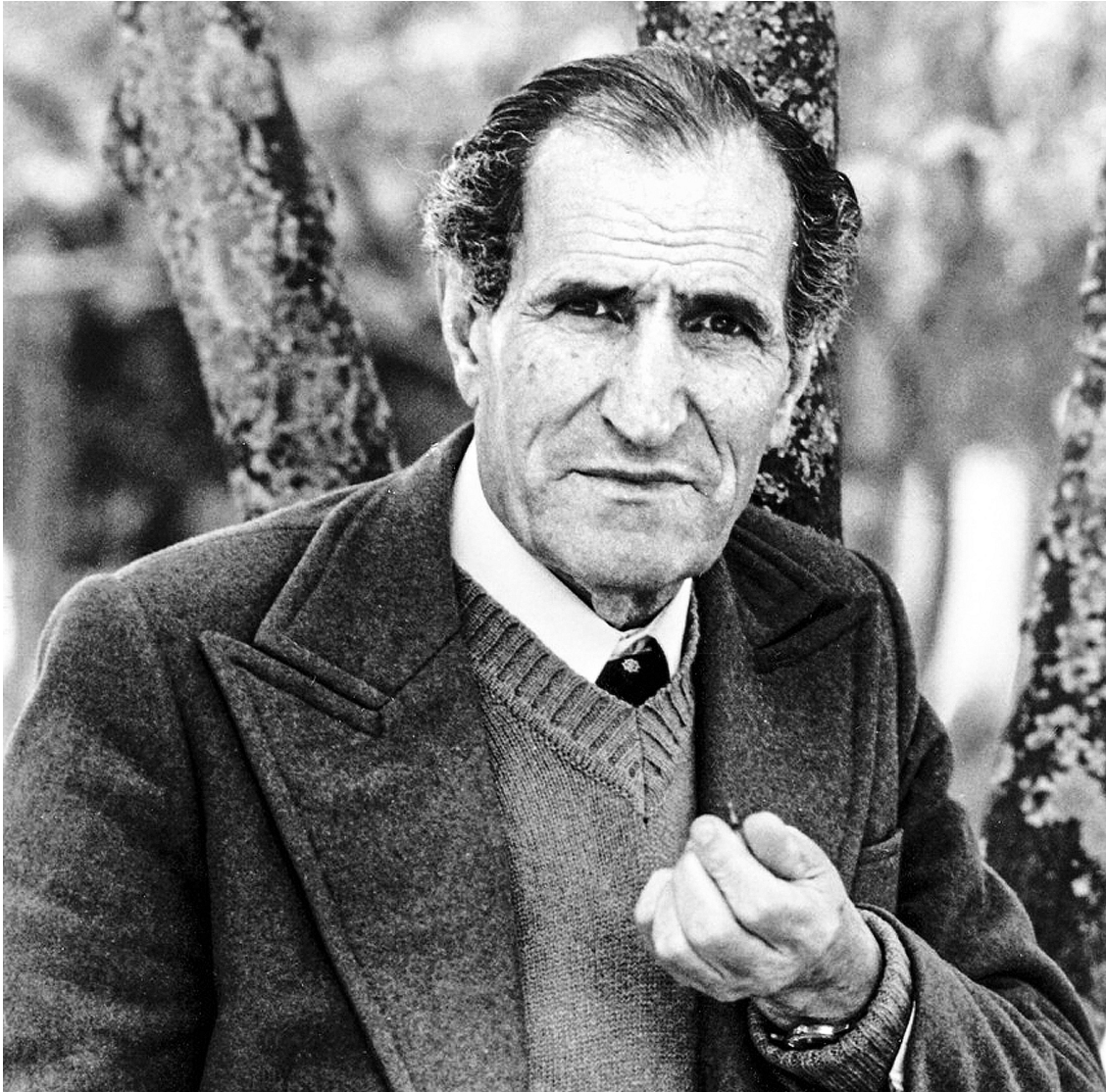


MIGUEL TORGA

ENSAIOS DE FILOSOFIA E LITERATURA

MIGUEL TORGA - ENSAIOS DE FILOSOFIA E LITERATURA



António Júlio Rebelo
Artur Manso
Hugo Monteiro
Isabel Alves
Isabel Ponce de Leão
Joaquim Braga
Joaquim Escola
Luís G. Soto

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

RG "Raíces e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal"

[...] devo à paisagem as poucas alegrias que tive no mundo. [...] a terra, com os seus vestidos e as suas pregas, essa foi sempre generosa. [...] Vivo a natureza integrado nela, de tal modo que chego a sentir-me, em certas ocasiões, pedra, orvalho, flor ou nevoeiro. Nenhum outro espectáculo me dá semelhante plenitude e cria no meu espírito um sentido tão acabado do perfeito e do eterno.

Miguel Torga

Reúnem-se aqui os textos apresentados no Colóquio “Miguel Torga: Filosofia, Cultura, Literatura, Poesia e Paisagem”, que decorreu na Faculdade de Letras da Universidade do Porto e no Espaço Miguel Torga, em São Martinho da Anta, por iniciativa do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”).

Maria Celeste Natário
Maria Hercília Agarez
Maria Luísa Malato
Patrícia Calvário
Renato Epifânio
Rodrigo Araújo
Samuel Dimas
Tiago Mesquita Carvalho

MIGUEL TORGA

ENSAIOS DE FILOSOFIA E LITERATURA

Coordenação de Maria Celeste Natário e Renato Epifânio

Edição conjunta de:

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Composição e maquetagem: DG edições

Fotografia da capa: in “Portal da Literatura”

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-54908-4-4

Depósito Legal: 475643/20

Primeira edição: Novembro de 2020

DOI: 10.21747/9789895490844/mig

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.

A EXPERIÊNCIA ESPIRITUAL DO SAGRADO EM MIGUEL TORGA

Samuel Dimas

O sagrado tem caule e tem raízes, / É uma presença muda e vegetal...

1. Introdução biográfica de um inadaptado ao mundo

O médico Adolfo Correia da Rocha (1907-1995), que no meio literário assume o nome de Miguel Torga, é oriundo de uma família humilde de S. Martinho da Anta, freguesia do Concelho de Sabrosa, pertencente ao município de Vila Real. Após a conclusão da quarta classe, ingressa no pré-seminário de Lamego com o objetivo de um futuro ingresso no Seminário de Braga. Desistiu desse percurso com vista à ordenação sacerdotal e vê-se obrigado a viajar para o Brasil onde irá trabalhar numa exploração agrícola de um tio, que o ajuda a recomeçar os estudos no liceu de Leopoldina e que depois lhe virá a pagar os estudos superiores em Coimbra. Regressa a Portugal em 1925 e, depois de terminar o liceu, conclui a licenciatura em medicina em 1933, altura em que já tinha iniciado a sua vida literária. Mas só a partir 1934, com a edição da sua obra a *Terceira voz*, passa a usar o pseudónimo de Miguel Torga, num percurso telúrico e humanista que se tornará independente das correntes literárias da época. A sua admiração por São Francisco de Assis deve-se ao seu sentido telúrico e despojado e ao facto de tratar a morte como irmã.

Entra na Faculdade de Medicina de Coimbra em 1928, publica o seu primeiro livro de poemas *Ansiedade*, e no ano seguinte, com 22 anos, inicia a sua colaboração na revista *Presença – folha de arte e crítica*, com o poema «Altitudes». Em 1930 rompe com esta revista, que era o órgão oficial deste movimento modernista, por razões de discordância estética, fundando depois com Branquinho da Fonseca a revista *Sinal*. Toda a obra expressa a sua origem rural e transmontana, pelo recurso aos elementos agrários e pastoris, e manifesta as angústias e esperanças de um espírito inquieto e autêntico que deseja a plena comunhão com a vida, com a natureza e com os homens. O próprio nome adotado encerra um forte simbolismo, pois é o nome de uma urze e significa essa ligação vital à terra: «Somos da

terra»¹. Esta íntima ligação à natureza está bem expressa no seu *Diário I*, numa nota de 3 de dezembro de 1935, a propósito da notícia da morte de Fernando Pessoa:

Morreu Fernando Pessoa. Mal acabei de ler a notícia no jornal, fechei a porta do consultório e meti-me pelos montes a cabo. Fui chorar com os pinheiros e com as fragas a morte do nosso maior poeta de hoje, que Portugal viu passar num caixão para a eternidade sem ao menos perguntar quem era.²

Recebeu da educação familiar uma religiosidade popular pouco iluminada pela razão e da qual se viria a afastar, mas a questão de Deus atravessa toda a sua obra, recorrendo a citações bíblicas nas suas reflexões permanentes sobre a morte, o destino e a eternidade. A questão não está na negação do sagrado e do divino, mas sim na negação do Deus da infância recebido na tradição católica, tal como confessa ao interrogar-se por aquilo que o atrai numa terra de gentes e de tradições culturais com as quais não se identifica: «Que força me atrai a esta gente que não me entende, a estes risos alvares que ferem a minha sensibilidade, a estas capelinhas onde mora um Deus em que não acredito?»³. Acusa o cristianismo de se ter afastado da sua vitalidade profética e de ser ter reduzido a um moralismo sem nenhuma preocupação com a salvação dos homens e das nações. Em nome da liberdade, o escritor recusa a forma como a sociedade do seu tempo está organizada em termos políticos e religiosos, esperando que, um dia, o mundo se torne novamente fraterno e justo, seja nesta ou noutra vida: «Se realmente há uma justiça no outro mundo, certas almas muito têm que receber!»⁴.

Em diálogo implícito com Miguel de Unamuno que admirava, manifesta uma angústia e uma insatisfação permanentes, que traduz pelo desejo intenso de plena fraternidade, paz, alegria e sonho, através das seguintes expressões: «(...) a sede de amor absoluto que me devora»⁵; «A minha fome não é de fama, mas de eternidade»⁶. Escritos durante o período da segunda Guerra, os *Diários I e II* manifestam o lamento por uma época em que se

¹ Miguel Torga, «Diário II», in *Diário I-VIII*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1995, p. 165.

² *Idem*, «Diário I», in *Diário I-VIII*, p. 17.

³ *Idem*, «Diário III», in *Diário I-VIII*, p. 228.

⁴ *Idem*, «Diário II», in *Diário I-VIII*, p. 203.

⁵ *Idem*, «Diário I», in *Diário I-VIII*, p. 53.

⁶ *Idem*, «Diário XV», in *Diário IX-XVI*, p. 1525.

perdeu o respeito pela dignidade humana e afirma a esperança de uma nova era de regresso à harmonia originária do homem com o mundo: «É impossível que o tempo actual não seja o amanhecer doutra era, onde os homens signifiquem apenas um instinto às ordens da primeira solicitação»⁷. É um homem que vive a profunda dor da inadequação com a realidade, desajuste que se traduz na necessidade salvífica da poesia e que confessa no seu diário, definindo-se como «Um pobre homem absurdo que nunca se acostumou a respirar fora do líquido amniótico»⁸.

2. A colaboração na revista *Presença* e o ideal de liberdade

O lirismo religioso constitui-se como uma modalidade literária comum a José Régio e a Miguel Torga, que nos seus primeiros anos assume a temática do conflito entre a ação providencial do Criador e a ação livre da criatura, traduzido pela narrativa bíblica da condição dual entre Abel e Caim, pecador humilde e homem revoltado. O tema de Adão na condição de ressentido com Deus pela expulsão do Paraíso aparece em toda a sua obra, tal como podemos verificar no conto «Vicente» do seu livro *Bichos*, em que a revolta do corvo contra a tirania de Deus se traduz no espaço simbólico da criatura que de garras fincadas no chão do topo de uma colina desafia o céu, enfrenta a severidade da voz de Deus e as suas represálias. Através da imagética diluviana e salvífica da Arca de Noé, Vicente simboliza a revolta e o protesto contra o arbítrio divino que divide as criaturas em eleitas e condenadas e que as aprisiona em condições que não dependem da sua vontade⁹.

Procurando resistir à fúria do vendaval e à escuridão da noite, o corvo Vicente fugiu da barca para terra, fixando-se numa exígua porção de terra na iminência de inundação e desafiando a onnipot ncia divina. Escolheu a liberdade fora da prisão degradante da barca e assumiu as consequências da opção. Restava saber se Deus iria preservar a grandeza desse ato de autonomia em rela o ao Criador ou iria aniquilá-lo. Perante tal determina o, Deus acabou por ceder, interrompendo as chuvas diluvianas: «(...) nada podia contra àquela vontade inabalável de ser livre» (*Ibidem*, p. 134).

Miguel Torga não aceita a concep o de um Deus que determina a vida dos homens e define previamente o seu destino no mundo. Não aceita a condena o absurda do pecado original, que de acordo com a tradi o religiosa,

⁷ *Idem*, «Diário II», in *Diário I-VIII*, p. 157.

⁸ *Idem*, «Diário XIII», in *Diário IX-XVI*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1995, p. 1288.

⁹ Cf. *idem*, «Vicente», in *Bichos*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1990, p. 128.

era recebido hereditariamente de geração em geração. Nesse sentido, salienta o carácter ontológico, antropológico e teológico da liberdade, traduzido na possibilidade de negação de Deus e na noção de juízo final: «Ainda é por Deus os concílios terem decretado que há inferno, e ser fundamental para a sua justificação que cada um possua, juntamente com o seu inalienável fígado, o poder pessoal de ofender o Senhor»¹⁰.

O homem deve assumir a sua missão no mundo, realizando livremente o projeto de si mesmo, afirmando a sua diferença individual e procurando um sentido de vida para a sua condição existencial finita e limitada. Esta inquietação, na procura de sentido para a vida, está bem ilustrada no *Diário I*, numa nota de 1936, em que reconhece estar a religião nele tão mirrada que nenhuma teologia poderá vivificar, o que se traduz num desespero interior e num desejo de imortalidade: «Quereria era sentir-me ligado a um destino extra-biológico, a uma vida que não acabasse com a última pancada do coração»¹¹.

3. A experiência do Sagrado na natureza

Os *Diários* de Miguel Torga representam a peregrinação na vida de um rebelde e insubmisso que, através de uma reflexão solitária e singular, procura combater a experiência de angústia e impotência, de escravidão e injustiça, com as virtudes da heroicidade e da esperança, da liberdade e da justiça, numa permanente e umbilical ligação aos ritmos solares e lunares da natureza.

Para tal, recorre a uma simbologia ao mesmo tempo helénica e bíblica, que traduz uma visão do mundo transparente à beleza e eternidade, bem como à transcendência e imanência do sagrado. Mais que se identificar com as cores e sons da natureza, o Sagrado manifesta-se na natureza de forma inefável e silenciosa, pelo que nem o poeta o consegue ouvir. O sagrado está presente no mundo, mas não se reduz ao mundo e excede a realidade em que se manifesta, numa posição que podemos associar à perspectiva monista pantiteísta de Raul Brandão, autor que Torga tanto admirava, e que inclui a noção de mistério da metafísica emanatista de Sampaio Bruno¹².

É comovente a forma mística como o poeta se relaciona com a natureza e lamenta não ter a paciência disponível de um carvalho que aguarda calma-

¹⁰ *Idem*, «Diário II», in *Diário I-VIII*, p. 135.

¹¹ *Idem*, «Diário I», in *Diário I-VIII*, p. 22.

¹² *Idem*, «Diário II», in *Diário I-VIII*, p. 169.

mente pelo mistério do futuro incomensurável, sem desesperar pelo inteligível e nomeado e sem se atormentar com os absurdos lógicos. Desejando uma serenidade assim, não angustiada e agónica, que proporcionasse o milagre da redenção da sua vida, escreve o poema «Iniciação» no Gerês, em Agosto de 1955, em forma dramática de oração e súplica:

O sagrado tem caule e tem raízes,
É uma presença muda e vegetal...
Folhas – línguas discretas
Que nem mesmo os poetas
Devem ouvir...
A sombra do silêncio a revestir
Os gestos rituais
Dos ramos, que são braços actuais
A receber o tempo que há-de vir¹³.

Numa nota de 1942, desabafa que, ao contrário dos homens que só lhe deram tristezas, deve à paisagem natural as poucas alegrias que teve, acrescentando que a terra foi sempre generosa para ele. Em muitas ocasiões sente-se pedra, orvalho, flor ou nevoeiro e confessa que nenhuma outra experiência lhe dá um sentido tão pleno da perfeição e da eternidade: «As dobras e as cores do chão onde firmo os pés, foram sempre no meu espírito coisas sagradas e íntimas como o amor» (*Ibidem*, p. 153). Na vivência emocional e contemplativa da poesia, Miguel Torga entra em plena comunhão com o Sagrado que se manifesta no infinito amor da alegre natureza, na esperança de uma paz e plenitude que perdeu quando se revoltou contra o Deus triste e intolerante das missas que recusava o casamento do espírito com a matéria¹⁴.

Esta valorização das divindades naturais e do reino deste mundo encerra um carácter ao mesmo tempo pagão e cristão anti-gnóstico. O autor rejeita a contraposição tradicional de uma certa espiritualidade dualista entre a verdade do outro mundo espiritual e a ilusão deste mundo terreno, insistindo que a salvação se processa nesta condição temporal e que o paraíso não pode existir sem os cheiros e os sons da terra: «Atravessa-se o Marão, e entra-se logo no paraíso! Pelo menos vê-se Nosso Senhor Jesus Cristo em carne e osso, e anda-se com ele de camioneta»¹⁵.

¹³ *Idem*, «Diário VII», in *Diário I-VIII*, p. 718.

¹⁴ Cf. *idem*, «Diário III», in *Diário I-VIII*, p. 302.

¹⁵ *Idem*, «Diário I», in *Diário I-VIII*, p. 43.

Dessa maneira, sem compreender que a escatologia não é apenas uma realidade para além da morte, encontra na oração da poesia atenta às coisas do mundo e instauradora da autenticidade sem contradições e injustiças, uma alternativa salvífica à celebração religiosa condicionada pelas interpretações doutrinárias e focada na realidade celestial de um juízo com ausência de misericórdia universal: «O Homem que as religiões salvaram para o céu nas catacumbas e no martírio, e que a Poesia deve salvar para a terra, à clara e alegre luz da beleza. Porque só a beleza nos arranca à solidão e nos une na mesma comunhão fraternal»¹⁶.

Também em Torga, quando manifesta a urgência de regressar à sinceridade grega pré-socrática, assistimos a uma revolta implícita contra as posições dualistas que minaram o pensamento platónico e contra as visões mazdeístas e maniqueístas que contaminaram o cristianismo e que se traduziam por contrapor a verdade de uma outra vida à aparência desta. Considera, assim, que nem a noção de «ressurreição da carne» resolveu este problema de escravizar os nossos dias ao além, porque, para além de não ser compreensível racionalmente, continua a remeter para uma realidade ausente aquilo que pertence à condição existencial e histórica: «Qualquer doutrina que nega ao homem o direito de ser pleno na sua física duração, é uma doutrina de castração e de aniquilamento»¹⁷. Ora, a inquietação de Torga é idêntica àquela que no mesmo período se dá com as correntes existencialistas e fenomenológicas de autores como Heidegger e Ortega y Gasset, no sentido de um necessário regresso às coisas mesmas e de uma dignificação ontológica da vida biográfica e não meramente biológica ou empírica.

Insistindo que a salvação se deve operar neste mundo de terra, de homens e de paixões, Miguel Torga rejeita a contraposição entre cultura e natureza, porque entende que esta condição existencial é presença dessa origem absoluta e essencialmente divina. E por isso lamenta a existência de homens incolores, anónimos e neutros sem raízes na vida histórica de um tempo e de uma terra, considerando que «Mesmo quando superiores, são apenas produto de cultura, alheios de certo modo à biosfera. Expressam, meramente, o bafo das bibliotecas»¹⁸. Neste sentido, o paraíso que cada homem anseia não é mais que o regresso às raízes, ou seja, ao espaço e tempo da sua infância. É desse modo que interpreta o poema de Teixeira de Pascoaes,

¹⁶ *Idem*, «Diário VI», in *Diário I-VIII*, p. 531.

¹⁷ *Idem*, «Diário IV», in *Diário I-VIII*, p. 340.

¹⁸ *Idem*, «Diário II», in *Diário I-VIII*, p. 193.

no sentido de abandono das cegueiras dogmáticas e de regresso ao homem livre e individual que mora dentro de cada um¹⁹.

A configuração da realidade apresentada pelo poeta valoriza essencialmente o diálogo do espírito e da matéria²⁰, numa unidade que muitas vezes não é conciliável com a realidade dualista e maniqueísta da tradição católica que via a natureza como hostil. Não é de estranhar, pois, o seu relato em «Altar de Cabrões» na serra do Gerês, valorizando os sagrados deuses lusitanos e criticando os rituais católicos, por constituírem uma distorção do próprio cristianismo originário que tem no seu centro a correlação entre a transcendência e a imanência, a eternidade e a temporalidade: «O catolicismo, sem o Cristo querer, encheu este mundo de cruces e água benta. Ora estes nossos patrícios deuses de chifres eram portadores de uma virilidade mágica, que não nega nem degrada a natureza» (*Ibidem*, p. 256). Nessa perspetiva, identifica-se com a religiosidade pagã dos nossos mais remotos antepassados e caracteriza o sacrário megalítico como um templo pré-histórico belo e sagrado em que a força do espírito se torna visível na pedra bruta sem a intervenção humana²¹.

4. O drama agónico do agnosticismo

A obra de Miguel Torga comunica a sua experiência espiritual do sagrado que se concretiza paradoxalmente entre o esquecimento e a recordação do divino que amara na juventude. No seu poema «pudor» da obra *Penas do Purgatório*, editada em 1954, manifesta o sofrimento de ter perdido a fé em Deus: «Não sei amar, ou amo o que me foge. / Já com Deus foi assim, na juventude: / Dei-lhe a paixão que pude / Enquanto o namorava na distância; / Depois, ou medo, ou ânsia / De maior perfeição, / Vi-o junto de mim e fiquei mudo. / Neguei-lhe o coração. / E então perdi-o, como perco tudo»²². São recorrentes as referências dolorosas à perda de Deus, naquilo que podemos designar por um diálogo angustiado e revoltado de profunda fé que descrê nas formas da religião católica: «Eis o que sofro: destronado ateu/Cuja descrença só em fé consiste»²³.

¹⁹ Cf. *idem*, «Diário IV», in *Diário I-VIII*, p. 361.

²⁰ Cf. *idem*, «Diário III», in *Diário I-VIII*, p. 233.

²¹ Cf. *idem*, «Diário XIII», in *Diário IX-XVI*, p. 1295.

²² *Idem*, «Penas do Purgatório», in *Poesia Completa*, vol. II, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2007, p. 59.

²³ *Idem*, «Sementeira de almas», in *Ansiedade*, Imprensa Académica, Coimbra, 1928, p. 45.

Os símbolos tradicionais deixaram de ser mediação de Deus e Torga luta contra essa ilusão, reclamando uma presença divina autêntica que possa ser acolhida pelo seu coração e pela sua inteligência, sem conflito. É na natureza que se manifesta o Criador e é por ela que o procura, no reconhecimento de uma presença ausente dolorosa e paradoxal. Por esta razão, o poeta é denominado como «místico em estado selvagem»²⁴, no sentido em que o seu desejo contraditório e insaciável de Deus não implica a necessária negação de Cristo, mas sim a não compreensão de muitas das suas mediações veiculadas pela Igreja, tal como confessa na sua obra *Criação do Mundo*: «(...) das trevas do meu próprio espírito ressuscitava um Cristo redentor que humaniza a morte e sacraliza a vida. Um Cristo que, afinal, eu nunca traíra, apesar de muitas vezes o haver negado»²⁵.

É curiosa a contraposição que estabelece nesta obra entre a frieza dos deuses gregos, num mundo lógico e celestial de oráculos e silogismos, e o deus cristão humilde e terreno do estábulo de Belém, messias da fraternidade humana e do amor universal. Embora as obras gregas não convoquem para a oração da relação pessoal, proporcionam a esperança na eternidade, permitindo que possa caminhar por entre as angústias, sofrimentos e desilusões da vida. Perante a contingência da vida no limite da dor e da morte, deseja encontrar a tranquilidade e a paz²⁶, mas não o consegue, porque para além da morte apenas vislumbra as trevas. A angústia do poeta é a de que, embora admita a existência de uma luz sobrenatural para além da morte, não tem fé na esperança eterna, reduzindo-se a possibilidade de salvação a este mundo. Assim, concebe a fé como absurda, na versão iluminista do sentido originalmente dado por Tertuliano contra o docetismo de que é verdade porque não cabe no entendimento (*credo quia absurdum*)²⁷, o que está em consonância com o seu agnosticismo racionalista. A contraposição entre a fé e a razão, que também recebe do seu diálogo com Miguel de Unamuno, tem como consequência não o fideísmo, que era específico do autor crente espanhol, mas sim um agnosticismo agónico, porque perdeu a fé, embora desejasse não a ter perdido: «Assim, olho a fé dos outros em aleluia, e fico nesta tristeza agnóstica que faz da vida uma agónica aventura sem esperança de ressurreição»²⁸.

²⁴ Armindo Augusto, *Miguel Torga. O drama de existir*, Tartaruga, Porto 1997, p. 108.

²⁵ Miguel Torga, *A Criação do Mundo*, Publicações Dom Quixote, Lisboa 1999, p. 165.

²⁶ Cf. *idem*, «Diário XIII», in *Diário IX-XVI*, p. 1331.

²⁷ Cf. Harrison, Peter. «I Believe Because it is Absurd”: The Enlightenment Invention of Tertullian’s Credo», in *Church History*, 86, 2 (2017), pp. 339–364.

²⁸ Miguel Torga, «Diário XIII», in *Diário IX-XVI*, p. 1295.

Assumindo uma perspectiva agnóstica em relação ao Deus pessoal das religiões, que garante uma salvação escatológica, Miguel Torga revela uma crença no divino imanente ao mundo e uma crença na possibilidade de regressar à condição de inocência. Reduzido à imanência, Torga não acredita na existência de uma outra vida e não consegue resolver o problema da relação entre o desígnio divino e a liberdade humana. Assim, Deus torna-se para o poeta um pesadelo, porque insiste em negá-lo, mas não consegue esquecê-lo.

O Natal significa apenas a renovação da vida, anteriormente comemorada no culto do Sol, e a ressurreição em que Torga acredita, não é mais que a fraternidade entre todos os homens no mundo. Inquieto pelo sentido da transcendência, Torga nunca se liberta do plano da imanência, pelo que a primeira remete muitas vezes para a divinização da natureza, mas também para as qualidades espirituais do homem, como a liberdade e a fraternidade. O drama do poeta consiste em procurar uma plenitude que na existência não é alcançável, mas que o autor insiste não estar fora do mundo que é autónomo e livre. Por isso realiza na sua poesia a comunhão mística da correlação entre o sagrado e o profano da vida, no sentido do espírito transcendente que ilumina as almas e do calor do sol que aquece os corpos²⁹.

Numa nota de 1951, o poeta lamenta-se de ter deixado de acreditar no paraíso do céu, em que vivera ressuscitado, para adquirir uma condição livre, mas admite que ao acreditar no paraíso da terra, o futuro que os homens aí prometem é triste³⁰. Confirmando o drama de alguém que não aborda a questão de Deus com indiferença ou com recusa (ateísmo), concebe o facto de não sentir e não acreditar na eternidade proposta pela fé das religiões, como uma limitação e uma falta de capacidade (cf. *ibidem*, p. 569). Não nega a fé em Deus, mas afirma a sua descrença por não aceitar os argumentos que a defendem. Ora, esta afirmação encerra um paradoxo. Se é uma questão de fé, como é que o autor considera que não tem fé porque não consegue aderir aos argumentos a favor dela? A fé também exige a razão? À semelhança dos grandes doutores da Igreja, no caso de Torga, sim, a fé encerra uma razoabilidade.

Este discurso comprova que o poeta não é fideísta, pois não consegue aderir à fé em Deus apenas pela vontade de querer acreditar, mas exige uma inteligibilidade e compreensão dessa fé, para poder aderir. Ou seja, não adere à fé, porque não encontra nela razoabilidade. Esta posição é de nobre

²⁹ Cf. *idem*, «Diário XIII», in *Diário IX-XVI*, p. 1282.

³⁰ *Idem*, «Diário VI», in *Diário I-VIII*, p. 551.

honestidade intelectual, mas levanta uma dificuldade. Há um desajuste entre o plano de inteligibilidade do poeta e a fé a que gostaria de aderir transmitida pela religião. Para superar esta inadequação, seria necessário um esforço de hermenêutica teológica e filosófica que não encontramos nas suas páginas. O poeta insiste no lamento, mas não se vislumbra um percurso de aprofundamento dos problemas que o pudesse elevar de uma fé da religiosidade popular para uma fé da compreensão teológica, capaz de estabelecer a adequação tão desejada entre a razão e a religião. Perante a experiência limite da morte, como no caso de sua irmã, regressa ao lamento através do recurso às categorias da sua educação religiosa, que mais parece uma súplica a pedir a fé que não tem: «Oxalá que no outro mundo ela tenha a visão gloriosa da ressurreição em que acreditava. Eu por cá fico ainda neste desespero agnóstico, que a sua partida tornou mais crucial»³¹.

5. Regresso à inocência paradisíaca da infância como condição da fé em Deus

Faltam-lhe instrumentos para superar o seu agnosticismo, porque a literatura não é suficiente, é preciso escavar mais fundo na reflexão filosófico-teológica. O poeta afirma que a fé da revelação não lhe dá argumentos sólidos para aderir à noção de ressurreição para a vida eterna, o que se constitui como um primeiro passo para evitar a via credencial do fideísmo, mas não explicita a que argumentos e insuficiências se refere, nem desenvolve argumentos alternativos para dar resposta ao problema. A solução encontrada é outra, tal como enuncia no poema «Aviso» de 1952: regressar ao estado de inocência e encantamento da infância, de forma a poder voltar a acreditar em Deus, isto é, regressar à condição imaculada de paraíso ou de perfeita harmonia entre a terra e o céu, o pagão e o divino:

Aviso

Um Deus que me queira, um dia,
Depois desta penitência
De viver,
Se me não der a inocência
Que perdi,
Terá o desgosto de ver
Que de novo lhe fugi.

³¹ *Idem*, Diário XIV», in *Diário IX-XVI*, p. 1382.

Quero voltar a criança,
À meninice dos ninhos.
Quero andar pelos caminhos
Com olhos de confiança,
A quebrar a minha lança
Nos moinhos...³²

Este poema, permite-nos interpretar o drama do poeta de duas maneiras: a) regressar à condição inocente da fé infantil e da imaginação criadora e acreditar no divino testemunhado pela cultura religiosa em que está inserido; b) reconhecer que para aderir ao Deus da experiência originária atemática, de ordem estética e espiritual, é necessário superar o nível de distanciamento crítico da razão lógica e científica e regressar a essa visão primigénia, o que já não é possível senão pelo recurso à linguagem transpredicativa e metafórica do lirismo metafísico. O regresso, neste segundo sentido, já não significa voltar a acreditar no Deus mítico que determina a vida dos homens e do mundo, mas no Deus da diferença ontológica que é ao mesmo tempo transcendente e imanente e nessa ausência presente respeita a autonomia do Mundo e a liberdade humana.

De acordo com o lido nos Diários até 1959, julgamos que a perspectiva de Miguel Torga será a primeira, devido à ausência na sua obra de uma profunda reflexão metafísica, mas, de qualquer maneira, este poema tem a força de sugerir em nós a emoção correspondente à verdade: não é possível aderir à fé numa condição de razão pura, é preciso aplicar a dimensão simbólica e parabólica da razão mistérica, porque Deus é Mistério e não se reduz às categorias humanas da objetividade. É preciso regressar à mundividência poética da infância e da significação simbólica cristã, sem perder a claridade pagã da significação lógica, para que a primeira seja depurada do mito e da superstição. Mas não temos a garantia que seja exatamente esta a perspectiva de Miguel Torga, uma vez que são dados alguns sinais no sentido de recusa da lógica e de preferência pela fé infantil. Escutemos o drama do poeta:

Cada vez mais supersticioso (...) todo o desconhecido me mete medo (...). No fundo, é do meu velho problema religioso que se trata. Nunca lhe dei uma solução capaz. Vejo um destino arduo onde devia ver um Deus misericordioso. E jogo com ele às escondidas, enredado numa teia de agoiros. Em vez de ser um crente adulto confiado, sou um temente infantil desconfiado.³³

³² *Idem*, «Diário VI», in *Diário I-VIII*, p. 587.

³³ *Idem*, «Diário XIV», in *Diário IX-XVI*, p. 1431.

Podemos identificar na obra do poeta a necessidade de ascender para um nível de inteligibilidade em que a imaginação já não incorre na construção de «absurdos lógicos» e na criação de um «Deus à nossa medida»³⁴, mas não conseguimos identificar de modo definitivo se o regresso à condição anterior da experiência espiritual e da fé religiosa significa ou não perder totalmente as exigências do distanciamento crítico filosófico e teológico. Porque o próprio poeta se sente enredado nessa ausência de sentido ou de resposta para o questionamento e para o enigma que é ele mesmo e, por isso, se define no absurdo existencial de simultaneamente ordenado e desordenado: «Morro sem saber nada de mim. Nó cego de contradições, nunca, com nenhum raciocínio, consegui desatá-lo (...) Despeço-me do mundo a contemplar atônito o triste espetáculo de um pobre Adão paradoxal, expulso da inocência sem culpa e sem explicação»³⁵.

Mas há uma mudança que podemos identificar: o sagrado a que o poeta adere, sem ter a certeza da sua real existência, já não é o Deus pessoal e transcendente da infância religiosa cristã, mas é o sagrado comum e anterior a todas as religiões que se manifesta na natureza e na imanência das ações de forma indizível e inefável. Podemos interpretar esta concepção do sagrado, como um regresso à infância da fé, mas em que Deus já encerra uma outra conotação, não teísta, mas mais panteísta ou pantiteísta. Mas o autor não é explícito, pelo que não o podemos afirmar de forma definitiva. Sabemos, no entanto, com certeza, que o autor descreve a fé dos fiéis da sua aldeia como sendo alheia a qualquer metafísica, assente no único argumento de que a vida eterna será melhor do que esta e isso, por si, já justifica a prática religiosa³⁶. Sabemos também, através de uma nota de 1979, que a sua «humanidade religiosa» encontra a sua expressão mais satisfatória na devoção primitiva dos santuários pagãos (cf. *loc. cit.*).

Ora, acontece que nas religiões primitivas da natureza, o mundo era concebido como sagrado e ainda não havia a noção de diferença ontológica entre a transcendência e a imanência. De imediato, poderíamos ser levados a concluir que Miguel Torga adota a posição panteísta da indiferenciação originária entre Deus, o homem e o mundo. Mas há um problema: como conciliar esta perspectiva com a exigência do autor em salvaguardar a liberdade do homem em relação à determinação da ação divina? O respeito

³⁴ *Idem*, «Diário VI», in *Diário I-VIII*, p.663.

³⁵ *Idem*, «Diário XIV», in *Diário IX-XVI*, p. 1432.

³⁶ Cf. *idem*, «Diário XIII», in *Diário IX-XVI*, p. 1308.

por esta autonomia exige uma perspectiva teísta ou deísta, mais próxima do agnosticismo que do panteísmo. Por isso, como conciliar a definição de agnosticismo que o autor faz de si mesmo com esta identificação com a fé religiosa do santuário pagão de Panóias, na freguesia de Vale de Nogueiras em Vila Real? Mesmo que reconheça que não é livre, o poeta afirma que quer ser livre e que traz dentro dele a liberdade como um destino³⁷.

Mas será concebível que alguém possa regressar a uma configuração mítica da realidade, mesmo que o faça através da criação sagrada da poesia? Talvez sim, se adotar uma metafísica monista panteísta e ignorar os diversos contributos do desenvolvimento filosófico, teológico e científico. Talvez sim, se recusar a exigência crítica da razão e optar por um fideísmo de oposição entre razão e fé. Terá sido esta a opção do poeta, regressar à razão mítica? Será caso para repetir as suas palavras de que «nem a liberdade é livre» e de que «(...) não há uniformidade de critério possível perante a surpreendente e paradoxal diversidade da Vida»?³⁸ Que agnosticismo é este que está sempre a invocar Deus e a religião cristã e pagã? A resposta a todas estas questões já foi dada pelo poeta nessa situação agónica e paradoxal de desejar regressar à fé da infância em que temia a Deus e não sabia nada do mundo, sem perder a sua exigência de liberdade, sem aderir aos absurdos da fé, como o da adoração ao Santo Sudário³⁹, e no reconhecimento de que o mundo e os deuses são criações humanas⁴⁰.

Mas como poderia o poeta explicar a sua perspectiva de forma mais filosófica se ele entende que nos devemos ater à realidade e mostrá-la na sua dinâmica vital, tal como ela é, sem representações, e que só o poeta é capaz dessa pureza?⁴¹ Devemos, no entanto, advertir que esta perspectiva é ela mesma filosófica e enquadra-se numa certa linha fenomenológica de pendor existencialista. Contudo, a realidade não existe em si mesma como um dado acabado, de que nos limitamos a fazer uma descrição passiva, mas resulta de uma criação que se exerce na relação do sujeito com o objeto (ideorrealismo). A manifestação do Ser faz-se inevitavelmente no contexto histórico-temporal e através da cultura, não pelo domínio de uma razão

³⁷ Cf. *idem*, «Conquista», in *Cântico do Homem*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1974, pp. 54-55.

³⁸ *Idem*, «Diário XIII», in *Diário IX-XVI*, p. 1321.

³⁹ Cf. *idem*, «Diário XV», in *Diário IX-XVI*, p. 1476.

⁴⁰ Cf. *idem*, «Diário XIV», in *Diário IX-XVI*, p. 1452.

⁴¹ Cf. *idem*, «Diário XIII», in *Diário IX-XVI*, p. 1340.

despótica, mas pelo acolhimento humilde de uma razão poética que, através do discurso metafórico, mais deslumbra do que ilumina (cf. *loc.cit.*), mas não deixa de obedecer a uma certa razoabilidade analógica e hermenêutica. O problema é que Miguel Torga situa-se sempre numa perspetiva de recusa das vias filosóficas, sejam elas críticas e analíticas, sejam elas dialógicas e hermenêuticas: «Nunca se viu tanta exegese junta. Nos tempos sem imaginação criadora, é assim: abundam os talentos analíticos»⁴².

Para Miguel Torga, cabe à poesia revelar a verdade profunda das coisas e do homem, porque irrompe das «camadas ígneas do ser»⁴³. Há uma incessante procura do autor pela realidade original que nunca se esgota, sem decifração e justificação humana, e daí a importância que dá à natureza no seu estado edénico, identificando aí a união visível entre a matéria e o espírito, a alma e o corpo: «Uma hora de espiritualidade, a ouvir Bach, num refúgio deste mundo carnal. A alma também despida com os corpos, mas a banhar-se em ondas de harmonia» (*Ibidem*, p. 1536).

Recusando o racionalismo do mundo normativo e pragmático, o poeta atende apenas àquilo que é imprevisível no mundo, destacando o carácter salvífico dos afetos gratuitos e o poder da poesia que, rompendo das profundidades ígneas do ser, eleva à superfície a verdade ainda a fumegar do mistério encarnado do homem⁴⁴. Considera assim, invocando a figura bíblica de Job, que na luta e angústia do mundo se reconhece como um ser humano profundamente religioso, com desejo de uma transcendência e de uma eternidade prévias às proclamadas pelas diversas religiões: «E eu sou uma natureza religiosa, sedenta de transcendente, que aprendeu nas grutas de Altamira que ele pode ter a figura de um bisonte e é sempre uma resposta luminosa a perguntas obscuras do instinto» (*Ibidem*, p. 1567).

⁴² *Idem*, Diário XIV», in *Diário IX-XVI*, p. 1364.

⁴³ *Idem*, Diário XV», in *Diário IX-XVI*, p. 1517.

⁴⁴ Cf. *idem*, Diário XVI», in *Diário IX-XVI*, p. 1668.