber como a oração atua, quem toma conhecimento dela ou por que canal a graça é concedida. É melhor deixar as crianças rezar a Cristo, que é, em qualquer caso, o espírito individual mais elevado de que temos conhecimento. Mas seria temerário dizer que o próprio Cristo nos ouve; ao passo que dizer que Deus nos ouve é apenas reformular o primeiro princípio: que a graça aflui do mundo espiritual infinito.»**

Reservemos a questão da verdade ou falsidade da crença de que se absorve poder para a próxima conferência, na qual teremos de chegar às nossas conclusões dogmáticas, se as tivermos. Que esta conferência continue limitada à descrição dos fenómenos; e, como exemplo concreto e extremo da maneira como ainda se pode levar uma vida de oração, permiti-me tomar um caso que deve ser familiar à maioria de vós: o de George Müller, de Bristol, falecido em 1898. As orações de Müller eram da mais crua espécie de petição. Cedo na vida, resolveu tomar certas promessas bíblicas com sinceridade literal e deixar-se alimentar, não pela sua própria previdência mundana, mas pela mão do Senhor. Teve uma carreira extraordinariamente ativa e bem-sucedida, entre cujos frutos se contam a distribuição de mais de dois milhões de exemplares do texto das Escrituras em diferentes línguas; o equipamento de várias centenas de missionários; a circulação de mais de cento e onze milhões de livros, folhetos e opúsculos bíblicos; a construção de cinco grandes orfanatos e o sustento e a educação de milhares de órfãos; finalmente, o estabelecimento de escolas em que foram ensinados mais de cento e vinte e um mil alunos, jovens e adultos. No decurso deste trabalho, o Sr. Müller recebeu e administrou quase um milhão e meio de libras esterlinas e percorreu mais de

duzentas mil milhas por mar e por terra.[9] Durante os sessenta e oito anos do seu ministério, nunca possuiu bens além da roupa, da mobília e do dinheiro que tinha à mão; e deixou, aos oitenta e seis anos, um património de apenas cento e sessenta libras.

O seu método consistia em tornar públicas as suas necessidades gerais, mas não dar a conhecer a outras pessoas os pormenores das necessidades do momento. Para obter alívio destas últimas, rezava diretamente ao Senhor, acreditando que, mais cedo ou mais tarde, as orações são sempre atendidas, se houver confiança suficiente.

> **«Quando perco uma coisa, como uma chave»,**

escreve,

> **«peço ao Senhor que me conduza até ela e espero uma resposta à minha oração; quando uma pessoa com quem combinei um encontro não chega à hora marcada e isso começa a causar-me incómodo, peço ao Senhor que se digne apressar a sua vinda e espero uma resposta; quando não compreendo uma passagem da palavra de Deus, elevo o coração ao Senhor para que se digne instruir-me pelo seu Espírito Santo, e espero ser ensinado, embora não fixe o momento nem a maneira como há de acontecer; quando vou ministrar a Palavra, procuro o auxílio do Senhor e [...] não fico abatido, mas animado, porque espero a sua assistência.»**

Müller tinha por hábito nunca acumular contas por pagar, nem sequer durante uma semana.

> «Como o Senhor nos dá o nosso sustento dia a dia, [...] o pagamento semanal poderia vencer-se sem termos dinheiro para o satisfazer; assim, poderíamos causar incómodo àqueles com quem negociamos e estaríamos a agir contra o mandamento do Senhor: "A ninguém devais coisa alguma." Deste dia em diante, enquanto o Senhor nos der os nossos recursos dia a dia, propomo-nos pagar imediatamente cada artigo no momento da compra e nunca comprar nada que não possamos pagar de imediato, por muito necessário que pareça e por muito que aqueles com quem negociamos desejem receber apenas à semana.»

Os artigos necessários de que Müller fala eram os alimentos, o combustível, etc., dos seus orfanatos. De algum modo, por mais perto que tantas vezes estivessem de ficar sem uma refeição, parece que quase nunca isso chegou efetivamente a acontecer.

> «Nunca senti maior nem mais manifesta proximidade da presença do Senhor do que quando, depois do pequeno-almoço, não havia meios para dar o almoço a mais de cem pessoas; ou quando, depois do almoço, não havia meios para o chá, e, contudo, o Senhor providenciou o chá; e tudo isto sem que um único ser humano tivesse sido informado da nossa necessidade. [...] Pela Graça, o meu espírito está tão plenamente seguro da fidelidade do Senhor que, no meio da maior necessidade, consigo ocupar-me em paz do meu outro trabalho. Na verdade, se o Senhor não me concedesse isto, que resulta de confiar n'Ele, dificilmente conseguiria trabalhar; pois é agora relativamente raro passar um dia sem que tenha alguma necessidade numa ou noutra parte da obra.»[10]

Ao construir os seus orfanatos apenas pela oração e pela fé, Müller afirma que o seu motivo principal era

> «ter algo para que apontar como prova visível de que o nosso Deus e Pai é o mesmo Deus fiel de sempre, tão disposto como sempre a

> mostrar-Se o Deus vivo, nos nossos dias como outrora, a todos os que n'Ele confiam».[11]

Por esta razão, recusava pedir dinheiro emprestado para qualquer dos seus empreendimentos.

> «Que sucede quando assim nos antecipamos a Deus, seguindo o nosso próprio caminho? Certamente enfraquecemos a fé, em vez de a aumentar; e, de cada vez que deste modo produzimos a nossa própria libertação, torna-se-nos mais difícil confiar em Deus, até que, por fim, cedemos inteiramente à nossa razão natural decaída e a incredulidade prevalece. Como é diferente quando se consegue esperar pelo tempo de Deus e olhar só para Ele em busca de auxílio e libertação! Quando, finalmente, chega o auxílio, talvez depois de muitos períodos de oração, como é doce e que recompensa imediata! Caro leitor cristão, se nunca trilhaste este caminho de obediência, fá-lo agora, e conhecerás então, pela experiência, a doçura da alegria que dele resulta.»[12]

Quando os recursos chegavam lentamente, Müller considerava sempre que isso se destinava a pôr à prova a sua fé e a sua paciência. Quando estas tivessem sido suficientemente provadas, o Senhor enviaria mais meios.

> «E assim se verificou»

— cito o seu diário —,

> «pois hoje foi-me dada a quantia de 2050 libras, das quais 2000 para o fundo de construção e 50 para as necessidades presentes. É impossível descrever a minha alegria em Deus quando recebi este donativo. Não fiquei agitado nem surpreendido, pois espero respostas às minhas orações. Creio que Deus me ouve. Contudo, o

> **meu coração estava tão cheio de alegria que só pude sentar-me diante de Deus e admirá-Lo, como David em 2 Samuel VII. Por fim, prostrei-me de rosto em terra e irrompi em ações de graças a Deus, entregando-Lhe de novo o meu coração para o seu bendito serviço.»**[13]

O caso de George Müller é extremo em todos os aspetos, e em nenhum mais do que na extraordinária estreiteza do seu horizonte intelectual. O seu Deus era, como tantas vezes dizia, o seu sócio de negócios. Parece ter sido, para Müller, pouco mais do que uma espécie de clérigo sobrenatural interessado na congregação de comerciantes e outras pessoas de Bristol que eram os seus santos, e nos orfanatos e restantes empreendimentos, mas desprovido de todos aqueles atributos mais vastos, mais indómitos e mais ideais de que a imaginação humana o revestiu noutros lugares. Müller, em suma, era absolutamente alheio à filosofia. A sua conceção intensamente privada e prática das suas relações com a Divindade prolongava as tradições do pensamento humano mais primitivo.[14] Quando comparamos um espírito como o seu com, por exemplo, o de Emerson ou o de Phillips Brooks, vemos a amplitude que a consciência religiosa abrange.

Existe uma imensa literatura sobre as respostas à oração de petição. As revistas evangélicas estão cheias delas, e há livros dedicados ao assunto,[15] mas, para nós, bastará o caso de Müller.

Inúmeros outros cristãos seguem uma maneira menos insistente, menos semelhante à de um mendigo, de levar uma vida de oração. Persistir em apoiar-se no Todo-Poderoso em busca de amparo e orientação trará consigo, dizem essas pessoas, provas

palpáveis, embora muito mais subtis, da sua presença e influência ativa. A descrição seguinte de uma vida «guiada», feita por um autor alemão que já citei, pareceria, sem dúvida, a incontáveis cristãos de todos os países, transcrita da sua própria experiência pessoal. Nesta espécie de vida orientada, diz o Dr. Hilty, verifica-se:

> «Que livros e palavras — e, por vezes, pessoas — chegam ao nosso conhecimento precisamente no momento em que deles precisamos; que passamos por grandes perigos como de olhos fechados, ignorando aquilo que nos teria aterrorizado ou desviado até o perigo ter passado — o que sucede especialmente com as tentações da vaidade e da sensualidade; que os caminhos por onde não deveríamos andar parecem vedados por espinhos, mas que, por outro lado, grandes obstáculos são subitamente removidos; que, quando chega o momento de alguma coisa, recebemos de súbito uma coragem que antes nos faltava, ou percebemos a raiz de um assunto até então oculta, ou descobrimos em nós pensamentos, talentos, e até conhecimentos e intuições, cuja origem é impossível indicar; finalmente, que as pessoas nos ajudam ou recusam ajudar, nos favorecem ou recusam os seus favores, como se tivessem de o fazer contra a própria vontade, de modo que, muitas vezes, aqueles que nos são indiferentes, ou mesmo hostis, nos prestam o maior serviço e auxílio. (Deus tira frequentemente os bens terrenos àqueles que guia, no momento exato em que esses bens ameaçam impedir o esforço por interesses superiores.)
>
> «Além de tudo isto, acontecem outras coisas notáveis, das quais não é fácil dar conta. Não há dúvida de que passamos então continuamente por "portas abertas" e pelos caminhos mais fáceis, com tão poucos cuidados e dificuldades quanto é possível imaginar.
>
> «Verificamos, além disso, que resolvemos os nossos assuntos nem cedo nem tarde demais, ao passo que antes costumavam estragar-se pela inoportunidade, mesmo quando os preparativos tinham sido bem feitos. Acresce que os tratamos com perfeita tranquilidade de espírito, quase como se fossem coisas sem importância, como recados feitos por nós para outra pessoa, caso em que

> habitualmente agimos com maior serenidade do que quando tratamos dos nossos próprios interesses. Verificamos também que conseguimos esperar tudo com paciência, e esta é uma das grandes artes da vida. Vemos ainda que cada coisa chega no seu devido tempo, uma após outra, de maneira que ganhamos tempo para firmar o pé antes de avançar. E então tudo nos ocorre no momento certo, precisamente aquilo que devemos fazer, etc., muitas vezes de maneira muito impressionante, como se uma terceira pessoa vigiasse as coisas que facilmente correríamos o risco de esquecer.
>
> «Muitas vezes, também, são-nos enviadas pessoas no momento certo para oferecer ou pedir aquilo que é necessário e que nunca teríamos tido coragem ou resolução para empreender por iniciativa própria.
>
> «Ao longo de todas estas experiências, verificamos que somos bondosos e tolerantes para com os outros, mesmo os repulsivos, negligentes ou mal-intencionados, pois também eles são instrumentos do bem nas mãos de Deus, e frequentemente muito eficazes. Sem estes pensamentos, seria difícil até aos melhores de nós conservar sempre a equanimidade. Mas, com a consciência da orientação divina, vemos muitas coisas da vida de uma maneira inteiramente diferente daquela que, de outro modo, seria possível.
>
> «Todas estas coisas são conhecidas por qualquer ser humano que delas tenha experiência e poderiam ser ilustradas pelos exemplos mais eloquentes. Os recursos mais elevados da sabedoria mundana são incapazes de alcançar aquilo que, sob orientação divina, nos chega espontaneamente.»[16]

Relatos como este passam gradualmente a outros em que a crença não é a de que os acontecimentos particulares sejam dispostos mais favoravelmente para nós por uma providência que tudo supervisiona, como recompensa da nossa confiança, mas a de que, cultivando o sentimento contínuo da nossa ligação ao poder que fez as coisas como são, somos nós que ficamos mais bem dispostos para as receber. A face exterior da natureza não precisa de mudar, mas mudam as expressões de significado que nela

encontramos. Estava morta e volta a viver. É como a diferença entre olhar uma pessoa sem amor e olhar a mesma pessoa com amor. Neste último caso, a comunicação adquire nova vitalidade. Assim, quando os nossos afetos se mantêm em contato com a divindade da autoria do mundo, o medo e o egoísmo desaparecem; e, na equanimidade que se segue, encontramos nas horas, à medida que se sucedem, uma série de oportunidades puramente benéficas. É como se todas as portas se abrissem e todos os caminhos fossem de novo aplanados. Encontramos um mundo novo quando encontramos o velho mundo no espírito que esta espécie de oração infunde.

Tal era o espírito de Marco Aurélio e de Epicteto.[17] É o dos adeptos da cura mental, dos transcendentalistas e dos chamados cristãos «liberais». Como expressão dele, citarei uma página de um dos sermões de Martineau:

> «O universo que hoje se oferece ao olhar tem o mesmo aspeto que tinha há mil anos; e o hino matinal de Milton limita-se a dizer a beleza com que o nosso sol familiar vestiu os primeiros campos e jardins do mundo. Vemos aquilo que todos os nossos pais viram. E, se não conseguimos encontrar Deus na tua casa ou na minha, à beira da estrada ou na margem do mar; na semente que rebenta ou na flor que se abre; no dever do dia ou na meditação noturna; no riso de todos e na dor secreta; na procissão da vida, que entra sempre de novo e passa solenemente e desaparece, não creio que O discernníssemos melhor na relva do Éden ou sob o luar de Getsémani. Podeis estar certos: não é a falta de milagres maiores, mas da alma capaz de perceber aqueles que ainda nos são concedidos, que nos leva a remeter todas as coisas sagradas para as distâncias que não podemos alcançar. Os devotos sentem que onde está a mão de Deus há milagre; e é simplesmente falta de devoção imaginar que só onde há milagre pode estar a verdadeira mão de Deus. Os costumes do

> **Céu deveriam certamente ser mais sagrados aos nossos olhos do que as suas anomalias; os queridos velhos caminhos de que o Altíssimo nunca se cansa, mais do que as coisas estranhas que não ama o suficiente para alguma vez repetir. E aquele que se dispuser a discernir, sob o sol que nasce em qualquer manhã, o dedo sustentador do Todo-Poderoso poderá recuperar a doce e reverente surpresa com que Adão contemplou a primeira aurora do Paraíso. Não é uma mudança exterior, nem uma deslocação no tempo ou no espaço, mas apenas a meditação amorosa dos puros de coração que pode despertar o Eterno do sono dentro das nossas almas; que pode torná-Lo novamente real e restituir-Lhe, uma vez mais, o seu antigo nome de "Deus Vivo".»**[18]

Quando vemos todas as coisas em Deus e a Ele tudo referimos, lemos nas coisas comuns expressões superiores de significado. Desaparece a inércia morta com que o hábito reveste o familiar, e a existência, no seu conjunto, surge transfigurada. O estado de um espírito assim despertado do torpor está bem expresso nestas palavras, que retiro da carta de um amigo:

> **«Se nos ocuparmos a somar todas as misericórdias e dádivas que temos o privilégio de possuir, ficamos esmagados pelo seu número — tão grande que podemos imaginar-nos sem tempo sequer para começar a rever as coisas que supomos não ter. Somamo-las e percebemos que somos literalmente subjugados pela bondade de Deus; que estamos rodeados de dádivas sobre dádivas, sem as quais tudo ruiria. Não deveríamos amar tudo isto? Não deveríamos sentir-nos sustentados pelos Braços Eternos?»**

Por vezes, esta perceção de que os factos são enviados por Deus, em vez de habitual, é ocasional, como uma experiência mística. O padre Gratry dá este exemplo do seu período de melancolia juvenil:

> **«Um dia tive um momento de consolação, porque encontrei algo que me pareceu idealmente perfeito. Era um pobre tambor a tocar a recolher nas ruas de Paris. Eu seguia atrás dele, de regresso à escola, ao anoitecer de um dia de folga. O seu tambor tocava a recolher de tal modo que, pelo menos naquele momento, por mais irritadiço que estivesse, não conseguia encontrar pretexto para censura. Era impossível conceber mais nervo ou espírito, melhor ritmo ou compasso, mais clareza ou riqueza do que havia naquele toque. O desejo ideal não podia ir mais longe naquela direção. Fiquei encantado e consolado; a perfeição daquele ato insignificante fez-me bem. O bem é, pelo menos, possível, disse eu, já que o ideal consegue assim, por vezes, encarnar.»**[19]

No romance *Obermann*, de Sénancour, regista-se um semelhante levantar momentâneo do véu. Nas ruas de Paris, num dia de março, encontra uma flor aberta, um junquilho:

> **«Era a expressão mais forte do desejo: era o primeiro perfume do ano. Senti toda a felicidade destinada ao homem. Essa harmonia indizível das almas, o fantasma do mundo ideal, ergueu-se em mim por inteiro. Nunca senti nada tão grande nem tão instantâneo. Não sei que forma, que analogia, que segredo de relação me fez ver naquela flor uma beleza ilimitada. [...] Nunca encerrarei numa conceção esse poder, essa imensidão que nada exprimirá; essa forma que nada conterá; esse ideal de um mundo melhor que se sente, mas que, ao que parece, a natureza não realizou.»**[20]

Ouvimos, em conferências anteriores, falar da face vivificada do mundo tal como pode aparecer aos convertidos depois do seu despertar.[21] Em regra, as pessoas religiosas supõem que todos os factos naturais que de algum modo se ligam ao seu destino exprimem os propósitos divinos a seu respeito. Pela oração, esse propósito, muitas vezes longe de ser evidente, torna-se-lhes íntimo; e, se se trata de uma «provação», é-lhes dada força para a

suportar. Assim, em todos os estádios da vida de oração, encontramos a convicção de que, no processo de comunhão, uma energia do alto aflui para corresponder à necessidade e se torna operante no mundo dos fenómenos. Enquanto se admitir que esta eficácia é real, não faz diferença essencial que os seus efeitos imediatos sejam subjetivos ou objetivos. O ponto religioso fundamental é que, na oração, uma energia espiritual que de outro modo permaneceria adormecida se torna efetivamente ativa, e algum trabalho espiritual é realmente realizado.

E basta quanto à Oração, tomada no sentido amplo de qualquer espécie de comunhão. Sendo o núcleo da religião, teremos de voltar a ela na próxima conferência.

O último aspeto da vida religiosa que me resta abordar é o facto de as suas manifestações se ligarem tão frequentemente à parte subconsciente da nossa existência. Talvez vos recordeis do que disse na conferência inicial acerca da prevalência do temperamento psicopático na biografia religiosa. Dificilmente encontrareis, na verdade, um dirigente religioso de qualquer espécie em cuja vida não haja registo de automatismos. Não me refiro apenas aos sacerdotes e profetas dos povos ditos selvagens, cujos seguidores consideram a fala e a ação automáticas equivalentes, por si mesmas, à inspiração; refiro-me a orientadores do pensamento e a sujeitos de experiência intelectualizada. São Paulo teve as suas visões, os seus êxtases, o seu dom de línguas, por pouca importância que atribuísse a este último. Toda a série dos santos cristãos e dos fundadores de heresias, incluindo os maiores — os Bernardos, os Loiolas, os Luteros, os Foxes, os Wesleys —, teve as

suas visões, vozes, estados de arrebatamento, impressões orientadoras e «aberturas». Tiveram estas coisas porque possuíam uma sensibilidade exaltada, e as pessoas de sensibilidade exaltada estão sujeitas a tais coisas. Esta suscetibilidade, porém, tem consequências para a teologia. As crenças reforçam-se sempre que os automatismos as corroboram. As incursões vindas de além da região transmarginal possuem um poder peculiar de aumentar a convicção. O sentimento incipiente de presença é infinitamente mais forte do que a conceção; mas, por forte que seja, raramente iguala a evidência da alucinação. Os santos que efetivamente veem ou ouvem o seu Salvador atingem o cume da certeza. Os automatismos motores, embora mais raros, são, se possível, ainda mais convincentes do que as sensações. Aqui, os sujeitos sentem efetivamente que poderes exteriores à sua vontade atuam sobre eles. A evidência é dinâmica: o Deus ou o espírito move os próprios órgãos do seu corpo.[22]

O grande domínio deste sentimento de ser instrumento de um poder superior é, evidentemente, a «inspiração». É fácil distinguir os dirigentes religiosos habitualmente sujeitos à inspiração daqueles que o não foram. Nos ensinamentos do Buda, de Jesus, de São Paulo — à parte o dom de línguas —, de Santo Agostinho, de Huss, de Lutero e de Wesley, a composição automática ou semiautomática parece ter sido apenas ocasional. Nos profetas hebreus, pelo contrário, em Maomé, nalguns dos alexandrinos, em muitos santos católicos menores, em Fox e em Joseph Smith, algo semelhante parece ter sido frequente, por vezes habitual. Encontramos declarações inequívocas de estarem sob a direção de um poder alheio e de servirem como seu porta-voz. Quanto aos

profetas hebreus, é extraordinário, escreve um autor que os estudou cuidadosamente, ver:

> «Como, um após outro, os mesmos traços se reproduzem nos livros proféticos. O processo é sempre extremamente diferente daquele que ocorreria se o profeta chegasse à sua visão das coisas espirituais pelos esforços tateantes do seu próprio génio. Há nele algo de incisivo e súbito. Pode, por assim dizer, pôr o dedo no momento em que chegou. E chega sempre sob a forma de uma força avassaladora vinda do exterior, contra a qual luta, mas em vão. Escutai, por exemplo, a abertura do livro de Jeremias. Lede, do mesmo modo, os dois primeiros capítulos da profecia de Ezequiel.
>
> «Não é, porém, apenas no início da sua carreira que o profeta atravessa uma crise claramente não provocada por si próprio. Dispersas por todos os escritos proféticos, há expressões que falam de um impulso forte e irresistível que se abate sobre o profeta, determina a sua atitude perante os acontecimentos do seu tempo, constrange a sua palavra e faz das suas palavras o veículo de um significado superior ao delas próprias. Por exemplo, esta de Isaías: "Assim me falou o Senhor com mão forte" — frase enfática que indica a natureza dominadora do impulso — "e me advertiu que não seguisse o caminho deste povo." [...] Ou passagens como estas de Ezequiel: "A mão do Senhor Deus caiu sobre mim"; "A mão do Senhor era forte sobre mim." A característica constante do profeta é falar com a autoridade do próprio Jeová. Por isso, todos os profetas, sem exceção, prefaciam tão confiantemente os seus discursos com "A Palavra do Senhor" ou "Assim diz o Senhor". Têm até a audácia de falar na primeira pessoa, como se fosse o próprio Jeová a falar. Como em Isaías: "Escuta-me, ó Jacob, e tu, Israel, a quem chamei; sou Eu, sou o Primeiro e também o Último" — e assim por diante. A personalidade do profeta apaga-se inteiramente; sente-se, naquele momento, o porta-voz do Todo-Poderoso.»[23]
>
> «Devemos recordar que a profecia era uma profissão e que os profetas constituíam uma classe profissional. Havia escolas de profetas, nas quais o dom era regularmente cultivado. Um grupo de jovens reunia-se à volta de alguma figura dominante — um Samuel ou um Eliseu — e não apenas registava ou divulgava as suas

> palavras e ações, mas procurava captar também algo da sua inspiração. Parece que a música desempenhava um papel nos seus exercícios. [...] É perfeitamente claro que nem todos estes Filhos dos profetas conseguiam adquirir mais do que uma pequeníssima parte do dom que procuravam. Era manifestamente possível "contrafazer" a profecia. Por vezes, fazia-se deliberadamente. [...] Mas daí não se segue, de modo algum, que, em todos os casos em que se transmitia uma mensagem falsa, quem a transmitia tivesse plena consciência do que fazia.»[24]

Eis, tomando outro caso judaico, a maneira como Fílon de Alexandria descreve a sua inspiração:

> «Por vezes, quando chegava vazio ao meu trabalho, ficava subitamente cheio: as ideias choviam sobre mim de maneira invisível e eram implantadas em mim do alto; de tal modo que, sob a influência da inspiração divina, me sentia intensamente exaltado e não conhecia nem o lugar onde estava, nem os presentes, nem a mim próprio, nem o que dizia, nem o que escrevia; pois tinha então consciência de uma riqueza de interpretação, de uma fruição da luz, de uma visão extremamente penetrante, de uma energia manifesta em tudo o que havia a fazer; e isto produzia no meu espírito o efeito que a mais clara demonstração ocular produziria nos olhos.»[25]

Se nos voltarmos para o islão, verificamos que todas as revelações de Maomé provinham da esfera subconsciente. À pergunta sobre a maneira como as recebia,

> «Diz-se que Maomé respondeu que, por vezes, ouvia um toque como o de uma campainha, e que isso tinha sobre ele o efeito mais forte; quando o anjo se retirava, tinha recebido a revelação. Outras vezes, conversava com o anjo como com um homem, de maneira a compreender facilmente as suas palavras. As autoridades posteriores, porém, [...] distinguem ainda outras espécies. No Itgân (103), enumeram-se as seguintes: 1, revelações com som de

> campainha; 2, por inspiração do espírito santo no coração de M.; 3, por Gabriel em forma humana; 4, por Deus diretamente, quer em vigília, como na sua viagem ao céu, quer em sonho. [...] No Almawâhib alladunîya, as espécies são apresentadas assim: 1, Sonho; 2, Inspiração de Gabriel no coração do Profeta; 3, Gabriel assumindo a forma de Dahya; 4, com o som de campainha, etc.; 5, Gabriel *in propriâ personâ*, em pessoa, apenas duas vezes; 6, revelação no céu; 7, Deus aparecendo em pessoa, mas velado; 8, Deus revelando-Se diretamente sem véu. Outros acrescentam mais dois estádios: 1, Gabriel na forma de ainda outro homem; 2, Deus mostrando-Se pessoalmente em sonho.»[26]

Em nenhum destes casos a revelação é distintamente motora. No caso de Joseph Smith — que teve inúmeras revelações proféticas, além da tradução revelada das placas de ouro que deu origem ao *Livro de Mórmon* —, embora possa ter havido um elemento motor, a inspiração parece ter sido predominantemente sensorial. Começou a sua tradução com o auxílio das «pedras de vidência» que encontrou, ou pensou ou disse ter encontrado, juntamente com as placas de ouro — aparentemente, um caso de «visão em cristal». Para algumas das outras revelações, utilizou as pedras de vidência, mas parece ter pedido geralmente ao Senhor uma instrução mais direta.[27]

Outras revelações são descritas como «aberturas» — as de Fox, por exemplo, eram evidentemente da espécie hoje conhecida nos círculos espíritas como «impressões». Como todos os iniciadores eficazes de mudança têm de viver, em alguma medida, neste nível psicopático de perceção súbita ou convicção de uma nova verdade, ou de impulso à ação tão obsessivo que tem de ser descarregado, nada mais direi acerca de um fenómeno tão comum.

Quando, além destes fenómenos de inspiração, tomamos em conta o misticismo religioso; quando recordamos as unificações impressionantes e súbitas de um eu discordante que vimos na conversão; e quando revemos as obsessões extravagantes de ternura, pureza e severidade consigo próprio encontradas na santidade, não podemos, creio, evitar a conclusão de que temos na religião um domínio da natureza humana com relações invulgarmente próximas da região transmarginal ou subliminar. Se a palavra «subliminar» desagrada a algum de vós, por lhe cheirar demasiado a investigação psíquica ou a outras aberrações, dai-lhe outro nome que vos agrade, para a distinguir do nível da consciência plenamente iluminada. Chamai a esta última, se quiserdes, região A da personalidade e à outra região B. A região B é, pois, manifestamente a maior parte de cada um de nós, por ser a morada de tudo o que está latente e o reservatório de tudo o que passa sem registo ou observação. Contém, por exemplo, todas as nossas recordações momentaneamente inativas e alberga as fontes de todas as nossas paixões, impulsos, simpatias, antipatias e preconceitos de motivação obscura. Dela vêm as nossas intuições, hipóteses, fantasias, superstições, persuasões, convicções e, em geral, todas as nossas operações não racionais. É a fonte dos nossos sonhos e, aparentemente, estes podem regressar a ela. Nela nascem todas as experiências místicas que possamos ter e os nossos automatismos, sensoriais ou motores; a nossa vida em estados hipnóticos e «hipnoides», se estivermos sujeitos a tais estados; os nossos delírios, ideias fixas e acidentes histéricos, se formos sujeitos histéricos; os nossos conhecimentos supranormais, se os houver e se formos sujeitos telepáticos. É também a nascente de muito daquilo que alimenta a nossa religião. Nas pessoas

profundamente imersas na vida religiosa, como agora vimos abundantemente — e esta é a minha conclusão —, a porta para esta região parece estar invulgarmente aberta; em qualquer caso, as experiências que entram por essa porta exerceram uma influência decisiva na formação da história religiosa.

Com esta conclusão, volto atrás e fecho o círculo que abri na primeira conferência, terminando assim a análise que então anunciei dos fenómenos religiosos interiores tal como os encontramos em indivíduos humanos desenvolvidos e capazes de os exprimir. Poderia facilmente, se o tempo o permitisse, multiplicar tanto os documentos como as distinções; mas creio que uma abordagem ampla é, em si mesma, preferível, e penso que as características mais importantes do assunto já se encontram diante de nós. Na próxima conferência, que será também a última, teremos de procurar tirar as conclusões críticas que tão abundante material possa sugerir.

CONFERÊNCIA XX

Conclusões

O material do nosso estudo da natureza humana está agora diante de nós; e, nesta hora de despedida, libertos do dever de descrever, podemos tirar as nossas conclusões teóricas e práticas. Na primeira conferência, ao defender o método empírico, previ que quaisquer conclusões a que chegássemos só poderiam ser alcançadas por meio de juízos espirituais: apreciações do significado da religião para a vida, considerada «no seu conjunto». As nossas conclusões não poderão ser tão definidas como seriam conclusões dogmáticas, mas, quando chegar o momento, formulá-las-ei com toda a precisão de que for capaz.

Resumindo da maneira mais ampla possível as características da vida religiosa, tal como a encontrámos, ela inclui as seguintes crenças:

1. Que o mundo visível faz parte de um universo mais espiritual, do qual recebe o seu significado principal;

2. Que a união ou a relação harmoniosa com esse universo superior é o nosso verdadeiro fim;

> 3. Que a oração, ou comunhão interior com o espírito desse universo — seja esse espírito «Deus» ou «lei» —, é um processo em que algo se realiza efetivamente, em que a energia espiritual aflui e produz efeitos, psicológicos ou materiais, no mundo dos fenómenos.

A religião inclui também as seguintes características psicológicas:

> 4. Um novo entusiasmo que se acrescenta à vida como uma dádiva e assume a forma de encantamento lírico ou de apelo à seriedade e ao heroísmo.

> 5. Uma certeza de segurança e uma disposição de paz e, nas relações com os outros, a predominância de sentimentos de amor.

Ao ilustrarmos estas características com documentos, ficámos literalmente imersos em sentimento. Ao reler o meu manuscrito, quase me assusta a quantidade de emotividade que nele encontro. Depois de tamanha carga emotiva, podemos permitir-nos ser mais secos e menos solidários na parte do trabalho que ainda nos resta.

O sentimentalismo de muitos dos meus documentos é consequência de os ter procurado nas manifestações mais extravagantes do tema. Se algum de vós é inimigo daquilo a que os nossos antepassados costumavam dar o nome depreciativo de entusiasmo e, apesar disso, ainda me está a ouvir, provavelmente

terá achado que a minha seleção foi, por vezes, quase perversa e desejado que me tivesse limitado a exemplos mais sóbrios. Respondo que escolhi estes exemplos extremos por fornecerem a informação mais profunda. Para aprendermos os segredos de uma ciência, procuramos especialistas experientes, mesmo que sejam pessoas excêntricas, e não alunos vulgares. Combinamos o que nos dizem com o resto do nosso saber e formamos, de maneira independente, o nosso juízo final. O mesmo se passa com a religião. Nós, que acompanhámos manifestações tão radicais dela, podemos agora estar certos de conhecer os seus segredos tão autenticamente quanto é possível a quem os aprende por intermédio de outrem; e temos, em seguida, de responder, cada um por si, à questão prática: quais são os perigos deste elemento da vida? E em que medida precisará de ser contido por outros elementos, para se alcançar o devido equilíbrio?

Mas esta pergunta sugere outra, a que responderei de imediato para a deixar arrumada, pois já mais de uma vez nos inquietou. Deveremos pressupor que, em todos os homens, a combinação da religião com os outros elementos deve ser idêntica? Deveremos sequer pressupor que a vida de todos os homens deve apresentar os mesmos elementos religiosos? Por outras palavras: será de lamentar a existência de tantos tipos religiosos, seitas e credos?

A estas perguntas respondo enfaticamente: «Não.» A razão é que não vejo como seria possível que criaturas em posições tão diferentes e dotadas de capacidades tão diversas como os indivíduos humanos tivessem exatamente as mesmas funções e os mesmos deveres. Não há dois de nós que enfrentem dificuldades

idênticas, nem se deve esperar que encontremos soluções idênticas. Cada um, a partir do seu ângulo particular de observação, abarca uma determinada esfera de factos e problemas, com a qual tem de lidar de maneira singular. Um de nós precisa de se abrandar, outro de se endurecer; um tem de ceder num ponto, outro de se manter firme — para melhor defender a posição que lhe coube. Se um Emerson fosse obrigado a ser um Wesley, ou um Moody a ser um Whitman, a consciência humana do divino, no seu conjunto, ficaria empobrecida. O divino não pode significar uma única qualidade: tem de significar um grupo de qualidades, defendendo alternadamente as quais homens diferentes podem encontrar missões dignas. Sendo cada atitude uma sílaba na mensagem total da natureza humana, somos todos necessários para lhe soletrar integralmente o sentido. Assim, é preciso admitir que um «deus das batalhas» seja o deus de certo tipo de pessoa, e um deus da paz, do céu e do lar seja o deus de outra. Temos de reconhecer francamente que vivemos em sistemas parciais e que, na vida espiritual, as partes não são intercambiáveis. Se somos irritadiços e ciumentos, a destruição do eu tem de ser um elemento da nossa religião; por que razão há de sê-lo se, desde o início, somos bons e solidários? Se somos almas doentes, precisamos de uma religião de libertação; mas por que pensar tanto em libertação se temos um espírito saudável?[1] Sem dúvida, alguns homens têm uma experiência mais completa e uma vocação mais elevada, aqui como no mundo social; mas o melhor é, seguramente, que cada homem permaneça na sua própria experiência, seja ela qual for, e que os outros o tolerem nela.

Mas, podereis agora perguntar, não se remediaria esta unilateralidade se todos adotássemos a ciência das religiões como a nossa própria religião? Para responder, tenho de voltar às relações gerais entre a vida teórica e a vida ativa.

Conhecer uma coisa não é a própria coisa. Recordais o que Al-Ghazali nos disse na conferência sobre o misticismo: compreender as causas da embriaguez, como um médico as compreende, não é estar embriagado. Uma ciência poderia vir a compreender tudo acerca das causas e dos elementos da religião, e até decidir quais desses elementos, pela sua harmonia geral com outros ramos do saber, mereciam ser considerados verdadeiros; e, no entanto, o homem mais competente nessa ciência poderia ser aquele a quem mais custasse ser pessoalmente devoto. *Tout savoir, c'est tout pardonner* — saber tudo é perdoar tudo. O nome de Renan ocorreria, sem dúvida, a muitas pessoas como exemplo da maneira como a amplitude do conhecimento pode tornar alguém um mero diletante de possibilidades e embotar a acuidade da sua fé viva.[2] Se a religião é uma função mediante a qual a causa de Deus ou a causa do homem deve realmente avançar, então aquele que a vive, por mais estreitamente que o faça, é melhor servidor do que aquele que apenas sabe a seu respeito, por muito que saiba. Conhecer a vida é uma coisa; ocupar efetivamente um lugar nela, deixando que as suas correntes dinâmicas atravessem o nosso ser, é outra.

Por esta razão, a ciência das religiões pode não ser equivalente à religião vivida; e, se nos voltarmos para as dificuldades internas dessa ciência, veremos que chega um momento em que tem de abandonar a atitude puramente teórica e deixar os seus nós por

cortar ou consentir que a fé ativa os corte. Para o perceber, suponhamos que a nossa ciência das religiões está efetivamente constituída. Suponhamos que assimilou todo o material histórico necessário e dele extraiu, como essência, as mesmas conclusões que eu próprio formulei há momentos. Suponhamos que concorda em que a religião, sempre que é algo ativo, implica uma crença em presenças ideais e a crença de que, na nossa comunhão com elas pela oração,[3] algo se realiza e alguma coisa de real acontece. Cabe-lhe agora exercer a sua atividade crítica e decidir até que ponto, à luz das outras ciências e da filosofia geral, essas crenças podem ser consideradas verdadeiras.

Decidi-lo dogmaticamente é uma tarefa impossível. Não só as outras ciências e a filosofia estão ainda longe de completas, como, no seu estado presente, as encontramos cheias de conflitos. As ciências da natureza nada sabem de presenças espirituais e, em geral, não mantêm qualquer relação prática com as conceções idealistas para as quais a filosofia geral se inclina. O chamado cientista é, pelo menos durante as horas em que exerce a ciência, tão materialista que bem se pode dizer que, no conjunto, a influência da ciência se opõe à própria ideia de reconhecer a religião. E esta antipatia pela religião encontra eco no interior da própria ciência das religiões. Quem a cultiva tem de se familiarizar com tantas superstições servis e horríveis que facilmente se forma no seu espírito a presunção de que qualquer crença religiosa é provavelmente falsa. Na «comunhão pela oração» dos selvagens com as divindades grotescas que reconhecem, é-nos difícil ver que trabalho espiritual genuíno — mesmo que apenas relativo às suas obscuras obrigações de selvagens — poderá realizar-se.

Por conseguinte, as conclusões da ciência das religiões têm tanta probabilidade de ser contrárias como favoráveis à afirmação de que a essência da religião é verdadeira. Paira à nossa volta a ideia de que a religião talvez seja apenas um anacronismo, um caso de «sobrevivência», uma recaída atávica num modo de pensar que a humanidade, nos seus representantes mais esclarecidos, já ultrapassou; e os nossos antropólogos da religião pouco fazem, atualmente, para contrariar essa ideia.

Esta perspetiva está hoje tão difundida que tenho de a examinar com alguma clareza antes de passar às minhas próprias conclusões. Por brevidade, chamar-lhe-ei «teoria da sobrevivência».

O eixo em torno do qual gira a vida religiosa, tal como a acompanhámos, é o interesse do indivíduo pelo seu destino pessoal e privado. Em suma, a religião é um capítulo monumental da história do egotismo humano. Os deuses em que se acredita — tanto entre selvagens incultos como entre homens intelectualmente disciplinados — concordam entre si em atender aos apelos pessoais. O pensamento religioso desenvolve-se em termos de personalidade, sendo esta, no mundo da religião, o único facto fundamental. Hoje, tanto como em qualquer época anterior, o indivíduo religioso dir-vos-á que o divino vem ao seu encontro no terreno das suas preocupações pessoais.

A ciência, pelo contrário, acabou por repudiar inteiramente o ponto de vista pessoal. Cataloga os seus elementos e regista as suas leis, indiferente ao propósito que por meio deles se possa manifestar, e constrói as suas teorias sem se preocupar com a sua

relação com as angústias e os destinos humanos. Embora o cientista possa, individualmente, alimentar uma religião e ser teísta nas horas em que não responde pela ciência, passou o tempo em que se podia dizer que, para a própria Ciência, os céus proclamavam a glória de Deus e o firmamento anunciava a obra das suas mãos. O nosso sistema solar, com as suas harmonias, é agora visto como um caso passageiro de certo tipo de equilíbrio móvel nos céus, realizado por um acidente local numa aterradora vastidão de mundos onde nenhuma vida pode existir. Num intervalo de tempo que, à escala cósmica, contará apenas como uma hora, terá deixado de existir. A noção darwiniana de produção fortuita e subsequente destruição, rápida ou adiada, aplica-se tanto aos maiores como aos menores factos. No estado presente da imaginação científica, é impossível encontrar nas derivas dos átomos cósmicos, quer operem à escala universal, quer à particular, outra coisa que não seja uma espécie de meteorologia sem finalidade, fazendo e desfazendo, sem produzir uma história propriamente dita nem deixar um resultado. A natureza não tem uma tendência última discernível com a qual seja possível simpatizar. No vasto ritmo dos seus processos, tal como o espírito científico hoje os acompanha, parece anular-se a si própria. Os livros de teologia natural que satisfaziam o intelecto dos nossos avós parecem-nos bastante grotescos,[4] representando, como faziam, um Deus que ajustava as maiores coisas da natureza às mais mesquinhas das nossas necessidades privadas. O Deus que a ciência reconhece tem de ser exclusivamente um Deus de leis universais, um Deus que negoceia por grosso, não a retalho. Não pode adaptar os seus processos à conveniência dos indivíduos. As bolhas da espuma que cobre um mar tempestuoso são episódios flutuantes, feitos e desfeitos pelas

forças do vento e da água. Os nossos eus privados são como essas bolhas — epifenómenos, como, creio, Clifford engenhosamente lhes chamou; os seus destinos nada pesam nem determinam nas irremediáveis correntes dos acontecimentos do mundo.

Vedes como é natural, deste ponto de vista, tratar a religião como mera sobrevivência, pois ela perpetua, de facto, as tradições do pensamento mais primitivo. Coagir os poderes espirituais, ou conciliá-los e colocá-los do nosso lado, foi, durante períodos imensos, o grande objetivo das nossas relações com o mundo natural. Para os nossos antepassados, sonhos, alucinações, revelações e histórias da carochinha estavam inextricavelmente misturados com factos. Até uma data relativamente recente, mal se suspeitava ou sequer se concebia distinções como as que separam o verificado do meramente conjeturado, ou os aspetos impessoais dos pessoais da existência. Tudo o que imaginássemos vivamente, tudo o que nos parecesse merecer ser verdadeiro, afirmávamo-lo com confiança; e tudo o que afirmávamos era acreditado pelos nossos companheiros. A verdade era aquilo que ainda não fora contradito; a maioria das coisas era acolhida pelo espírito em função do que sugeria humanamente, e a atenção confinava-se exclusivamente aos aspetos estéticos e dramáticos dos acontecimentos.[5]

Como poderia, na verdade, ser de outra maneira? O valor extraordinário, para a explicação e a previsão, dos modos matemáticos e mecânicos de conceção que a ciência utiliza foi um resultado que de modo algum se poderia ter antecipado. Peso, movimento, velocidade, direção, posição: que ideias ténues, pálidas

e desinteressantes! Como poderiam os aspetos animistas mais ricos da Natureza, as peculiaridades e singularidades que tornam os fenómenos pitorescamente impressionantes ou expressivos, deixar de ser os primeiros que a filosofia isolasse e seguisse, como a via mais promissora para conhecer a vida da Natureza? Pois bem, é ainda nesses aspetos animistas e dramáticos, mais ricos, que a religião gosta de se demorar. São o terror e a beleza dos fenómenos, a «promessa» da aurora e do arco-íris, a «voz» do trovão, a «suavidade» da chuva de verão, a «sublimidade» das estrelas, e não as leis físicas a que essas coisas obedecem, que continuam a impressionar mais profundamente o espírito religioso; e, tal como outrora, o homem devoto dir-vos-á que, na solidão do seu quarto ou dos campos, ainda sente a presença divina, que recebe influxos de auxílio em resposta às suas orações e que os sacrifícios feitos a essa realidade invisível o enchem de segurança e paz.

Puro anacronismo!, diz a teoria da sobrevivência — anacronismo cujo remédio necessário é a desantropomorfização da imaginação. Quanto menos misturarmos o privado com o cósmico, quanto mais nos movermos em termos universais e impessoais, mais verdadeiros herdeiros da Ciência seremos.

Apesar do apelo que esta impessoalidade da atitude científica exerce sobre certa magnanimidade de espírito, considero-a superficial, e posso agora expor a minha razão em relativamente poucas palavras. Essa razão é que, enquanto lidamos com o cósmico e o geral, lidamos apenas com símbolos da realidade; mas, assim que lidamos com fenómenos privados e pessoais enquanto

tais, lidamos com realidades no sentido mais completo do termo. Creio poder tornar facilmente claro o que quero dizer.

O mundo da nossa experiência consiste sempre em duas partes, uma objetiva e outra subjetiva. A primeira pode ser incomensuravelmente mais extensa do que a segunda, mas a segunda nunca pode ser omitida ou suprimida. A parte objetiva é a soma de tudo aquilo em que, num dado momento, podemos estar a pensar; a parte subjetiva é o «estado» interior em que esse pensamento ocorre. Aquilo em que pensamos pode ser enorme — os tempos e espaços cósmicos, por exemplo —, ao passo que o estado interior pode ser a atividade mais fugaz e insignificante do espírito. Contudo, os objetos cósmicos, na medida em que a experiência no-los oferece, são apenas imagens ideais de algo cuja existência não possuímos interiormente, mas apenas indicamos exteriormente; enquanto o estado interior é a nossa própria experiência: a sua realidade e a da nossa experiência são uma só. Um campo de consciência, mais o seu objeto tal como é sentido ou pensado, mais uma atitude perante esse objeto, mais o sentimento de um eu a quem essa atitude pertence: um fragmento tão concreto de experiência pessoal pode ser pequeno, mas é sólido enquanto dura; não é oco, não é um mero elemento abstrato da experiência, como o «objeto» considerado isoladamente. É um facto pleno, ainda que insignificante; pertence ao género a que todas as realidades têm de pertencer; as correntes motrizes do mundo atravessam coisas desta natureza; encontra-se na linha que liga acontecimentos reais a acontecimentos reais. Esse sentimento incomunicável que cada um de nós tem do aperto do seu destino individual, ao senti-lo intimamente desenrolar-se na roda da

fortuna, pode ser depreciado pelo seu egotismo, pode ser escarnecido como anticientífico; mas é a única coisa que preenche a medida da nossa atualidade concreta, e qualquer pretenso existente a que faltasse tal sentimento, ou algo análogo, seria uma parcela de realidade apenas meio constituída.[6]

Se isto é verdade, é absurdo a ciência dizer que os elementos egotistas da experiência devem ser suprimidos. O eixo da realidade passa unicamente pelos lugares egotistas — estão enfiados nele como contas num fio. Descrever o mundo excluindo da descrição todos os diversos sentimentos do aperto individual do destino, todas as diversas atitudes espirituais — que são tão descritíveis como qualquer outra coisa —, seria como apresentar uma ementa impressa como equivalente a uma refeição substancial. A religião não comete semelhante erro. A religião do indivíduo pode ser egotista, e as realidades privadas com que o mantém em contato podem ser bastante estreitas; mas, pelo menos, naquilo que abrange, permanece sempre infinitamente menos oca e abstrata do que uma ciência que se orgulha de não ter em conta coisa alguma de privado.

Uma ementa com uma passa verdadeira em vez da palavra «passa», com um ovo verdadeiro em vez da palavra «ovo», poderia constituir uma refeição insuficiente, mas seria, pelo menos, um começo de realidade. A pretensão da teoria da sobrevivência de que nos devemos cingir exclusivamente a elementos não pessoais parece equivaler a dizer que devemos contentar-nos para sempre com a leitura da simples ementa. Por isso, penso que, sejam quais forem as respostas às questões particulares relacionadas com os

nossos destinos individuais, só nos tornamos profundos reconhecendo-as como questões genuínas e vivendo na esfera de pensamento que elas abrem. Mas viver assim é ser religioso; por isso, repudio sem hesitação a teoria da sobrevivência da religião, por assentar num erro flagrante. Do facto de os nossos antepassados terem cometido tantos erros de facto e os terem misturado com a sua religião não decorre que devamos deixar por completo de ser religiosos.[7] Ao sermos religiosos, tomamos posse da realidade última nos únicos pontos em que ela nos é confiada à guarda. Afinal, aquilo por que responsavelmente nos devemos preocupar é o nosso destino privado.

Compreendeis agora por que fui tão individualista ao longo destas conferências e por que pareci tão empenhado em reabilitar o elemento do sentimento na religião, subordinando-lhe a parte intelectual. A individualidade funda-se no sentimento; e os recantos do sentimento, os estratos mais obscuros e cegos do caráter, são os únicos lugares do mundo onde surpreendemos o facto real em formação e percebemos diretamente como os acontecimentos se produzem e como o trabalho se realiza efetivamente.[8] Comparado com este mundo de sentimentos vivos e individualizados, o mundo de objetos generalizados que o intelecto contempla não tem solidez nem vida. Tal como nas imagens estereoscópicas ou cinetoscópicas vistas fora do aparelho, faltam-lhe a terceira dimensão, o movimento, o elemento vital. Obtemos uma bela imagem de um comboio expresso supostamente em movimento; mas onde estão, nessa imagem, como ouvi perguntar a um amigo, a energia ou os oitenta quilómetros por hora?[9]

Concordemos, pois, que a Religião, ocupando-se dos destinos pessoais e mantendo assim contato com as únicas realidades absolutas que conhecemos, tem necessariamente de desempenhar um papel eterno na história humana. A próxima coisa a decidir é o que revela acerca desses destinos, ou se revela efetivamente algo suficientemente definido para ser considerado uma mensagem geral à humanidade. Como vedes, terminámos os preliminares, e podemos agora começar o balanço final.

Sei bem que, depois de todos os documentos palpitantes que citei e de todas as perspetivas de instituições e crenças inspiradoras de emoção que as conferências anteriores abriram, a análise seca para a qual agora avanço poderá parecer a muitos de vós um anticlímax, um definhamento e um achatamento do tema, em lugar de um crescendo de interesse e de resultados. Disse há pouco que a atitude religiosa dos protestantes parece miseravelmente pobre à imaginação católica. Receio que o meu balanço final do assunto possa, à primeira vista, parecer ainda mais pobre a alguns de vós. Por isso, peço-vos que tenhais presente este ponto: nesta parte do trabalho, procuro expressamente reduzir a religião aos seus termos mínimos admissíveis, àquele mínimo, livre de excrescências individualistas, que todas as religiões contêm como núcleo e sobre o qual se pode esperar que todas as pessoas religiosas concordem. Estabelecido esse núcleo, teríamos um resultado talvez pequeno, mas pelo menos sólido; e sobre ele, e em seu redor, poderiam enxertar-se as crenças adicionais, mais vivas, nas quais os diferentes indivíduos arriscam a sua aposta, florescendo com toda a riqueza que desejardes. Acrescentarei a minha própria crença suplementar — que será, confesso, um tanto pálida, como convém

a um filósofo crítico —, e espero que vós acrescenteis também as vossas; em breve estaremos de novo no mundo variado das construções religiosas concretas. Por agora, deixai-me prosseguir secamente a parte analítica da tarefa.

Tanto o pensamento como o sentimento determinam a conduta, e a mesma conduta pode ser determinada por um ou por outro. Quando examinamos todo o campo da religião, encontramos grande variedade nos pensamentos que nele prevaleceram; mas os sentimentos, por um lado, e a conduta, por outro, são quase sempre os mesmos, pois os santos estoicos, cristãos e budistas são praticamente indistinguíveis nas suas vidas. Sendo assim variáveis, as teorias que a Religião gera são secundárias; e, se quisermos apreender a sua essência, teremos de olhar para os sentimentos e para a conduta como os elementos mais constantes. É entre estes dois elementos que existe o circuito direto pelo qual ela realiza a sua atividade principal, enquanto as ideias, os símbolos e as demais instituições formam ramificações que podem constituir aperfeiçoamentos e melhorias, e até vir um dia a unir-se num único sistema harmonioso, mas que não devem ser consideradas órgãos dotados de uma função indispensável, necessários em todos os momentos para que a vida religiosa prossiga. Parece-me ser esta a primeira conclusão que legitimamente podemos retirar dos fenómenos examinados.

O passo seguinte é caracterizar os sentimentos. A que ordem psicológica pertencem?

O seu resultado é, em qualquer caso, aquilo a que Kant chama um afeto «esténico»: uma excitação de natureza alegre, expansiva, «dinamogénica», que, como qualquer tónico, renova as nossas forças vitais. Em quase todas as conferências, mas sobretudo nas que trataram da Conversão e da Santidade, vimos como esta emoção vence a melancolia temperamental e comunica resistência ao sujeito, ou acrescenta entusiasmo, sentido, encantamento e glória aos objetos comuns da vida. A designação «estado de fé», que o professor Leuba lhe dá, é feliz.[10] Trata-se de uma condição tanto biológica como psicológica, e Tolstoi tem toda a razão ao incluir a fé entre as forças pelas quais os homens vivem. A sua ausência total, a anedonia, significa colapso.

O estado de fé pode conter um mínimo muito reduzido de conteúdo intelectual. Vimos exemplos disso naqueles arrebatamentos súbitos da presença divina, ou em êxtases místicos como os descritos pelo Dr. Bucke. Pode ser um simples entusiasmo vago, meio espiritual, meio vital, uma coragem e um sentimento de que pairam no ar coisas grandes e maravilhosas.[11]

Quando, porém, um conteúdo intelectual definido se associa a um estado de fé, fica invencivelmente gravado na crença;[12] e isto explica a lealdade apaixonada das pessoas religiosas, em toda a parte, aos mais ínfimos pormenores dos seus credos tão amplamente divergentes. Tomando em conjunto os credos e o estado de fé, como constitutivos das «religiões», e tratando estas como fenómenos puramente subjetivos, sem atender à questão da sua «verdade», somos obrigados, pela sua extraordinária influência sobre a ação e a capacidade de resistir, a classificá-las entre as

funções biológicas mais importantes da humanidade. O seu efeito estimulante e anestésico é tão grande que o professor Leuba, num artigo recente,[13] chega a afirmar que, enquanto os homens puderem servir-se do seu Deus, pouco lhes importa quem ele é, ou mesmo se existe. «A verdade do assunto pode formular-se», diz Leuba, «desta maneira: Deus não é conhecido, não é compreendido; é utilizado — ora como fornecedor de alimento, ora como apoio moral, ora como amigo, ora como objeto de amor. Se se mostra útil, a consciência religiosa nada mais exige. Deus existe realmente? Como existe? O que é? São perguntas irrelevantes. Não é Deus, mas a vida, mais vida, uma vida mais ampla, mais rica e mais satisfatória, que constitui, em última análise, o fim da religião. O amor da vida, em todo e qualquer nível de desenvolvimento, é o impulso religioso.»[14]

Nesta apreciação puramente subjetiva, portanto, a Religião deve considerar-se, em certo sentido, defendida dos ataques dos seus críticos. Parece que não pode ser um mero anacronismo e uma sobrevivência, mas tem de exercer uma função permanente, quer possua ou não conteúdo intelectual, quer esse conteúdo, se o tiver, seja verdadeiro ou falso.

Devemos agora ultrapassar o ponto de vista da utilidade meramente subjetiva e investigar o próprio conteúdo intelectual.

> Em primeiro lugar: haverá, sob todas as divergências dos credos, um núcleo comum do qual todos deem testemunho unanimemente?

> Em segundo lugar: devemos considerar verdadeiro esse testemunho?

Começarei pela primeira pergunta e responder-lhe-ei imediatamente pela afirmativa. Os deuses e as fórmulas em conflito das várias religiões anulam-se, de facto, uns aos outros; mas existe uma certa mensagem uniforme em que todas as religiões parecem encontrar-se. Consiste em duas partes:

> 1. Uma inquietação; e
>
> 2. A sua solução.

1. A inquietação, reduzida aos seus termos mais simples, é o sentimento de que *há em nós algo de errado, tal como naturalmente somos*.

2. A solução é o sentimento de que *somos salvos desse mal ao estabelecer a devida ligação com os poderes superiores*.

Nos espíritos mais desenvolvidos, os únicos que estamos a estudar, esse mal assume um caráter moral, e a salvação adquire um tom místico. Penso que permaneceremos inteiramente dentro dos limites do que é comum a todos esses espíritos se formularmos a essência da sua experiência religiosa em termos como estes:

> Na medida em que sofre com o seu mal e o critica, o indivíduo está conscientemente para além dele e em contato,

> pelo menos possível, com algo superior, se algo superior existir. A par da parte má, existe, pois, uma parte melhor de si, ainda que seja apenas um germe inteiramente desamparado. Com qual dessas partes deve identificar o seu ser real é algo que, nesta fase, está longe de ser evidente; mas, quando chega à fase 2 — a fase da solução ou da salvação —,[15] o homem identifica o seu ser real com a parte superior, germinal, de si próprio; e fá-lo da seguinte maneira. Toma consciência de que essa parte superior *confina e está em continuidade com um MAIS da mesma qualidade, que atua no universo fora dele e com o qual pode manter um contato efetivo, como que embarcando nele para se salvar quando todo o seu ser inferior se desfez no naufrágio*.

Parece-me que todos os fenómenos podem ser descritos com exatidão nestes termos gerais tão simples.[16] Eles dão lugar ao eu dividido e à luta; implicam a mudança do centro pessoal e a entrega do eu inferior; exprimem a aparência de exterioridade do poder auxiliador e, ao mesmo tempo, explicam o nosso sentimento de união com ele;[17] e justificam plenamente os nossos sentimentos de segurança e alegria. Provavelmente, não há, entre todos os documentos autobiográficos que citei, um único ao qual esta descrição não se aplique bem. Basta acrescentar os pormenores específicos que a adaptem às várias teologias e aos vários temperamentos pessoais, e teremos reconstruído as diversas experiências nas suas formas individuais.

Até onde esta análise vai, porém, as experiências são apenas fenómenos psicológicos. Possuem, é verdade, um enorme valor

biológico. A força espiritual aumenta realmente no sujeito quando as tem, abre-se-lhe uma vida nova, e elas parecem-lhe um ponto de confluência onde se encontram as forças de dois universos; e, contudo, apesar dos efeitos produzidos, tudo isso pode não passar da sua maneira subjetiva de sentir as coisas, de uma disposição da sua própria imaginação. Volto-me agora para a segunda pergunta: qual é a «verdade» objetiva do seu conteúdo?[18]

A parte do conteúdo a propósito da qual a questão da verdade se coloca com maior pertinência é aquele «MAIS da mesma qualidade» com o qual o nosso próprio eu superior parece, na experiência, entrar numa relação harmoniosa e efetiva. Será esse «mais» apenas uma noção nossa, ou existirá realmente? Se existe, sob que forma existe? Além de existir, atua? E de que modo devemos conceber a «união» com ele, de que os génios religiosos estão tão convencidos?

É ao responder a estas perguntas que as várias teologias realizam o seu trabalho teórico e que as suas divergências mais se evidenciam. Todas concordam em que o «mais» existe realmente; embora algumas sustentem que existe sob a forma de um deus pessoal ou de deuses, enquanto outras se contentam em concebê-lo como uma corrente de tendência ideal inscrita na estrutura eterna do mundo. Todas concordam, além disso, em que atua, além de existir, e em que alguma coisa efetivamente melhora quando entregamos a nossa vida nas suas mãos. É ao tratarem da experiência de «união» com ele que as suas diferenças especulativas aparecem mais claramente. Sobre este ponto, panteísmo e teísmo, natureza e segundo nascimento, obras e graça

e carma, imortalidade e reencarnação, racionalismo e misticismo mantêm disputas inveteradas.

No fim da conferência sobre a Filosofia, apresentei a ideia de que uma ciência imparcial das religiões poderia extrair, de entre as suas divergências, um corpo comum de doutrina, formulando-o também em termos aos quais a ciência física não tivesse de se opor. Disse que poderia adotá-lo como a sua própria hipótese conciliadora e recomendá-lo à crença geral. Disse igualmente que, na última conferência, teria de tentar eu próprio formular tal hipótese.

Chegou agora o momento dessa tentativa. Quem diz «hipótese» renuncia à ambição de tornar os seus argumentos coercivos. Por conseguinte, o máximo que posso fazer é oferecer algo que se ajuste tão facilmente aos factos que a vossa lógica científica não encontre pretexto plausível para vetar o vosso impulso de o acolher como verdadeiro.

O «mais», como lhe chamámos, e o significado da nossa «união» com ele constituem o núcleo da investigação. Em que descrição definida podem traduzir-se estas palavras, e que factos definidos representam? De modo algum nos seria lícito adotar, sem mais, a posição de uma teologia particular — a cristã, por exemplo — e passar imediatamente a definir o «mais» como Jeová e a «união» como a imputação, por Ele, da justiça de Cristo a nós. Isso seria injusto para com as outras religiões e, pelo menos do nosso ponto de vista presente, constituiria uma crença suplementar.

Temos de começar por utilizar termos menos particularizados; e, uma vez que um dos deveres da ciência das religiões é manter a religião ligada ao resto da ciência, faremos bem em procurar, antes de tudo, uma maneira de descrever o «mais» que os psicólogos também possam reconhecer como real.

O *eu subconsciente* é hoje uma entidade psicológica bem acreditada; e creio que nele encontramos precisamente o termo mediador de que precisamos. Independentemente de todas as considerações religiosas, existe, efetiva e literalmente, mais vida na totalidade da nossa alma do que aquela de que temos consciência em qualquer momento. A exploração do campo transmarginal mal começou a ser seriamente empreendida, mas o que o Sr. Myers disse, em 1892, no seu ensaio sobre a Consciência Subliminal[19] continua tão verdadeiro como quando foi escrito:

> **«Cada um de nós é, na realidade, uma entidade psíquica duradoura muito mais extensa do que julga — uma individualidade que nunca pode exprimir-se inteiramente através de qualquer manifestação corpórea. O Eu manifesta-se através do organismo; mas há sempre uma parte do Eu que não se manifesta; e há sempre, ao que parece, algum poder de expressão orgânica suspenso ou em reserva.»**

Grande parte do conteúdo deste fundo mais vasto, sobre o qual o nosso ser consciente se destaca em relevo, é insignificante. Memórias imperfeitas, cantilenas tolas, timidezes inibidoras, fenómenos «dissolutivos» de várias espécies, como Myers lhes chama, constituem uma parte considerável dele. Mas muitas das realizações do génio parecem também ter aí a sua origem; e, no nosso estudo da conversão, das experiências místicas e da oração,

vimos o papel notável que as invasões provenientes dessa região desempenham na vida religiosa.

Permiti-me, então, propor como hipótese que, *seja o que for do lado de lá, o «mais» com o qual nos sentimos ligados na experiência religiosa é, do lado de cá, a continuação subconsciente da nossa vida consciente*. Partindo assim de um facto psicológico reconhecido, parece que preservamos um contato com a «ciência» que falta ao teólogo comum. Ao mesmo tempo, fica justificada a afirmação do teólogo de que o homem religioso é movido por um poder exterior, pois uma das peculiaridades das invasões provenientes da região subconsciente é assumirem aparências objetivas e sugerirem ao sujeito um controlo externo. Na vida religiosa, esse controlo é sentido como «superior»; mas, uma vez que, segundo a nossa hipótese, são primordialmente as faculdades superiores do nosso próprio espírito oculto que exercem o controlo, o sentimento de união com o poder que nos transcende corresponde a algo não apenas aparentemente, mas literalmente verdadeiro.

Esta porta de entrada no assunto parece-me a melhor para uma ciência das religiões, porque estabelece uma mediação entre vários pontos de vista diferentes. Contudo, é apenas uma porta de entrada; e as dificuldades surgem assim que a atravessamos e perguntamos até onde nos leva a nossa consciência transmarginal, se a seguirmos para o seu lado mais remoto. Aqui começam as crenças suplementares: aqui, o misticismo, o arrebatamento da conversão, o vedantismo e o idealismo transcendental apresentam as suas interpretações monistas e dizem-nos que o eu finito se reúne ao eu absoluto, pois sempre foi uno com Deus e idêntico à

alma do mundo.[20] Aqui surgem os profetas de todas as diferentes religiões com as suas visões, vozes, êxtases e outras revelações, que cada um supõe autenticarem a sua fé particular.

Aqueles de nós que não são pessoalmente favorecidos por revelações tão específicas têm de permanecer inteiramente fora delas e decidir, pelo menos por agora, que, uma vez que corroboram doutrinas teológicas incompatíveis, se neutralizam mutuamente e não deixam qualquer resultado definido. Se seguimos alguma delas, ou se seguimos uma teoria filosófica e abraçamos o panteísmo monista por motivos não místicos, fazemo-lo no exercício da nossa liberdade individual e desenvolvemos a nossa religião da maneira mais conforme às nossas sensibilidades pessoais. Entre essas sensibilidades, as intelectuais desempenham um papel decisivo. Embora a questão religiosa seja primordialmente uma questão de vida — de viver ou não viver na união superior que se nos abre como dádiva —, a excitação espiritual em que essa dádiva se apresenta como real muitas vezes não chega a despertar num indivíduo enquanto não forem tocadas certas crenças ou ideias intelectuais particulares que, como dizemos, lhe falam intimamente.[21] Essas ideias serão, assim, essenciais à religião desse indivíduo; o que equivale a dizer que as crenças suplementares, em diversas direções, são absolutamente indispensáveis e que devemos tratá-las com ternura e tolerância, desde que elas próprias não sejam intolerantes. Como escrevi noutro lugar, o que há de mais interessante e valioso num homem são, geralmente, as suas crenças suplementares.

Deixando de lado essas crenças e limitando-nos ao que é comum e genérico, temos, no facto de *a pessoa consciente estar em continuidade com um eu mais vasto, através do qual chegam experiências salvadoras*,[22] um conteúdo positivo da experiência religiosa que, parece-me, é, até onde alcança, literal e objetivamente verdadeiro. Se passar agora a expor a minha própria hipótese acerca dos limites mais remotos desta extensão da nossa personalidade, estarei a apresentar a minha crença suplementar — embora saiba que, a alguns de vós, parecerá antes uma lamentável crença insuficiente —, para a qual só posso pedir a mesma indulgência que, em situação inversa, concederia à vossa.

Os limites mais remotos do nosso ser mergulham, parece-me, numa dimensão da existência inteiramente diferente do mundo sensível e meramente «compreensível». Chamai-lhe região mística ou região sobrenatural, como preferirdes. Na medida em que os nossos impulsos ideais têm origem nessa região — e a maioria tem-na, pois vemo-los apoderarem-se de nós de uma maneira que não conseguimos explicar articuladamente —, pertencemos-lhe num sentido mais íntimo do que aquele em que pertencemos ao mundo visível, pois pertencemos, no sentido mais íntimo, àquilo a que pertencem os nossos ideais. Contudo, a região invisível em questão não é meramente ideal, pois produz efeitos neste mundo. Quando comungamos com ela, realiza-se efetivamente um trabalho sobre a nossa personalidade finita: tornamo-nos homens novos, e à nossa transformação regeneradora seguem-se consequências, no domínio da conduta, no mundo natural.[23] Mas aquilo que produz efeitos noutra realidade tem, ele próprio, de ser chamado realidade; por

isso, sinto que não temos justificação filosófica para considerar irreal o mundo invisível ou místico.

Deus é a designação natural, pelo menos para nós, cristãos, da realidade suprema; chamarei, pois, Deus a esta parte superior do universo.[24] Nós e Deus temos assuntos a tratar um com o outro; e, ao abrirmo-nos à sua influência, cumpre-se o nosso destino mais profundo. O universo, nas partes constituídas pelo nosso ser pessoal, toma um rumo genuinamente pior ou melhor, conforme cada um de nós cumpre ou evita as exigências de Deus. Até aqui, provavelmente concordareis comigo, pois apenas traduzo em linguagem esquemática aquilo a que posso chamar a crença instintiva da humanidade: Deus é real, uma vez que produz efeitos reais.

Os efeitos reais em questão, na medida em que até agora os admiti, exercem-se sobre os centros pessoais de energia dos vários sujeitos; mas a fé espontânea da maioria deles é que esses efeitos abrangem uma esfera mais ampla. A maior parte dos homens religiosos acredita — ou «sabe», se forem místicos — que não apenas eles próprios, mas todo o universo dos seres a quem Deus está presente se encontra seguro nas suas mãos paternais. Há um sentido, uma dimensão, em que, estão certos disso, todos somos salvos, apesar das portas do inferno e de todas as aparências terrestres adversas. A existência de Deus é a garantia de uma ordem ideal que será permanentemente preservada. Este mundo pode, de facto, como a ciência nos assegura, um dia arder ou gelar; mas, se faz parte da sua ordem, os antigos ideais hão de certamente frutificar noutro lugar, de modo que, onde Deus está, a

tragédia é apenas provisória e parcial, e o naufrágio e a dissolução não são as coisas absolutamente finais. Só quando se dá este passo adicional da fé acerca de Deus e se preveem consequências objetivas remotas é que a religião, parece-me, se liberta inteiramente da primeira experiência subjetiva imediata e põe em jogo uma hipótese real. Uma boa hipótese científica tem de possuir propriedades para além das do fenómeno que é imediatamente chamada a explicar; de outro modo, não é suficientemente fecunda. Deus, significando apenas aquilo que entra na experiência de união do homem religioso, fica aquém de uma hipótese desta ordem mais útil. Precisa de entrar em relações cósmicas mais vastas para justificar a confiança e a paz absolutas do sujeito.

Que o Deus com quem entramos em relação na margem mais remota do nosso eu extramarginal, tendo partido da sua margem mais próxima, seja o soberano absoluto do mundo constitui, evidentemente, uma crença suplementar de grande alcance. Contudo, embora o seja, é um artigo da religião de quase toda a gente. A maioria de nós pretende, de algum modo, apoiá-la na sua filosofia; mas é a própria filosofia que, na realidade, se apoia nessa fé. Que significa isto senão que a Religião, no exercício mais pleno da sua função, não é uma simples iluminação de factos já dados por outra via, nem uma simples paixão, como o amor, que vê as coisas a uma luz mais rosada? É isso, sem dúvida, como abundantemente vimos. Mas é algo mais: também postula novos factos. O mundo interpretado religiosamente não é de novo o mundo materialista, apenas com outra expressão; para além dessa mudança de expressão, tem de possuir uma constituição natural diferente, nalgum ponto, daquela que teria um mundo materialista. Tem de

ser tal que nele se possam esperar acontecimentos diferentes e se tenha de exigir uma conduta diferente.

Esta perspetiva inteiramente «pragmática» da religião tem sido habitualmente tomada como evidente pelas pessoas comuns. Intercalaram milagres divinos no domínio da natureza e construíram um céu para além da sepultura. Só os metafísicos transcendentalistas julgam que, sem acrescentar à Natureza quaisquer pormenores concretos, nem lhe retirar nenhuns, mas chamando-lhe simplesmente expressão do espírito absoluto, a tornam mais divina tal como é.

Creio que a maneira pragmática de encarar a religião é a mais profunda. Dá-lhe corpo, além de alma; leva-a a reivindicar, como tudo o que é real tem de reivindicar, um domínio característico de factos como propriamente seu. Não sei quais são os factos mais caracteristicamente divinos, para além do influxo efetivo de energia no estado de fé e no estado de oração. Mas a crença suplementar na qual estou disposto a arriscar a minha aposta pessoal é que eles existem. Toda a orientação da minha formação me persuade de que o mundo da nossa consciência presente é apenas um entre muitos mundos de consciência existentes, e de que esses outros mundos devem conter experiências que também têm significado para a nossa vida; e de que, embora, em geral, as experiências deles e as deste mundo permaneçam separadas, as duas se tornam contínuas em certos pontos, por onde se infiltram energias superiores. Ao ser fiel, na minha modesta medida, a esta crença suplementar, parece-me que me mantenho mais são e mais verdadeiro. Posso, evidentemente, colocar-me na atitude do cientista sectário e

imaginar vivamente que o mundo das sensações e das leis e objetos científicos seja tudo. Mas, sempre que o faço, ouço aquele monitor interior de que W. K. Clifford escreveu um dia sussurrar: «Disparates!» Uma mistificação é uma mistificação, mesmo quando ostenta o nome de científica; e a expressão total da experiência humana, tal como objetivamente a vejo, impele-me invencivelmente para além dos estreitos limites «científicos». O mundo real tem, seguramente, um temperamento diferente: é construído de maneira mais intrincada do que a ciência física admite. Assim, tanto a minha consciência objetiva como a subjetiva me mantêm fiel à crença suplementar que exprimo. Quem sabe se a fidelidade dos indivíduos, cá em baixo, às suas próprias e modestas crenças suplementares não poderá, por sua vez, ajudar efetivamente Deus a ser mais eficazmente fiel às suas tarefas maiores?

Notas

Conferência I

[1] Tal como acontece com muitas ideias que pairam no ar de uma época, esta noção evita uma formulação geral e dogmática, exprimindo-se apenas parcialmente e por insinuações. Parece-me que poucas conceções são menos esclarecedoras do que esta reinterpretação da religião como sexualidade pervertida. Empregada tantas vezes de forma grosseira, faz lembrar a célebre provocação católica segundo a qual a Reforma se compreenderia melhor recordando que a sua *fons et origo* foi o desejo de Lutero de casar com uma freira: os efeitos são infinitamente mais vastos do que as alegadas causas e, na sua maior parte, de natureza oposta. É verdade que, na vasta coleção de fenómenos religiosos, alguns são indisfarçadamente amorosos: por exemplo, as divindades sexuais e os ritos obscenos do politeísmo, ou os sentimentos extáticos de união com o Salvador em alguns místicos cristãos. Mas, nesse caso, por que não chamar igualmente à religião uma aberração da função digestiva e procurar demonstrá-lo pelo culto de Baco e Ceres ou pelos sentimentos extáticos de outros santos acerca da Eucaristia? A linguagem religiosa reveste-se dos pobres símbolos que a nossa vida oferece, e todo o organismo acrescenta ressonâncias sempre que a mente é fortemente impelida a exprimir-se. A linguagem retirada do comer e do beber é provavelmente tão comum na literatura religiosa como a retirada da vida sexual. Temos «fome e sede» de justiça; «achamos no Senhor um doce sabor»; «provamos e vemos que ele é bom». «Leite espiritual para os bebés americanos, extraído dos seios de ambos os Testamentos» é um subtítulo do outrora célebre *New England Primer*; e a literatura devocional cristã, de facto, quase flutua em leite, visto não da perspetiva da mãe, mas da criança ávida.

São Francisco de Sales, por exemplo, descreve assim a «oração de quietude»: «Neste estado, a alma é como uma criancinha ainda ao peito, cuja mãe, para a acariciar enquanto a tem nos braços, lhe faz escorrer leite para a boca sem que ela sequer mova os lábios. Assim acontece aqui… Nosso Senhor deseja que a nossa vontade se satisfaça em sugar o leite que Sua Majestade nos deita na boca e que saboreemos a sua doçura sem sequer sabermos que vem do Senhor.» E ainda: «Considerai os pequeninos, unidos e colados aos seios das mães que os amamentam: vereis que, de tempos a tempos, se apertam mais contra elas com pequenos movimentos a que os incita o prazer de mamar. Do mesmo modo, durante a oração, o coração unido ao seu Deus procura frequentemente uma união mais estreita, por movimentos com que se aproxima ainda mais da doçura divina.» *Chemin de la Perfection*, cap. XXXI; *Amour de Dieu*, VII, cap. I.

Na verdade, quase tão bem se poderia interpretar a religião como uma perversão da função respiratória. A Bíblia está cheia da linguagem da opressão respiratória: «Não feches os teus ouvidos à minha respiração; o meu gemido não te está oculto; o meu coração palpita, as minhas forças abandonam-me; os meus ossos ardem com o meu bramido durante toda a noite; como a corça anseia pelas correntes de água, assim a minha alma anseia por ti, ó meu Deus.» *God's Breath in Man* é o título da principal obra do nosso mais conhecido místico americano, Thomas Lake Harris; e, em certos países não cristãos, o fundamento de toda a disciplina religiosa consiste na regulação da inspiração e da expiração.

Estes argumentos valem tanto como boa parte dos raciocínios que ouvimos a favor da teoria sexual. Mas os seus defensores dirão então que o argumento principal não tem paralelo noutro domínio. Os dois fenómenos fundamentais da religião, a melancolia e a conversão, são, dirão, essencialmente fenómenos da adolescência e, portanto, simultâneos com o desenvolvimento da vida sexual. Também aqui a resposta é fácil. Mesmo que essa simultaneidade fosse inteiramente verdadeira como facto — e não é —, não é apenas a vida sexual que desperta na adolescência, mas toda a vida mental superior. Poder-se-ia então sustentar igualmente que o interesse pela mecânica, física, química, lógica, filosofia e sociologia, que surge nos anos da adolescência juntamente com o interesse pela poesia e pela religião, é também uma perversão do instinto sexual; mas isso seria demasiado absurdo. Além disso, se o argumento da simultaneidade deve decidir a questão, que fazer do facto de a idade religiosa por excelência parecer ser a velhice, quando já passou a agitação da vida sexual?

A verdade simples é que, para interpretar a religião, temos de olhar, em última análise, para o conteúdo imediato da consciência religiosa. Assim que o fazemos, vemos como, no essencial, ela está inteiramente desligada do conteúdo da consciência sexual. Tudo difere entre ambas: os objetos, os estados de espírito, as faculdades envolvidas e os atos a que impelem. Qualquer equiparação geral é simplesmente impossível; o que encontramos com maior frequência é uma oposição e um contraste completos. Se os defensores da teoria sexual disserem agora que isso não altera a sua tese e que, sem as contribuições químicas que os órgãos sexuais fornecem ao sangue, o cérebro não seria alimentado de modo a exercer atividades religiosas, esta última proposição poderá ser verdadeira ou não; mas tornou-se, em qualquer caso, profundamente desprovida de valor explicativo. Não podemos deduzir dela consequências que nos ajudem a interpretar o sentido ou o valor da religião. Neste sentido, a vida religiosa

depende tanto do baço, do pâncreas e dos rins como do aparelho sexual; e toda a teoria perdeu a sua razão de ser, ao evaporar-se numa vaga afirmação geral de que a mente depende, de algum modo, do corpo.

[2] Para um excelente exemplo de raciocínio médico-materialista, veja-se o artigo «Les Variétés du Type dévot», do doutor Binet-Sanglé, na *Revue de l'Hypnotisme*, XIV, p. 161.

[3] J. F. NISBET, *The Insanity of Genius*, 3.ª ed., Londres, 1893, pp. XVI, XXIV.

[4] MAX NORDAU, no seu volumoso livro intitulado Degeneration.

[5] H. MAUDSLEY, Natural Causes and Supernatural Seemings, 1886, pp. 257, 256.

[6] Autobiografia, cap. XXVIII.

[7] O intelecto superior, como o professor Bain admiravelmente demonstrou, parece consistir sobretudo num grande desenvolvimento da faculdade de associação por semelhança.

[8] Posso remeter para uma crítica da teoria que associa o génio à loucura, na Psychological Review, II, p. 287 (1895).

Conferência II

[1] O melhor que posso fazer aqui é remeter os leitores para as extensas e admiráveis observações sobre a inutilidade de todas estas definições da religião, num artigo do professor Leuba publicado no *Monist* de janeiro de 1901, depois de o meu próprio texto ter sido escrito.

[2] *Miscellanies*, 1868, p. 120 (abreviado).

[3] *Lectures and Biographical Sketches*, 1868, p. 186.

[4] *Feuilles détachées*, pp. 394–398 (abreviado).

[5] Op. cit., pp. 314, 313.

[6] Livro V, cap. X (abreviado).

[7] Livro V, cap. IX (abreviado).

[8] Caps. X e XI (abreviado), na tradução de Winkworth.

[9] Livro IV, § 23.

[10] Tradução de Benham: livro III, caps. XV e LIX. Comparai com Mary Moody Emerson: «Deixa-me ser uma mancha neste belo mundo, a mais obscura e solitária das criaturas que sofrem, com uma única condição: saber que é Ele quem age. Amá-lo-ei, ainda que derrame geada e trevas sobre todos os meus caminhos.» R. W. Emerson: *Lectures and Biographical Sketches*, p. 188.

[11] Mais uma vez, há muitos homens, de temperamento sombrio, em cuja vida religiosa falta este arrebatamento. São religiosos no sentido mais amplo; mas, neste sentido mais intenso de todos, não o são. E é a religião no seu sentido mais intenso que desejo estudar primeiro, sem disputar palavras, para alcançar a sua diferença específica típica.

[12] *The New Spirit*, p. 232.

[13] Devo esta ilustração alegórica ao meu saudoso colega e amigo Charles Carroll Everett.

Conferência III

[1] Exemplo: «Ultimamente, tenho encontrado muito consolo em meditar nas passagens que mostram a personalidade do Espírito Santo e a sua distinção em relação ao Pai e ao Filho. É um assunto que exige investigação para ser compreendido, mas que, uma vez apreendido, nos dá um sentido muito mais verdadeiro e vivo da plenitude da Divindade e da sua ação em nós e para connosco do que quando pensamos no Espírito apenas nos seus efeitos sobre nós.» AUGUSTUS HARE: Memorials, I, p. 244, Maria Hare a Lucy H. Hare.

[2] Banquete, tradução de Jowett, 1871, I, p. 527.

[3] Exemplo: «A Natureza é sempre tão interessante, seja qual for o aspeto sob o qual se mostra, que, quando chove, parece-me ver uma bela mulher a chorar. Quanto mais aflita está, mais bela parece.» B. de Saint-Pierre.

[4] Journal of the S. P. R., fevereiro de 1895, p. 26.

[5] E. GURNEY: Phantasms of the Living, I, p. 384.

[6] Pensées d'un Solitaire, p. 66.

[7] Letters of Lowell, I, p. 75.

[8] Retiro-o, com a autorização do professor Flournoy, da sua rica coleção de documentos psicológicos.

[9] Mark Rutherford's Deliverance, Londres, 1885, pp. 196, 198.

[10] No seu livro Natural Religion, receio que demasiado pouco lido, 3.ª edição, Boston, 1886, pp. 91, 122.

Conferências IV e V

[1] C. HILTY: Glück, terceira parte, 1900, p. 18.

[2] The Soul; its Sorrows and its Aspirations, 3.ª edição, 1852, pp. 89, 91.

[3] Certa vez, ouvi uma senhora descrever o prazer que lhe dava pensar que «podia sempre aconchegar-se a Deus».

[4] JOHN WEISS: Life of Theodore Parker, I, pp. 152, 32.

[5] STARBUCK: Psychology of Religion, pp. 305, 306.

[6] «Não sei a que leis físicas os filósofos atribuirão um dia os sentimentos de melancolia. Pela minha parte, acho que são as mais voluptuosas de todas as sensações», escreve Saint-Pierre; e, em conformidade, dedica uma série de secções da sua obra sobre a Natureza aos Plaisirs de la Ruine, Plaisirs des Tombeaux, Ruines de la Nature, Plaisirs de la Solitude — cada uma mais otimista do que a anterior.

Este encontrar um luxo na desdita é muito comum durante a adolescência. Marie Bashkirtseff, tão verdadeira no que diz, exprime-o bem:

«Nesta depressão e neste sofrimento terrível e ininterrupto, não condeno a vida. Pelo contrário, gosto dela e acho-a boa. Conseguis acreditar? Acho tudo bom e agradável, até as minhas lágrimas e o meu desgosto. Gosto de chorar, gosto do meu desespero. Gosto de estar exasperada e triste. Sinto como se tudo isto fossem outras tantas diversões, e amo a vida apesar de tudo. Quero continuar a viver. Seria cruel fazerem-me morrer quando sou tão acomodada. Choro, aflijo-me e, ao mesmo tempo, sinto prazer — não, não é bem isso —, não sei como exprimi-lo. Mas tudo na vida me agrada. Acho tudo agradável e, no próprio meio das minhas preces por felicidade, dou por mim feliz por ser infeliz. Não sou eu quem passa por tudo isto: o meu corpo chora e grita; mas alguma coisa dentro de mim, que está acima de mim, se alegra com tudo.» Journal de Marie Bashkirtseff, I, p. 67.

[7] R. M. BUCKE: Cosmic Consciousness, pp. 182–186 (abreviado).

[8] Refiro-me a The Conservator, dirigido por Horace Traubel e publicado mensalmente em Filadélfia.

[9] Song of Myself, 32.

[10] Ilíada, XXI, tradução de E. Myers.

[11] «Deus tem medo de mim!», observou na minha presença um amigo deste otimismo titânico, certa manhã em que se sentia particularmente vigoroso e canibalesco. O desafio da frase mostrava que uma educação cristã na humildade ainda lhe deixava ressentimento no peito.

[12] «À medida que avanço nesta vida, dia após dia, torno-me cada vez mais uma criança perplexa; não consigo habituar-me a este mundo, à procriação, à hereditariedade, à visão, à audição; as coisas mais comuns são um fardo. A superfície da vida, afetada, apagada, polida, e os seus fundamentos vastos, obscenos e orgiásticos — ou menádicos — formam um espetáculo com que nenhum hábito me reconcilia.» R. L. STEVENSON: Letters, II, p. 355.

[13] «Cautionary Verses for Children»: este título de uma obra muito utilizada, publicada no início do século XIX, mostra quanto a musa do protestantismo evangélico em Inglaterra, com o espírito fixo na ideia de perigo, se afastara por fim da liberdade original do Evangelho. A cura mental poderia ser brevemente definida como uma reação contra toda aquela religião de ansiedade crónica que marcou a primeira parte do nosso século nos meios evangélicos de Inglaterra e da América.

[14] Refiro-me aos senhores Horatio W. Dresser e Henry Wood, sobretudo ao primeiro. As obras do senhor Dresser são publicadas por G. P. Putnam's Sons, Nova Iorque e Londres; as do senhor Wood, por Lee & Shepard, Boston.

[15] Para que o meu próprio testemunho não seja posto sob suspeita, citarei outro observador, o doutor H. H. Goddard, da Universidade Clark, cuja tese sobre «os efeitos da mente sobre o corpo demonstrados pelas curas pela fé» foi publicada no American Journal of Psychology de 1899, vol. X. Este crítico, depois de um amplo estudo dos factos, conclui que as curas pela cura mental existem, mas não diferem em nada daquelas que a medicina hoje reconhece oficialmente como curas por sugestão; e o final do seu ensaio contém uma interessante especulação fisiológica acerca da maneira como as ideias sugestivas podem atuar, p. 67 da separata. Quanto ao fenómeno geral da cura mental em si, o doutor Goddard escreve: «Apesar das críticas severas que fizemos aos relatos de cura, continua a existir uma vasta quantidade de material que mostra uma influência poderosa da mente

na doença. Muitos casos dizem respeito a doenças diagnosticadas e tratadas pelos melhores médicos do país, ou que hospitais de renome tentaram curar, mas sem sucesso. Pessoas cultas e instruídas foram tratadas por este método com resultados satisfatórios. Doenças de longa duração foram atenuadas e até curadas.... Seguimos o elemento mental através da medicina primitiva e da medicina popular atual, dos medicamentos patenteados e da feitiçaria. Estamos convencidos de que é impossível explicar a existência destas práticas se elas não curavam doenças e de que, se curavam doenças, o elemento eficaz tinha de ser o mental. O mesmo argumento aplica-se àquelas escolas modernas de terapêutica mental — Cura Divina e Ciência Cristã. É dificilmente concebível que o numeroso conjunto de pessoas inteligentes que constitui o grupo especificamente conhecido como Cientistas Mentais continuasse a existir se tudo não passasse de uma ilusão. Não é coisa de um dia; não está confinada a poucos; não é local. É verdade que se registam muitos fracassos, mas isso apenas reforça o argumento. Têm de existir muitos êxitos impressionantes para contrabalançar os fracassos; de outro modo, os fracassos teriam posto fim à ilusão.... A Ciência Cristã, a Cura Divina ou a Ciência Mental não curam, nem podem alguma vez, pela própria natureza das coisas, curar todas as doenças; no entanto, as aplicações práticas dos princípios gerais de uma ciência mental mais ampla tenderão a prevenir a doença.... Encontramos provas suficientes para nos convencer de que uma reforma adequada da atitude mental aliviaria muitos sofredores de males que o médico comum não consegue tocar; chegaria a adiar a aproximação da morte em muitas vítimas para além de qualquer possibilidade de cura completa; e a adesão fiel a uma filosofia de vida mais verdadeira conservará muitos homens saudáveis e dará ao médico tempo para se dedicar a aliviar males que não podem ser prevenidos», pp. 33, 34 da separata.

[16] HORACE FLETCHER: Happiness as found in Forethought minus Fearthought, Menticulture Series, II, Chicago e Nova Iorque, Stone, 1897, pp. 21–25 (abreviado).

[17] H. W. DRESSER: Voices of Freedom, Nova Iorque, 1899, p. 38.

[18] HENRY WOOD: Ideal Suggestion through Mental Photography, Boston, 1899, p. 54.

[19] Saber se difere assim tanto da própria noção de Cristo compete aos exegetas. Segundo Harnack, Jesus sentia acerca do mal e da doença de maneira muito semelhante aos nossos adeptos da cura mental. «Qual é a resposta que Jesus envia a João Batista?», pergunta Harnack, e diz que é esta: «"Os cegos veem e os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e o Evangelho é anunciado aos pobres." É esta a "vinda do reino", ou antes, nestas obras salvadoras o reino já está presente. Pela superação e remoção da miséria, da necessidade, da doença, por estes efeitos reais, João deve reconhecer que chegou o tempo novo. A expulsão dos demónios é apenas uma parte desta obra de redenção, mas Jesus aponta-a como o sentido e o selo da sua missão. Assim se dirigiu aos desgraçados, aos doentes e aos pobres, mas não como moralista e sem qualquer vestígio de sentimentalismo. Nunca agrupa nem compartimenta os males; nunca perde tempo a perguntar se o doente "merece" ser curado; e nunca lhe ocorre compadecer-se da dor ou da morte. Em parte alguma diz que a doença é uma aflição benéfica e que o mal tem uma utilidade salutar. Não: chama doença à doença e saúde à saúde. Todo o mal, toda a desdita, é para ele algo terrível; pertence ao grande reino de Satanás; mas ele sente em si o poder do Salvador. Sabe que o avanço só é possível quando a fraqueza é vencida, quando a doença é curada.» Das Wesen des Christenthums, 1900, p. 39.

[20] R. W. TRINE: In Tune with the Infinite, 26.º milhar, Nova Iorque, 1899. Reuni passagens dispersas.

[21] Os Caird, por exemplo. Nas Conferências de Glasgow de EDWARD CAIRD, de 1890–1892, abundam passagens como esta:

«A declaração feita no início do ministério de Jesus, de que "o tempo se cumpriu e o reino dos céus está próximo", passa quase sem interrupção ao anúncio de que "o reino de Deus está entre vós"; e afirma-se que a importância deste anúncio é tal que estabelece, por assim dizer, uma diferença de natureza entre os maiores santos e profetas que viveram sob o anterior reinado da divisão e "o menor no reino dos céus". O ideal mais elevado é aproximado dos homens e declarado ao seu alcance; são chamados a ser "perfeitos como o vosso Pai celestial é perfeito". O sentimento de alienação e de distância em relação a Deus, que crescera entre os piedosos de Israel à medida que tinham aprendido a vê-lo, não como uma simples divindade nacional, mas como um Deus de justiça que castigaria Israel pelo seu pecado tão certamente como Edom ou Moab, é declarado já não ter lugar; e a forma típica da oração cristã aponta para a abolição do contraste entre este mundo e o próximo, contraste que ao longo de toda a história dos Judeus se fora continuamente alargando: "Assim na Terra como no Céu." O sentimento da separação do homem em relação a Deus, como ser finito perante o Infinito, como fraco e pecador perante a Bondade Omnipotente, não desaparece, é certo; mas já não pode subjugar a consciência da unidade. Os termos "Filho" e "Pai" afirmam ao mesmo tempo a oposição e assinalam o seu limite. Mostram que não se trata de uma oposição absoluta, mas de uma oposição que pressupõe um princípio indestrutível de unidade, o qual pode e deve tornar-se um princípio de reconciliação.» The Evolution of Religion, II, pp. 146, 147.

[22] Resta saber se a escola do senhor Dresser, que assume cada vez mais a forma de uma fecundação mútua entre a experiência da cura mental e a filosofia académica, alcançará os triunfos práticos das seitas menos críticas e racionais.

[23] A explicação teísta recorre à graça divina, que cria uma nova natureza dentro de nós no momento em que a antiga é sinceramente abandonada. A explicação panteísta — a da maioria dos adeptos da cura mental — recorre à fusão do eu privado mais estreito com o eu mais amplo ou maior, o espírito do universo, que é o nosso próprio eu «subconsciente», no momento em que são removidas as barreiras isoladoras da desconfiança e da ansiedade. A explicação médico-materialista é que processos

cerebrais mais simples atuam com maior liberdade quando se lhes permite agir automaticamente, afastando-se processos fisiologicamente — embora, neste caso, não espiritualmente — «superiores», os quais, ao procurarem regular, só conseguem inibir os resultados. Se esta terceira explicação poderá, numa descrição psicofísica do universo, combinar-se com qualquer das outras é uma questão que podemos aqui deixar em aberto.

[24] Dentro das igrejas, sempre predominou uma disposição para considerar a doença uma provação: algo enviado por Deus para nosso bem, como castigo, aviso ou oportunidade de exercer a virtude e, na Igreja Católica, de adquirir «mérito». «A doença», diz um bom escritor católico, P. LEJEUNE, Introd. à la Vie Mystique, 1899, p. 218, «é a mais excelente das mortificações corporais: a mortificação que não escolhemos, que nos é imposta diretamente por Deus e é a expressão direta da sua vontade. "Se as outras mortificações são de prata", diz monsenhor Gay, "esta é de ouro; pois, embora venha de nós próprios, uma vez que procede do pecado original, no seu aspeto maior, enquanto vem, como tudo o que acontece, da providência de Deus, é de fabrico divino. E como são justos os seus golpes! E como é eficaz!... Não hesito em dizer que a paciência numa longa doença é a própria obra-prima da mortificação e, consequentemente, o triunfo das almas mortificadas."» Segundo esta perspetiva, a doença deveria, em qualquer caso, ser aceite com submissão, e, em certas circunstâncias, até poderia ser blasfemo desejar o seu desaparecimento.

Naturalmente, houve exceções, e as curas por milagre especial sempre foram reconhecidas no seio da Igreja, tendo quase todos os grandes santos realizado algumas. Uma das heresias de Edward Irving foi sustentar que continuavam a ser possíveis. Uma faculdade de cura extremamente pura, após confissão e conversão por parte do doente e oração por parte do sacerdote, desenvolveu-se de modo inteiramente espontâneo no pastor alemão Joh. Christoph Blumhardt, no início da década de 1840, e foi exercida durante quase trinta anos. A Vida de Blumhardt, de Zündel, 5.ª edição, Zurique, 1887, dá, nos capítulos IX, X, XI e XVII, um relato bastante completo da sua atividade curadora, que ele invariavelmente atribuía à intervenção divina direta. Blumhardt tinha um caráter singularmente puro, simples e não fanático e, nesta parte da sua obra, não seguiu qualquer modelo anterior. Em Chicago, temos hoje o caso do doutor J. A. Dowie, pregador batista escocês, cujo semanário Leaves of Healing ia, no ano da graça de 1900, no sexto volume; embora denuncie as curas realizadas noutras seitas como «contrafações diabólicas» da sua própria e exclusivamente «Cura Divina», deve, no conjunto, ser incluído no movimento da cura mental.

Nos círculos da cura mental, o artigo fundamental da fé é que a doença nunca deve ser aceite. Pertence inteiramente ao abismo infernal. Deus quer-nos absolutamente saudáveis, e não devemos tolerar-nos em condições inferiores a essas.

[25] Edwards, de cujo livro sobre o Reavivamento na Nova Inglaterra retiro estas palavras, desaconselha semelhante uso da oração; mas é fácil ver que lhe agrada desferir o golpe contra os membros frios e mortos das igrejas.

[26] H. W. DRESSER: Voices of Freedom, p. 46.

[27] DRESSER: Living by the Spirit, p. 58.

[28] DRESSER: Voices of Freedom, p. 33.

[29] TRINE: In Tune with the Infinite, p. 214.

[30] TRINE: p. 117.

[31] Citado por LEJEUNE: Introd. à la Vie Mystique, 1899, p. 66.

[32] HENRY WOOD: Ideal Suggestion through Mental Photography, pp. 51, 70 (abreviado).

[33] Ver, no apêndice a esta conferência, neste Capítulo 4, outros dois casos que me foram fornecidos por amigos.

[34] Saber se as várias esferas ou sistemas acabarão por fundir-se integralmente numa única conceção absoluta, como a maioria dos filósofos supõe que deve acontecer, e de que modo, nesse caso, se poderá alcançar melhor essa conceção, são questões a que só o futuro pode responder. O que agora é certo é a existência de linhas de conceção díspares, cada uma correspondente a alguma parte da verdade do mundo, cada uma verificada em certo grau e cada uma deixando de fora alguma parte da experiência real.

Conferências VI e VII

[1] Tract on God, Man, and Happiness, livro II, cap. X.

[2] Commentary on Galatians, Filadélfia, 1891, pp. 510–514 (abreviado).

[3] MOLINOS: Spiritual Guide, livro II, caps. XVII e XVIII (abreviado).

[4] Digo isto apesar das afirmações monistas de muitos autores da cura pela mente, pois essas afirmações são, na verdade, incompatíveis com a sua atitude perante a doença, e pode facilmente mostrar-se que não estão logicamente implicadas nas experiências de união com uma Presença superior às quais se associam. A Presença superior, com efeito, não tem de ser a totalidade absoluta das coisas; para a vida da experiência religiosa, basta perfeitamente considerá-la uma parte, desde que seja a parte mais ideal.

[5] Cf. J. MILSAND: Luther et le Serf-Arbitre, 1884, passim.

[6] Acrescenta, com o espírito saudável que o caracteriza: «A nossa tarefa é continuar a fracassar com boa disposição.»

[7] O Deus de muitos homens é pouco mais do que o seu tribunal de recurso contra a sentença condenatória que a opinião deste mundo profere sobre os seus fracassos. Para a nossa própria consciência, costuma restar um resíduo de valor depois de contabilizados os nossos pecados e erros: a capacidade de os reconhecer e lamentar é o germe de um eu melhor, pelo menos in posse. Mas o mundo trata-nos in actu, e não in posse; e nunca tem em conta esse germe oculto, que não se pode adivinhar de fora. Voltamo-nos então para Aquele que tudo sabe, que conhece o nosso mal, mas conhece também este bem em nós, e que é justo. Entregamo-nos, com o nosso arrependimento, à sua misericórdia: só por Aquele que tudo sabe podemos ser julgados em última instância. Assim, a necessidade de um Deus emerge de maneira muito definida desta espécie de experiência da vida.

[8] Por exemplo, Ilíada, XVII, 446: «Nada há, pois, em parte alguma, mais desgraçado do que o homem, de entre tudo o que respira e se move sobre esta Terra.»

[9] Por exemplo, Teógnis, 425–428: «O melhor de tudo, para todos os seres sobre a Terra, é não nascer nem contemplar os esplendores do Sol; o segundo melhor é atravessar o mais depressa possível as portas do Hades.» Ver também a passagem quase idêntica de Édipo em Colono, 1225. A Antologia está cheia de afirmações pessimistas: «Nu vim à Terra, nu desço sob o chão: por que me afadigo então em vão, quando vejo o fim nu diante de mim?» «Como vim a existir? Donde venho? Para que vim? Para desaparecer. Como posso aprender alguma coisa, se nada sei? Não sendo nada, vim à vida; de novo serei o que era. Nada e nulidade é toda a raça dos mortais.» «É para a morte que todos somos acarinhados e engordados, como uma vara de porcos que se abate por capricho.»

A diferença entre o pessimismo grego e as suas variantes oriental e moderna está em que os Gregos não tinham descoberto que a disposição patética pode ser idealizada e apresentar-se como uma forma superior de sensibilidade. O seu espírito era ainda demasiado essencialmente masculino para que o pessimismo fosse desenvolvido ou longamente explorado na literatura clássica. Teriam desprezado uma vida inteiramente composta em tom menor e intimado essa disposição a manter-se dentro dos devidos limites da lamentação. A descoberta de que a ênfase duradoura, no que respeita a este mundo, pode recair sobre a sua dor e o seu fracasso ficou reservada a raças mais complexas e, por assim dizer, mais femininas do que os Helenos tinham chegado a ser no período clássico. Mas, ainda assim, a visão desses Helenos era sombriamente pessimista.

[10] Por exemplo, precisamente no dia em que escrevo esta página, o correio traz-me alguns aforismos de um velho amigo de Heidelberg, conhecedor do mundo, que podem servir como boa expressão contemporânea do epicurismo: «Pela palavra "felicidade", cada ser humano entende uma coisa diferente. É um fantasma que só os espíritos mais fracos perseguem. O sábio satisfaz-se com o termo mais modesto, mas muito mais definido, de contentamento. O principal objetivo da educação deveria ser poupar-nos a uma vida descontente. A saúde é uma condição favorável ao contentamento, mas de modo algum indispensável. O coração e o amor da mulher são um engenhoso artifício da Natureza, uma armadilha que ela prepara ao homem comum para o obrigar a trabalhar. Mas o sábio preferirá sempre um trabalho escolhido por si próprio.»

[11] RIBOT: Psychologie des sentiments, p. 54.

[12] A. GRATRY: Souvenirs de ma jeunesse, 1880, pp. 119–121, abreviado. Algumas pessoas são permanentemente afetadas pela anedonia ou, em todo o caso, pela perda do apetite habitual pela vida. Os anais do suicídio fornecem exemplos como o seguinte:

Uma criada doméstica sem instrução, de dezanove anos, envenena-se e deixa duas cartas que exprimem o motivo do ato. Aos pais, escreve:

«A vida talvez seja doce para alguns, mas eu prefiro o que é mais doce do que a vida: a morte. Por isso, adeus para sempre, meus queridos pais. A culpa não é de ninguém, mas de um forte desejo meu, que há três ou quatro anos anseio realizar. Sempre tive a esperança de que um dia surgisse a oportunidade de o realizar, e agora chegou… É de admirar que o tenha adiado tanto tempo, mas pensei que talvez me animasse um pouco e afastasse da cabeça todos estes pensamentos.» Ao irmão, escreve: «Adeus para sempre, meu irmão tão querido. Quando receberes isto, terei partido para sempre. Sei, meu querido, que não há perdão para o que vou fazer… Estou cansada de viver, por isso estou disposta a morrer… A vida pode ser doce para alguns, mas, para mim, a morte é mais doce.» S. A. K. STRAHAN: Suicide and Insanity, 2.ª edição, Londres, 1894, p. 131.

[13] ROUBINOVITCH E TOULOUSE: La Mélancolie, 1897, p. 170, abreviado.

[14] Recolho estes exemplos na obra de G. DUMAS: La Tristesse et la Joie, 1900.

[15] Os meus excertos provêm da tradução francesa de «ZONIA». Ao abreviá-los, tomei a liberdade de transpor uma passagem.

[16] Grace abounding to the Chief of Sinners: apresentei de forma contínua várias passagens separadas.

[17] The Life and Journal of the Rev. Mr. Henry Alline, Boston, 1806, pp. 25–26. Devo o conhecimento deste livro ao meu colega, o Dr. Benjamin Rand.

[18] Compare-se Bunyan: «Fui então tomado por um tremor tão grande que, por vezes, durante dias seguidos, sentia o próprio corpo, bem como o espírito, abalar e vacilar sob a sensação do terrível juízo de Deus que havia de cair sobre aqueles que cometeram esse pecado tão terrível e imperdoável. Sentia também tamanha opressão e calor no estômago, por causa deste meu terror, que, sobretudo em certos momentos, era como se o osso do peito estivesse prestes a fender-se… Assim me retorcia, contorcia e encolhia sob o fardo que sobre mim pesava; e esse fardo oprimia-me de tal maneira que não conseguia estar de pé, nem andar, nem deitar-me, em repouso ou sossego.»

[19] Para outro caso de medo igualmente súbito, ver HENRY JAMES: Society the Redeemed Form of Man, Boston, 1879, pp. 43 e seguintes.

[20] Exemplo: «Eram cerca de onze horas da noite… mas eu continuava a caminhar com os outros… De repente, do lado esquerdo do caminho, ouviu-se um crepitar entre os arbustos; todos nos alarmámos e, num instante, um tigre, saindo impetuosamente da selva, lançou-se sobre aquele de nós que ia à frente e levou-o num abrir e fechar de olhos. A investida do animal, o esmagar dos ossos da pobre vítima na sua boca e o seu último grito de aflição, "Ho hai!", involuntariamente repetido por todos nós, passaram em três segundos; e depois não sei o que aconteceu até voltar a mim, quando me encontrei, com os meus companheiros, deitado no chão, como se nos tivéssemos preparado para sermos devorados pelo nosso inimigo, o soberano da floresta. A minha pena é incapaz de descrever o terror daquele momento medonho. Os membros ficaram rígidos, perdemos a fala, o coração batia violentamente, e só se ouvia de nós um murmúrio do mesmo "Ho hai!". Neste estado, recuámos de gatas durante alguma distância e depois corremos para salvar a vida, à velocidade de um cavalo árabe, durante cerca de meia hora; felizmente, acabámos por chegar a uma pequena aldeia… Depois disto, todos fomos atacados por febre, acompanhada de calafrios, e nesse estado deplorável permanecemos até de manhã.» Autobiography of Lutfullah, a Mohammedan Gentleman, Leipzig, 1857, p. 112.

Conferência VIII

[1] Por exemplo: «Os nossos jovens adoecem com os problemas teológicos do pecado original, da origem do mal, da predestinação e outros semelhantes. Estes nunca constituíram uma dificuldade prática para homem algum — nunca escureceram o caminho de homem algum que não se tivesse desviado para os procurar. São as papeiras, o sarampo e a tosse convulsa da alma», etc. EMERSON: «Spiritual Laws».

[2] Notes sur la Vie, p. 1.

[3] Ver, por exemplo, F. PAULHAN, que, no seu livro Les Caractères, 1894, contrapõe les Équilibrés e les Unifiés a les Inquiets, les Contrariants, les Incohérents e les Émiettés, como outros tantos tipos psíquicos distintos.

[4] ANNIE BESANT: An Autobiography, p. 82.

[5] SMITH BAKER, em Journal of Nervous and Mental Diseases, setembro de 1893.

[6] LOUIS GOURDON, em Essai sur la Conversion de Saint Augustine, Paris, Fischbacher, 1900, mostrou, através de uma análise dos escritos de Agostinho imediatamente posteriores à data da sua conversão, em 386 d. C., que o relato apresentado nas Confissões é prematuro. A crise no jardim marcou uma conversão definitiva em relação à sua vida anterior, mas foi ao espiritualismo neoplatónico, constituindo apenas uma etapa intermédia no caminho do cristianismo. Parece que só abraçou este último de maneira plena e radical quatro anos depois.

[7] Confissões, livro VIII, caps. V, VII e XI, abreviado.

[8] TH. JOUFFROY: Nouveaux Mélanges philosophiques, 2.ª edição, p. 83.

Acrescento dois outros casos de contraconversão que remontam a um momento preciso. O primeiro provém da coleção manuscrita do professor Starbuck, e quem o narra é uma mulher.

«Lá no fundo do coração, creio que sempre fui mais ou menos cética a respeito de "Deus"; o ceticismo cresceu como uma corrente subterrânea ao longo de toda a minha primeira juventude, mas era controlado e encoberto pelos elementos emocionais do meu desenvolvimento religioso. Aos dezasseis anos, entrei para a Igreja e perguntaram-me se amava Deus. Respondi "Sim", como era habitual e esperado. Mas, de imediato, como um relâmpago, alguma coisa falou dentro de mim: "Não, não amas." Durante muito tempo, fui assombrada pela vergonha e pelo remorso da minha mentira e da minha maldade por não amar Deus, misturados com o medo de que pudesse existir um Deus vingador que me castigasse de alguma maneira terrível… Aos dezanove anos, tive uma amigdalite. Antes de recuperar inteiramente, ouvi contar a história de um bruto que atirara a mulher pelas escadas abaixo a pontapé e continuara a pontapeá-la até ela perder os sentidos. Senti intensamente o horror daquilo. Nesse instante, este pensamento atravessou-me o espírito como um relâmpago: "Não quero saber de um Deus que permite coisas destas." A esta experiência seguiram-se meses de indiferença estoica para com o Deus da minha vida anterior, misturada com sentimentos de desagrado declarado e de um desafio algo orgulhoso. Continuava a pensar que poderia haver um Deus. Nesse caso, provavelmente condenar-me-ia, mas eu teria de suportá-lo. Sentia muito pouco medo e nenhum desejo de o apaziguar. Desde esta experiência dolorosa, nunca mais tive relações pessoais com ele.»

O segundo caso exemplifica como basta um pequeno estímulo adicional para fazer o espírito passar a um novo estado de equilíbrio, quando o processo de preparação e incubação avançou suficientemente. É como a proverbial última palha acrescentada à carga do camelo, ou como o toque de uma agulha que faz o sal de um líquido sobressaturado começar subitamente a cristalizar.

Tolstoi escreve: «S., um homem franco e inteligente, contou-me do seguinte modo como deixou de acreditar:

«Tinha vinte e seis anos quando, um dia, numa expedição de caça, chegada a hora de dormir, se pôs a rezar, segundo o costume que mantinha desde a infância.

«O irmão, que caçava com ele, estava deitado no feno e olhava-o. Quando S. acabou a oração e se preparava para dormir, o irmão disse: "Ainda continuas com isso?" Nada mais se disse. Mas, desde esse dia, há agora mais de trinta anos, S. nunca voltou a rezar; nunca comunga e não vai à igreja. Tudo isto, não por ter tomado conhecimento de convicções do irmão que imediatamente tivesse adotado; não por ter tomado qualquer nova resolução na alma; mas simplesmente porque as palavras do irmão foram como o ligeiro empurrão de um dedo contra uma parede inclinada, já prestes a cair pelo próprio peso. Essas palavras apenas lhe mostraram que o lugar onde julgava que a religião habitava dentro dele estava vazio havia muito e que as frases que proferia, os sinais da cruz e as inclinações que fazia durante a oração eram atos sem sentido interior. Uma vez apreendido o seu absurdo, já não conseguiu mantê-los.» My Confession, p. 8.

[9] Op. cit., carta III, abreviado.

Junto um documento adicional que me chegou às mãos e que representa vivamente aquilo que será provavelmente um tipo muito frequente de conversão, se se puder chamar assim ao contrário de "apaixonar-se", isto é, deixar de amar. Apaixonar-se também corresponde frequentemente a este tipo: um processo latente de preparação inconsciente precede muitas vezes a súbita descoberta de que o mal está irremediavelmente feito. O tom livre e descontraído deste relato confere-lhe uma sinceridade que fala por si.

«Durante dois anos desse período, passei por uma experiência muito má, que quase me enlouqueceu. Apaixonara-me violentamente por uma rapariga que, apesar de jovem, tinha um espírito de coqueteria felina. Quando agora olho para trás e penso nela, odeio-a e pergunto-me como pude alguma vez descer tão baixo que me deixasse dominar a tal ponto pelos seus encantos. Contudo, entrei numa verdadeira febre, não conseguia pensar em mais nada; sempre que estava sozinho, imaginava os seus atrativos e passava a maior parte do tempo em que deveria trabalhar a recordar os nossos encontros anteriores e a imaginar conversas futuras. Era muito bonita, bem-humorada, extraordinariamente alegre e ficava intensamente satisfeita com a minha admiração. Não me dava uma resposta decidida, nem sim nem não; e o estranho era que, enquanto procurava obter a sua mão, sempre soube secretamente que ela não era adequada para ser minha mulher e que nunca diria sim. Embora durante um ano tivéssemos tomado as refeições na mesma pensão, de modo que a via contínua e familiarmente, as nossas relações mais próximas tinham de ocorrer em grande parte às escondidas; e esse facto, juntamente com os ciúmes que sentia de outro admirador e com a minha própria consciência a desprezar-me pela minha fraqueza incontrolável, tornava-me tão nervoso e incapaz de dormir que cheguei a pensar seriamente que ia enlouquecer. Compreendo bem aqueles jovens que matam as namoradas e que aparecem tão frequentemente nos jornais. Contudo, amava-a apaixonadamente e, em alguns aspetos, ela merecia-o.

«O estranho foi a maneira súbita e inesperada como tudo acabou. Ia para o trabalho numa manhã, depois do pequeno-almoço, pensando como de costume nela e na minha desdita, quando, como se alguma força exterior se tivesse apoderado de mim, dei por mim a voltar para trás e quase a correr para o meu quarto. Ali, tirei imediatamente todas as recordações dela que possuía, incluindo alguns cabelos, todos os bilhetes e cartas e os ambrótipos em vidro. Com os primeiros fiz uma fogueira; os últimos, esmaguei-os de facto debaixo do calcanhar, numa espécie de alegria feroz de vingança e castigo. Agora, repugnava-me e desprezava-a por completo; quanto a mim, sentia como se um fardo de doença me tivesse sido subitamente retirado. Foi o fim. Nunca mais lhe falei nem escrevi durante todos os anos seguintes, e nunca tive um único momento de pensamento amoroso por aquela que, durante tantos meses, enchera inteiramente o meu coração. Na verdade, sempre odiei um pouco a sua memória, embora agora reconheça que fui desnecessariamente longe nessa direção. Em todo o caso, desde aquela manhã feliz, recuperei a posse da minha própria alma e nunca mais caí em armadilha semelhante.»

Este parece-me um exemplo invulgarmente claro de dois níveis diferentes de personalidade, incompatíveis nas suas exigências, mas tão bem equilibrados um contra o outro que durante muito tempo enchem a vida de discórdia e insatisfação. Por fim, não gradualmente, mas numa crise súbita, o equilíbrio instável resolve-se; e isso acontece de maneira tão inesperada que é como se, para usar as palavras do autor, «alguma força exterior se tivesse apoderado» dele.

O professor Starbuck apresenta um caso análogo e um caso inverso, de ódio que subitamente se transforma em amor, na sua Psychology of Religion, p. 141. Comparem-se os outros exemplos extremamente curiosos que apresenta nas pp. 137–144 de alterações súbitas e não religiosas do hábito ou do caráter. Parece ter razão ao conceber todas essas mudanças repentinas como resultados de funções cerebrais específicas que se desenvolvem inconscientemente até estarem prontas a desempenhar um papel dominante, momento em que irrompem na vida consciente. Quando tratarmos da «conversão» súbita, farei o maior uso possível desta hipótese de incubação subconsciente.

[10] H. FLETCHER: Menticulture, or the A-B-C of True Living, Nova Iorque e Chicago, 1899, pp. 26–36, abreviado.

[11] Abreviei consideravelmente as palavras de Tolstoi na minha tradução.

[12] Nas minhas citações de Bunyan, omiti certas passagens intermédias do texto.

Conferência IX

[1] Esboço da vida de Stephen H. Bradley, dos cinco aos vinte e quatro anos de idade, incluindo a sua notável experiência com o poder do Espírito Santo na segunda noite de novembro de 1829. Madison, Connecticut, 1830.

[2] Jouffroy, por exemplo: «Foi por esta encosta que a minha inteligência deslizou, afastando-se, pouco a pouco, da sua fé primeira. Mas esta melancólica revolução não se dera à plena luz da minha consciência; demasiados escrúpulos, demasiados guias e afetos sagrados a tornavam temível para mim, de modo que estava longe de confessar a mim próprio os progressos que ela fizera. Prosseguira em silêncio, por uma elaboração involuntária de que eu não era cúmplice; e, embora na realidade tivesse deixado de ser cristão havia muito, na inocência das minhas intenções teria estremecido à simples suspeita disso e considerado uma calúnia que me acusassem de semelhante abandono.» Segue-se a contraconversão de Jouffroy, citada acima, na página 176 do original.

[3] Mal se tornam necessários exemplos; mas veja-se o amor na nota da página 179; o medo, na página 162; o remorso de Otelo depois do assassínio; a cólera de Lear depois das primeiras palavras de Cordélia; a resolução, na página 178, no caso de J. Foster. Estas remissões referem-se à paginação original.

Eis um exemplo patológico de sentimento de culpa: «Uma noite, ao deitar-me, fui tomado por um estremecimento semelhante ao que Swedenborg descreve ter sentido, acompanhado de uma sensação de santidade; em mim, porém, acompanhava-o um sentimento de culpa. Toda essa noite permaneci sob a sua influência, e, desde que começou, senti que estava sob a maldição de Deus. Nunca cumpri um único ato de dever em toda a minha vida — pecados contra Deus e contra os homens, desde onde a minha memória alcança — um gato-bravo sob forma humana.»

[4] E. D. Starbuck, The Psychology of Religion, pp. 224 e 262.

[5] Ninguém compreendeu isto melhor do que Jonathan Edwards já o compreendera. É necessário ter certas reservas perante as narrativas convencionais de conversão:

«Uma regra aceite e estabelecida por consentimento comum exerce uma influência muito grande, embora impercetível para muitas pessoas, na formação das suas ideias acerca do processo da própria experiência. Sei muito bem como procedem nesta matéria, pois tive frequentes ocasiões de observar a sua conduta. Muito frequentemente, a sua experiência começa por parecer um caos confuso; mas depois selecionam-se as partes que mais se assemelham àqueles passos particulares em que se insiste; detêm-se nelas em pensamento e falam delas de tempos a tempos, até que se tornam cada vez mais salientes aos seus olhos, enquanto outras partes, negligenciadas, se tornam cada vez mais obscuras. Deste modo, aquilo que experimentaram vai sendo insensivelmente forçado, de maneira a ajustá-lo exatamente ao esquema já estabelecido no seu espírito. E torna-se igualmente natural que os ministros religiosos, quando têm de lidar com pessoas que insistem na distinção e clareza do método, procedam também assim.» Treatise on Religious Affections.

[6] Studies in the Psychology of Religious Phenomena, American Journal of Psychology, VII, p. 309 (1896).

[7] Abreviei o relato de Hadley. Para outras conversões de alcoólicos, veja-se o seu opúsculo Rescue Mission Work, publicado pela antiga Missão de Jerry M'Auley, em Water Street, Nova Iorque. Uma coleção impressionante de casos encontra-se no apêndice ao artigo do professor Leuba.

[8] Um empregado de restaurante desempenhou temporariamente, para Gough, o papel de «Salvador». O general Booth, fundador do Exército de Salvação, considera que o primeiro passo vital consiste em fazer os proscritos sentirem que há uma pessoa respeitável a quem importa que eles se ergam ou se afundem.

[9] O caso de J. S. Mill, que saiu de uma melancolia apática em que a vida lhe parecia inútil graças à leitura das Memórias de Marmontel — valha-nos o Céu! — e da poesia de Wordsworth, constitui outro exemplo de natureza intelectual e metafísica geral. Autobiography, Nova Iorque, 1873, pp. 141 e 148.

[10] Starbuck reconhece também a «iluminação espiritual» como um tipo distinto de conversão, a par da «libertação do pecado». The Psychology of Religion, p. 85.

[11] Ibid., p. 117.

[12] Ibid., p. 385. Compare-se com as pp. 137–144 e 262.

[13] Por exemplo, C. G. Finney põe em itálico o elemento volitivo:

«Precisamente nesse momento, toda a questão da salvação evangélica se revelou ao meu espírito de uma maneira que então me pareceu absolutamente maravilhosa. Julgo ter visto nessa altura, com tanta clareza como em qualquer outro momento da minha vida, a realidade e a plenitude da expiação de Cristo. A salvação evangélica pareceu-me uma oferta de algo a aceitar, e tudo quanto da minha parte se exigia era *obter o meu próprio consentimento para abandonar os meus pecados e aceitar Cristo*. Depois de esta revelação nítida ter permanecido algum tempo diante do meu espírito, pareceu-me ouvir a pergunta: "Aceitá-la-ás agora, hoje?" Respondi: "Sim; aceitá-la-ei hoje, ou morrerei a tentá-lo!"»

Foi então para o bosque e descreve as suas lutas: não conseguia orar, porque o orgulho lhe endurecia o coração.

«Censurei-me então por ter prometido entregar o meu coração a Deus antes de sair do bosque. Quando procurei fazê-lo, descobri que não conseguia… A minha alma retraía-se, e o meu coração não se dirigia a Deus. O pensamento da temeridade da minha promessa de entregar nesse dia o meu coração a Deus, ou morrer a tentá-lo, não me largava. Parecia-me que essa promessa obrigava a minha alma; e, contudo, ia quebrar o meu voto. Invadiu-me um grande abatimento e desalento, e senti-me quase demasiado fraco para me manter de joelhos. Precisamente nesse momento, julguei de novo ouvir alguém aproximar-se e abri os olhos para ver se assim era. Mas foi então que se me revelou nitidamente o orgulho do meu coração como a grande dificuldade que me barrava o caminho. A consciência esmagadora da minha maldade, por ter vergonha de que um ser humano me visse de joelhos diante de Deus, apoderou-se de mim com tal força que gritei a plenos pulmões e exclamei que não sairia daquele lugar, ainda que todos os homens da Terra e todos os demónios do inferno me cercassem. "Como!", disse eu, "um pecador tão degradado como eu, de joelhos a confessar os meus pecados ao grande e santo Deus; e envergonhado de que qualquer ser humano, pecador como eu, me encontre de joelhos a procurar reconciliar-me com o meu Deus ofendido!" O pecado pareceu-me terrível, infinito. Quebrou-me diante do Senhor.» Memoirs, pp. 14–16, abreviado.

[14] Starbuck, op. cit., pp. 91 e 114.

[15] Extracts from the Journal of Mr. John Nelson, Londres, sem data, p. 24.

[16] Starbuck, op. cit., p. 64.

[17] Starbuck, op. cit., p. 115.

[18] Starbuck, op. cit., p. 113.

[19] Edwards e Dwight, Life of Brainerd, New Haven, 1822, pp. 45–47, abreviado.

[20] O fenómeno, considerado no seu conjunto como uma alteração do equilíbrio, em que novas energias psíquicas chegam ao centro pessoal e as antigas recuam para a margem — ou em que os objetos passam para cima ou para baixo do limiar da consciência —, admite duas descrições de um mesmo acontecimento indivisível. É frequentemente verdade que a «entrega de si» e a «nova determinação» de Starbuck, embora diferentes, «são, na realidade, a mesma coisa. A entrega de si vê a mudança em termos do antigo eu; a determinação vê-a em termos do novo». Op. cit., p. 160.

[21] A. A. Bonar, Nettleton and his Labors, Edimburgo, 1854, p. 261.

[22] Charles G. Finney, Memoirs written by Himself, 1876, pp. 17 e 18.

Conferência X

[1] Life and Journals, Boston, 1806, pp. 31–40, abreviado.

[2] As minhas citações provêm de uma tradução italiana desta carta, incluída na Biografia del Sig. M. A. Ratisbonne, Ferrara, 1843, para a qual monsenhor D. O'Connell, de Roma, teve a gentileza de me chamar a atenção. Abrevio o original.

[3] Publicado na International Scientific Series.

[4] Peço ao leitor que observe que, ao apoiar-me exclusivamente, na última conferência, na «incubação» subconsciente de motivos depositados por uma experiência crescente, segui o método de empregar, até onde fosse possível, princípios de explicação aceites. Seja o que for além disso, a região subliminar é, em todo o caso, um lugar cuja existência os psicólogos reconhecem hoje, onde se acumulam vestígios da experiência sensível — registados atenta ou desatentamente — e se elaboram, segundo leis psicológicas ou lógicas correntes, resultados que acabam por atingir uma «tensão» tal que podem, por vezes, entrar na consciência com algo semelhante a uma explosão. É, assim, «científico» interpretar todas as alterações invasoras da consciência, de outro modo inexplicáveis, como resultados da tensão de recordações subliminares que atingem o ponto de rutura. Mas a franqueza obriga-me a confessar que há irrupções ocasionais na consciência de resultados cuja prolongada incubação subconsciente não é fácil demonstrar. Alguns dos casos que utilizei para ilustrar o sentimento de presença do invisível, na conferência III, eram desta ordem — comparem-se as páginas 59, 61, 62 e 67 (do original em inglês) —; e veremos outras experiências do mesmo género quando chegarmos ao misticismo. O caso do senhor Bradley, o de Ratisbonne, possivelmente o do coronel Gardiner e possivelmente o de São Paulo talvez não se expliquem tão facilmente desta maneira simples. O resultado teria então de ser atribuído ou a uma

tempestade nervosa meramente fisiológica, uma «lesão de descarga» como a da epilepsia, ou, caso fosse útil e racional, como nos dois últimos casos mencionados, a alguma hipótese mais mística ou teológica. Faço esta observação para que o leitor compreenda que o assunto é realmente complexo. Por agora, porém, ater-me-ei tanto quanto possível à perspetiva mais «científica»; só à medida que a trama se adensar nas conferências seguintes considerarei a questão da sua suficiência absoluta como explicação de todos os factos. Não pode haver dúvida de que a incubação subconsciente explica um grande número deles. (O original em inglês não tem número de página, de forma que não foi possível fazer o ajuste para a tradução portuguesa. Gullan Greyl).

[5] Edwards diz noutro lugar: «Ouso afirmar que a obra de Deus na conversão de uma alma, considerada juntamente com a sua origem, fundamento e resgate, bem como com o seu benefício, fim e resultado eterno, é uma obra de Deus mais gloriosa do que a criação de todo o universo material.»

[6] Emerson escreve: «Quando vemos uma alma cujos atos são régios, graciosos e agradáveis como rosas, devemos agradecer a Deus que tais coisas possam existir e existam, e não voltar-nos azedamente para o anjo e dizer: Crump é um homem melhor, com a sua resistência resmungona a todos os seus demónios nativos.» É bem verdade. Contudo, Crump pode realmente ser um Crump melhor graças às suas discórdias interiores e ao seu segundo nascimento; e o vosso caráter «régio», nascido uma só vez, embora seja de facto sempre melhor do que o pobre Crump, pode ficar muito aquém do que individualmente poderia ser se tivesse alguma capacidade, semelhante à de Crump, de sentir contrição pelos seus próprios diabolismos peculiares, por mais graciosos, agradáveis e invariavelmente cavalheirescos que sejam.

[7] No seu livro The Spiritual Life, Nova Iorque, 1900.

[8] Op. cit., p. 112.

[9] Op. cit., p. 144.

[10] Reúno uma citação feita por W. Monod no seu livro La Vie e uma carta publicada em Adolphe Monod: I, Souvenirs de sa Vie, 1885, p. 433.

[11] Commentary on Galatians, cap. III, versículo 19, e cap. II, versículo 20, abreviado.

[12] Em certas conversões, os dois passos são distintos; nesta, por exemplo:

«Enquanto lia o tratado evangélico, chamou-me em breve a atenção uma expressão: “a obra consumada de Cristo”. “Por que motivo”, perguntei a mim próprio, “usa o autor estes termos? Por que não diz ‘a obra expiatória’?” Então, estas palavras apresentaram-se ao meu espírito: “Está consumado.” “O que está consumado?”, perguntei; e, num instante, o meu espírito respondeu: “Uma expiação perfeita do pecado; foi dada satisfação completa; a dívida foi paga pelo Substituto. Cristo morreu pelos nossos pecados, e não apenas pelos nossos, mas pelos de todos os homens. Se, portanto, toda a obra está consumada, toda a dívida paga, que me resta fazer?” Noutro instante, o Espírito Santo derramou luz no meu espírito, e foi-me dada a convicção jubilosa de que nada mais havia a fazer senão cair de joelhos, aceitar este Salvador e o Seu amor e louvar a Deus para sempre.» Autobiography of Hudson Taylor. Retraduzo para inglês a partir da tradução francesa de Challand, Genebra, sem data, por não ter acesso ao original.

[13] O caso de Tolstoi constitui um bom comentário a estas palavras. Quase não havia teologia na sua conversão. O seu estado de fé consistiu no regresso do sentimento de que a vida era infinita no seu significado moral.

[14] American Journal of Psychology, VII, pp. 345–347, abreviado.

[15] Dwight, Life of Edwards, Nova Iorque, 1830, p. 61, abreviado.

[16] W. F. Bourne, The King’s Son, a Memoir of Billy Bray, Londres, Hamilton, Adams & Co., 1887, p. 9.

[17] Consulte-se William B. Sprague, Lectures on Revivals of Religion, Nova Iorque, 1832, cujo longo apêndice apresenta as opiniões de um grande número de ministros religiosos.

[18] Memoirs, p. 34.

[19] Estes relatos de fotismo sensorial passam gradualmente àquilo que é, manifestamente, apenas uma descrição metafórica da sensação de nova iluminação espiritual, como, por exemplo, na declaração de Brainerd: «Enquanto caminhava num bosque denso, pareceu abrir-se à apreensão da minha alma uma glória indizível. Não me refiro a qualquer claridade exterior, pois nada disso vi, nem à imaginação de um corpo luminoso no terceiro céu, ou a qualquer coisa dessa natureza; tratava-se antes de uma nova apreensão ou visão interior que eu tinha de Deus.»

Num caso como o seguinte, da coleção manuscrita de Starbuck, o iluminar das trevas é provavelmente também metafórico:

«Uma noite de domingo, resolvi que, quando chegasse à quinta onde trabalhava, me ofereceria a Deus, com todas as minhas faculdades e tudo o mais, para ser usado apenas por Ele e para Ele… Chovia e os caminhos estavam enlameados; mas este desejo tornou-se tão forte que me ajoelhei à beira do caminho e contei tudo a Deus, tencionando depois levantar-me e continuar. Nunca

me passou pela cabeça uma resposta especial à minha oração: convertera-me pela fé, mas estava ainda assim indubitavelmente salvo. Pois bem, enquanto orava, lembro-me de estender as mãos para Deus e de Lhe dizer que trabalhariam para Ele, que os meus pés caminhariam para Ele, a minha língua falaria para Ele, etc., etc., se apenas me usasse como Seu instrumento e me concedesse uma experiência satisfatória; então, de repente, as trevas da noite pareceram iluminar-se: senti, percebi, soube que Deus ouvira e respondera à minha oração. Uma felicidade profunda invadiu-me; senti que fora aceite no círculo íntimo dos amados de Deus.»

Também no caso seguinte o clarão de luz é metafórico:

«Fora convocada uma reunião de oração para o fim do serviço da noite. O ministro supunha-me impressionado pelo seu sermão — um engano: fora enfadonho. Aproximou-se e, colocando a mão no meu ombro, disse: "Não quer dar o seu coração a Deus?" Respondi afirmativamente. Disse então: "Venha para o banco da frente." Cantaram, oraram e falaram comigo. Não experimentei senão uma infelicidade inexplicável. Declararam que a razão de eu não "alcançar a paz" era não estar disposto a entregar tudo a Deus. Ao fim de umas duas horas, o ministro disse que iríamos para casa. Como era habitual, orei ao deitar-me. Em grande aflição, limitei-me desta vez a dizer: "Senhor, fiz tudo o que podia; deixo toda a questão contigo." Imediatamente, como um clarão de luz, veio-me uma grande paz; levantei-me, fui ao quarto dos meus pais e disse: "Sinto-me tão maravilhosamente feliz." Considero esta a hora da conversão. Foi a hora em que adquiri a certeza da aceitação e do favor divinos. No que respeita à minha vida, produziu poucas mudanças imediatas.»

[20] Acrescento em nota mais alguns relatos:

«Uma manhã, encontrando-me em profunda aflição, receando a cada momento cair no inferno, fui compelido a clamar sinceramente por misericórdia; e o Senhor veio em meu auxílio, libertando a minha alma do fardo e da culpa do pecado. Todo o meu corpo tremia da cabeça aos pés, e a minha alma gozava uma doce paz. O prazer que senti então era indescritível. A felicidade durou cerca de três dias, durante os quais não falei a ninguém dos meus sentimentos.» Autobiography of Dan Young, editada por W. P. Strickland, Nova Iorque, 1860.

«Num instante, surgiu em mim uma sensação tão forte de que Deus cuida daqueles que n'Ele confiam que, durante uma hora, todo o mundo foi cristalino, os céus eram límpidos, e saltei de pé e comecei a chorar e a rir.» H. W. Beecher, citado por Leuba.

«As minhas lágrimas de tristeza transformaram-se em alegria, e ali fiquei a louvar a Deus num êxtase de alegria que só a alma que o experimenta pode compreender.» — «Não consigo exprimir o que senti. Era como se tivesse estado numa masmorra escura e fosse elevado até à luz do Sol. Gritei e cantei louvores Àquele que me amou e me lavou dos meus pecados. Fui obrigado a retirar-me para um lugar escondido, pois as lágrimas corriam e não queria que os meus companheiros de oficina me vissem; e, contudo, não conseguia guardar segredo.» — «Experimentei uma alegria que quase me fez chorar.» — «Sentia que o meu rosto devia resplandecer como o de Moisés. Tinha uma sensação geral de leveza. Foi a maior alegria que alguma vez me foi dado experimentar.» — «Chorava e ria alternadamente. Sentia-me tão leve como se caminhasse no ar. Parecia-me ter alcançado uma paz e uma felicidade maiores do que alguma vez esperara experimentar.» Correspondentes de Starbuck.

[21] Psychology of Religion, pp. 360 e 357.

Conferências XI, XII e XIII

[1] SAINTE-BEUVE: Port-Royal, vol. I, pp. 95 e 106, abreviado.

[2] "'O amor não seria amor', diz Bourget, 'se não pudesse levar ao crime.' E assim se pode dizer que nenhuma paixão seria uma verdadeira paixão se não pudesse levar ao crime." (SIGHELE: Psychologie des Sectes, p. 136.) Por outras palavras, as grandes paixões anulam as inibições habituais impostas pela 'consciência'. E, inversamente, entre todos os seres humanos criminosos, falsos, cobardes, sensuais ou cruéis que efetivamente existem, talvez não haja um só cujo impulso criminoso não possa, em algum momento, ser vencido pela presença de outra emoção a que o seu caráter também seja potencialmente suscetível, desde que essa outra emoção se torne suficientemente intensa. O medo é habitualmente a emoção mais disponível para produzir este resultado nesta classe particular de pessoas. Faz as vezes da consciência e pode aqui ser adequadamente classificado como um 'afeto superior'. Se vamos morrer em breve, ou se acreditamos que o dia do Juízo está próximo, com que rapidez pomos em ordem a nossa casa moral! Não compreendemos como poderá o pecado voltar a tentar-nos. O antigo cristianismo do fogo do inferno sabia bem extrair do medo todo o seu equivalente em frutos de arrependimento e todo o seu valor de conversão.

[3] Exemplo: Benjamin Constant suscitava frequentemente espanto como caso extraordinário de inteligência superior aliada a caráter inferior. Escreve (Journal, Paris, 1895, p. 56): 'Sou sacudido e arrastado pela minha miserável fraqueza. Nunca houve coisa tão ridícula como a minha indecisão. Ora o casamento, ora a solidão; ora a Alemanha, ora a França; hesitação sobre hesitação, e tudo porque, no fundo, sou incapaz de renunciar a seja o que for.' Não consegue 'zangar-se' com nenhuma das alternativas; e a carreira de um homem cercado por uma afabilidade tão universal é sem esperança.

[4] A grande coisa que as excitabilidades superiores dão é a coragem; e a adição ou subtração de certa quantidade desta qualidade faz um homem diferente, uma vida diferente. Diversas exaltações libertam a coragem. A esperança confiante consegue-o; o

exemplo inspirador consegue-o; o amor consegue-o; a ira consegue-o. Em algumas pessoas, ela é naturalmente tão elevada que basta o simples contato com o perigo, embora o perigo seja, para a maioria dos homens, o grande inibidor da ação. O 'amor da aventura' torna-se nessas pessoas uma paixão dominante.

'Creio', diz o general Skobelev, 'que a minha bravura é simplesmente a paixão e, ao mesmo tempo, o desprezo do perigo. O risco de vida enche-me de um arrebatamento exagerado. Quanto menos pessoas houver para o partilhar, mais gosto dele. A participação do meu corpo no acontecimento é necessária para me proporcionar uma excitação adequada. Tudo o que é intelectual me parece reflexo; mas um encontro de homem para homem, um duelo, um perigo em que possa lançar-me de cabeça, atrai-me, comove-me, embriaga-me. Sou louco por ele, amo-o, adoro-o. Corro atrás do perigo como se corre atrás das mulheres; desejaria que nunca acabasse. Mesmo que fosse sempre o mesmo, dar-me-ia sempre um novo prazer. Quando me lanço numa aventura em que espero encontrá-lo, o coração palpita-me com a incerteza; desejaria ao mesmo tempo que aparecesse e que ainda tardasse. Uma espécie de arrepio doloroso e delicioso sacode-me; toda a minha natureza corre ao encontro do perigo com um impulso a que a vontade tentaria em vão resistir.' (JULIETTE ADAM: Le Général Skobeleff, Nouvelle Revue, 1886, abreviado.) Skobelev parece ter sido um egoísta cruel; mas o desinteressado Garibaldi, a julgar pelas suas Memorie, viveu numa emoção incansável de semelhante exaltação em busca do perigo.

[5] Veja-se o caso, acima, em que o autor descreve as suas experiências de comunhão com o Divino como consistindo 'apenas no apagamento temporário das convenções que habitualmente recobrem a minha vida'.

[6] Acima. 'O único remédio radical que conheço para a dipsomania é a religiomania' é um dito que ouvi atribuir a um médico.

[7] DODDRIDGE: Life of Colonel James Gardiner, London Religious Tract Society, pp. 23–32.

[8] Eis, por exemplo, um caso, extraído do livro de Starbuck, em que um 'automatismo sensorial' realizou rapidamente aquilo que orações e resoluções não tinham conseguido. Trata-se de uma mulher, que escreve:

'Quando tinha cerca de quarenta anos, tentei deixar de fumar, mas o desejo dominava-me e mantinha-me em seu poder. Chorava, rezava e prometia a Deus que deixaria, mas não conseguia. Fumava havia quinze anos. Aos cinquenta e três, estando um dia sentada ao lume a fumar, veio-me uma voz. Não a ouvi com os ouvidos; era mais como um sonho ou uma espécie de pensamento duplo. Dizia: "Louisa, deixa de fumar." Respondi logo: "Tirar-me-ás o desejo?" Mas ela limitava-se a repetir: "Louisa, deixa de fumar." Levantei-me então, pousei o cachimbo sobre a lareira e nunca mais fumei, nem tive vontade de o fazer. O desejo desaparecera como se nunca o tivesse conhecido ou tocado em tabaco. Ver os outros fumar e sentir o cheiro do fumo nunca me deu a menor vontade de voltar a tocar-lhe.' The Psychology of Religion, p. 142.

[9] O professor Starbuck exprime fisiologicamente a destruição radical das antigas influências como um corte da ligação entre os centros cerebrais superiores e inferiores. 'Esta condição', diz, 'em que os centros de associação ligados à vida espiritual ficam separados dos inferiores, reflete-se frequentemente na maneira como os correspondentes descrevem as suas experiências… Por exemplo: "As tentações de fora continuam a assaltar-me, mas dentro de mim nada lhes responde." O ego está inteiramente identificado com os centros superiores, cuja qualidade de sentimento é a interioridade. Outro dos respondentes diz: "Desde então, embora Satanás me tente, há como que uma muralha de bronze à minha volta, de modo que os seus dardos não me podem atingir."' Sem dúvida, exclusões funcionais desta espécie têm de ocorrer no órgão cerebral. Mas, do lado acessível à introspeção, a sua condição causal não é senão o grau de exaltação espiritual, que acaba por se tornar tão elevado e forte que se faz soberano; e é preciso confessar francamente que não sabemos ao certo porquê ou como tal soberania se estabelece numa pessoa e não noutra. Só podemos dar à imaginação certa ajuda ilusória por meio de analogias mecânicas.

Se concebêssemos, por exemplo, que o espírito humano, com as suas diferentes possibilidades de equilíbrio, poderia ser como um sólido de muitas faces, com diversas superfícies sobre as quais assentasse, poderíamos comparar as revoluções mentais às revoluções espaciais desse corpo. Ao ser erguido, digamos por uma alavanca, de uma posição em que assenta na superfície A, por exemplo, permanecerá durante algum tempo instável a meio do movimento; e, se a alavanca deixar de o impelir, tombará para trás, ou 'recairá', sob a ação contínua da gravidade. Mas, se finalmente rodar o suficiente para que o centro de gravidade ultrapasse por completo a superfície A, o corpo cairá sobre a superfície B, digamos, e aí permanecerá. As atrações da gravidade em direção a A desapareceram e podem agora ser desconsideradas. O poliedro tornou-se imune a novas atrações provenientes daquela direção.

Nesta figura de linguagem, a alavanca pode corresponder às influências emocionais que conduzem a uma vida nova, e a atração inicial da gravidade aos antigos entraves e inibições. Enquanto a influência emocional não alcançar certo grau de eficácia, as mudanças que produz são instáveis e o homem recai na sua atitude original. Mas, quando a nova emoção atinge determinada intensidade, ultrapassa-se um ponto crítico e segue-se uma revolução irreversível, equivalente à produção de uma nova natureza.

[10] Uso esta palavra apesar de certo sabor de 'santimónia' que por vezes se lhe associa, porque nenhuma outra sugere tão bem a combinação exata de afetos que o texto passa a descrever.

[11] 'Verificar-se-á', diz o Dr. W. R. INGE, nas suas conferências sobre Christian Mysticism, Londres, 1899, p. 326, 'que os homens de santidade preeminente concordam muito estreitamente no que nos dizem. Dizem-nos que chegaram a uma convicção inabalável,

baseada não na inferência, mas na experiência imediata, de que Deus é um espírito com o qual o espírito humano pode comunicar; de que n'Ele se reúne tudo o que conseguem imaginar de bondade, verdade e beleza; de que podem ver os Seus vestígios por toda a natureza e sentir a Sua presença dentro de si como a própria vida da sua vida, de tal modo que, na medida em que chegam a si próprios, chegam a Ele. Dizem-nos que o que nos separa d'Ele e da felicidade é, primeiro, a procura do interesse próprio em todas as suas formas e, depois, a sensualidade em todas as suas formas; que estes são os caminhos das trevas e da morte, que nos ocultam a face de Deus; enquanto o caminho dos justos é como uma luz resplandecente, que brilha cada vez mais até ao dia perfeito.'

[12] O 'entusiasmo pela humanidade' pode conduzir a uma vida que coincide, em muitos aspetos, com a da santidade cristã. Considerem-se as regras seguintes, propostas aos membros da Union pour l'Action Morale, no Bulletin de l'Union, de 1–15 de abril de 1894. Veja-se também a Revue Bleue, de 13 de agosto de 1892.

'Gostaríamos de tornar conhecida, nas nossas próprias pessoas, a utilidade da regra, da disciplina, da resignação e da renúncia; de ensinar a perpetuidade necessária do sofrimento e explicar o papel criador que desempenha. Gostaríamos de combater o falso otimismo; a esperança baixa de que a felicidade nos chegue já feita; a noção de uma salvação apenas pelo conhecimento, ou apenas pela civilização material, que é um símbolo vão da civilização, uma organização exterior precária, inadequada para substituir a união íntima e o acordo das almas. Gostaríamos também de combater os maus costumes, tanto na vida pública como na privada; o luxo, a exigência excessiva e o refinamento exagerado; tudo o que tende a aumentar a multiplicação dolorosa, imoral e antissocial das nossas necessidades; tudo o que desperta inveja e aversão na alma do povo e confirma a ideia de que o fim principal da vida é a liberdade de gozar. Pregaríamos pelo exemplo o respeito pelos superiores e pelos iguais, o respeito por todos os homens; a simplicidade afetuosa nas relações com os inferiores e com as pessoas insignificantes; a indulgência quando só estão em causa as nossas próprias pretensões, mas a firmeza nas exigências quando se trata de deveres para com os outros ou para com o público.

Pois o povo é aquilo em que o ajudamos a tornar-se; os seus vícios são os nossos vícios, contemplados, invejados e imitados; e, se regressam sobre nós com todo o seu peso, é apenas justo.'

[13] H. THOREAU: Walden, edição Riverside, p. 206, abreviado.

[14] C. H. HILTY: Glück, vol. I, p. 85.

[15] The Mystery of Pain and Death, Londres, 1892, p. 258.

[16] Compare-se a senhora Guyon: 'Era meu costume levantar-me à meia-noite para os exercícios de devoção… Parecia-me que Deus vinha à hora exata acordar-me do sono para que eu pudesse fruir d'Ele. Quando não estava de saúde ou me encontrava muito fatigada, não me acordava; mas, nessas alturas, sentia, mesmo a dormir, uma singular posse de Deus. Amava-me tanto que parecia impregnar todo o meu ser, num momento em que eu só podia ter uma consciência imperfeita da Sua presença. O meu sono é por vezes interrompido, uma espécie de meio-sono; mas a minha alma parece suficientemente desperta para conhecer Deus, quando mal é capaz de conhecer qualquer outra coisa.' T. C. UPHAM: The Life and Religious Experiences of Madame de la Mothe Guyon, Nova Iorque, 1877, vol. I, p. 260.

[17] Abreviei consideravelmente as palavras do original, que se encontra na Narrative of the Revival in New England, de EDWARDS.

[18] BOUGAUD: Histoire de la Bienheureuse Marguerite Marie, 1894, p. 125.

[19] Paris, 1900.

[20] Página 130.

[21] Página 167.

[22] Ob. cit., p. 127.

[23] Também a barreira entre homens e animais. Lemos acerca de Towianski, eminente patriota e místico polaco, que 'um dia, um dos seus amigos o encontrou à chuva a acariciar um grande cão, que saltava para cima dele e o cobria horrivelmente de lama. Perguntando-lhe por que deixava o animal sujar-lhe assim a roupa, Towianski respondeu: "Este cão, que encontro agora pela primeira vez, manifestou grande simpatia por mim e grande alegria por eu reconhecer e aceitar os seus cumprimentos. Se o afastasse, feriria os seus sentimentos e causar-lhe-ia um dano moral. Seria uma ofensa não apenas a ele, mas a todos os espíritos do outro mundo que estão ao mesmo nível. O estrago que faz ao meu casaco não é nada comparado com o mal que eu lhe infligiria se permanecesse indiferente às manifestações da sua amizade. Devemos", acrescentou, "tanto aliviar a condição dos animais, sempre que pudermos, como facilitar em nós aquela união do mundo de todos os espíritos que o sacrifício de Cristo tornou possível."' André Towianski, Traduction de l'Italien, Turim, 1897, edição privada. Devo o conhecimento deste livro e de Towianski ao meu amigo professor W. Lutoslawski, autor de Plato's Logic.

[24] J. PATTERSON: Life of Richard Weaver, pp. 66–68, abreviado.

[25] Como quando o futuro Buda, encarnado numa lebre, salta para o fogo a fim de se cozinhar para servir de refeição a um mendigo, depois de se ter sacudido três vezes para que nenhum dos insetos do seu pelo perecesse com ele.

[26] Bulletin de l'Union pour l'Action Morale, setembro de 1894.

[27] B. PASCAL: Prières pour les Maladies, §§ XIII e XIV, abreviado.

[28] De THOMAS C. UPHAM: Life and Religious Opinions and Experiences of Madame de la Mothe Guyon, Nova Iorque, 1877, II, p. 48; I, pp. 141 e 413, abreviado.

[29] Ob. cit., Londres, 1901, p. 130.

[30] CLAPARÈDE e GOTY: Deux Héroines de la Foi, Paris, 1880, p. 112.

[31] Comparem-se estas três exposições diferentes: A. P. CALL: As a Matter of Course, Boston, 1894; H. W. DRESSER: Living by the Spirit, Nova Iorque e Londres, 1900; H. W. SMITH: The Christian's Secret of a Happy Life, publicado pelo Willard Tract Repository e já nas mãos de milhares de pessoas.

[32] T. C. UPHAM: Life of Madame Catharine Adorna, 3.ª ed., Nova Iorque, 1864, pp. 158 e 172–174.

[33] The History of Thomas Elwood, Written by Himself, Londres, 1885, pp. 32–34.

[34] Memoirs of W. E. Channing, Boston, 1840, I, p. 196.

[35] L. TYERMAN: The Life and Times of the Rev. John Wesley, I, p. 274.

[36] A. MOUNIN: Le Curé d'Ars, Vie de M. J. B. M. Vianney, 1864, p. 545, abreviado.

[37] B. WENDELL: Cotton Mather, Nova Iorque, sem data, p. 198.

[38] O do antigo jesuíta RODRIGUEZ, traduzido em todas as línguas, é um dos mais conhecidos. Um manual moderno conveniente e muito bem organizado é L'Ascétique Chrétienne, de M. J. RIBET, Paris, Poussielgue, nova edição, 1898.

[39] Saint Jean de la Croix, Vie et Œuvres, Paris, 1893, II, pp. 94 e 99, abreviado.

[40] Os 'insetos', isto é, os piolhos, eram um sinal infalível da santidade medieval. Lemos acerca da pele de carneiro de Francisco de Assis que 'frequentemente um companheiro do santo a levava ao lume para a limpar e despiolhar, fazendo-o, segundo dizia, porque o próprio pai seráfico não era inimigo dos pedocchi, mas, pelo contrário, os trazia consigo (le portava adosso), considerando uma honra e uma glória usar essas pérolas celestes no hábito'. Citado por P. SABATIER: Speculum Perfectionis, etc., Paris, 1898, p. 231, nota.

[41] The Life of the Blessed Henry Suso, by Himself, tradução de T. F. KNOX, Londres, 1865, pp. 56–80, abreviado.

[42] BOUGAUD: Histoire de la bienheureuse Marguerite Marie, Paris, 1894, pp. 265 e 171. Comparem-se também as pp. 386 e 387.

[43] LEJEUNE: Introduction à la Vie Mystique, 1899, p. 277. A comparação com o holocausto remonta pelo menos a Inácio de Loyola.

[44] ALFONSO RODRIGUEZ, S. J.: Pratique de la Perfection Chrétienne, parte III, tratado V, cap. X.

[45] Cartas LI e CXX da coleção traduzida para francês por BOUIX, Paris, 1870.

[46] BARTOLI-MICHEL, II, p. 13.

[47] RODRIGUEZ: ob. cit., parte III, tratado V, cap. VI.

[48] SAINTE-BEUVE: Histoire de Port Royal, I, p. 346.

[49] RODRIGUEZ: ob. cit., parte III, tratado III, caps. VI e VII.

[50] R. PHILIP: The Life and Times of George Whitefield, Londres, 1842, p. 366.

[51] EDWARD CARPENTER: Towards Democracy, p. 362, abreviado.

[52] Speculum Perfectionis, edição de P. SABATIER, Paris, 1898, pp. 10 e 13.

[53] An Apology for M. Antonia Bourignon, Londres, 1699, pp. 269 e 270, abreviado.

Outro exemplo da coleção de manuscritos de Starbuck:

'Numa reunião realizada às seis da manhã seguinte, ouvi um homem relatar a sua experiência. Dizia que o Senhor lhe perguntara se confessaria Cristo entre os trabalhadores da pedreira com quem trabalhava, e ele respondera que sim. Perguntara-lhe depois se entregaria, para serem usados pelo Senhor, os quatrocentos dólares que tinha juntado, e ele dissera que sim; e assim o Senhor o salvara. Ocorreu-me imediatamente que nunca fizera uma verdadeira consagração ao Senhor, nem de mim próprio nem dos

meus bens, mas procurara sempre servi-Lo à minha maneira. Agora o Senhor perguntava-me se O serviria à Sua maneira e sairia sozinho e sem um tostão, se Ele assim o ordenasse. A pergunta impôs-se-me com toda a força, e eu tinha de decidir: abandonar tudo e tê-Lo, ou ter tudo e perdê-Lo! Decidi depressa ficar com Ele; e veio a bendita certeza de que Ele me tomara como Seu, e a minha alegria foi completa. Regressei da reunião a casa com sentimentos tão simples como os de uma criança. Pensava que todos ficariam contentes ao ouvir falar da alegria do Senhor que me possuía e comecei, por isso, a contar a história simples. Mas, para minha grande surpresa, os pastores — pois frequentava reuniões em três igrejas — opuseram-se à experiência e disseram que era fanatismo; um deles aconselhou os membros da sua igreja a evitar os que a professavam, e depressa descobri que os meus inimigos eram os da minha própria casa.'

[54] J. J. CHAPMAN, em The Political Nursery, vol. IV, p. 4, abril de 1900, abreviado.

Conferências XIV e XV

[1] GEORGE FOX: Journal, Filadélfia, 1800, pp. 59–61, abreviado.

[2] Os santos cristãos tiveram as suas devoções especiais: São Francisco, às chagas de Cristo; Santo António de Pádua, à infância de Cristo; São Bernardo, à sua humanidade; Santa Teresa, a São José, etc. Os muçulmanos xiitas veneram Ali, genro do Profeta, em vez de Abu Bakr, seu cunhado. Vambéry descreve um dervixe que encontrou na Pérsia, «que fizera, trinta anos antes, o voto solene de nunca empregar os órgãos da fala senão para pronunciar, incessantemente, o nome do seu favorito: Ali, Ali. Queria assim significar ao mundo que era o mais dedicado partidário daquele Ali que morrera havia mil anos. Na sua própria casa, ao falar com a mulher, os filhos e os amigos, nenhuma outra palavra além de "Ali!" lhe saía dos lábios. Se queria comida, bebida ou qualquer outra coisa, exprimia as suas necessidades repetindo ainda "Ali!". A mendigar ou a comprar no bazar, era sempre "Ali!". Quer o tratassem mal ou generosamente, continuava a insistir no seu monótono "Ali!". Ultimamente, o seu zelo assumira proporções tão tremendas que, como um louco, corria o dia inteiro de um lado para o outro pelas ruas da cidade, atirando o cajado muito alto e gritando sempre, com toda a força da voz: "Ali!". Este dervixe era venerado por todos como um santo e recebido em toda a parte com a maior distinção.» ARMINIUS VAMBÉRY, His Life and Adventures, written by Himself, Londres, 1889, p. 69. No aniversário da morte de Hussein, filho de Ali, os muçulmanos xiitas ainda fazem o ar ressoar com gritos do seu nome e do de Ali.

[3] Cf. H. C. WARREN: Buddhism in Translation, Cambridge, Estados Unidos, 1898, passim.

[4] Cf. J. L. MERRICK: The Life and Religion of Mohammed, as contained in the Sheeah traditions of the Hyat-ul-Kuloob, Boston, 1850, passim.

[5] BOUGAUD: Hist. de la bienheureuse Marguerite Marie, Paris, 1894, p. 145.

[6] BOUGAUD: Hist. de la bienheureuse Marguerite Marie, Paris, 1894, pp. 365, 241.

[7] BOUGAUD: Op. cit., p. 267.

[8] Exemplos: «Sofrendo de uma dor de cabeça, procurou, para glória de Deus, aliviar-se mantendo na boca certas substâncias odoríferas, quando o Senhor lhe apareceu inclinando-se amorosamente para ela e encontrando Ele próprio consolo nesses odores. Depois de os ter respirado suavemente, ergueu-se e disse aos Santos, com ar satisfeito, como que contente com o que fizera: "Vede o novo presente que a minha esposa Me deu!"

«Um dia, na capela, ouviu cantar sobrenaturalmente as palavras "Sanctus, Sanctus, Sanctus". O Filho de Deus, inclinando-se para ela como um doce amante e dando à sua alma o mais suave beijo, disse-lhe ao segundo Sanctus: "Neste Sanctus dirigido à minha pessoa, recebe, com este beijo, toda a santidade da minha divindade e da minha humanidade, e que ela seja para ti preparação suficiente para te aproximares da mesa da comunhão." E, no domingo seguinte, enquanto agradecia a Deus este favor, eis que o Filho de Deus, mais belo do que milhares de anjos, a toma nos braços como se estivesse orgulhoso dela e a apresenta a Deus Pai naquela perfeição de santidade com que a dotara. E o Pai deleitou-se tanto nesta alma assim apresentada pelo seu Filho único que, como se já não pudesse conter-se, lhe deu, e o Espírito Santo também lhe deu, a Santidade atribuída a cada um pelo seu próprio Sanctus; e assim ela ficou dotada da plenitude total da bênção da Santidade, que lhe foi conferida pela Omnipotência, pela Sabedoria e pelo Amor.» Révélations de Sainte Gertrude, Paris, 1898, I, pp. 44, 186.

[9] FURNEAUX JORDAN: Character in Birth and Parentage, primeira edição. As edições posteriores alteram a nomenclatura.

[10] Quanto a esta distinção, veja-se a exposição admiravelmente prática no pequeno livro de J. M. BALDWIN, The Story of the Mind, 1898.

[11] Sobre este assunto, remeto para a obra de M. MURISIER (Les Maladies du Sentiment Religieux, Paris, 1901), que faz da unificação interior a mola principal de toda a vida religiosa. Mas todos os interesses fortemente ideais, religiosos ou irreligiosos, unificam o espírito e tendem a subordinar tudo a si mesmos. Das páginas do Sr. Murisier inferir-se-ia que esta condição formal era peculiarmente característica da religião e que, em comparação, quase se poderia negligenciar o conteúdo material ao estudá-la.

Espero que a presente obra convença o leitor de que a religião tem abundante conteúdo material característico, muito mais importante do que qualquer forma psicológica geral. Apesar desta crítica, considero o livro do Sr. Murisier altamente instrutivo.

[12] Exemplo: «Logo no princípio da vida interior do Servo, depois de ter purificado devidamente a alma pela confissão, traçou para si, em pensamento, três círculos, dentro dos quais se encerrou como numa fortificação espiritual. O primeiro círculo era a sua cela, a sua capela e o coro. Quando estava dentro deste círculo, parecia-lhe encontrar-se em completa segurança. O segundo círculo era o mosteiro inteiro até à porta exterior. O terceiro e mais exterior era a própria porta, e aí precisava de estar bem vigilante. Quando saía destes círculos, parecia-lhe estar na situação de um animal selvagem fora da sua toca, cercado pela caçada e, por isso, necessitado de toda a sua astúcia e vigilância.» The Life of the Blessed Henry Suso, by Himself, tradução de KNOX, Londres, 1865, p. 168.

[13] Vie des premières Religieuses Dominicaines de la Congrégation de St. Dominique, à Nancy; Nancy, 1896, p. 129.

[14] MESCHLER: Life of Saint Louis of Gonzaga, tradução francesa de LEBRÉQUIER, 1891, p. 40.

[15] No seu caderno de rapaz, louva a vida monástica pela liberdade em relação ao pecado e pelos tesouros imperecíveis que nos permite acumular, «de mérito aos olhos de Deus, que fazem dele nosso devedor por toda a Eternidade». Loc. cit., p. 62.

[16] Mademoiselle Mori, romance citado em HARE: Walks in Rome, 1900, I, p. 55.

Não resisto à tentação de citar, do livro de Starbuck, p. 388, outro caso de purificação por eliminação. É o seguinte:

«Os sinais de anormalidade apresentados pelas pessoas santificadas são frequentes. Deixam de estar em sintonia com os outros; muitas vezes, não querem ter nada a ver com as igrejas, que consideram mundanas; tornam-se hipercríticas para com os outros; descuram as suas obrigações sociais, políticas e financeiras. Como exemplo deste tipo, pode mencionar-se uma mulher de sessenta e oito anos que o autor estudou especialmente. Fora membro de uma das igrejas mais ativas e progressistas de uma zona movimentada de uma grande cidade. O seu pastor descrevia-a como tendo atingido a fase censória. Afastara-se cada vez mais do espírito da igreja; a sua ligação a ela acabou por se limitar à presença na reunião de oração, onde a sua única mensagem era de repreensão e condenação dos outros por viverem num plano inferior. Por fim, abandonou a comunhão com qualquer igreja. O autor encontrou-a a viver sozinha num quartinho no último andar de uma pensão barata, inteiramente afastada de todas as relações humanas, mas aparentemente feliz no gozo das suas próprias bênçãos espirituais. Ocupava o tempo a escrever opúsculos sobre a santificação — páginas e páginas de rapsódia sonhadora. Veio a revelar-se uma das pessoas de um pequeno grupo que afirma que a salvação completa envolve três passos, em vez de dois: não deve haver apenas conversão e santificação, mas um terceiro, a que chamam "crucificação" ou "redenção perfeita", e que parece manter com a santificação a mesma relação que esta mantém com a conversão. Contou como o Espírito lhe dissera: "Deixa de ir à igreja. Deixa de ir às reuniões de santidade. Vai para o teu quarto e Eu ensinar-te-ei." Afirma não se importar com colégios, pregadores ou igrejas, mas apenas querer ouvir o que Deus lhe diz. A descrição da sua experiência parecia inteiramente coerente; é feliz e está contente, e a sua vida satisfá-la inteiramente. Ao ouvir a sua própria história, sentíamo-nos tentados a esquecer que se tratava da vida de uma pessoa que não conseguia vivê-la em conjunto com os seus semelhantes.»

[17] As melhores vidas de missionários abundam na combinação vitoriosa da não resistência com a autoridade pessoal. John G. Paton, por exemplo, nas Novas Hébridas, entre brutos canibais melanésios, conserva graças a ela uma vida como que protegida por encanto. Na hora decisiva, ninguém ousa realmente atingi-lo. Os convertidos indígenas, inspirados por ele, mostraram virtude análoga. «Um dos nossos chefes, cheio do desejo, aceso por Cristo, de procurar e salvar, enviou a um chefe do interior a mensagem de que ele e quatro acompanhantes iriam no domingo anunciar-lhes o evangelho de Jeová Deus. A resposta proibia severamente a visita e ameaçava de morte qualquer cristão que se aproximasse da aldeia. O nosso chefe respondeu com uma mensagem amorosa, dizendo-lhes que Jeová ensinara os cristãos a retribuir o mal com o bem e que iriam desarmados contar-lhes como o Filho de Deus viera ao mundo e morrera para abençoar e salvar os seus inimigos. O chefe pagão tornou a enviar uma resposta severa e pronta: "Se vierdes, sereis mortos." Na manhã de domingo, o chefe cristão e os seus quatro companheiros foram recebidos fora da aldeia pelo chefe pagão, que uma vez mais os implorou e ameaçou. Mas o primeiro disse:

«"Vimos até vós sem armas de guerra! Vimos apenas falar-vos de Jesus. Acreditamos que Ele nos protegerá hoje."

«Enquanto avançavam firmemente em direção à aldeia, começaram a arremessar-lhes lanças. De algumas se desviaram, sendo todos, exceto um, guerreiros hábeis; outras receberam-nas literalmente com as mãos nuas e desviaram-nas de maneira incrível. Os pagãos, aparentemente fulminados de espanto perante aqueles homens que assim se aproximavam sem armas de guerra, e nem sequer lhes devolviam as suas próprias lanças que haviam apanhado, depois de atirarem o que o velho chefe chamou "uma chuva de lanças", desistiram por pura surpresa. O nosso chefe cristão exclamou, quando ele e os companheiros pararam no meio deles, no terreiro público da aldeia:

«"É assim que Jeová nos protege. Deu-nos todas as vossas lanças! Antigamente, ter-vo-las-íamos atirado de volta e matar-vos-íamos. Mas agora não vimos combater, mas falar-vos de Jesus. Ele mudou os nossos corações sombrios. Pede-vos agora que

deponhais todas essas outras armas de guerra e que escuteis o que vos podemos dizer sobre o amor de Deus, nosso grande Pai, o único Deus vivo."

«Os pagãos ficaram inteiramente dominados pelo assombro. Era manifesto que consideravam aqueles cristãos protegidos por algum Ser Invisível. Ouviram pela primeira vez a história do Evangelho e da Cruz. Vivemos para ver aquele chefe e toda a sua tribo sentados na escola de Cristo. E talvez não haja, entre todas as ilhas destes mares do sul conquistadas para Cristo, uma só onde não se possam narrar atos semelhantes de heroísmo por parte dos convertidos.» JOHN G. PATON, Missionary to the New Hebrides, An Autobiography, segunda parte, Londres, 1890, p. 243.

[18] São Pedro, diz-nos Santa Teresa na sua autobiografia (tradução francesa, p. 333), «passara quarenta anos sem nunca dormir mais de uma hora e meia por dia. De todas as suas mortificações, esta fora a que mais lhe custara. Para o conseguir, mantinha-se sempre de joelhos ou de pé. O pouco sono que permitia à natureza era tomado de fugida, sentado, com a cabeça apoiada num pedaço de madeira fixado à parede. Mesmo que desejasse deitar-se, teria sido impossível, pois a cela tinha apenas quatro pés e meio de comprimento. Durante todos esses anos nunca levantou o capuz, qualquer que fosse o ardor do sol ou a força da chuva. Nunca calçou sapatos. Usava uma veste de pano de saco grosseiro, sem mais nada sobre a pele. Esta veste era tão reduzida quanto possível e, por cima dela, trazia uma pequena capa do mesmo tecido. Quando o frio era intenso, tirava a capa e abria por algum tempo a porta e a pequena janela da cela. Depois fechava-as e voltava a pôr a capa: era a sua maneira, segundo nos disse, de se aquecer e de fazer o corpo sentir uma temperatura melhor. Era frequente comer apenas uma vez em três dias; e, quando manifestei surpresa, disse que era muito fácil, uma vez adquirido o hábito. Um dos seus companheiros assegurou-me que por vezes passara oito dias sem comer. [...] A sua pobreza era extrema; e a sua mortificação, mesmo na juventude, era tal que me contou ter passado três anos numa casa da sua ordem sem conhecer nenhum dos religiosos senão pelo som da voz, pois nunca levantava os olhos e só se orientava seguindo os outros. Mostrava a mesma modéstia nas estradas públicas. Passou muitos anos sem nunca pôr os olhos numa mulher; mas confessou-me que, na idade a que chegara, lhe era indiferente olhar ou não para elas. Era muito velho quando o conheci, e o seu corpo estava tão consumido que parecia formado apenas de raízes de árvores. Com toda esta santidade, era muito afável. Nunca falava se não lhe fizessem perguntas, mas a retidão do seu intelecto e a sua graça davam a todas as palavras um encanto irresistível.»

[19] F. MAX MÜLLER: Ramakrishna, his Life and Sayings, 1899, p. 180.

[20] OLDENBERG: Buddha; tradução de W. HOEY, Londres, 1882, p. 127.

[21] «As vaidades de todos os outros podem extinguir-se, mas a vaidade de um santo quanto à sua santidade é, na verdade, difícil de gastar.» Ramakrishna, his Life and Sayings, 1899, p. 172.

[22] «Quando uma igreja tem de ser sustentada por ostras, gelados e diversão», leio num jornal religioso americano, «podeis ter a certeza de que está a afastar-se de Cristo.» Tal é, a julgar pelas aparências, a situação atual de muitas das nossas igrejas.

[23] C. V. B. K.: Friedens- und Kriegs-moral der Heere. Citado por HAMON: Psychologie du Militaire professional, 1895, p. XLI.

[24] Zur Genealogie der Moral, terceira dissertação, § 14. Abreviei e, num ponto, transpus uma frase.

[25] Todos conhecemos santos simplórios, e inspiram uma espécie estranha de aversão. Mas, ao comparar santos com homens fortes, devemos escolher indivíduos do mesmo nível intelectual. O homem forte de fraco entendimento, homólogo na sua esfera do santo de fraco entendimento, é o valentão dos bairros miseráveis, o arruaceiro ou o desordeiro. Certamente também neste nível o santo conserva uma certa superioridade.

[26] Veja-se acima, p. 327 do original.

Palestra XVI

[1] O Securus judicat orbis terrarum de Newman é outro exemplo.

[2] «Mesopotâmia» é o exemplo cómico habitual. Uma excelente senhora alemã idosa, que viajara um pouco no seu tempo, costumava descrever-me a sua Sehnsucht, o anseio de ainda visitar «Filadélfia», cujo nome maravilhoso sempre lhe assombrara a imaginação. De John Foster diz-se que «palavras isoladas, como calcedónia, ou os nomes de heróis antigos exerciam sobre ele um fascínio poderoso. "Em qualquer momento, a palavra eremita bastava para o arrebatar." As palavras bosques e florestas produziam-lhe a mais poderosa emoção.» Foster's Life, por RYLAND, Nova Iorque, 1846, p. 3.

[3] The Two Voices. Numa carta ao Sr. B. P. Blood, Tennyson conta o seguinte acerca de si próprio:

«Nunca tive revelações por meio de anestésicos, mas uma espécie de transe em vigília — assim lhe chamo à falta de melhor palavra — tive-a frequentemente, desde rapaz, quando estava completamente sozinho. Sobrevinha-me por repetir silenciosamente para mim o meu próprio nome, até que, de súbito, como que a partir da intensidade da consciência da individualidade, a própria individualidade parecia dissolver-se e desaparecer num ser sem limites; e isto não era um estado confuso, mas o mais claro, o mais certo dos mais certos, inteiramente para além das palavras — em que a morte era uma impossibilidade quase risível —, parecendo

a perda da personalidade, se é que o era, não uma extinção, mas a única vida verdadeira. Envergonho-me da minha débil descrição. Não disse já que o estado está inteiramente para além das palavras?»

O professor Tyndall, numa carta, recorda Tennyson a dizer deste estado: «Por Deus Todo-Poderoso! Não há aqui ilusão alguma! Não é um êxtase nebuloso, mas um estado de maravilhamento transcendente, associado a uma clareza absoluta do espírito.» Memoirs of Alfred Tennyson, II, p. 473.

[4] The Lancet, 6 e 13 de julho de 1895, reimpresso como Cavendish Lecture, on Dreamy Mental States, Londres, Baillière, 1895. Estes estados têm sido bastante discutidos ultimamente pelos psicólogos. Veja-se, por exemplo, BERNARD-LEROY: L'Illusion de Fausse Reconnaissance, Paris, 1898.

[5] Charles Kingsley's Life, I, p. 55, citado por INGE: Christian Mysticism, Londres, 1899, p. 341.

[6] H. F. BROWN: J. A. Symonds, a Biography, Londres, 1895, pp. 29–31, abreviado.

[7] Crichton-Browne diz expressamente que os «centros nervosos superiores de Symonds estavam, em certo grau, debilitados ou danificados por estes estados mentais oníricos que o afligiam tão gravemente». Symonds era, porém, um verdadeiro prodígio de eficiência cerebral multifacetada, e o seu crítico não apresenta qualquer fundamento objetivo para a sua estranha opinião, salvo o facto de Symonds se queixar ocasionalmente, como se queixam todos os homens sensíveis e ambiciosos, de lassidão e de incerteza quanto à missão da sua vida.

[8] Que leitor de Hegel pode duvidar de que aquele sentimento de um Ser aperfeiçoado, com toda a sua alteridade absorvida em si mesmo, que domina toda a sua filosofia, deve ter provindo do relevo, na sua consciência, de estados místicos como este, que na maioria das pessoas permanecem subliminares? A noção é inteiramente característica do nível místico, e a tarefa de a tornar articulada foi seguramente imposta ao intelecto de Hegel pelo sentimento místico.

[9] BENJAMIN PAUL BLOOD: The Anæsthetic Revelation and the Gist of Philosophy, Amsterdam, Nova Iorque, 1874, pp. 35–36. O Sr. Blood fez várias tentativas de esboçar a revelação anestésica, em opúsculos de rara distinção literária, impressos e distribuídos privadamente por ele próprio em Amsterdam. Xenos Clark, filósofo que morreu jovem em Amherst na década de 1880, muito lamentado pelos que o conheceram, também ficou impressionado com a revelação. «Em primeiro lugar», escreveu-me uma vez, «o Sr. Blood e eu concordamos que a revelação, se alguma coisa é, é não emocional. É inteiramente plana. É, como diz o Sr. Blood, "a única e suficiente intuição de porquê — ou não de porquê, mas de como — o presente é empurrado pelo passado e sugado para diante pelo vazio do futuro. A sua inevitabilidade derrota todas as tentativas de o deter ou explicar. Tudo nela é precedência e pressuposição, e interrogá-la é para sempre chegar demasiado tarde. É uma iniciação do passado." O verdadeiro segredo seria a fórmula pela qual o "agora" continua a desdobrar-se a partir de si próprio, sem nunca escapar. O que mantém, na verdade, a existência a desdobrar-se? O ser formal de qualquer coisa, a sua definição lógica, é estático. Para a mera lógica, cada pergunta contém a sua própria resposta: limitamo-nos a encher o buraco com a terra que escavámos. Por que são duas vezes dois quatro? Porque, de facto, quatro é duas vezes dois. Assim, a lógica não encontra na vida propulsão, mas apenas impulso adquirido. Ela avança porque está a avançar. Mas a revelação acrescenta: avança porque está e estava a avançar. Na revelação, caminha-se, por assim dizer, à volta de si próprio. A filosofia comum é como um cão de caça que segue o seu próprio rasto. Quanto mais procura, mais longe tem de ir, e o seu nariz nunca alcança os calcanhares, porque está sempre adiante deles. Assim, o presente é já uma conclusão antecipada, e chego sempre demasiado tarde para o compreender. Mas, no momento de recuperar da anestesia, precisamente então, antes de partir para a vida, apanho, por assim dizer, um vislumbre dos meus calcanhares, um vislumbre do processo eterno no próprio ato de começar. A verdade é que percorremos uma viagem que já estava concluída antes de partirmos; e o verdadeiro fim da filosofia é alcançado não quando chegamos ao nosso destino, mas quando nele permanecemos, já lá estando — o que pode ocorrer por procuração nesta vida quando cessamos o nosso questionamento intelectual. É por isso que há um sorriso no rosto da revelação, quando a contemplamos. Diz-nos que estamos sempre meio segundo atrasados, e nada mais. "Poderias beijar os teus próprios lábios e guardar para ti todo o prazer", diz ela, se ao menos conhecesses o truque. Seria perfeitamente fácil se eles ficassem ali até conseguires dar a volta e chegar-lhes. Por que não arranjas maneira de o fazer?»

Os leitores de espírito dialético reconhecerão pelo menos como familiar a região do pensamento de que o Sr. Clark escreve nesta amálgama. No seu opúsculo mais recente, Tennyson's Trances and the Anæsthetic Revelation, o Sr. Blood descreve assim o seu valor para a vida:

«A Revelação Anestésica é a Iniciação do Homem no Mistério Imemorial do Segredo Manifesto do Ser, revelado como o Vórtice Inevitável da Continuidade. Inevitável é a palavra. O seu motivo é inerente: é o que tem de ser. Não é por amor nem por ódio, nem por alegria ou tristeza, nem por bem ou mal. Fim, princípio ou propósito, desconhece-os.

«Não fornece qualquer particular da multiplicidade e variedade das coisas; mas enche a apreciação do histórico e do sagrado com uma iluminação secular e intimamente pessoal da natureza e do motivo da existência, que então parece uma reminiscência — como se devesse ter aparecido, ou viesse ainda a aparecer, a todos os que nela participam.

«Embora ao princípio surpreenda pela sua solenidade, torna-se imediatamente tão natural, tão antiga e tão próxima dos provérbios que inspira exultação, mais do que medo, e um sentimento de segurança, por nos identificarmos com o primordial e o universal. Mas nenhumas palavras podem exprimir a imponente certeza do paciente de estar a realizar a surpresa primordial, adâmica, da Vida.

«A repetição da experiência encontra-a sempre igual e como se não pudesse ser de outro modo. A pessoa retoma a sua consciência normal apenas para recordar parcial e intermitentemente o que aconteceu e tentar formular o seu significado desconcertante, com este único pensamento posterior de consolo: que conheceu a verdade mais antiga e que terminou com as teorias humanas sobre a origem, o significado ou o destino da raça. Está para além da instrução em "coisas espirituais".

«A lição é de segurança central: o Reino está dentro de nós. Todos os dias são dias de juízo; mas não pode haver um propósito culminante da eternidade, nem um plano do conjunto. O astrónomo abrevia a fila de números desconcertantes aumentando a unidade de medida: assim podemos reduzir a multiplicidade perturbadora das coisas à unidade que cada um de nós representa.

«Este tem sido o meu sustento moral desde que o conheci. Na minha primeira menção impressa, declarei: "O mundo já não é o terror estranho que me ensinaram. Desdenhando as ameias sujas de nuvens e ainda abafadas de onde há tão pouco ribombavam os trovões de Jeová, a minha gaivota cinzenta ergue a asa contra o anoitecer e percorre as léguas sombrias com olhar destemido." E agora, após vinte e sete anos desta experiência, a asa está mais cinzenta, mas o olhar continua destemido, enquanto renovo e sublinho duplamente aquela declaração. Sei — por ter sabido — o significado da Existência: o centro são do universo, simultaneamente o assombro e a certeza da alma, para o qual a linguagem da razão ainda não tem outro nome além de Revelação Anestésica.» Abreviei consideravelmente a citação.

[10] Op. cit., pp. 78–80, abreviado. Acrescento, também abreviando, outra interessante revelação anestésica que me foi comunicada em manuscrito por um amigo em Inglaterra. A pessoa em causa, uma mulher dotada, recebia éter para uma operação cirúrgica.

«Perguntei-me se estaria numa prisão a ser torturada e por que razão me lembrava de ter ouvido dizer que as pessoas "aprendem pelo sofrimento"; e, diante do que estava a ver, a inadequação desta frase impressionou-me tanto que disse em voz alta: "Sofrer é aprender."

«Com isso, voltei a perder a consciência, e o meu último sonho precedeu imediatamente o verdadeiro despertar. Durou apenas alguns segundos e foi para mim extremamente vívido e real, embora talvez não seja claro em palavras.

«Um grande Ser ou Poder viajava pelo céu; o seu pé assentava numa espécie de relâmpago como uma roda num carril: era o seu caminho. O relâmpago era inteiramente feito dos espíritos de inúmeras pessoas, muito juntas umas das outras, e eu era uma delas. Ele movia-se em linha reta, e cada parte daquele traço ou clarão entrava na sua breve existência consciente apenas para que ele pudesse viajar. Parecia-me estar diretamente debaixo do pé de Deus, e pensei que ele extraía, esmagando-me, a sua própria vida da minha dor. Depois vi que o que tentava com todas as forças era mudar de rumo, curvar a linha de relâmpago a que estava preso na direção para onde queria ir. Senti a minha flexibilidade e impotência e soube que ele conseguiria. Dobrou-me, fazendo a curva por meio da minha dor, ferindo-me mais do que alguma vez fora ferida na vida; e, no ponto mais agudo disso, quando ele passou, eu vi. Compreendi por um momento coisas que agora esqueci, coisas que ninguém poderia recordar e conservar a sanidade. O ângulo era obtuso, e lembro-me de pensar ao acordar que, se ele o tivesse feito reto ou agudo, eu teria sofrido e "visto" ainda mais e provavelmente teria morrido.

«Ele prosseguiu, e eu voltei a mim. Naquele momento, toda a minha vida passou diante de mim, incluindo cada pequeno fragmento sem sentido de aflição, e compreendi-os. Era isto que tudo significara, era esta a obra para a qual tudo contribuíra. Não vi o propósito de Deus: vi apenas a sua concentração e a sua total inexorabilidade para com os meios de que se servia. Não pensava mais em mim do que um homem pensa em ferir uma rolha ao abrir uma garrafa de vinho ou em ferir um cartucho ao disparar. E, no entanto, ao acordar, o meu primeiro sentimento foi, e veio com lágrimas, "Domine non sum digna", pois fora elevada a uma posição para a qual era demasiado pequena. Compreendi que, naquela meia hora sob éter, servira Deus de maneira mais distinta e pura do que alguma vez fizera na vida, ou do que sou capaz de desejar fazer. Fora o meio de ele realizar e revelar alguma coisa, não sei o quê nem a quem, e isso na exata medida da minha capacidade de sofrer.

«Enquanto recuperava a consciência, perguntei-me por que razão, tendo ido tão fundo, nada vira daquilo a que os santos chamam o amor de Deus, nada além da sua inexorabilidade. E então ouvi uma resposta, que mal consegui apreender, dizendo: "Conhecimento e Amor são Um, e a medida é o sofrimento" — dou as palavras tal como me vieram. Com isso, voltei finalmente a mim, para o que parecia um mundo de sonho em comparação com a realidade que deixava, e vi que aquilo a que se chamaria a "causa" da minha experiência era uma pequena operação sob éter insuficiente, numa cama encostada a uma janela, uma vulgar janela de cidade numa vulgar rua de cidade. Se tivesse de formular algumas das coisas que então vislumbrei, seriam mais ou menos estas:

«A necessidade eterna do sofrimento e o seu caráter eternamente vicário. A natureza velada e incomunicável dos piores sofrimentos; a passividade do génio, como ele é essencialmente instrumental e indefeso, movido, não motor, tendo de fazer o que faz; a impossibilidade da descoberta sem o seu preço; finalmente, o excesso do que o "vidente" ou génio sofredor paga em relação

ao que a sua geração ganha. Parece alguém que esgota a vida a trabalhar para ganhar o suficiente para salvar uma região da fome e, precisamente quando regressa a cambalear, moribundo e satisfeito, trazendo cem mil rupias para comprar cereal, Deus retira-lhe as cem mil, deixa cair uma rupia e diz: "Essa podes dar-lhes. Essa ganhaste-a para eles. O resto é para MIM." Percebi também, de maneira inesquecível, o excesso do que vemos sobre o que conseguimos demonstrar.

«E assim por diante! Estas coisas podem parecer-vos ilusões ou lugares-comuns; mas, para mim, são verdades obscuras, e o poder de as pôr sequer em palavras como estas foi-me dado por um sonho de éter.»

[11] In Tune with the Infinite, p. 137.

[12] O Deus maior pode então absorver o menor. Retiro o seguinte da coleção manuscrita de Starbuck:

«Nunca perdi a consciência da presença de Deus até me encontrar ao pé das cataratas Horseshoe, no Niágara. Então perdi-o na imensidão do que via. Também me perdi a mim próprio, sentindo que era um átomo demasiado pequeno para a atenção de Deus Todo-Poderoso.»

Acrescento outro caso semelhante da coleção de Starbuck:

«Nessa altura, a consciência da proximidade de Deus vinha-me por vezes. Digo Deus para descrever o que é indescritível. Uma presença, poderia dizer, mas isso sugere demasiado uma personalidade, e os momentos de que falo não continham a consciência de uma personalidade; alguma coisa em mim, porém, fazia-me sentir parte de algo maior do que eu, que governava. Sentia-me uno com a erva, as árvores, as aves, os insetos, tudo na Natureza. Exultava pelo simples facto de existir, de fazer parte de tudo aquilo: a chuva miúda, as sombras das nuvens, os troncos das árvores e assim por diante. Nos anos seguintes, esses momentos continuaram a chegar, mas eu queria-os constantemente. Conhecia tão bem a satisfação de perder o eu numa perceção de poder e amor supremos que me sentia infeliz por essa perceção não ser constante.»

Os casos citados na minha terceira conferência são exemplos ainda melhores deste tipo. No seu ensaio The Loss of Personality, em The Atlantic Monthly (vol. LXXXV, p. 195), a Sr.ª Ethel D. Puffer explica que o desaparecimento do sentimento do eu e a sensação de unidade imediata com o objeto se devem ao desaparecimento, nestas experiências de arrebatamento, dos ajustamentos motores que habitualmente medeiam entre o fundo constante da consciência, que é o Eu, e o objeto em primeiro plano, seja ele qual for. Devo remeter o leitor para este artigo altamente instrutivo, que me parece lançar luz sobre as condições psicológicas, embora não explique o arrebatamento nem o valor de revelação que a experiência tem aos olhos de quem a vive.

[13] Op. cit., I, pp. 43–44.

[14] Memoiren einer Idealistin, 5.ª edição, 1900, III, p. 166. Durante anos fora incapaz de rezar devido à crença materialista.

[15] Whitman exprime noutro lugar, de maneira mais serena, aquilo que provavelmente era nele uma perceção mística crónica: «Há», escreve, «para além do mero intelecto, na constituição de toda a identidade humana superior, um algo maravilhoso que apreende sem argumento, frequentemente sem aquilo a que se chama educação — embora eu o considere o objetivo e o ápice de toda a educação digna desse nome —, uma intuição do equilíbrio absoluto, no tempo e no espaço, de toda esta multiplicidade, esta folia de loucos, este incrível faz-de-conta e esta instabilidade geral a que chamamos mundo; uma visão da alma daquele fio divino e invisível que mantém todo o agregado das coisas, toda a história e o tempo e todos os acontecimentos, por mais triviais ou importantes que sejam, como um cão à trela na mão do caçador. De uma tal visão da alma e de um tal centro-raiz para o espírito, o mero otimismo só explica a superfície.» Whitman censura Carlyle por lhe faltar esta perceção. Specimen Days and Collect, Filadélfia, 1882, p. 174.

[16] My Quest for God, Londres, 1897, pp. 268–269, abreviado.

[17] Op. cit., pp. 256–257, abreviado.

[18] Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind, Filadélfia, 1901, p. 2.

[19] Loc. cit., pp. 7–8. A minha citação segue o opúsculo impresso privadamente que precedeu a obra mais extensa do Dr. Bucke e difere ligeiramente, na redação, do texto desta última.

[20] As minhas citações provêm de VIVEKANANDA: Raja Yoga, Londres, 1896. A fonte mais completa de informação sobre o ioga é a obra traduzida por VIHARI LALA MITRA: Yoga Vasishta Maha Ramayana, 4 vols., Calcutá, 1891–1899.

[21] Um observador europeu, depois de comparar cuidadosamente os resultados do ioga com os dos estados hipnóticos ou oníricos que podemos produzir artificialmente, diz: «Faz dos seus verdadeiros discípulos homens bons, saudáveis e felizes. [...] Pelo domínio que o iogue alcança sobre os pensamentos e o corpo, torna-se um "caráter". Pela sujeição dos impulsos e tendências à vontade e pela fixação desta no ideal de bondade, torna-se uma "personalidade" difícil de influenciar pelos outros e, assim, quase o oposto daquilo que habitualmente imaginamos ser um chamado "médium" ou "sujeito psíquico".» KARL KELLNER: Yoga: Eine Skizze, Munique, 1896, p. 21.

[22] Sigo a exposição de C. F. KOEPPEN: Die Religion des Buddha, Berlim, 1857, I, p. 585 e seguintes.

[23] Para um relato completo acerca dele, veja-se D. B. MACDONALD: The Life of Al-Ghazzali, em Journal of the American Oriental Society, 1899, vol. XX, p. 71.

[24] A. SCHMÖLDERS: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris, 1842, pp. 54–68, abreviado.

[25] A Christliche Mystik de GÖRRES apresenta um relato completo dos factos. O mesmo faz a Mystique Divine de RIBET, 2 vols., Paris, 1890. Uma obra moderna ainda mais metódica é a Mystica Theologia de VALLGORNERA, 2 vols., Turim, 1890.

[26] O Sr. RÉCÉJAC, num volume recente, torna-as essenciais. Define o misticismo como «a tendência para nos aproximarmos moralmente do Absoluto, com a ajuda de Símbolos». Veja-se Fondements de la Connaissance mystique, Paris, 1897, p. 66. Mas há indiscutivelmente estados místicos em que os símbolos sensíveis não desempenham qualquer papel.

[27] São João da Cruz: A Noite Escura da Alma, livro II, cap. XVII, em Vie et Œuvres, 3.ª edição, Paris, 1893, III, pp. 428–432. O capítulo XI do livro II da Subida do Monte Carmelo, de São João, é dedicado a mostrar o caráter nocivo do uso de imagens sensíveis para a vida mística.

[28] Em particular, omito a referência a alucinações visuais e auditivas, automatismos verbais e gráficos e maravilhas como a «levitação», a estigmatização e a cura de doenças. Estes fenómenos, que os místicos têm frequentemente apresentado, ou se crê que tenham apresentado, não têm significado místico essencial, pois ocorrem sem qualquer consciência de iluminação quando se manifestam, como muitas vezes acontece, em pessoas de espírito não místico. A consciência de iluminação é, para nós, a marca essencial dos estados «místicos».

[29] O Castelo Interior, Quintas Moradas, cap. I, em Œuvres, tradução de Bouix, III, pp. 421–424.

[30] BARTOLI-MICHEL: Vie de Saint Ignace de Loyola, I, pp. 34–36. Outros tiveram iluminações acerca do mundo criado, Jacob Boehme, por exemplo. Aos vinte e cinco anos, ficou «rodeado pela luz divina e repleto de conhecimento celeste; de tal modo que, saindo para os campos, para um prado em Görlitz, ali se sentou e, contemplando as ervas e a relva do campo, viu, na sua luz interior, as suas essências, utilidades e propriedades, que lhe foram descobertas pelos seus traços, figuras e assinaturas». De um período posterior de experiência, escreve: «Num quarto de hora, vi e soube mais do que se tivesse passado muitos anos numa universidade. Pois vi e conheci o ser de todas as coisas, o Fundo e o Abismo, e a geração eterna da Santíssima Trindade, a descendência e a origem do mundo e de todas as criaturas pela sabedoria divina. Conheci e vi em mim próprio os três mundos, sendo o mundo exterior e visível uma procriação ou nascimento exterior dos dois mundos interiores e espirituais; e vi e conheci toda a essência operante, no mal e no bem, e a origem e existência mútuas; e, igualmente, como o ventre fecundo da eternidade dava à luz. De tal maneira que não só me espantei grandemente com isso, como também me alegrei extraordinariamente, embora muito dificilmente o pudesse apreender no meu homem exterior e pôr por escrito. Pois tive uma visão completa do universo como num caos em que todas as coisas estão contidas e envoltas, mas era-me impossível explicá-lo.» Jacob Behmen's Theosophic Philosophy, etc., por EDWARD TAYLOR, Londres, 1691, pp. 425, 427, abreviado. Assim também George Fox: «Chegara ao estado de Adão antes da queda. A criação abriu-se-me; e foi-me mostrado como todas as coisas receberam os seus nomes de acordo com a sua natureza e virtude. Hesitei no meu espírito quanto a praticar medicina para o bem da humanidade, visto que o Senhor me revelara de tal maneira a natureza e as virtudes das criaturas.» Journal, Filadélfia, sem data, p. 69. A «clarividência» contemporânea abunda em revelações semelhantes. As cosmogonias de Andrew Jackson Davis, por exemplo, ou certas experiências relatadas no delicioso Reminiscences and Memories of Henry Thomas Butterworth, Lebanon, Ohio, 1886.

[31] Vie, pp. 581–582.

[32] Loc. cit., p. 574.

[33] Santa Teresa distingue entre a dor em que o corpo participa e a dor puramente espiritual (O Castelo Interior, Sextas Moradas, cap. XI). Quanto à participação corporal nestas alegrias celestes, fala dela como «penetrando até à medula dos ossos, ao passo que os prazeres terrenos afetam apenas a superfície dos sentidos. Creio», acrescenta, «que esta é uma descrição justa, e não a consigo melhorar». Ibid., Quintas Moradas, cap. I.

[34] Vie, p. 198.

[35] Œuvres, II, p. 320.

[36] Vie, pp. 229, 200, 231–233, 243.

[37] Tradução de MÜLLER, parte II, p. 180.

[38] Tradução de T. DAVIDSON, em Journal of Speculative Philosophy, 1893, vol. XXII, p. 399.

[39] «Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur.» [Não sem razão, Deus é chamado Nada em virtude da sua excelência.] Escoto Erígena, citado por ANDREW SETH: Two Lectures on Theism, Nova Iorque, 1897, p. 55.

[40] J. ROYCE: Studies in Good and Evil, p. 282.

[41] Jacob Behmen's Dialogues on the Supersensual Life, tradução de BERNARD HOLLAND, Londres, 1901, p. 48.

[42] Cherubinischer Wandersmann, estrofe 25.

[43] Op. cit., pp. 42, 74, abreviado.

[44] De um livro francês retiro esta expressão mística de felicidade na presença de Deus que habita o íntimo:

«Jesus veio estabelecer a sua morada no meu coração. Não é tanto uma habitação, uma associação, como uma espécie de fusão. Oh, vida nova e bendita! Vida que se torna a cada dia mais luminosa. [...] A parede diante de mim, escura há alguns momentos, é esplêndida a esta hora porque o sol a ilumina. Onde quer que os seus raios caiam, acendem uma conflagração de glória; o mais pequeno grão de vidro cintila, cada grão de areia emite fogo; do mesmo modo, há um cântico régio de triunfo no meu coração porque o Senhor está ali. Os meus dias sucedem-se: ontem, um céu azul; hoje, um sol encoberto; uma noite cheia de sonhos estranhos; mas, assim que os olhos se abrem e recupero a consciência e pareço recomeçar a vida, é sempre a mesma figura diante de mim, sempre a mesma presença a encher-me o coração. [...] Outrora, o dia era ensombrado pela ausência do Senhor. Costumava acordar invadido por toda a espécie de impressões tristes, e não o encontrava no meu caminho. Hoje está comigo; e a leve nebulosidade que cobre as coisas não é obstáculo à minha comunhão com ele. Sinto a pressão da sua mão, sinto outra coisa que me enche de uma alegria serena; ousarei dizê-lo? Sim, pois é a verdadeira expressão do que experimento. O Espírito Santo não se limita a visitar-me; não é uma mera aparição deslumbrante que, de um momento para o outro, possa abrir as asas e deixar-me na minha noite: é uma habitação permanente. Só pode partir se me levar consigo. Mais do que isso: não é outro que não eu próprio; é uno comigo. Não é uma justaposição, é uma penetração, uma modificação profunda da minha natureza, uma nova maneira de ser.» Citado do manuscrito «de um velho» por WILFRED MONOD: Il Vit: six méditations sur le mystère chrétien, pp. 280–283.

[45] Cf. M. MAETERLINCK: L'Ornement des Noces spirituelles de Ruysbroeck, Bruxelas, 1891, Introdução, p. XIX.

[46] Upanixades, tradução de M. MÜLLER, II, pp. 17, 334.

[47] SCHMÖLDERS: Op. cit., p. 210.

[48] Enéadas, tradução de BOUILLIER, Paris, 1861, III, p. 561. Comparem-se as pp. 473–477 e o vol. I, p. 27.

[49] Autobiografia, pp. 309–310.

[50] Op. cit., estrofe 10.

[51] H. P. BLAVATSKY: The Voice of the Silence.

[52] SWINBURNE: On the Verge, em A Midsummer Vacation.

[53] Comparem-se os excertos citados do Dr. Bucke.

[54] Uma das tentativas mais sérias que conheço de mediar entre a região mística e a vida discursiva encontra-se num artigo sobre o Motor Imóvel de Aristóteles, de F. C. S. SCHILLER, em Mind, vol. IX, 1900.

[55] Abstraio dos estados mais fracos e daqueles casos de que os livros estão cheios em que o diretor, mas geralmente não a própria pessoa, continua na dúvida quanto a saber se a experiência poderá ter procedido do demónio.

[56] Exemplo: o Sr. John Nelson escreve acerca da sua prisão por pregar o metodismo: «A minha alma era como um jardim regado, e podia cantar louvores a Deus o dia inteiro, pois ele transformou o meu cativeiro em alegria e deu-me um repouso tão bom sobre as tábuas como se estivesse num leito de penugem. Podia agora dizer: “O serviço de Deus é a liberdade perfeita”; e entregava-me muito à oração para que os meus inimigos pudessem beber do mesmo rio de paz que o meu Deus me concedia tão abundantemente.» Journal, Londres, sem data, p. 172.

[57] RUYSBROECK, na obra que Maeterlinck traduziu, tem um capítulo contra o antinomismo dos discípulos. O livro de H. DELACROIX, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVme Siècle, Paris, 1900, está cheio de material antinomista. Cf. também A. JUNDT: Les Amis de Dieu au XIVme Siècle, tese de Estrasburgo, 1879.

[58] Cf. PAUL ROUSSELOT: Les Mystiques Espagnols, Paris, 1869, cap. XII.

[59] Veja-se Towards Democracy, de CARPENTER, sobretudo as partes finais, e a maravilhosa e esplêndida rapsódia mística de JEFFERIES, The Story of my Heart.

[60] No capítulo I do livro II da sua obra Degeneration, «MAX NORDAU» procura minar todo o misticismo expondo a fraqueza das suas formas inferiores. Para ele, misticismo significa qualquer perceção súbita de um significado oculto nas coisas. Explica essa perceção pelas abundantes associações incompletas que as experiências podem despertar num cérebro degenerado. Estas dão a

quem vive a experiência um sentimento vago e vasto de que ela conduz mais longe, mas não despertam no seu pensamento qualquer consequência definida ou útil. A explicação é plausível para certas espécies de sentimento de significado; e outros alienistas, WERNICKE, por exemplo, no seu Grundriss der Psychiatrie, parte II, Leipzig, 1896, explicaram os estados «paranoicos» por uma incapacitação do órgão da associação. Mas os voos místicos superiores, com a sua positividade e brusquidão, não são certamente produtos de uma condição meramente negativa deste género. Parece muito mais razoável atribuí-los a incursões da vida subconsciente, de cuja atividade cerebral correlata ainda nada sabemos.

[61] Por vezes acrescentam aos factos audita et visa subjetivos — coisas ouvidas e vistas —, mas, como estes são geralmente interpretados como transmundanos, não obrigam a qualquer alteração dos factos dos sentidos.

Conferência XVIII

[1] Comparem-se as Conferências Gifford do professor W. WALLACE, em Lectures and Essays, Oxford, 1898, pp. 17 e seguintes.

[2] Op. cit., p. 174, abreviado.

[3] Ibid., p. 186, abreviado e com itálicos acrescentados.

[4] Discurso II, § 7.

[5] Quanto ao caráter secundário das construções intelectuais e à primazia do sentimento e do instinto na fundação das crenças religiosas, veja-se a notável obra de H. FIELDING, The Hearts of Men, Londres, 1902, que me chegou às mãos depois de este texto estar escrito. 'Os credos', diz o autor, 'são a gramática da religião; são para a religião aquilo que a gramática é para a fala. As palavras são a expressão das nossas necessidades; a gramática é a teoria formada depois. A fala nunca nasceu da gramática, mas o contrário. À medida que a fala progride e muda por causas desconhecidas, a gramática tem de a acompanhar' (p. 313). O livro inteiro, que se mantém invulgarmente próximo dos factos concretos, é pouco mais do que uma ampliação deste texto.

[6] Por comodidade, sigo a ordem de A. STÖCKL, Lehrbuch der Philosophie, 5.ª edição, Mainz, 1881, vol. II. Natural Theology, de B. BOEDDER, Londres, 1891, é um manual católico útil em inglês; mas uma doutrina quase idêntica é apresentada por teólogos protestantes como C. HODGE, Systematic Theology, Nova Iorque, 1873, ou A. H. STRONG, Systematic Theology, 5.ª edição, Nova Iorque, 1896.

[7] Não se deve esquecer que qualquer forma de desordem no mundo poderia, pelo argumento do desígnio, sugerir um Deus precisamente para essa espécie de desordem. A verdade é que qualquer estado de coisas que se possa nomear é logicamente suscetível de interpretação teleológica. As ruínas do terramoto de Lisboa, por exemplo: toda a história passada teria de ter sido planeada exatamente como foi para produzir, na plenitude do tempo, aquela disposição particular de escombros de alvenaria, de mobília e de corpos outrora vivos. Nenhuma outra cadeia de causas teria bastado. E o mesmo vale para qualquer outra disposição, má ou boa, que se verificasse resultar, em qualquer parte, de condições anteriores. Para evitar tais consequências pessimistas e salvar o seu autor benéfico, o argumento do desígnio invoca, pois, dois outros princípios, de ação restritiva. O primeiro é físico: as forças da Natureza tendem espontaneamente apenas para a desordem e a destruição, para amontoados de ruínas, não para a arquitetura. Este princípio, embora plausível à primeira vista, parece cada vez mais improvável à luz da biologia recente. O segundo princípio é de interpretação antropomórfica: nenhuma disposição que para nós seja 'desordenada' pode ter sido objeto de desígnio. Este princípio é, evidentemente, uma mera suposição ao serviço do teísmo antropomórfico.

Quando se contempla o mundo sem uma inclinação teológica definida, num sentido ou no outro, vê-se que a ordem e a desordem, tal como hoje as reconhecemos, são invenções puramente humanas. Interessamo-nos por certos tipos de disposição, úteis, estéticos ou morais — interessamo-nos tanto que, sempre que os encontramos realizados, o facto prende enfaticamente a nossa atenção. O resultado é que trabalhamos seletivamente sobre o conteúdo do mundo. Este transborda de disposições desordenadas, do nosso ponto de vista, mas a ordem é a única coisa que nos interessa e para que olhamos; e, escolhendo, podemos sempre encontrar alguma espécie de disposição ordenada no meio de qualquer caos. Se eu lançasse ao acaso mil feijões sobre uma mesa, poderia, sem dúvida, eliminando um número suficiente deles, deixar os restantes em quase qualquer padrão geométrico que me propusésseis; e poderíeis então dizer que esse padrão era aquilo que fora antecipadamente prefigurado e que os restantes feijões eram mera irrelevância e material de enchimento. É precisamente assim que lidamos com a Natureza. Ela é uma vasta plenitude na qual a nossa atenção traça linhas caprichosas em inúmeras direções. Contamos e nomeamos tudo o que se encontra nas linhas especiais que traçamos, enquanto as outras coisas e as linhas não traçadas não são nomeadas nem contadas. Há, na realidade, neste mundo, infinitamente mais coisas 'inadaptadas' umas às outras do que coisas 'adaptadas'; infinitamente mais coisas com relações irregulares do que com relações regulares entre si. Mas procuramos exclusivamente as coisas de tipo regular, descobrimo-las engenhosamente e conservamo-las na memória. Acumulam-se com outros tipos regulares até a sua coleção encher as nossas enciclopédias. Entretanto, porém, entre elas e à sua volta estende-se um infinito caos anónimo de objetos que ninguém alguma vez pensou em conjunto, de relações que nunca atraíram a nossa atenção.

Os factos de ordem de que parte o argumento físico-teológico são, portanto, facilmente suscetíveis de interpretação como produtos humanos arbitrários. Enquanto assim for, embora daí não decorra, evidentemente, qualquer argumento contra Deus,

decorre que o argumento a seu favor não constituirá uma prova irrefutável da sua existência. Só convencerá aqueles que, por outros motivos, já acreditam n'Ele.

[8] Para os escolásticos, a facultas appetendi abrange o sentimento, o desejo e a vontade.

[9] Op. cit., Discurso III, § 7.

[10] Num artigo, 'How to make our Ideas Clear', em Popular Science Monthly, janeiro de 1878, vol. XII, p. 286.

[11] Pragmaticamente, o atributo mais importante de Deus é a sua justiça punitiva. Mas quem, no atual estado da opinião teológica sobre esse ponto, ousará sustentar que o fogo do inferno, ou o seu equivalente sob alguma forma, se torna certo pela pura lógica? A própria teologia baseou largamente esta doutrina na revelação e, ao discuti-la, tem tendido cada vez mais a substituir princípios a priori da razão por ideias convencionais de direito penal. Mas a própria noção de que este universo glorioso, com planetas e ventos, céu risonho e oceano, tenha sido concebido e tenha tido as suas vigas e traves assentes em tecnicalidades penais é inacreditável para a nossa imaginação moderna. Enfraquece uma religião ouvi-la defendida em semelhante base.

[12] JOHN CAIRD: An Introduction to the Philosophy of Religion, Londres e Nova Iorque, 1880, pp. 243–250 e 291–299, muito abreviado.

[13] A. C. FRASER: Philosophy of Theism, segunda edição, Edimburgo e Londres, 1899, especialmente parte II, caps. VII e VIII; A. SETH: Hegelianism and Personality, ibid., 1890, passim.

Os argumentos mais persuasivos que conheço a favor de uma Alma do mundo concreta e individual são os do meu colega Josiah Royce, em Religious Aspect of Philosophy, Boston, 1885; em Conception of God, Nova Iorque e Londres, 1897; e, mais recentemente, nas suas Conferências Gifford de Aberdeen, The World and the Individual, 2 vols., Nova Iorque e Londres, 1901–1902. Sem dúvida, parecerá a alguns dos meus leitores que me esquivo ao dever filosófico que a minha tese nesta conferência me impõe, ao nem sequer tentar enfrentar de forma articulada os argumentos do professor Royce. Admito esta evasão momentânea. Nestas conferências, concebidas inteiramente numa forma acessível ao público, não parecia haver lugar para uma discussão metafísica subtil; e, para fins táticos, sendo a pretensão da filosofia aquilo que é — a saber, que a religião pode transformar-se numa ciência universalmente convincente —, bastava apontar o facto de nenhuma filosofia religiosa ter efetivamente convencido a generalidade dos pensadores. Entretanto, permiti-me dizer que espero que ao presente volume possa seguir-se outro, se a vida me permitir escrevê-lo, no qual não só os argumentos do professor Royce, mas também outros a favor do absolutismo monista sejam considerados com toda a amplitude técnica que a sua grande importância exige. Por agora, resigno-me a suportar passivamente a acusação de superficialidade.

Conferência XIX

[1] Idea of a University, Discurso III, § 7.

[2] A imaginação de Newman ansiava tão naturalmente por um sistema eclesiástico que ele pôde escrever: 'Desde os quinze anos, o dogma tem sido o princípio fundamental da minha religião: não conheço outra religião; não consigo entrar na ideia de qualquer outra espécie de religião.' E, falando de si próprio por volta dos trinta anos, escreve ainda: 'Gostava de agir sentindo-me sob o olhar do meu Bispo, como se fosse o olhar de Deus.' Apologia, 1897, pp. 48 e 50.

[3] A diferença intelectual equivale inteiramente, em importância prática, à diferença análoga de caráter. Vimos, ao tratar da Santidade, como certos caracteres rejeitam a confusão e têm de viver na pureza, na coerência e na simplicidade. Para outros, pelo contrário, a superabundância, a pressão excessiva, o estímulo e numerosas relações superficiais são indispensáveis. Há homens que sofreriam uma verdadeira síncope se lhes pagásseis todas as dívidas, fizésseis com que todos os seus compromissos fossem cumpridos, todas as cartas respondidas, todas as perplexidades resolvidas e todos os deveres satisfeitos, salvo um, colocado sobre uma mesa limpa diante dos seus olhos, sem nada que impedisse o seu cumprimento imediato. Um dia assim despojado, tão ostensivamente nu, seria aterrador para eles. O mesmo sucede com a comodidade, a elegância, os testemunhos de afeto, os reconhecimentos sociais: alguns de nós precisam destas coisas em quantidades que, a outros, pareceriam uma massa de mentira e afetação.

[4] Nas Lectures on Justification de Newman, Conferência VIII, § 6, há uma passagem magnífica que exprime esta maneira estética de sentir o sistema cristão. Infelizmente, é demasiado longa para citar.

[5] Compare-se a informalidade do protestantismo, em que o 'manso amante do bem', a sós com o seu Deus, visita os doentes, etc., por eles próprios, com a elaborada 'atividade' da devoção católica, que traz consigo a excitação social de todos os empreendimentos mais complexos. Uma mulher católica de espírito essencialmente mundano pode tornar-se visitadora de doentes por motivos de pura coqueteria, com o seu confessor e diretor, o seu 'mérito' a acumular-se, os seus santos protetores, a sua relação privilegiada com o Todo-Poderoso, cuja atenção atrai como devota profissional, os seus 'exercícios' definidos e a sua posição social claramente reconhecida na organização.

[6] Uma discussão mais desenvolvida da confissão encontra-se na excelente obra de FRANK GRANGER, The Soul of a Christian, Londres, 1900, cap. XII.

[7] Exemplo: 'O ministro de Sudbury, estando na pregação de quinta-feira em Boston, ouviu o clérigo oficiante rezar por chuva. Mal terminou o ofício, dirigiu-se ao suplicante e disse: "Vós, ministros de Boston, assim que uma tulipa murcha debaixo das vossas janelas, ides à igreja rezar por chuva, até que toda a região de Concord e Sudbury fique debaixo de água."' R. W. EMERSON: *Lectures and Biographical Sketches*, p. 363.

[8] AUGUSTE SABATIER: Esquisse d'une Philosophie de la Religion, 2.ª edição, 1897, pp. 24–26, abreviado.

[9] A minha fonte para estas estatísticas é o pequeno livro sobre Müller de FREDERIC G. WARNE, Nova Iorque, 1898.

[10] The Life of Trust; Being a Narrative of the Lord's Dealings with George Müller, nova edição americana, Nova Iorque, Crowell, pp. 228, 194 e 219.

[11] Ibid., p. 126.

[12] Op. cit., p. 383, abreviado.

[13] Ibid., p. 323.

[14] Não resisto à tentação de citar uma expressão de um estilo ainda mais primitivo de pensamento religioso, que encontro em English Garland, de Arber, vol. VII, p. 440. Robert Lyde, marinheiro inglês, e um rapaz inglês, prisioneiros num navio francês em 1689, atacaram a tripulação de sete franceses, mataram dois, fizeram prisioneiros os outros cinco e levaram o navio para Inglaterra. Lyde descreve assim como, nesta façanha, encontrou no seu Deus um auxílio muito presente na aflição:

'Com a assistência de Deus, mantive-me de pé quando aqueles três e mais um se esforçavam por me derrubar. Sentindo muito pesado o francês que se agarrava à minha cintura, disse ao rapaz: "Dá a volta à bitácula e derruba esse homem que está pendurado nas minhas costas." O rapaz deu-lhe então uma pancada na cabeça que o fez cair. [...] Procurei depois um espicho de marinheiro ou qualquer outra coisa com que lhes bater. Mas, não vendo nada, disse: "SENHOR! Que hei de fazer?" Então, erguendo os olhos para o meu lado esquerdo e vendo um espicho pendurado, sacudi o braço direito, agarrei-o e cravei-lhe a ponta quatro vezes, cerca de um quarto de polegada, no crânio do homem que me segurava o braço esquerdo. Mas, pela maravilhosa providência de DEUS, aquilo caiu-lhe da mão ou ele deitou-o fora; e, nesse momento, DEUS Todo-Poderoso deu-me força suficiente para agarrar um homem com uma mão e atirá-lo contra a cabeça do outro. Tornando a olhar em volta à procura de alguma coisa com que lhes bater, e não vendo nada, disse: "SENHOR! Que hei de fazer agora?" E então aprouve a DEUS lembrar-me da faca que tinha no bolso. E, embora dois dos homens me segurassem o braço direito, DEUS Todo-Poderoso fortaleceu-me de tal maneira que meti a mão direita no bolso direito, tirei a faca e a bainha, [...] coloquei-a entre as pernas e desembainhei-a, e depois cortei com ela a garganta ao homem que tinha as costas contra o meu peito; ele caiu imediatamente e mal voltou a mexer-se.' Abreviei ligeiramente o relato de Lyde.

[15] Por exemplo, In Answer to Prayer, do BISPO DE RIPON e outros, Londres, 1898; Touching Incidents and Remarkable Answers to Prayer, Harrisburg, Pensilvânia, 1898 (?); H. L. HASTINGS: The Guiding Hand, or Providential Direction, illustrated by Authentic Instances, Boston, 1898 (?).

[16] C. HILTY: Glück, terceira parte, 1900, pp. 92 e seguintes.

[17] 'Bom Deus!', diz Epicteto, 'qualquer coisa na criação basta para demonstrar uma Providência a um espírito humilde e grato. A simples possibilidade de produzir leite a partir da erva, queijo a partir do leite e lã a partir das peles — quem a formou e planeou? Não deveríamos, quer cavemos, lavremos ou comamos, cantar este hino a Deus? Grande é Deus, que nos forneceu estes instrumentos para cultivar a terra; grande é Deus, que nos deu mãos e órgãos de digestão; que nos concedeu crescer insensivelmente e respirar durante o sono. Estas coisas deveríamos celebrar para sempre. [...] Mas, porque a maioria de vós é cega e insensível, tem de haver alguém que ocupe este posto e entoe, em nome de todos os homens, o hino a Deus; pois que mais posso eu fazer, velho e coxo, senão cantar hinos a Deus? Se fosse um rouxinol, faria o papel de rouxinol; se fosse um cisne, o de cisne. Mas, sendo uma criatura racional, é meu dever louvar a Deus [...] e convido-vos a juntar-vos ao mesmo canto.' Works, livro I, cap. XVI, tradução de CARTER-HIGGINSON, abreviado.

[18] JAMES MARTINEAU: final do sermão 'Help Thou Mine Unbelief', em Endeavours after a Christian Life, segunda série. Compare-se esta página com o excerto de Voysey na p. 275, acima, e com os de Pascal e Madame Guyon na p. 286. As remissões referem-se ao original.

[19] Souvenirs de ma Jeunesse, 1897, p. 122.

[20] Op. cit., carta XXX.

[21] Acima, compare-se o desaparecimento da expressão do mundo nos melancólicos.

[22] Um amigo meu, psicólogo de primeira ordem e sujeito de automatismo gráfico, diz-me que a aparência de atuação independente nos movimentos do seu braço, quando escreve automaticamente, é tão nítida que o obriga a abandonar uma teoria psicofísica em que antes acreditava: a teoria de que não sentimos a descarga descendente dos nossos centros motores voluntários. Devemos normalmente possuir tal sentimento, pensa ele, ou a sensação da sua ausência não seria tão impressionante como é nestas experiências. O automatismo gráfico plenamente desenvolvido é raro na história religiosa, tanto quanto sei. Afirmações como a de Antonia Bourignon, 'Nada faço senão emprestar a minha mão e o meu espírito a um poder diferente do meu', mostram, pelo contexto, referir-se à inspiração, e não à escrita diretamente automática. Esta última ocorre em algumas seitas excêntricas. O exemplo mais impressionante é provavelmente o volumoso livro intitulado Oahspe, a new Bible in the Words of Jehovah and his angel ambassadors, Boston e Londres, 1891, escrito e ilustrado automaticamente pelo DR. NEWBROUGH, de Nova Iorque, que, segundo me informam, está agora, ou esteve até há pouco, à frente da comunidade espírita de Shalam, no Novo México. O livro escrito automaticamente mais recente que chegou ao meu conhecimento é Zertoulem's Wisdom of the Ages, de GEORGE A. FULLER, Boston, 1901.

[23] W. SANDAY: The Oracles of God, Londres, 1892, pp. 49–56, abreviado.

[24] Op. cit., p. 91. Este autor cita também as missões de Moisés e de Isaías, tal como são apresentadas em Êxodo, caps. III e IV, e Isaías, cap. VI.

[25] Citado por AUGUSTUS CLISSOLD: The Prophetic Spirit in Genius and Madness, 1870, p. 67. O Sr. Clissold é swedenborgiano. O caso de Swedenborg é, evidentemente, o exemplo por excelência de audita et visa — coisas ouvidas e vistas — que servem de base à revelação religiosa.

[26] NÖLDEKE: Geschichte des Qorâns, 1860, p. 16. Compare-se o relato mais desenvolvido em Life of Mahomet, de Sir WILLIAM MUIR, 3.ª edição, 1894, cap. III.

[27] A teocracia mórmon foi sempre governada por revelações diretas concedidas ao Presidente da Igreja e aos seus Apóstolos. De uma amável carta que um mórmon eminente me escreveu em 1899, cito o seguinte excerto:

'Talvez lhe interesse muito saber que o Presidente da Igreja Mórmon afirma ter recebido, muito recentemente, várias revelações do céu. Para explicar plenamente o que são estas revelações, é necessário saber que nós, enquanto povo, acreditamos que a Igreja de Jesus Cristo foi novamente estabelecida por mensageiros enviados do céu. Esta Igreja tem à sua frente um profeta, vidente e revelador, que transmite ao homem a santa vontade de Deus. A revelação é o meio pelo qual a vontade de Deus é declarada diretamente e em plenitude ao homem. Estas revelações são recebidas através de sonhos durante o sono ou de visões da mente em vigília, por vozes sem aparição visual ou por manifestações efetivas da Santa Presença diante dos olhos. Cremos que Deus veio em pessoa e falou ao nosso profeta e revelador.'

Conferência XX

[1] Deste ponto de vista, os contrastes entre o espírito saudável e o mórbido, e entre os tipos de nascimento único e de segundo nascimento, de que falei em conferências anteriores, deixam de ser os antagonismos radicais que muitos julgam. Os que nasceram duas vezes olham de cima para a consciência retilínea da vida dos que nasceram uma só vez, considerando-a 'mera moralidade', e não propriamente religião. 'O Dr. Channing', terá dito um ministro ortodoxo, 'está excluído da forma mais elevada da vida religiosa pela extraordinária retidão do seu caráter.' É, de facto, verdade que a perspetiva sobre a vida dos que nasceram duas vezes — contendo, como contém, uma maior porção do elemento do mal em solução — é a mais ampla e completa. A maneira 'heroica' ou 'solene' como a vida se lhes apresenta é uma 'síntese superior' em que o espírito saudável e a morbidez entram e se combinam. O mal não é evitado, mas superado e integrado na alegria religiosa superior destas pessoas. Contudo, a consciência final de união com o divino a que cada tipo chega tem o mesmo significado prático para o indivíduo; e bem se pode permitir que os indivíduos lá cheguem pelos canais mais abertos aos seus diferentes temperamentos. Nos casos da forma de espírito saudável própria da cura mental, citados na conferência IV, encontrámos abundantes exemplos de processo regenerador. A gravidade da crise nesse processo é uma questão de grau. Durante quanto tempo se continuará a beber a consciência do mal, e quando se começará a atalhar o circuito para nos libertarmos dela, são também questões de quantidade e de grau; de modo que, em muitos casos, é inteiramente arbitrário classificar o indivíduo como sujeito de nascimento único ou de segundo nascimento.

[2] Compare-se, por exemplo, a citação de Renan.

[3] 'Pela oração' tomado no sentido mais amplo explicado acima.

[4] Como pôde alguma vez ser concebível, perguntamos nós, que um homem como Christian Wolff, em cuja cabeça árida se concentrava todo o saber do início do século XVIII, tivesse conservado uma fé tão infantil no caráter pessoal e humano da Natureza que expusesse as suas operações como o fez na obra sobre as utilidades das coisas naturais? Eis, por exemplo, a explicação que dá do Sol e da sua utilidade:

'Vemos que Deus criou o Sol para manter as condições mutáveis da Terra numa ordem que permita às criaturas vivas, homens e animais, habitar a sua superfície. Sendo os homens as criaturas mais racionais e capazes de inferir o ser invisível de Deus a partir da contemplação do mundo, o Sol contribui, nessa medida, para o propósito primordial da criação: sem ele, a raça humana não poderia ser preservada nem continuada. [...] O Sol produz a luz do dia, não apenas na nossa Terra, mas também nos outros planetas; e a luz do dia é-nos extremamente útil, pois, por seu intermédio, podemos executar comodamente ocupações que, durante a noite, seriam inteiramente impossíveis ou, pelo menos, impossíveis sem a despesa da iluminação artificial. Os animais dos campos podem encontrar de dia o alimento que não conseguiriam encontrar à noite. Além disso, devemos à luz solar a possibilidade de ver tudo o que se encontra à superfície da Terra, não apenas perto, mas também à distância, e de reconhecer as coisas próximas e distantes segundo as suas espécies; o que, de novo, nos é útil de muitas maneiras, não só nas atividades necessárias à vida humana e quando viajamos, mas também para o conhecimento científico da Natureza, conhecimento que depende, em grande parte, de observações feitas com a ajuda da visão e que, sem a luz solar, teria sido impossível. Se alguém quiser gravar devidamente no espírito as grandes vantagens que recebe do Sol, imagine-se a viver apenas um mês e veja como correriam todos os seus empreendimentos se, em vez de dia, fosse noite. Ficaria então suficientemente convencido pela própria experiência, sobretudo se tivesse muito trabalho a fazer na rua ou nos campos. [...] Pelo Sol aprendemos a reconhecer o meio-dia e, conhecendo exatamente esse momento, podemos acertar os nossos relógios; por isso, a astronomia deve muito ao Sol. [...] Com a ajuda do Sol, pode encontrar-se o meridiano. [...] Mas o meridiano é a base dos nossos relógios de sol e, de modo geral, não teríamos relógios de sol se não tivéssemos Sol.' Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, 1782, pp. 74–84.

Ou leia-se a explicação da benevolência de Deus ao instituir 'a grande variedade, em todo o mundo, dos rostos, vozes e caligrafias dos homens', apresentada na Physico-theology de Derham, livro que teve grande voga no século XVIII. 'Se o corpo do homem', diz o Dr. Derham, 'tivesse sido feito segundo qualquer dos esquemas ateístas, ou por qualquer método diferente do do infinito Senhor do Mundo, esta sábia variedade nunca teria existido: os rostos dos homens teriam sido fundidos no mesmo molde, ou em moldes pouco diferentes; os seus órgãos da fala teriam emitido as mesmas notas, ou uma variedade não tão grande; e a mesma estrutura de músculos e nervos teria dado à mão a mesma direção na escrita. E, nesse caso, a que confusão, a que perturbação, a que males estaria eternamente sujeito o mundo! Não haveria segurança para as nossas pessoas, nem certeza ou fruição dos nossos bens, nem justiça entre homem e homem, nem distinção entre bons e maus, entre amigos e inimigos, entre pai e filho, marido e mulher, homem e mulher; tudo seria virado do avesso, ficando exposto à malícia dos invejosos e dos perversos, à fraude e à violência dos velhacos e ladrões, às falsificações do embusteiro astuto, à luxúria dos efeminados e devassos, e a sabe-se lá que mais! Os nossos tribunais podem testemunhar abundantemente os efeitos terríveis de confundir os rostos dos homens, imitar a sua letra e falsificar escritos. Mas, tal como o Criador e Governante infinitamente sábio dispôs as coisas, o rosto de cada homem pode distingui-lo à luz, e a sua voz na escuridão; a sua caligrafia pode falar por ele na ausência, ser sua testemunha e garantir os seus contratos perante as gerações futuras. Uma indicação tão manifesta como admirável da superintendência e da administração divinas.'

Um Deus tão cuidadoso que providenciava até pela assinatura inequívoca de cheques bancários e escrituras era uma divindade verdadeiramente conforme ao coração do anglicanismo do século XVIII.

Acrescento, omitindo as maiúsculas, a 'Justificação de Deus pela instituição das colinas e dos vales', de Derham, e a explicação inteiramente culinária de Wolff para a instituição da Água:

'As utilidades', diz Wolff, 'que a água tem na vida humana são evidentes e não precisam de ser descritas longamente. A água é uma bebida universal do homem e dos animais. Embora os homens tenham criado bebidas artificiais, não poderiam fazê-lo sem água. A cerveja é preparada com água e malte, e é a água nela contida que mata a sede. O vinho é feito de uvas, que nunca poderiam ter crescido sem a ajuda da água; e o mesmo acontece com as bebidas que, em Inglaterra e noutros lugares, se produzem a partir de frutos. [...] Portanto, uma vez que Deus planeou o mundo para que homens e animais nele vivessem e aí encontrassem tudo o que a sua necessidade e comodidade exigem, criou também a água como um dos meios para tornar a Terra uma morada tão excelente. E isto é tanto mais manifesto quando consideramos as vantagens que obtemos dessa mesma água para limpar os utensílios domésticos, a roupa e outras coisas. [...] Quando se entra numa oficina de afiar, vê-se que a pedra de amolar tem de ser mantida sempre molhada; e então fica-se com uma ideia ainda maior da utilidade da água.'

Quanto às colinas e aos vales, Derham, depois de lhes louvar a beleza, discorre assim: 'Algumas constituições possuem, de facto, uma força tão feliz e uma saúde tão firme que lhes é indiferente quase qualquer lugar ou temperatura do ar. Mas outras são tão débeis e fracas que não conseguem suportar um lugar, embora possam viver confortavelmente noutro. A alguns convém melhor o ar mais subtil e fino das colinas, enquanto definham e morrem no ar impuro e mais grosseiro das grandes cidades, ou mesmo no ar mais quente e vaporoso dos vales e das águas. Inversamente, outros definham nas colinas e tornam-se vigorosos e fortes no ar mais quente dos vales.

'Assim, esta oportunidade de mudar a nossa morada das colinas para os vales constitui um admirável alívio, uma renovação e um grande benefício para a parte enfermiça e débil da humanidade, proporcionando uma vida fácil e confortável àqueles que, de outro modo, viveriam miseravelmente, definhariam e se consumiriam.

'A esta salutar conformação da Terra podemos acrescentar outra grande conveniência das colinas: oferecerem lugares cómodos para habitação, servindo — como diz um autor eminente — de resguardos contra as rajadas frias e cortantes dos ventos do norte e do leste, e refletindo os raios benéficos e reconfortantes do Sol, tornando assim as nossas habitações mais confortáveis e alegres no inverno.

'Por fim, é às colinas que as fontes devem a sua origem e os rios o seu curso; por conseguinte, essas vastas massas e elevadas pilhas não são, como se lhes acusa, excrescências rudes e inúteis do nosso globo malformado, mas os admiráveis instrumentos da natureza, concebidos e ordenados pelo Criador infinito para realizar uma das suas obras mais úteis. Pois, se a superfície da Terra fosse uniforme e plana, e as partes centrais das suas ilhas e continentes não fossem montanhosas e elevadas como são, é certíssimo que não poderia haver declive para os rios nem escoamento para as águas; em vez de deslizarem pelas suaves encostas que as terras altas agora lhes oferecem até ao mar, estagnariam, talvez apodrecessem, e inundariam também grandes extensões de terra.

'As colinas e os vales, embora a um viajante irritadiço e cansado possam parecer incómodos e penosos, são uma nobre obra do grande Criador, sabiamente estabelecida por Ele para o bem do nosso mundo sublunar.'

[5] Até ao século XVII, predominou este modo de pensar. Basta recordar o tratamento dramático que Aristóteles dava até às questões mecânicas, como, por exemplo, a sua explicação do poder da alavanca para fazer um peso pequeno levantar outro maior. Deve-se, segundo Aristóteles, ao caráter geralmente milagroso do círculo e de todo o movimento circular. O círculo é simultaneamente convexo e côncavo; é formado por um ponto fixo e uma linha móvel, que se contradizem; e tudo o que se move em círculo move-se em direções opostas. No entanto, o movimento circular é o mais 'natural'; e o braço mais comprido da alavanca, movendo-se num círculo maior, possui uma quantidade maior desse movimento natural e, por conseguinte, exige uma força menor. Ou recorde-se a explicação de Heródoto para a posição do Sol no inverno: desloca-se para sul por causa do frio, que o impele para as partes quentes dos céus sobre a Líbia. Ou escutem-se as especulações de Santo Agostinho: 'Quem deu à palha tal poder de arrefecer que conserva a neve enterrada debaixo dela, e tal poder de aquecer que amadurece o fruto verde? Quem pode explicar as estranhas propriedades do próprio fogo, que enegrece tudo o que queima, sendo ele luminoso, e que, embora tenha as mais belas cores, descolora quase tudo o que toca e de que se alimenta, transformando o combustível ardente em cinzas imundas? [...] E que propriedades maravilhosas encontramos no carvão, tão frágil que um leve golpe o quebra e uma ligeira pressão o pulveriza, e, no entanto, tão resistente que nenhuma humidade o apodrece nem tempo algum o faz deteriorar-se.' A Cidade de Deus, livro XXI, cap. IV.

Aspetos das coisas como estes — a sua naturalidade e antinaturalidade, as simpatias e antipatias das suas qualidades superficiais, as suas excentricidades, o seu brilho, a sua força e o seu poder destrutivo — foram inevitavelmente os modos pelos quais, de início, prenderam a nossa atenção.

Se abrirdes antigos livros de medicina, encontrareis a magia simpática invocada em todas as páginas. Tomai, por exemplo, o famoso unguento vulnerário atribuído a Paracelso. Havia várias receitas, que incluíam geralmente gordura humana, gordura de touro, javali ou urso, minhocas pulverizadas, a usnea, ou vegetação musgosa do crânio exposto às intempéries de um criminoso enforcado, e outros materiais igualmente desagradáveis — tudo preparado sob o planeta Vénus, se possível, mas nunca sob Marte ou Saturno. Se uma lasca de madeira mergulhada no sangue do doente, ou a arma ensanguentada que o feriu, for então imersa nesse unguento, estando a própria ferida bem ligada, esta cura-se infalivelmente — cito agora o relato de Van Helmont —, pois o sangue na arma ou na lasca, contendo o espírito do ferido, é levado a uma excitação ativa pelo contato com o unguento, daí recebendo plena autorização ou poder para curar o seu primo direito, o sangue no corpo do doente. Fá-lo sugando da parte ferida a impressão dolorosa e estranha. Mas, para isso, tem de implorar o auxílio da gordura de touro e das outras partes do unguento. A razão por que a gordura de touro é tão poderosa é que, no momento do abate, o touro está cheio de relutância secreta e murmúrios vingativos, morrendo, por isso, rodeado de uma chama de vingança mais intensa do que qualquer outro animal. E assim demonstrámos, diz este autor, que a admirável eficácia do unguento deve ser atribuída, não a qualquer concurso auxiliar de Satanás, mas simplesmente à energia do caráter póstumo de Vingança que permanece firmemente impresso no sangue e na gordura coagulada do unguento. J. B. VAN HELMONT: A Ternary of Paradoxes, tradução de WALTER CHARLETON, Londres, 1650. Abrevio muito o original nas minhas citações.

O autor prossegue, procurando provar, pela analogia com muitos outros factos naturais, que esta ação simpática entre coisas distantes é a verdadeira explicação do caso. 'Se', diz, 'o coração de um cavalo morto por uma bruxa, retirado da carcaça ainda fumegante, for trespassado por uma flecha e assado, a bruxa inteira será imediatamente atormentada pelas dores insuportáveis e pela crueldade do fogo; o que de modo algum poderia acontecer se não tivesse havido previamente uma conjunção do espírito da bruxa com o espírito do cavalo. No coração fumegante e ainda palpitante, o espírito da bruxa é mantido cativo, e a flecha que o atravessa impede-lhe a retirada. Do mesmo modo, não sofreram muitos cadáveres de pessoas assassinadas uma nova hemorragia ou efusão de sangue, durante o inquérito do magistrado, na presença do assassino? — ficando o sangue, como num acesso furioso de cólera, enraivecido e agitado pela impressão de vingança concebida contra o homicida no instante do exílio forçado da alma para fora do corpo. Assim, se tiverdes hidropisia, gota ou icterícia, colocando algum do vosso sangue quente na casca e na clara de um ovo que, depois de exposto a um calor suave e misturado com um isco de carne, dareis a um cão ou porco

faminto, a doença passará instantaneamente de vós para o animal, abandonando-vos por completo. E, de modo semelhante, se queimardes algum leite, quer de vaca, quer de mulher, a glândula de onde saiu secará. Um cavalheiro de Bruxelas teve o nariz cortado num combate, mas o célebre cirurgião Tagliacozzus extraiu-lhe um nariz novo da pele do braço de um carregador de Bolonha. Cerca de treze meses depois do regresso ao seu país, o nariz enxertado arrefeceu, apodreceu e, em poucos dias, caiu; descobriu-se então que o carregador morrera quase no mesmo instante. Ainda existem em Bruxelas testemunhas oculares desta ocorrência', diz Van Helmont; e acrescenta: 'Pergunto: que há nisto de superstição ou de imaginação exaltada?'

A literatura moderna da cura mental — as obras de Prentice Mulford, por exemplo — está cheia de magia simpática.

[6] Compare-se a doutrina de Lotze segundo a qual o único significado que podemos atribuir à noção de uma coisa tal como é 'em si' consiste em concebê-la tal como é para si; isto é, como uma parcela de experiência plena, acompanhada de um sentimento privado de 'aperto' ou de alguma espécie de atividade interior.

[7] Até os erros de facto poderão revelar-se menos generalizados do que o cientista supõe. Vimos, na conferência IV, como a conceção religiosa do universo parece a muitos adeptos da cura mental ser 'verificada', dia após dia, pela sua experiência dos factos. A 'experiência dos factos' é um campo que contém tantas coisas que o cientista sectário, recusando metodicamente reconhecer 'factos' como os experimentados pelos adeptos da cura mental e por outros semelhantes, salvo sob rubricas grosseiras como 'disparates', 'tolices' ou 'insensatez', deixa certamente de fora uma massa de factos brutos que, sem o interesse diligente dos religiosos pelos aspetos mais pessoais da realidade, nunca teria chegado sequer a ser registada. Já sabemos que isto é verdade em certos casos; pode, portanto, ser verdade noutros. As curas miraculosas sempre fizeram parte do repertório sobrenaturalista e sempre foram rejeitadas pelo cientista como invenções da imaginação. Mas a educação tardia do cientista nos factos do hipnotismo deu-lhe recentemente uma massa apercetiva para fenómenos desta ordem; e, por conseguinte, admite agora que as curas podem existir, desde que lhes chameis expressamente efeitos de 'sugestão'. Até os estigmas da cruz nas mãos e nos pés de São Francisco podem, nestes termos, não ser uma fábula. Do mesmo modo, o antigo fenómeno da possessão diabólica está prestes a ser admitido pelo cientista como facto, agora que dispõe do nome 'histerodemonopatia' para o apreender. Ninguém pode prever até onde irá esta legitimação dos fenómenos ocultistas sob designações científicas recém-descobertas — até a 'profecia', até a 'levitação', poderiam insinuar-se no recinto do admissível.

Assim, o divórcio entre os factos científicos e os religiosos pode não ser necessariamente tão eterno como parece à primeira vista, nem o personalismo e o romantismo do mundo, tal como apareciam ao pensamento primitivo, coisas tão irrevogavelmente ultrapassadas. A opinião humana final pode, em suma, de alguma maneira hoje impossível de prever, regressar ao estilo mais pessoal, tal como qualquer caminho de progresso pode seguir uma espiral em vez de uma linha reta. Se assim fosse, a perspetiva rigorosamente impessoal da ciência poderia um dia parecer ter sido uma excentricidade temporariamente útil, e não a posição definitivamente triunfante que o cientista sectário, com tanta confiança, hoje anuncia.

[8] A crítica de Hume baniu a causalidade do mundo dos objetos físicos, e a 'Ciência' satisfaz-se inteiramente em definir a causa em termos de mudança concomitante — leiam-se Mach, Pearson e Ostwald. O 'original' da noção de causalidade encontra-se na nossa experiência pessoal interior; só aí as causas, no sentido antigo, podem ser diretamente observadas e descritas.

[9] Quando leio num jornal religioso palavras como estas: 'Talvez o melhor que possamos dizer de Deus seja que Ele é a Inferência Inevitável', reconheço a tendência para deixar a religião evaporar-se em termos intelectuais. Teriam os mártires cantado nas chamas por uma mera inferência, por inevitável que fosse? Homens religiosos originais, como São Francisco, Lutero e Böhme, foram geralmente inimigos da pretensão do intelecto de se intrometer nas coisas religiosas. Contudo, o intelecto, invasor por toda a parte, mostra por toda a parte o seu efeito de superficialização. Vede como o antigo espírito do metodismo se evapora nos opúsculos racionalistas, de admirável competência — que todos deveriam ler —, de um filósofo como o professor Bowne (The Christian Revelation, The Christian Life, The Atonement: Cincinnati e Nova Iorque, 1898, 1899, 1900). Vede o propósito positivamente expulsivo da filosofia propriamente dita:

'A religião', escreve o Sr. Vacherot (La Religion, Paris, 1869, pp. 313, 436 e passim), 'corresponde a um estado ou condição transitórios, não a uma determinação permanente da natureza humana, sendo apenas expressão daquela fase do espírito humano dominada pela imaginação. [...] O cristianismo tem um único herdeiro final possível do seu património: a filosofia científica.'

Num tom ainda mais radical, o professor Ribot (Psychologie des Sentiments, p. 310) descreve a evaporação da religião. Resume-a numa única fórmula: o predomínio cada vez maior do elemento intelectual racional, acompanhado do desaparecimento gradual do elemento emocional, tendendo este último a entrar no grupo dos sentimentos puramente intelectuais. 'Do sentimento religioso propriamente dito, nada sobrevive, por fim, salvo um vago respeito pelo x incognoscível, último vestígio do medo, e certa atração pelo ideal, vestígio do amor que caracterizou os períodos anteriores do desenvolvimento religioso. Para o dizer mais simplesmente, a religião tende a transformar-se em filosofia religiosa. Psicologicamente, são coisas inteiramente diferentes: uma é uma construção teórica do raciocínio, enquanto a outra é a obra viva de um grupo de pessoas ou de um grande chefe inspirado, que põe em ação todo o organismo pensante e sensível do homem.'

Encontro a mesma incapacidade de reconhecer que a fortaleza da religião reside na individualidade em tentativas como as do professor Baldwin (Mental Development, Social and Ethical Interpretations, cap. X) e do Sr. H. R. Marshall (Instinct and Reason, caps. VIII a XII) de fazer dela uma pura 'força social conservadora'.

[10] American Journal of Psychology, VII, p. 345.

[11] Exemplo: Henri Perreyve escreve a Gratry: 'Não sei o que fazer da felicidade que despertaste em mim esta manhã. Ela transborda em mim; quero fazer alguma coisa, mas nada posso fazer e para nada sirvo. [...] Quisera realizar grandes coisas.' De novo, depois de uma conversa inspiradora, escreve: 'Regressei a casa embriagado de alegria, esperança e força. Queria alimentar-me da minha felicidade na solidão, longe de todos os homens. Era tarde; mas, sem me importar com isso, tomei um caminho de montanha e segui como um louco, olhando os céus, sem atender à terra. De repente, um instinto fez-me recuar bruscamente: estava mesmo à beira de um precipício; mais um passo e teria caído. Assustei-me e abandonei o meu passeio noturno.' A. GRATRY: Henri Perreyve, Londres, 1872, pp. 92, 89.

Esta primazia, no estado de fé, do impulso expansivo vago sobre a direção está bem expressa nos versos de Walt Whitman (Leaves of Grass, 1872, p. 190):

'Oh, enfrentar a noite, as tempestades, a fome, o ridículo, os acidentes, as rejeições, como o fazem as árvores e os animais... Caro Camarada! Confesso que te impeli a seguir comigo, e continuo a impelir-te, sem a menor ideia de qual seja o nosso destino, Ou de se seremos vitoriosos, ou inteiramente subjugados e derrotados.'

Esta prontidão para grandes coisas e este sentimento de que o mundo, pela sua importância, pelo seu caráter maravilhoso, etc., é propício a produzi-las parecem constituir o germe indiferenciado de todas as fés superiores. A confiança nos nossos próprios sonhos de ambição, ou nos destinos expansivos do nosso país, e a fé na providência de Deus têm todas a sua origem nessa irrupção dos nossos impulsos confiantes e nesse sentimento de que o possível excede o real.

[12] Compare-se LEUBA: loc. cit., pp. 346–349.

[13] The Contents of Religious Consciousness, em The *Monist*, XI, p. 536, julho de 1901.

[14] Loc. cit., pp. 571, 572, abreviado. Veja-se também a crítica extraordinariamente certeira deste autor à noção de que a religião procura, antes de tudo, resolver o mistério intelectual do mundo. Compare-se o que diz W. BENDER (em Wesen der Religion, Bona, 1888, pp. 85, 38): 'Não é a questão de Deus, nem a investigação da origem e do fim do mundo, que constitui a religião, mas a questão do Homem. Todas as perspetivas religiosas da vida são antropocêntricas.' 'A religião é a atividade do impulso humano de autoconservação pela qual o Homem procura fazer prevalecer os seus fins vitais essenciais contra a pressão adversa do mundo, elevando-se livremente em direção aos poderes que ordenam e governam o mundo quando se atingem os limites das suas próprias forças.' O livro inteiro é pouco mais do que um desenvolvimento destas palavras.

[15] Recorde-se que, para alguns homens, chega subitamente, para outros gradualmente, enquanto outros ainda a desfrutam praticamente durante toda a vida.

[16] As dificuldades práticas são: 1, 'tornar real para si a realidade' da sua parte superior; 2, identificar-se exclusivamente com ela; e 3, identificá-la com todo o restante ser ideal.

[17] 'Quando a atividade mística atinge o seu auge, encontramos a consciência possuída pelo sentimento de um ser simultaneamente excedente e idêntico ao eu: suficientemente grande para ser Deus; suficientemente interior para ser eu. Nesse caso, a sua "objetividade" deveria antes chamar-se excesso, ou excedência.' RÉCÉJAC: Essai sur les fondements de la conscience mystique, 1897, p. 46.

[18] A palavra 'verdade' é aqui tomada como significando algo que se acrescenta ao simples valor para a vida, embora a propensão natural do homem seja acreditar que tudo o que tem grande valor para a vida fica, por isso mesmo, certificado como verdadeiro.

[19] Proceedings of the Society for Psychical Research, vol. VII, p. 305. Para uma exposição completa das perspetivas do Sr. Myers, remeto para a sua obra póstuma, Human Personality in the Light of Recent Research, que os senhores Longmans, Green & Co. já anunciam como estando no prelo. O Sr. Myers foi o primeiro a propor, como problema psicológico geral, a exploração da região subliminar da consciência em toda a sua extensão, e deu os primeiros passos metódicos na sua topografia, tratando como uma série natural uma massa de factos subliminares até então considerados apenas curiosidades isoladas e submetendo-os a uma nomenclatura sistematizada. Só o trabalho futuro no caminho aberto por Myers poderá mostrar a importância que esta exploração virá a ter. Compare-se o meu artigo 'Frederic Myers's Services to Psychology', nos mesmos Proceedings, parte XLII, maio de 1901.

[20] Mais uma expressão desta crença, para familiarizar o leitor com a sua noção:

'Se este quarto estiver mergulhado na escuridão há milhares de anos e entrardes nele a chorar e a lamentar: "Oh, a escuridão!", desaparecerá a escuridão? Trazei a luz, acendei um fósforo, e a luz surge num instante. De que vos servirá, pois, passar toda a vida a pensar: "Oh, fiz o mal, cometi muitos erros"? Não é preciso nenhum fantasma para no-lo dizer. Trazei a luz, e o mal desaparece

num instante. Fortalecei a natureza real, edificai-vos a vós próprios, o luminoso, o resplandecente, o eternamente puro; despertai isso em todos os que vedes. Quisera que cada um de nós tivesse chegado a um estado em que, mesmo ao vermos o mais vil dos seres humanos, pudéssemos ver o Deus interior e, em vez de condenar, dizer: "Ergue-te, ó ser luminoso, ergue-te, tu que és sempre puro, ergue-te, tu que não tens nascimento nem morte, ergue-te, omnipotente, e manifesta a tua natureza." [...] Esta é a oração mais elevada que o Advaita ensina. Esta é a única oração: recordar a nossa natureza.' [...] 'Por que sai o homem à procura de um Deus? [...] É o teu próprio coração que bate, e não o sabias: tomavas isso por algo exterior. Ele, o mais próximo dos próximos, o meu próprio eu, a realidade da minha própria vida, do meu corpo e da minha alma — eu sou Tu e Tu és eu. Essa é a tua própria natureza. Afirma-a, manifesta-a. Não se trata de te tornares puro: já és puro. Não tens de ser perfeito: já o és. Cada bom pensamento que pensas ou pões em prática apenas rasga, por assim dizer, o véu, e a pureza, a Infinitude, o Deus que está por detrás manifesta-se — o Sujeito eterno de tudo, a Testemunha eterna deste universo, o teu próprio Eu. O conhecimento é, por assim dizer, um degrau inferior, uma degradação. Já somos Isso; como conhecê-Lo?' SWAMI VIVEKANANDA: Addresses, n.º XII, Practical Vedanta, parte IV, pp. 172, 174, Londres, 1897; e Lectures, The Real and the Apparent Man, p. 24, abreviado.

[21] Eis, por exemplo, um caso em que uma pessoa exposta desde o nascimento às ideias cristãs teve de esperar que lhe chegassem revestidas de fórmulas espíritas para que a experiência salvadora se produzisse:

'Quanto a mim, posso dizer que o espiritismo me salvou. Foi-me revelado num momento crítico da minha vida e, sem ele, não sei o que teria feito. Ensinou-me a desprender-me das coisas mundanas e a colocar a minha esperança nas coisas futuras. Através dele, aprendi a ver em todos os homens, mesmo nos mais criminosos, mesmo naqueles que mais me fizeram sofrer, irmãos ainda não desenvolvidos a quem devia auxílio, amor e perdão. Aprendi que não devo perder a calma por coisa alguma, desprezar ninguém, e que devo rezar por todos. Acima de tudo, aprendi a rezar! E, embora ainda tenha muito a aprender neste domínio, a oração traz-me sempre mais força, consolação e conforto. Sinto mais do que nunca que dei apenas alguns passos no longo caminho do progresso; mas olho para a sua extensão sem desânimo, pois confio que chegará o dia em que todos os meus esforços serão recompensados. Assim, o Espiritismo ocupa um grande lugar na minha vida; na verdade, ocupa o primeiro lugar.' Coleção Flournoy.

[22] 'A influência do Espírito Santo, tão belamente chamado o Consolador, é uma questão de experiência efetiva, uma realidade tão sólida como a do eletromagnetismo.' W. C. BROWNELL, Scribner's Magazine, vol. XXX, p. 112.

[23] Que o ato de nos abrirmos, também chamado oração, é perfeitamente definido para certas pessoas mostra-se abundantemente nas conferências anteriores. Acrescento outro exemplo concreto para reforçar a impressão no espírito do leitor:

'O homem pode aprender a transcender estas limitações e a extrair poder e sabedoria à vontade. [...] A presença divina é conhecida pela experiência. Voltar-se para um plano superior é um ato distinto da consciência. Não é uma experiência vaga, crepuscular ou semiconsciente. Não é um êxtase; não é um transe. Não é superconsciência no sentido vedântico. Não se deve à auto-hipnotização. É uma deslocação da consciência perfeitamente calma, sã, sólida, racional e conforme ao senso comum, dos fenómenos da perceção sensorial para os fenómenos da visão espiritual, do pensamento do eu para um domínio distintamente superior. [...] Por exemplo, se o eu inferior estiver nervoso, ansioso, tenso, podemos obrigá-lo, em poucos momentos, a ficar calmo. Isto não se faz simplesmente com uma palavra. Repito: não é hipnotismo. Faz-se pelo exercício do poder. Sente-se o espírito de paz tão distintamente como se percebe o calor num dia quente de verão. O poder pode ser utilizado com a mesma certeza com que os raios solares podem ser concentrados e postos a trabalhar, incendiando madeira.' The Higher Law, vol. IV, pp. 4, 6, Boston, agosto de 1901.

[24] Os transcendentalistas gostam do termo 'Sobrealma', mas, em regra, utilizam-no num sentido intelectualista, significando apenas um meio de comunhão. 'Deus' é um agente causal, além de um meio de comunhão, e é esse o aspeto que desejo salientar.