

Onde está, então, o contra ideal?

Não está na ciência, uma vez que esta com a sua vontade de verdade absoluta continua a fé no ideal ascético.⁴⁷

Também não se encontra no ateísmo: “o ‘ateísmo’ não é de modo algum contrário ao ideal ascético. O ateísmo é também uma vontade, um resto de ideal ascético, a sua forma mais severa, mais espiritualizada, mais esotérica, mais pura.”⁴⁸

Contra esta moral da auto-renúncia que representa aos seus olhos a expressão suprema da decadência, da vontade de mentira, sintoma de fraqueza incompatível com uma vida ascendente e afirmativa; contrapõe uma atitude absolutamente contrária, *anti-cristã*, a que deu o nome de **concepção dionisíaca**:

– Não um sentido, mas sentidos: “o mundo, para nós, voltou a tornar-se infinito (...) não lhe podemos recusar a possibilidade *de se prestar a uma infinidade de interpretações*.”⁴⁹

– Não um fim, mas o progresso para o *Eterno retorno do mesmo*...⁵⁰

– Não a ordem mas a desordem – o “caos”: “aplaudimos todos os que amam o perigo como nós; o perigo, a aventura, a guerra.”⁵¹

– O “Amor fati” – ou a aceitação da vida – o homem novo que ama a terra, que cria o sentido da terra e lhe permanece fiel; que ama a vida e cujos valores são a saúde, a vontade forte, o amor, a “embriaguez” dionisíaca e um novo orgulho ou seja o *Super-Homem*: (...) “um tipo da suprema perfeição, em contraste com homens ‘modernos’, com homens ‘bons’, com cristãos e outros niilistas...”⁵²

O ideal contrário é então “o ideal do homem mais exuberante, mais vivo, mais optimista do mundo que não aprendeu apenas a resignar-se e a reconciliar-se com aquilo que foi e que é, mas que o quer outra vez e para sempre *tal como foi e como é...*”⁵³. Tal é o artista trágico: “O artista trágico não é *nenhum* pessimista – diz *sim* a todo o misterioso e terrível, é *dionisíaco*...”⁵⁴

J. FRANCISCO CUNHA CARVALHO

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, § 25.

⁴⁸ *Ibidem*, § 27.

⁴⁹ *A Gaia Ciência*, § 374.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, § 341; *Assim falava Zaratustra*, III, “O convalescente”.

⁵¹ *A Gaia Ciência*, § 377.

⁵² *Ecce Homo*. “Porque escrevo tão bons livros”, § 1.

⁵³ *Para Além de Bem e Mal*, § 56.

⁵⁴ *Crepúsculo dos Ídolos*. “A ‘Razão’ na Filosofia”, § 6.

Manuel Laranjeira e a crítica dos modelos de santidade

A escolha de Manuel Laranjeira para integrar este painel sobre a crítica da modernidade aos modelos de religiosidade não é meramente casuística. Porquê interpelarmos uma figura de segunda linha da literatura e da cultura portuguesa dos inícios do século XX, um tempo declaradamente de ambiente republicano aceso e de positivismo militante?

É precisamente nesse ambiente que um finalista de medicina com amplos dotes literários faz uma tese que será posteriormente publicada, circulando em meios quer científicos, quer humanísticos intitulada “A doença da santidade”. Não nos esqueçamos que sensivelmente no mesmo período Freud, também um médico, publicava entre outros ensaios, “O mal-estar na cultura”, que pretendia rever e criticar alguns dos paradigmas fundamentais da cultura judaico-cristã. Mas qual a dimensão e o perfil da ousadia do autor português, face à distância enorme que o separava de Viena e em geral da Europa culta?

Começemos por alguns dados biográficos.

Manuel Laranjeira nasce em 1877 em S. Martinho de Moselos, concelho de Vila da Feira, de uma família modesta. É graças à herança recebida depois da morte de um tio brasileiro que Manuel Laranjeira prossegue os estudos e consegue formar-se na Escola Médico-Cirúrgica do Porto, onde poucos anos depois passará também Jaime Cortesão. Entretanto dedica-se desde novo à poesia e ao teatro colaborando em diversas publicações. Viaja entretanto até Madrid, visitando o Museu do Prado e mostra-se interessado em fixar-se em Paris onde conhecera Amadeo de Sousa Cardoso, que viria a ser seu amigo. Em 1908 conhece Miguel de Unamuno na cidade de Espinho, trocando com ele correspondência. Troca também

correspondência com João de Barros, António Patrício, Afonso Lopes Vieira, entre outros. Em 1912, com 35 anos, desesperado com uma doença do foro neurológico, suicida-se com um tiro na cabeça como já o fizera Antero de Quental. Deixou-nos uma obra multifacetada e extensa para quem viveu tão poucos anos onde podemos destacar “Amanhã” (prologo dramático), “A doença da santidade” (1907) e outras obras só publicadas postumamente como “naquele engano de alma”, “Diário íntimo” “Dor surda” e “Prosas perdidas”.

Pela forma como viveu e morreu não podemos deixar de o inserir naquele filão valioso e trágico da cultura portuguesa da segunda metade do séc. XIX e primeira do século XX, que engloba figuras como Antero de Quental e Amadeo de Sousa Cardoso, e, porque não, Camilo Pessanha e Fernando Pessoa para quem a vida em muitos aspectos foi um lento suicídio.

Vejamos agora três poemas que são exemplificativos da atmosfera da sua obra literária.

PALAVRAS DUM FANT’ASMA

Aquela doce e mística suicida
que me visita pela noite morta,
vim agora encontrá-la à minha porta
esperando por mim, toda transida...

Prendeu-me nos seus braços desvairados,
Longamente, em silêncio, como louca...
E ainda sinto o consolo dessa boca,
Beijando-me nos olhos desolados...
Depois pôs-se a dizer-me em voz baixinha:
– “Bem vês, meu pobre amor, ela não tinha
um coração como eu...”

Alma de sacrifício – nunca a viste
Igual à minha!... e a minha não te deu
Felicidade alguma... se isso existe...”

VENDO A MORTE:

Em tudo vejo a morte! E, assim, ao ver
Que a vida já vem morta cruelmente
Logo ao surgir, começo a compreender
Como a vida se vive inutilmente...

Debalde (como um naufrago que sente,
Vendo a morte, mais fúria de viver)
Estendo os olhos mais avidamente
E as mãos prà vida... e ponho-me a morrer.

A morte! Sempre a morte! Em tudo a vejo
Tudo ma lembra! E invade-me o desejo
De viver toda a vida que perdi...

E não me assusta a morte! Só me assusta
Ter tido tanta fé na vida injusta
...e não saber sequer pra que a vivi!

DIÁLOGO COM UM FANTASMA:

– “Ó fantasma de alguém que soube amar
e teve um coração grande e perfeito,
porque é que vens agora soluçar,
muito abraçada a mim, quando me deito?”

Porque é que tu me beijas a chorar
E me apertas calada contra o peito,
Ó morta que me vinhas visitar,
Debruçada a sorrir sobre o meu leito?”

E o fantasma responde-me alterado:
– “Eu sofro porque sofres. Desgraçado,
vais gozar a desgraça de viver...”

Agora que tu amas, é que a vida
é vá e aborrecida,
Sem ninguém que nos possa compreender...”

Diante destes versos, e tantos outros com o mesmo carácter se escreveram em Portugal nesse período, não podemos deixar de nos interrogar por que é que o nosso ultra-romantismo, assumiu tantas vezes este tom pessimista e trágico, bem diferente do que encontramos no mesmo género literário em Espanha, na Inglaterra ou na Alemanha.

Creio que Jorge Dias numa obra interessantíssima intitulada “Estudos do carácter nacional português” responde pelo menos parcialmente a esta questão. Diz ele a certa altura:

“O português tem vivo sentimento da Natureza e um fundo poético e contemplativo estático diferente do dos outros povos latinos. Falta-lhe

também a exuberância e a alegria espontânea e ruidosa dos povos mediterrâneos. É mais inibido que os outros meridionais pelo grande sentimento do ridículo e medo da opinião alheia. É, como os espanhóis, fortemente individualista, mas possui grande fundo de solidariedade humana. O português não tem muito humor mas um forte espírito crítico e trocista e uma ironia pungente.

A mentalidade complexa que resulta da combinação de factores diferentes e, às vezes, opostos dá lugar a um estado de alma *sui generis* que o português denomina: *saudade*. Esta saudade é um estranho sentimento de ansiedade que parece resultar da combinação de três tipos mentais distintos: o lírico sonhador – mais aparentado com o temperamento céltico –, o fáustico de tipo germânico e o fatalístico de tipo oriental. Por isso, a saudade é uma vez um sentimento poético de fundo amoroso ou religioso, que pode tomar a forma panteísta de dissolução na Natureza, ou se compraz na repetição obstinada das mesmas imagens ou sentimentos. Outras vezes é a ânsia permanente da distância, de outros mundos, de outras vidas. A saudade é então a força activa, a obstinação que leva à realização das maiores empresas; é a saudade fáustica. Porém, nas épocas de abatimento e de desgraça, a saudade toma uma forma especial, em que o espírito se alimenta morbidamente das glórias passadas e cai no fatalismo de tipo oriental, que tem como expressão magnífica o fado, canção cãdina, cujo nome provém do étimo latino *fatu* (destino, fadário, fatalidade). Nas épocas extraordinárias, quando acontecimentos históricos puseram à prova o valor do povo, ou lhe abriram perspectivas novas, que o encheram de esperança, então brotaram por si, naturalmente, as melhores obras do seu génio. Porém, nos períodos de estagnamento nasce a apatia do espírito, a relutância contra a mediania, a crítica acerba contra o que não está àquela altura a que se aspira, ou cai-se na saudade negativa, espécie de profunda melancolia”.

E, referindo-se a outra vertente do nosso temperamento e cultura, que tem precisamente a ver com os nossos “brandos costumes” afirma:

“A própria religião tem o mesmo cunho humano, acolhedor e tranquilo. Não se erguem nas aldeias portuguesas essas igrejas enormes e solenes, tão características da paisagem espanhola, que na sua imponência apagam a nota humana. A igreja portuguesa, ora caiada e sorridente entre ramadas, ora singela e sóbria na pureza do granito, é simplesmente a casa do Senhor. É sempre um templo acolhedor, habitado por santos bons e humanos. Não se vêem os Cristãos lívidos e torturados de Espanha. A sensibilidade portuguesa não suporta essa visão trágica e dolorosa.

A prova mais evidente deste sentimento humano e terreno da nossa religiosidade verifica-se na extraordinária expansão do estilo romântico, com o seu arco singelo bem apoiado na terra, e na falta de assimilação do estilo gótico. Nunca sentimos esse profundo arroubo místico, essa ânsia de ascensão que caracteriza o gótico. O nosso espírito assimilou mal um estilo cuja expressão nos era estranha. Em todos os monumentos arquitectónicos, caracteristicamente portugueses, perdura uma certa espessura dos pilares, uma nítida tendência para a profundidade e para a horizontalidade, contrária à ânsia de verticalidade ascensional do gótico. O espírito português é avesso às grandes abstracções, às grandes ideias que ultrapassam o sentido humano. A prova disso está na falta de grandes filósofos e de grandes místicos. Nem compartilha do racionalismo mediterrâneo, da luminosidade greco-latina, nem da abstracção francesa, de grandes linhas puras, nem do arrebatamento místico espanhol. Em vez das grandes catedrais góticas da França e da Espanha, ou dos templos clássicos da Renascença italiana, que não sentia o português acabou por criar um estilo próprio, onde a sua religiosidade típica melhor se exprime: o Manuelino.”

Evidentemente, desde os anos 70, altura da publicação deste texto, até aos nossos dias, muito se passou na nossa sociedade e na nossa cultura e, desde a pós-modernidade à sociedade da informação e da globalização, muitos dos traços descritos se terão apagado, mas creio que mesmo ciclicamente há dimensões antropológicas e culturais que renascem, aparentemente das cinzas. E o pessimismo, inércia e falta de amor-próprio que tem caracterizado a sociedade portuguesa ultimamente é com certeza um dos traços mais profundos e vincados dessa realidade.

Mas voltemos a Manuel Laranjeira e às ideias que ele desenvolve na obra a “Doença da santidade”.

O texto é um texto datado (1907), um período rico de positivismo, darwinismo e desenvolvimento da psicologia, particularmente da psicanálise. E o objectivo da obra é debruçar-se sobre os aspectos psicopatológicos do misticismo. Todavia, Laranjeira não adere totalmente ao organicismo positivista de uma certa psiquiatria da época, nem utiliza a abordagem psicanalítica, permanecendo numa certa “terra de ninguém, original, humanista”, como diz Maria Bello em prefácio à edição de 1987.

O pressuposto filosófico geral é o de que “a neurose é o resgate do génio, a consequência amarga da superioridade intelectual” (p. 16 mesma edição).

Um aspecto interessante no facto de Laranjeira assinalar que o misticismo não é só religioso. Ele pode ser laico, com formas artísticas e

intelectuais e, particularmente, político. Diz ele num tom freudiano muito heterodoxo que se trata de uma tendência para o gozo orgânico, mesmo orgástico, cuja fase final seria o êxtase, em qualquer das suas diferentes formas. Mais tarde Emmanuel Levinas atribuirá a esses momentos e estádios a designação de “expériences de sommet” (experiências de cume). Paralelamente, Laranjeira analisa aquilo a que ele chama a “psiconeurose da virtude”, uma psicose afectiva, que radica no “temperamento místico”.

Este é descrito como uma “tendência para exagerar as coisas políticas e religiosas” (p. 34) da mesma edição, ou uma “tendência exagerada para a virtude” (p. 34), sendo aqui a virtude um “estado emocional que se propõe como fim resolver o problema da felicidade humana” (p. 35).

Muitos são aqueles a quem Laranjeira atribui o temperamento místico – Stª Teresa de Ávila, S. João da Cruz, P. Manuel Bernardes..., mas também Descartes, Platão, Marco Aurélio, Tolstoi, Maomet e Buda. Ora as diferenças entre eles são de duas ordens: por um lado, uma diferença de estrutura, enquanto nuns é o campo intelectual que consegue um “apaziaguamento psíquico das suas tendências contraditórias”, noutros, essa função é predominantemente emocional e efectiva; por outro lado, enquanto nuns a pulsão de vida é predominante, fazendo deles líderes ou personalidades de grande afirmação social, noutros, a pulsão de morte conduz a um certo apagamento ou mesmo isolamento social, como foi o caso de Manuel Bernardes.

Em todo o caso, trata-se sempre segundo ele de, “sob aparência da renúncia, afinar uma técnica de fruição que passa pela sublimação, no exercício da virtude, do altruísmo e da actividade intelectual, sublimação sempre ligada à ampliação da consciência do mundo interior com o inevitável estreitamento do mundo exterior. Como dizia Stª Teresa “há almas tão enfermas e acostumadas a estar-se nas coisas exteriores que não há remédio, nem parece que possam entrar dentro de si” (p. 86). A este respeito afirmava Laranjeira a propósito de alguém a quem muito admirava: “Unamuno faz-me falta. É uma alma perturbada, um espírito dramático, como ele diz “una consciência turbia” – e estes conflitos interiores são para mim um espectáculo emocional raro” (Diário íntimo, p. 87/88)”. Curiosa esta interpretação da vida espiritual que parece estar no extremo oposto da paz interior.

Aliás o célebre “Diário íntimo”, constitui-se numa escrita dolorosa chegando mesmo ao desprezo pelos outros que não raro esconde um desprezo por si próprio.

Como afirma Maria Belo, escapou a Laranjeira aquilo que Freud tentava e que ele não entendeu: “que a ilusão de toda a relação intersubjectiva não impede que seja nessa relação (ou nessa ilusão) que o homem se faz homem

ao exprimir-se e tentar comunicar com o outro a todos os níveis. Essa experiência do sommet, esse momento de cume ou de êxtase que Laranjeira tão persistentemente diagnostica e persegue, provavelmente não existe enquanto aquilo que dá consistência à nossa vida. “São apenas momentos felizes ou dolorosos, biombos de uma pequena réstia da verdade de cada um, que brilha como a luz intermitente de um pirilampo, incontrolável” (Prefácio, p. VIII).

Perante isto é fácil constatar que Laranjeira não estava receptivo a admitir a consistência ontológica da graça divina; nem a sua vida se alicerçou na experiência existencial e salvífica da fé e da caridade. Mas nas suas imprecisões e perplexidades, ou no seu cientifismo pretensamente humanista e regenerador, não lhe podemos negar a ele e à sua geração, Pessoa, Pascoaes, Cortesão, Leonardo Coimbra, talvez a sua grande virtude: ter-nos preparado o caminho e a inteligibilidade do homem moderno.

Num mundo de contradições, indefinições, conflitos, autênticas fracturas antropológicas, devemos-lhe o esforço de tentar minimamente ser lúcidos, tentar nomear, reconhecer, estabelecer correlações, e nessa expressão constituir a sua vida e a sua morte, que em boa parte ainda são as nossas.

E, finalmente não podemos deixar de nos interrogar: porquê a santidade como doença?

Laranjeira, juntamente com Pascoaes, Pessoa e Leonardo Coimbra foi um dos autores deste fecundo período da nossa cultura, a interrogar-se sobre a dimensão da espiritualidade a partir de um lugar de cultura, de matriz laica. E em qualquer destes casos isso conduziu precisamente à afirmação de formas de espiritualidade como marcas de heterodoxia, embora sem assumir a radicalidade social e política que em épocas anteriores caracterizaram um Antero de Quental ou um Eça de Queirós.

O que não deixa de ser relevante, particularmente no caso de Laranjeira, é a incapacidade de pensar o “universo da fé” pela óptica da positividade, de uma certa “luminosidade de espírito”, intrinsecamente constitutiva de uma antropologia cristã. Uma antropologia que pela sua matriz será inevitavelmente optimista e assente na esperança.

E talvez aqui reencontremos o velho fado lusitano, ao qual raramente falta a fé, ao qual também raramente falta o sentido da solidariedade ou mesmo da caridade, mas que sempre conviveu mal com uma antropologia assente no optimismo e esperança. Uma antropologia que coloque em diálogo cultura e progresso espiritual, conferindo à fé um rosto virado para o futuro, não só soteriológico, mas também histórico, cultural e científico.