

Identidade e alteridade em Teixeira de Pascoaes:

Leitura estético-metafísica da figura do Santo como estrangeiro

*O polimorfismo
da experiência religiosa
do santo não amortalha
a identidade, recondu-la
à experiência da alteridade
sem determinações
polarizadas de
sujeito-predicado.
No equilíbrio axial
desta vivência ontológica,
de carácter dialógico
e transpessoal,
reside a libertação
metamórfica
da Humanidade através
de uma transformação
espiritual da dor em amor
e do sofrimento em graça.*

Sofia Carvalho
Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa

*«Desdobramo-nos, no espaço, em outro, e outro, e
outro, até onde?
Até Ninguém, quer dizer, até um Outro,
que principia em letra grande e nunca finda.»*

PASCOAES, 1992: 23

*«A Recusa está no fundo do abismo sem fundo, aonde
tentamos descer, em busca do ser-origem do homem, que
mora na intimidade de qualquer dos homens.»*

EUDORO DE SOUZA, 1984: 17

I. Preamble

A problemática e a questão metodológica

É a partir da reflexão sobre o pensamento português de Teixeira de Pascoaes¹, que se procura capturar o acesso às categorias de *Identidade* e *Alteridade*. Propomos a sua intersecção operada numa dialéctica ontognósica, cujos princípios de emersão (anábase) e recolhimento (catábase) não se dissociarão de uma cartografia do *Estrangeiro*.

Nas epígrafes iniciais, sublevam-se o conceito de plasticidade e de desdobramento ontognósico do outro até ao esgotamento de si². Da plasticidade ontogno-

¹ Pseudónimo literário de Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos que se inscreve no movimento saudosista, no qual avultam a *Renascença Portuguesa* e a revista *Águia*.

² Relembremos que a categoria da *plasticidade* assume em Pascoaes contornos estético-metafísicos de transformação ôntico-cos-



SOFIA CARVALHO

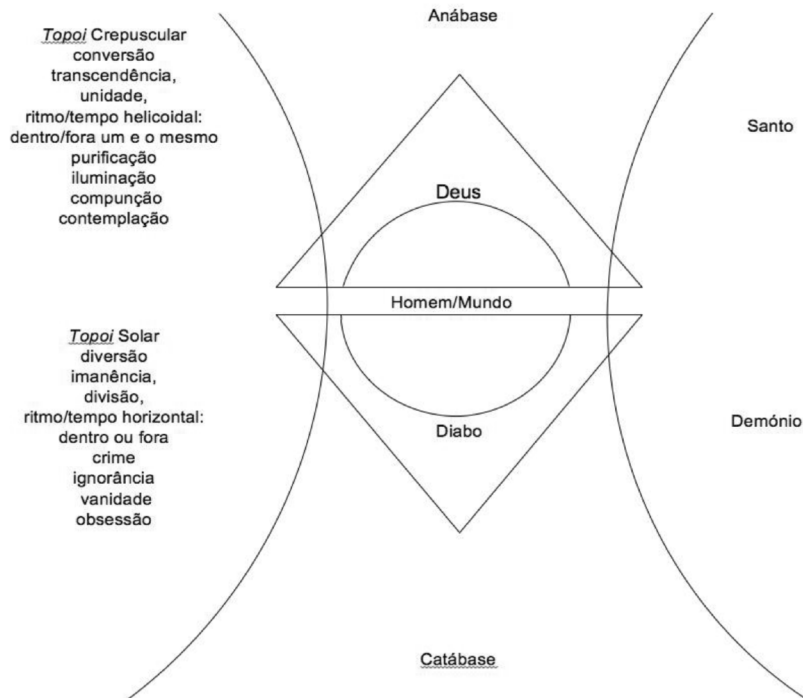
siológica sobrevirá, pela des-construção da identidade, a figuração geométrica e não estática entre o *ipse* e o *alter*. Nesta óptica, a problemática da Recusa do Paraíso aventada por Eudoro de Souza é já uma afirmação ou recusa do si sobre si mesmo. Aqui, as categorias de Identidade e Alteridade estão contidas virtualmente na relação entre o ser do homem no mundo, numa palavra, o mito (Souza, 1984).

Partindo da perplexidade janúsica das categorias de identidade-alteridade perguntamos: que processo ontomórfico e cosmogónico permite a passagem de um estado a outro Ser? Será um estado evanescente e transitório? Será *topoi* do si na precipitação para o outro (de) si? Tensão ontológica da mudança de natureza de um ser distinto de outro no seu modo de ser e existir? Ou conversão do ente que não o si do mesmo?

Na governação do nosso propósito, a *regula* determina a clareza da definição. Assim, na heterodoxia pensante de Pascoaes colhemos um *baixo-continuum* dominante no que respeita à elucidação das categorias em análise: num primeiro momento, intitulado *catábase manifestativa*, a identidade individual evade-se de si, recolhendo-se. Num segundo momento, denominado *excedência do processo manifestativo*, absorve a distância do supra *alter*, hipostasiando a realidade e, num terceiro momento, designado *anábase transpessoal do processo manifestativo*, trespassa a consciência individuada num processo mítico de si pelo e no Outro. Elucidemos este movimento a partir do seguinte esquema interpretativo:

mogónica, como sustenta o Autor no *Livro de Memórias*: «Duma vez, alonguei-me tanto no espaço, que me perdi em fantásticas alturas. Era eu em pleno vácuo; e, ao longe, a Terra, mapa-múndi, branco e fosforescente, na escuridão infinita» (Pascoaes, 2001: 66) ou «Um simples olhar abrange o Infinito; e, numa recordação momentânea, perpassam séculos de existência.» (Pascoaes, 2001: 70) e, ainda, «É nesta substância, quimérica e real, plástica e abstracta, que tomam corpo indefinido as lembranças mais antigas; relíquias de deuses e deusas, conservadas na memória [...] e quantas relíquias desse tempo que passou por mim, sem eu saber! Passou e ficou. Ficou, disperso em formas espectrais, nesta fantástica amplidão interior da minha alma [...]» (Pascoaes, 2001: 71/72). Note-se a íntima relação entre o enervamento cronológico do Tempo e o assombro quimérico do mesmo enquanto excitação da Eternidade: «Os primeiros anos da nossa vida têm uma extensão secular; a dos outros vai diminuindo, conforme se aproximam da actualidade... E o dia de ontem cabe dentro de um minuto.» (Pascoaes, 2001: 73). Próximo de uma evocação poética da experiência oceânica de Plotino, o nosso Autor estimula a dilatação anímica a partir do conflito entre a luz da memória e as trevas do esquecimento, conduzindo-nos a uma experiência amarantina que conjuga as altitudes da consciência com as profundezas gravíticas do corpo (Pascoaes, 2001: 73 e ss). Por conseguinte, evidenciamos uma *epoché* temporal onde as categorias de alteridade e identidade, simultaneamente, e sem invalidar o processo de metamorfose da consciência, se con-fundem e cindem quer pelo abalo explícito do conceito de temporalidade horizontal, quer pela leitura originante da categoria do sujeito cognoscente que se encontra, na leitura ortodoxa da fenomenologia, numa relação de oposição originária ao objecto cognoscível, lembremos: «Contemplar este espaço, é contemplar-me, é apropriar-me do meu ser, composto de alma e terra – uma paisagem. A paisagem funde-se, por fim, nesse Marão fantasma, em altos píncaros esquecidos» (Pascoaes, 2001: 77). Reinventando o combate lúdico-ontocosmogónico entre os conceitos de *Kairos* e *Cronos*, o «eu» diluído, o *eu paisagem*, torna-se propulsor de uma actualidade que é retorno sem ponto de Origem ou cuja Origem é a sua própria erosão e renascimento perpétuos.





Esquema A

Soteriologia Transpessoal do Processo Manifestativo

II. Identidade, Alteridade e o Outro absolutamente outro

1. Da plasticidade estético-metafísica como excedência da temporalidade na figura do santo-estrangeiro

No exame do conceito de identidade, coordenamos o si e a noção de alteridade³. A definição da identidade constitui-se na e pela consciência permanente e contínua do tempo. O seu contrário firma-se na e pela consciência intermitente e descontínua da temporalidade. Será nesta clivagem que o elemento mediador de tensão entre o que permanece – a aparição –, e aquilo que se esvai – a aparência – poderá agenciar a qualidade dinâmica e não definitiva de si, do outro e do Mundo.⁴

³ A questão da alteridade assume neste estudo contornos estético-metafísicos. Com efeito, ir-se-á examinar três significações fundamentais do conceito, a saber: 1) O Outro como si-próprio, «ipse»; 2) O outro como «alter»; 3) O eu como totalmente Outro.

⁴ A visão de Mário de Sá-Carneiro encerrando uma teoria de desconstrução da alteridade, não se furta à categoria da mediação entre o si e o outro, vejamos: «Eu não sou eu nem sou o outro, / Sou qualquer coisa de intermédio: / Pilar da ponte de tédio / Que vai de mim para o Outro» (Sá-Carneiro, 1998: 94).





SOFIA CARVALHO

A esfera dramática evocada por Pascoaes, ou o *Apolo do Parnaso Lusitano*⁵ (Thelen, 1997: 83), na revelação do ascético poeta humanista (*São Jerónimo e a Trovada*⁶), aponta para duas colunas axiológicas, a castidade e a amizade, que ancoram a plasticidade estético-metafísica na relação do si com o outro.

Jerónimo respeita a ordem, conhece o valor da forma perante a essência, o valor da letra, tão caluniada pelos ébrios! Sabe que o homem é um doido de natureza, e precisa de camisa de forças, que os próprios doidos inventaram. Quem descobre o remédio é o enfermo. Por isso, o nosso monge defendeu sempre o Dogma Católico, a forma do Cristianismo, a sua concordância com o Universo, uma obra plástica somente. (Pascoaes, 1992: 7)

Em São Jerónimo, confessa o *Gigante da Lusitânia*⁷ (Thelen, 1997: 178), rutila em acção perpétua a virtude do poeta amoroso cristão e do artista clássico, manifestação ritual da conversão/passagem⁸ íntima de dor/amor que provoca atritos de luz (relâmpagos) pelos quais se sobe a Deus ou Deus nos habita.

Outrossim, em S. Paulo, o ponto conversivo, ao viver titubeante entre o pessoal e o universal, dá-se depois do sofrimento. O homem, religioso por reminiscência da Origem⁹, arrepende-se do pecado que não é senão a causa transcendente do sentimento religioso. Aqui, contrariamente ao que presenciamos em São Jerónimo, importa a religião mais como acesso a uma revelação instintiva ou consciente (poesia pura) e não tanto como cânone de conduta.

O Santo, palco ôntico do combate virulento entre o misticismo antigo (entendido pelo nosso Autor como rejeição da matéria) e o ascetismo científico-atéista (compreendido por Pascoaes enquanto repúdio do corpo à alma) empreende uma viagem

⁵ Expressão paradigmática utilizada por Thelen (tradutor alemão de Pascoaes) numa das centenas de cartas dirigidas a Pascoaes.

⁶ Relembremos o que diz Thelen sobre a obra supracitada numa carta datada de 10 de Junho de 1939: «Si, el Jerónimo es la elegia despues del drama [...]» (Thelen, 1997: 89). Não será despidiendo referir, igualmente, algumas das missivas entre Thelen e Pascoaes que revelam, a par de minudências editoriais, a relevância e o impacto ibérico-internacionais das *hagiomaquias* (expressão impreterível cunhada por António Cândido Franco) no pensamento do nosso Autor: cf., Thelen, 1997: XI, p. 62; XV, p. 66; XVII, p. 69; XIX, p. 72; XXIII, p. 75; XXV, p. 77; XXVIII, p. 80; XXX, p. 83; LXIV, p. 119; LXXXI, p. 143; LXXXIII, p. 145; LXXXVI, p. 149; LXXXIX, p. 152. A título de curiosidade, referimos, por fim, que na obra de Thelen, intitulada *O Ateísmo de Deus ou o Rosto da Segunda Ilha*, se conseguem recolher apontamentos vigilantes e substanciais sobre a relação mestre-discípulo entre estes dois autores.

⁷ Expressão utilizada pelo tradutor alemão de Pascoaes.

⁸ Acerca da categoria de *conversão* não poderíamos deixar de apontar a leitura de William James. Ao examinar a conversão, enquanto fenómeno da consciência, através da descrição de casos particulares, o Autor refere-se a *um centro habitual de energia pessoal*, advertindo-nos para a impossibilidade de uma diegese acerca das causas propulsoras desse processo, bem como do porquê da sua manifestação. Porém, afirma «To say that a man is “converted” means, in these terms, that religious ideas, previously peripheral in his consciousness, now take a central place, and that religious aims form the habitual centre of his energy» (James, 2002: 218). Distinta desta análise, porém próxima da visão pascoaesiana, surge a posição de Pierre Hadot que refere o efeito catártico da conversão, melhor, dos exercícios espirituais, no ser humano, aludindo à passagem de um estado de vida inautêntico para uma visão atenta e exacta do mundo e de si através de um outro estado de consciência onde a paz e a liberdade interiores vigoram (Hadot, 2002).

⁹ A este propósito, recordemos Pascoaes «[...] é o próprio sentimento religioso, lembrança da Origem espiritual. Deus é, em nós, como lembrança. Deus é lembrança de Deus, conforme o sentido místico da *Saudade lusitana*» (Pascoaes, 2002: 55). Acerca da ligação capital entre a Saudade e o Santo *vide* ainda Pascoaes, 2002: 137; 181; 241 e ss.; 251-252; 257; 262; 264; 272. *Vide* também Pascoaes, 2002: 123; 161; 180; 209 acerca da figura do Santo, enquanto lembrança de Deus.



que o encaminha para a montanha e para o deserto. São Jerónimo habita essas paisagens da conversão, espaço das formas imutáveis a nimbar o silêncio e a solidão num ascetismo *psíquico-muscular* (Pascoaes, 1992: 15), intáctil à podridão e à mudança. Este movimento ascético, segundo Pascoaes, poderá resultar de um determinismo da Criação cristalizado na figura do Santo.

Mediador da distância e receptáculo imanente do Outro, o santo vive o drama do ascetismo: a intersecção do aparecimento do pecado e a aparição do sentimento religioso¹⁰ na *geometria da cruz*.¹¹

A este respeito, oiçamos Pascoaes:

O Mal é a própria Criação, distanciada do Criador, em qualidade. Sem esta distância para baixo, o Autor não se distinguiria da sua Obra. A água mana sempre num *sentido oposto* ao lugar da fonte: nascendo, cai. Este limite do poder de Deus é a própria Cruz. O Mal aparece, na criatura, como sinal da sua inferioridade ou da sua condição; e aparece nela o sentimento religioso, como sinal do Criador, como um ponto maravilhoso em que ela e o Criador se identificam (Pascoaes, 1992: 17).

Em São Paulo a experiência do pecado assume-se como *catarsis* universal. O Santo, experiência viva da Humanidade, é local exacto do furor da desindividuação. Não é este, nem aquele, não diz sim, nem não, sente-se estrangeiro. É o momento vivo do encontro, o relâmpago da direcção acima do pecado/crime: «Presente que vai ser outro, esse outro que ele já era, em regiões distantes e confusas»¹² (Pascoaes, 2002:

¹⁰ Um apontamento relevante acerca da intersecção do pecado e do sentimento religioso no processo da conversão, é-nos dado através da leitura feita por William James de um artigo de psicologia do Professor Leuba: «The religious sense he defines as "the feeling of unwholeness, of moral imperfection, of sin, to use the technical word, accompanied by the yearning after the peace of unity"» (James, 2002: 223). A aproximação do conceito de religião pela categoria do pecado torna-se, na cosmogonia de Pascoaes, argumento de autoridade. Todavia, a originalidade do nosso pensador suplanta a noção de *crise psicológica* presente nas leituras e exemplos de William James, indicando que a falta maior não reside na criatura (aqui, o pecado é *organon* de possibilidade de um aperfeiçoamento catártico e evolutivo da Humanidade) mas no Criador através do pecado da Criação.

¹¹ Não será despiçando explanar brevemente acerca da tèmpera desta expressão pascoaesiana que, suplantando a beleza poética, que em si mesma encerra, aventa a arquitectura estético-metafísica do pensamento do nosso Autor ao reiterar a sublimação do sinal místico da Cruz, centro interno da consciência na intersecção do Criador e da Criatura: «Mas o verbo amoroso fez-se paixão, encarnou. O sofrimento abstracto fez-se chaga aberta, a sangrar. Deus humanizou-se absolutamente. Jesus não é um homem simbólico, (então, o Calvário seria uma comédia) mais vivo, da mesma substância dos tristes animais; um bípede implume, com os cotos das asas pregados num madeiro. É um bípede crucificado e é Deus! É Deus acompanhando a nossa angústia. Toma-a no seu coração, para que o nosso fique aliviado. Quanto mais violento nos parecer o contraste entre o homem, que é um animal, e Deus que é Jesus Cristo, ou entre o Criador e a Criatura, melhor entenderemos o sinal místico da Cruz, impresso no Infinito. Este sinal contém todo o sentido sublime da religião cristã, a única em que Deus se desvenda claramente, baixando até nós, por amor. O amor só é divino, depois de Cristo. E Deus só pode interessar, como Jesus Cristo, como homem. Cristo é que é Deus, como o sol é sol. E eis o único argumento verdadeiro, tanto a favor do sol como de Cristo» (Pascoaes, 1992: 22) ainda sobre a temática da cruz *vide* Pascoaes, 1992: 25 e 30, Cap. III. Relembramos, igualmente, a acuidada leitura de Carlos H.C. Silva sobre a cruz como sinal de redenção, escutemos: «Porém, é também legítimável que *na ordem pedagógica do magistério eclesial*, nada permita reduzir o porte dramático da palavra na sua extensão dilemática, na sua aporética geométrico-lógica, na sua própria oblação como exaustão racional: *Tudo dizer* na inteligência reflexiva da mente, e, entretanto, *tudo ter de silenciar* em oblação no silêncio de um outro *lògos* que é "inteligência sensível ao coração" – eis, o caminho da própria *Cruz* no dizer da Redenção» (Silva, 1986: p.111).

¹² Não será periférico referir alguns passos indispensáveis acerca da capacidade ontoplástica do Santo, pela e na Humanidade, no sentido de uma conversão pessoal, através do princípio da desindivi-

SOFIA CARVALHO

64). Através da evocação do crime¹³ pela inocência, o santo purifica a máscara do medo (paganismo) e desvela o Amor (cristianismo) de si a partir do Outro: «Sabe quem é, como todos os paladinos do Espírito. Ausente é que ele está presente – outro dom espiritual. Se o corpo se distancia, o espírito enche tudo e excede tudo» (Pascoaes, 2002: 80). No Santo, a realidade concreta cristaliza, mas a espiritual, em contínuo movimento, ascende até Deus.

Todos queremos emendar a nossa vida; mais: emendar a Vida. A que aspira o criminoso? A ser inocente. E quem sofre? A gozar. E quem morre? A ressuscitar. Será possível? A razão diz que não. Mas Paulo diz que sim, gritando. Este sim é ele mesmo, volatizado num grito, que abala e renova todas as cousas (Pascoaes, 2002: 102).

Aqui, torna-se central a perspectiva de Eudoro de Souza acerca do ponto de intersecção entre homem e Deus e da categoria do distanciamento entre criatura e criador. Nesse sentido, a noção de Projecto, esse fazer-se ou desfazer-se contínuos, apontam uma terceira possibilidade que recoloca o homem numa posição lúdica com o mundo e consigo mesmo, pondo em movimento o Ignoto ou o *Incognoscível Argumento do Drama*: «Um deus imerge no mundo que dele emerge, morre a vida do mundo que vive a sua morte, encobre-se no mundo que é descoberta sua, oculta-se no mundo que desocultou»¹⁴ (Souza, 1984: 37). Esta distância transcendente poderá tornar-se motor alquímico da conversão da Humanidade, do si, do Outro e do mundo. Na nossa perspectiva, será nessa distopia genésica da temporalidade (v. esquema B) que o conceito de estrangeiro adensará as qualidades e as proporções metamórficas dos conceitos de identidade e de alteridade.

No intervalo dramático entre o si e o outro, a tensão cósmica do auto-conhecimento é acesso indeclinável de nos revermos outro (s). Nesta linha de entendimento, Hadot expõe como atitude espiritual a atenção sempre desperta (a atitude estóica da *prosochè*) na tensão ininterrupta do espírito (Hadot, 2002). Um dos exercícios para activar a atenção é o (intra e o inter) diálogo transfigurador da vida espiritual:

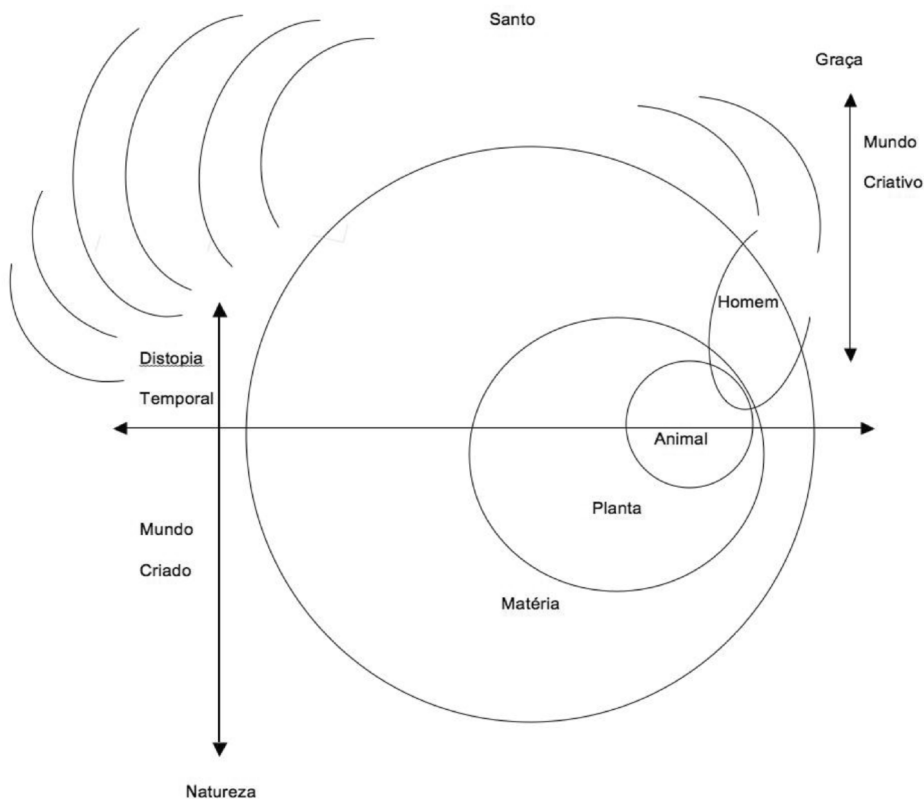
Par le dialogue avec soi-même ou avec autrui, par l'écriture aussi, celui qui veut progresser s'efforce de «conduire par ordre ses pensées» et de parvenir ainsi à une transformation totale de sa représentation du monde, de son climat intérieur, mais aussi de son comportement extérieur¹⁵ (Hadot, 2002: 30/31).

duação, e de Redenção Universal, enquanto experiência viva e metamórfica da Humanidade. Para isso *vide* Pascoaes, 2002: 62, 83, 130,149, 153, 156-158, 161, 173, 178, 199, 203, 208, 222, 238, 247, 261, 267, 282, 299, 303, 305, 307.

¹³ A temática do crime do Criador através da criatura (o seu pecado) torna-se dominante no pensamento pascoaesiano e determinante para a aferição das consequências teo-teleológicas da sua cosmovisão. Para aprofundar esse tópico *vide* ainda Pascoaes, 2002: 102, 119, 179, 182, 200, 203, 211, 216, 281, 286, 293, 302.

¹⁴ Próxima desta perspectiva da Criação como cisão, queda e morte de Deus encontramos a profunda investigação de Paulo Borges na obra intitulada *Princípio e Manifestação, Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, mais especificamente, vol. I, Cap. I, pp. 82-112.

¹⁵ Note-se que o posicionamento de Hadot, no exame dos exercícios espirituais helénicos, ao proceder à análise quádrupla do conhecimento de si próprio (*aprender a viver, aprender a dialogar, aprender a morrer, aprender a ler*) no caminho evolutivo da consciência de si e do Outro, aponta a filosofia antiga como uma prática tradicional de exercícios espirituais num esforço de transformação do homem, distante de uma visão teórica e abstracta (Hadot, 2002).



Esquema B

Excedência da noção de Temporalidade pela figura do Santo

Paulo personifica essa atitude já que o seu verbo poético assume as propriedades lúcidas da loucura. A palavra-relâmpago, embora fruto de uma ilusão, é já uma ilusão fecunda (Pascoaes, 2002) porque se torna essencial à alma humana: «É ali que ele deseja gritar a palavra inspirada, que entenece as pedras e fere de amor os corações; a palavra que fere e queima, que faz sofrer, viver» (Pascoaes, 2002: 126). Por conseguinte, o si já outro, aventura-se no reconhecimento da consciência a partir do outro¹⁶.

¹⁶ Não será despropositado o entrecruzamento entre a visão schopenhaueriana e a mundividência pascoaesiana, quer no que concerne ao elemento de tragicomicidade da existência, quer pela necessidade da anulação da vontade/individualidade e submersão no ímpeto genésico que nos habita. Ouçamos: «Pode conceber-se, em teoria, três formas extremas de vida humana, e essas formas são os três elementos, de que, na prática, toda a vida é composta. Primeiro, a vontade enérgica, a vida com grandes paixões (*Radja-Guna*) [epopeia, drama] [...]. Em segundo lugar vem o conhecimento puro, a contemplação das Ideias, privilégio reservado à inteligência liberta do serviço da vontade; e a vida do génio (*Sattva-Guna*). Finalmente, a letargia mais profunda da vontade e da inteligência ao serviço da vontade, a espera sem objecto, o aborrecimento em que a vida parece coagular-se (*Tama-Guna*). A vida dos indivíduos está muito longe





SOFIA CARVALHO

Neste momento, a amizade lírica, em Jerónimo, ou o amor crístico, em Paulo, outorgam um acesso à Vida antes do pecado, às origens do respirar uníssono da Realidade sem estrias. Numa leitura ontogenésica, o santo é palco vivo da distância entre o Criador e a Criatura, entre o mundo criado, onde a carne tumular se desgasta, e o mundo ansiado, onde estremece o espírito: «O mundo é já, para ele, um país estrangeiro, onde impera a vulgaridade e a fealdade» (Pascoaes, 1992: 21). O espaço que dista entre Criador e Criatura compreende-se à luz dialéctica dos conceitos de Queda e Redenção, a par de um Deus Criador e de um Cristo Redentor.¹⁷ A intersecção imediata com o pensamento de Schopenhauer, não na necessidade de Redenção, mas no carácter metamórfico do sofrimento, evoca o desgosto originário de São Jerónimo, essa vertigem da Ilusão oblativa de Deus em nós: «A natureza das alturas é de tal maneira que apenas se pode voltar lá por uma queda [...] Sem ascensão, não há queda» (Schopenhauer, s.d.: 420).

O anseio do idílio místico torna o santo estrangeiro do mundo desde a branda mocidade, essa «[...] espessura carnal entre nós e a alma [...]» (Pascoaes, 1992: 23). Só na velhice¹⁸ (mocidade da alma) é que nele habitará a atitude extática e liberta. Em Jerónimo, a distância que o torna estrangeiro ressoa como *recôndito desgosto* (Pascoaes, 1992: 30) do peso da imperfeição e do pressentimento d'Infinito que vive nele.

Vive nele um princípio imponderável, que não suporta a gravidade, aspira a ser vida estreme, sem existência, que é uma distância material entre a criatura e o Criador. Habita já em dois mundos, neste e no outro. Eis a tragédia ignorada dos animais ou dos nossos dissemelhantes (Pascoaes, 1992: 30).

Em Paulo a constrição, vivida pelo corpo, enquanto túmulo vivo, opera a propulsão estético-metafísica da plasticidade ontológica: «É uma situação angustiada. Domina-o este desejo absurdo de estar, ao mesmo tempo, em vários sítios deste

de se manter num destes casos extremos [...] Um indivíduo, um rosto humano, uma vida humana, isso é apenas um sonho muito curto de espírito infinito que anima a natureza [...] A vida de cada um de nós [...] é uma verdadeira tragédia [...] ela toma a aparência de uma comédia [...] reduz-nos, nos pormenores da vida, ao papel de bobo [...] O homem fabrica para si, à sua semelhança, demónios, deuses, santos [...] O serviço destes seres mistura-se perpetuamente com a vida real, eclipsa-a mesmo [...] enche metade da vida, alimenta em nós a esperança [...] mais interessante que o comércio com os seres reais.» (Schopenhauer, s.d.: 423-427). Consultar, igualmente, Schopenhauer, s.d.: 432-437, §60.

¹⁷ Note-se que esta dicotomia ontocosmogónica apresenta corolários estético-metafísicos incontornáveis para a compreensão do pensamento pascoaesiano. Vejamos o que afirma Paulo Borges a este respeito: «[...] condição de aqui admitirmos, inexplícitas e confundidas, duas acepções de Deus: num sentido o Absoluto primordial, designado como “Noite” e “Sombra” em si ou apenas na sua ambígua e obscura irrupção criadora; noutra o Deus, com forma e nome, que se determina pela e para essa cisão originária do mundo, podendo a evolução teogónico-teúrgica e recriadora referir-se tanto a um quanto a outro, afinal dois aspectos da mesma Unidade» (Borges, 2008: 130-131).

¹⁸ Note-se que, em Pascoaes, os conceitos janúsicos assumem um dinamismo reflexivo próprio de um pensamento heterodoxo. Assim se revê na velhice a capacidade da aurora do Sonho e na mocidade a queda tumular da existência, naquela a Vida refulge sem fissuras, nesta a existência é cinza, fantasma de uma Vida carbonizada pela Razão. Aquela apenas estremece em certas paisagens ou estados da nossa alma: «E um cristão verdadeiro não descansa enquanto não for a própria sombra de Cristo, o que ele consegue apenas na velhice» (Pascoaes, 1992: 33). Este desígnio conceptual não assume apenas contornos literários, suplanta-os através da mira de uma inversão ontogenésica daquilo que permanece impoluto e inviolável face ao que vai sendo corruptível pelo Tempo. Neste esquema interpelativo surgem, entre tantas outras, as dicotomias Sonho-Realidade, Crepúsculo-Meio-Dia, Esqueleto-Carne, Silêncio-Ruído, Pecado-Pureza, Ilusão-Realidade.





«mundo» (Pascoaes, 2002: 173). Paulo, esse *individualista espiritualista* (Pascoaes, 2002: 177) é centro da actividade universal que repara o individualismo pelo sentimento de caridade/amor.

2. O Drama Metafísico e o Restauro do Homem Total

O *princípio imponderável* da transfiguração reside, então, na correcção/ redenção «[...] sinal da nossa ascendência adâmica ou divina» (Pascoaes, 1992: 31). Este vigor exuberante da Vida, glorifica e queima a mocidade até a tornar ideia pura, abstracção em Deus, *um ente sublime e absurdo, um santo*¹⁹ (Pascoaes, 1992: 31). A santidade é redução ôntica do ser, consciência máxima da Vida²⁰. Ouçamos Pascoaes acerca deste processo metamórfico: «Uma força invencível o anima, exagerada nessas lutas contra o anjo. É na doença que ele é mais forte. Morrendo, é que ele vive. Viver é queimar a vida, transformá-la em calor e claridade. Viver e arder é o mesmo fenómeno» (Pascoaes, 2002: 193).

¹⁹ Acresce a este absurdo-impossível a seguinte leitura: «É que nós somos a mentira, um absurdo momentaneamente possível! O impossível não existe» (Pascoaes, 1992: 49).

²⁰ Torna-se incontornável referir que a caudal hierarquia dos seres e dos reinos animal, vegetal e humano apontam para o princípio manifestativo de uma inelutável evolução cósmica que, a nosso ver, tem como princípio produtivo uma cosmogonia de re-ligamento à Origem, cujo *telos*, afirma o nosso Autor, é a coincidência estreme da Identidade e da Alteridade: «Estes homens, reduzidos ao seu espectro meditativo, vivem na intimidade da morte ou já no céu; quer dizer, na consciência máxima da vida. Esta consciência não é mais do que um reflexo, em nós da morte, ou emanação do esqueleto, a nossa raiz entranhada no Reino mineral, o mais próximo da Origem» (Pascoaes, 1992: 46). Não deixa de ser contundente e heterodoxa a posição pascoaesiana acerca da vida como cristalização temporal e do processo ascendente e manifestativo da Natureza até ao expoente máximo de evolução que seria o ser espiritual. Atentemos no esclarecimento pascoaesiano em *Arte de Ser Português*: «A vida é uma cristalização através do tempo, atingindo, no Espírito, a sua forma diamantina e lapidar que refracta, em ideia consciente, as formas anteriores e obscuras de que descende» (Pascoaes, 1978: 34/35). Note-se a íntima proximidade entre o princípio de plasticidade, quer na teoria evolutiva de Pascoaes, enquanto *dynamo* psíquico-muscular, quer na posição de Schopenhauer, enquanto impulsor de uma lucidez magnética: «[...] vimos no grau mais baixo, a vontade aparecer-nos, como um impulso cego, como um esforço misterioso e surdo, afastado de toda a consciência imediata [...] como impulso cego e esforço inconsciente, ela manifesta-se em toda a natureza inorgânica [...] à medida que se eleva de grau em grau na sua objectivação, a vontade age, no entanto, também no reino vegetal (excitação) [...] (no mundo animal) O mundo manifesta-se então sob a sua segunda face. Até aqui ele era unicamente vontade, agora ele é também representação, objecto do sujeito que conhece. A vontade, desenvolvida [...] com uma certeza infalível, chegada a este grau, muniu-se dum guia que lhe era necessário para afastar a desvantagem resultante [...] O animal já está exposto à ilusão, à aparência. Mas apenas tem representações intuitivas (estes actos aliados aos motivos) [...] ilumina as funções vegetativas do organismo humano: tal é o caso da lucidez magnética [...] O homem, essa criatura complicada, de aspecto múltiplo, plástica, eminentemente cheia de necessidades e exposta a inumeráveis lesões, devia, para poder resistir, ser iluminada por um duplo conhecimento: à intuição simples devia acrescentar-se, por assim dizer, um poder mais elevado de conhecimento intuitivo, um reflexo deste, numa palavra, a razão, a faculdade de criar conceitos. Com ela apresenta-se a reflexão que abarca a visão do futuro e do passado e, em seguida, a meditação, a precaução, a faculdade de prever [...] Com o aparecimento da razão, esta certeza, esta infalibilidade (da vontade) desaparece inteiramente [...] a deliberação que deve tomar lugar de tudo, produz a hesitação e a incerteza: o erro torna-se possível» (Schopenhauer, s.d.: 195-199, §27). Uma posição intermédia seria a de Scheler que, apesar de não apresentar uma hierarquia de estádios do ser, remete para a diferença da *ser-ai* e da sua relação com o Mundo a partir daquilo que intitula *eficácia do princípio associativo*: «A sua especificidade (a do homem) não radica em ulteriores estádios do ser orgânico e vital, mas na dimensão espiritual, radicada no cosmos. Enquanto pessoa, as suas características são a abertura ao mundo, a consciência de si, a capacidade de objectivação. Enquanto espírito, dispõe de actos emocionais e volitivos, do poder de ideação e da intuição de fenómenos originários, que o capacitam para a “redução fenomenológica” e a consequente apreensão de conteúdos essenciais, autónomos, autógenos e inderiváveis de outras realidades» (Scheler, 2008: 33)





SOFIA CARVALHO

O que dizer pois da distância entre Criador e Mundo? Em que medida o processo metamórfico atinge a teogonia? Qual a dimensão dessa ausência num espaço helicoidal onde o dentro e o fora se tornam o mesmo? Ou dessa presença atemporal onde o Começo e o Fim se fundem?

Numa proposta radicada na percepção do mundo como divindade e na mundanidade dos deuses, Eudoro de Souza opera uma viragem genésico-escatológica ao afirmar o mundo como a mais inaudita *metanóia* de um deus: «[...] um deus morre como deus e ressuscita como mundo, ou ainda, um mundo é a última e mais espantosa metamorfose de um deus» (Souza, 1984: 47). Nesta relação prevalece o mistério da ausência e o pressentimento súbito de que aquilo que se ausentou está presente noutra lugar. A relação homem-mundo torna-se relação do homem com a morte de Deus, a teofania transformada em teotanatologia ou, numa palavra, *cosmofania teocrítica* (Souza, 1984: 48).

Em Jerónimo, a realidade circundante agrava-lhe a tendência mística e a faculdade de pressentir as possibilidades plásticas da metamorfose de si exacerbam-lhe o sofrimento, misto de inspiração poética e inefável aspiração: «[...] rezava e meditava, à espera de vencer a distância que nos separa de Deus. Esta distância é a Criação. A Criação esconde o Criador. É preciso destruí-la [...]» (Pascoaes, 1992: 44). Por conseguinte, o único fármaco que destruirá os males morais e materiais do tempo apontam para essa *fome que sustenta* (Pascoaes, 1992: 44), o viver longe e só, numa palavra, atingir a *liberdade da solidão* (Pascoaes, 1992: 64). Ser estrangeiro e habitar o deserto, ponto de intersecção do *mínimo de mundo e de humanidade* e do máximo de Eternidade e de Deus (Pascoaes, 1992: 47): «O sentimento cristão, exagerado, pretende realizar, em vida, o que só é possível, na morte: a absoluta união com Deus»²¹ (Pascoaes, 1992: 37).

²¹ Uma passagem do *Mundo como Vontade e Representação* aponta igualmente para a necessidade de supressão da individualidade como ponto de conhecimento do sujeito: «[...] desde o momento em que nos esquecemos da nossa individualidade, da nossa vontade e só subsistimos como puro sujeito, como claro espelho do objecto, de tal modo que tudo se passa como se só o objecto existisse, sem ninguém que o percebesse, que fosse impossível distinguir o sujeito da própria intuição e que ambos se confundissem num único ser, numa única consciência inteiramente ocupada e cheia por uma visão única e intuitiva [...] neste grau (a objectividade imediata da vontade), por conseguinte, aquele que é arrebatado nesta contemplação já não é um indivíduo (visto que o indivíduo se aniquilou nesta mesma contemplação) é o sujeito que conhece puro, liberto da vontade, da dor e do tempo» (Schopenhauer, s.d.: 232, §34). Para um maior aprofundamento da relevância paradigmática da anulação da vontade como princípio carburador da santidade e carbonizador da perda do princípio da individuação, consultar ainda Schopenhauer, s.d.: 475-477, §64; 480/488, §65; 488-498, §66; 498-502, §6 do Livro IV. Mais especificamente, acerca da íntima relação entre o ascetismo e o princípio da individuação ou da passagem/*convertio* da virtude ao ascetismo, consultar ainda Schopenhauer, s.d.: 502-527, §68, Livro IV. Compare-se, ainda, a leitura de Scheler sobre os princípios de *direcção e controlo* naquilo a que intitula o último processo de sublimação da natureza a partir da hominização e da espiritualização: «[...] o espírito e o querer do homem significam tão-só *direcção e controlo* [...] o querer espiritual central não tem, pois, uma originária e imperativa determinação de controlo sobre os próprios impulsos, mas sobre a aplicação das representações. É impossível uma luta directa da vontade pura contra as forças impulsivas [...] Quando ela se intenta, incita, pelo contrário, muito mais ainda as tendências a seguir a sua direcção unilateral. Tal foi já a experiência de S. Paulo: a lei, diz ele, espreita como um leão que ruga para assaltar os homens com o pecado [...] A vontade suscita sempre o contrário do que pretende quando, em vez de buscar um valor superior [...] se vira para o simples combate, a negação de um impulso. [...] Importa pois que o homem aprenda a suportar-se a si mesmo e a tolerar até as inclinações que reconhece em si como más e perniciosas. Não deve assaltá-las num combate directo, mas aprender a vencê-las indirectamente [...] Na doutrina da não resistência ao mal dormita uma grande verdade [...]» (Scheler, 2008: 82).





Em Paulo, pressente-se o arrepio da infusão divina através da palavra, do grito divinizado que, ao combater os seres animados e a celebrar os vivos, fere as máscaras endemoninhadas e deseja remir o seu pecado: «É a sua obra de missionário e poeta, da sua entidade cósmica e profunda, que recebe e propaga a expansão do Espírito criador, a onda emanada do Infinito» (Pascoaes, 2002: 203).

O princípio do excesso é, em Pascoaes e Eudoro de Souza, um ininterrupto processo metamórfico que parte do homem para Deus, enquanto saída de si e perda do princípio de individuação, e de Deus para o mundo, na leitura da excessividade enquanto negação do limite, fazendo com que o *alter* se revele no mesmo: «[...] em fugazes momentos em que me distraio do “mim mesmo”, entrevejo, dizia, um deus em cada espasmo da Excessividade; quando ela se retrai, se retém e se contém, nasce um deus que se excede em mundo que o oculta.» (Souza, 1984: 52)

Neste drama metafísico, a posição scheleriana defende que o macrocosmo condensa todo o acontecer cósmico e o homem torna-se colaborador de Deus, também em processo de auto-realização. A existência de um *principium intelligentia* com fins genuinamente espirituais, cuja qualidade é sempre a antecipação (*pro-videntia* e sagacidade) de um estado de *facto novo*, concentra o acto espiritual na relação interdependente entre a autoconsciência e a *capacidade objectivante da originária resistência* que, pelo espírito, transforma a própria constituição fisiológica e psíquica do homem: (Scheler, 2008)

[...] a determinação fundamental de um ser «espiritual», seja qual for a sua constituição psicofísica, é o seu desprendimento existencial do orgânico [...] tem de se separar do fascínio, da pressão, da dependência do orgânico, da «vida» e de tudo o que pertence à «vida» – por conseguinte, também da sua própria «inteligência» pulsional. Um ser «espiritual» já não se encontra, pois, sujeito ao impulso e ao meio, mas está «liberto do meio» e, como nos apraz dizer, «aberto ao mundo»; semelhante ser tem «mundo» [...] pode, em princípio, apreender o próprio ser-assim [...] O espírito é, pois, objectividade, determinabilidade pelo ser-assim das próprias coisas (Scheler, 2008: 49).

O agudo de consciência iniciado pelo processo transfigurador do *re-ligare* é também referido em Scheler como um fundo estável e originário no ser humano, resultado de um *desprazer pulsional* excedente face à sua efectivação real: «[...] Originalmente, chamamos “vazio” à irrealização persistente da nossa expectação pulsional – o primeiro vazio é, por assim dizer, o vazio do nosso coração» (Scheler, 2008: 57). Segundo este Autor, apenas o homem sobreleva esse vazio no ritmo tensional entre ideia e realidade, espírito e impulso²². Dessa tensão atômica perpétua entre o território das essências e o seu *agora-aqui-assim*, o ser humano fareja a possibilidade de sublimação da sua energia instintiva em actividade espiritual a partir de um centro que, na impossibilidade de se encontrar neste enquadramento espaço-temporal, *só pode estar situado no fundamento mais elevado do ser* (Scheler, 2008: 57).

²² A título de curiosidade, não poderíamos deixar de referir a passagem que refere a diferenciação óptica na gradação hierárquica dos seres entre o animal e o ser humano: «[...] falta ao animal um genuíno *espaço mundial*, que persistiria como fundo estável, independentemente dos seus movimentos locais. Falta-lhe igualmente as *formas vazias do espaço e do tempo* nos quais, inserido, o homem apreende originalmente as coisas e os acontecimentos. Elas só são possíveis num ser (espiritual) cujo *desprazer pulsional* é sempre excessivo em relação à sua satisfação» (Scheler, 2008: 57).



SOFIA CARVALHO

O que existe de novo na proposta scheleriana da teomorfose é a assumpção de que o eixo cósmico da história evolutiva da humanidade parte de uma verticalização temporal, cujo movimento orgânico, de baixo para cima e não de cima para baixo, se propaga horizontalmente numa «[...] *inversão gradual* da relação primigénia, segundo a qual as formas superiores são as mais débeis, e as formas mais inferiores as mais vigorosas [...]» (Scheler, 2008: 83/84). Tal como Scheler, também Pascoaes considera o Espírito e a Vida em ordenação recíproca no homem sem recorrer a um estado primigénio pulsional antagónico, mas de interdependência supratemporal ou atemporal no nosso Autor. No primeiro, as intenções do espírito *interceptam* o curso temporal do próprio fluir da vida e esta, ao reclamar actividade, confere ao espírito uma realidade efectiva com conteúdo espiritual (Scheler, 2008). No segundo, o espírito e a vida surgem na interdependência temporal pela sua manifestação (aparência) tensional com a alma e a existência, porém, furtam-se do jugo horizontal pela capacidade de conversão ou reversão do si ao Outro (aparência).

Com efeito, Scheler ao rejeitar o postulado teísta, considera a hominização e a teomorfose processos imanentes da história onde o homem chega a Deus e Deus não se realiza sem a cooperação do homem²³:

O lugar desta auto-realização, digamos, desta autodeificação, que o Ser-que-existe-por-si-busca [...] é justamente no homem, o Si mesmo humano e o coração humano. Eles são o único lugar da teomorfose que nos é acessível – mas uma parte verdadeira deste próprio processo transcendente (Scheler, 2008: 107).

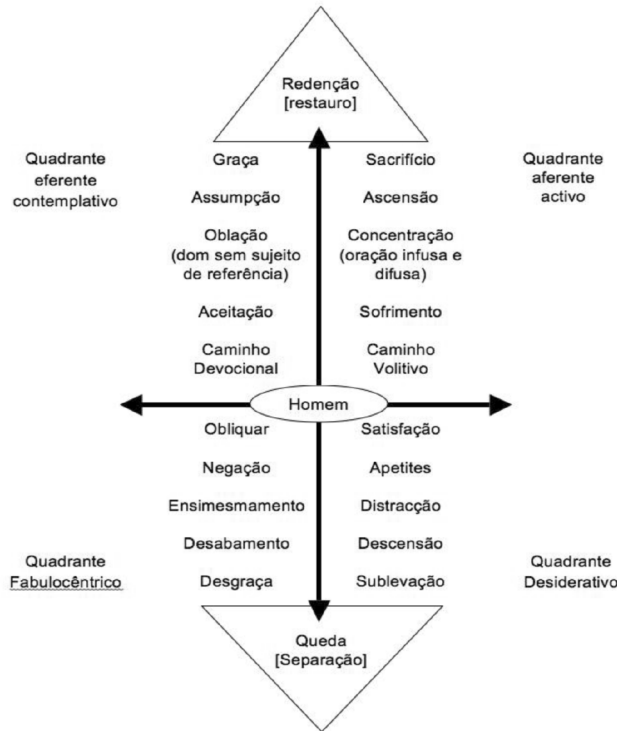
O drama cruciforme intensifica a categoria do estrangeiro. A Vida é existência suicida, aguda consciência da sua ilusória e evidente substância. Projectado nesse *ludus sacer*, Jerónimo é a mentira nos braços do Demónio e a verdade no seio de Deus.²⁴ Enquanto busca vital da Identidade de si, o poeta-santo «[...] Abandona aquele cor-

²³ A este propósito sustenta ainda o Autor: «[...] Dir-me-ão [...] que não é possível ao homem suportar um Deus inacabado, um Deus em devir! A minha resposta é que a metafísica não é nenhuma companhia de seguros para homens fracos [...] Pressupõe já no homem um sentido enérgico e ousado [...] como eles (homem e Deus) se apresentam nas relações objectivantes e, por isso, ilusórias, da contemplação, da adoração, da oração de petição – pomos o acto elementar do *empenhamento pessoal* do homem em prol da divindade, a auto-identificação com a orientação espiritual dos seus actos. [...] Só pode participar na sua vida e nos seus actos espirituais agindo em *comunhão* com ele, apenas graças ao acto de empenhamento e à identificação activa» (Scheler, 2008: 108).

²⁴ O princípio instigador que presente o faro do Inelutável assume em Pascoaes e em Schopenhauer uma análoga fonte – a ilusão. Desdobrando-se em múltiplos mundos, o véu de Maya lança-nos a verdade da *mentira impossível* que somos ou, nas palavras de Pascoaes, *o absurdo impossível* que somos, conduzindo-nos, ainda assim, ao estado ante-manifestativo. Porém, no nosso Autor, o conhecimento de acesso à Verdade assume contornos heterodoxos e paradoxais. Contrariamente, em Schopenhauer o conhecimento das ideias permanece puro e virtuoso, senão vejamos: «Mas ao mesmo tempo, contra a ilusão do nosso nada, contra esta mentira impossível, eleva-se em nós a consciência imediata que nos revela que todos esses mundos existem apenas na nossa representação; eles são apenas modificações do sujeito eterno do puro conhecimento; eles são apenas aquilo que sentimos em nós mesmos, desde que esqueçamos a individualidade [...] (a grandeza do mundo): a nossa dependência em relação a ela está a partir de agora, suprimida, visto que presentemente é ela que depende de nós [...] nós somos um com o mundo, e que, por conseguinte, a sua infinitude ergue-nos, ao contrário de nos esmagar [...] Existe aí um êxtase que ultrapassa a nossa própria individualidade; é o sentimento do sublime. [...] carácter sublime (moral) [...] resulta do facto de a vontade não se deixar atingir de modo nenhum pelos objectos que parecem destinados a abalá-la, mas, pelo contrário, o conhecimento conserva sempre a supremacia» (Schopenhauer, s.d.: 269- 270, §39).



po, como se ele já estivesse morto, e vive a morte ou vive, em Deus [...]» (Pascoaes, 1992: 46), enquanto orgânica da Alteridade o místico poeta «[...] apodera-se de si mesmo; e surge, diante de si mesmo, qual novo ser desconhecido [...]»²⁵ (Pascoaes, 1992: 47). Esta dúctil virtude trabalha internamente o Santo, coteja-lhe a sensibilidade de asceta e artista²⁶, até transfigurar em amor o temor a Deus. Senão Vejamos:



Esquema C

Integração dos quadrantes para Restauro do Homem Total

²⁵ Ainda sobre o tópico da conversão e como ela assume contornos epidérmicos no temperamento e na figura do Santo cf. Pascoaes, 1992: 48, 50.

²⁶ Acerca da organicidade dialéctica do combate dos contrários na figura de São Jerónimo e o princípio da hesitação vide Pascoaes, 1992: 52 e ss, cap. V. Salienta-se que em Pascoaes o combate entre as figuras do Santo e do Poeta surge como representação idiossincrática de um duelo interno entre duas Idades, dois mundos, duas expressões artísticas: a Cristã e a Pagã. Acerca da distinção entre as figuras do Santo e do Poeta, torna-se pertinente e ajustada a especificação schopenhaueriana: «[...] (Santos) derrama sob todo o querer a sua virtude apaziguadora, o *quietivo*; daí provém essa resignação perfeita que é ao mesmo tempo o espírito íntimo do cristianismo e da sabedoria hindu; daí procedem a renúncia a todo o desejo, a conversão, a supressão da vontade que arrasta no mesmo aniquilamento o mundo inteiro; daí resulta, numa palavra, a salvação. [...] a arte, para terminar, no-la mostra a suprimir-se a si mesma livremente, graças ao imenso apaziguamento que o conhecimento perfeito do seu ser lhe provoca» (Schopenhauer, s.d.: 307, §48). «O poeta, pelo contrário, abarca a Ideia, a essência da humanidade, fora de toda a relação, fora do tempo, numa palavra, ele apreende a objectividade adequada da coisa em si, no seu mais alto grau. [...] tudo aquilo que tem uma importância absoluta e não relativa, isto é, a revelação particular da Ideia, encontrar-se-á muito mais exacta e claramente na poesia do que na história [...] é preciso atribuir muito mais verdade intrínseca, real, íntima à primeira do que à segunda [...]» (Schopenhauer, s.d.: 323, §51)



SOFIA CARVALHO

O momento da catábase transpessoal põe-nos a caminho do outro. O «eu» transpõe-se e, ao transpor os limites do si mesmo através da capacidade de acreditar, labuta a ligação ao outro. O si mesmo desapega-se do si e adere ao outro, renova-se ao abandonar-se e não é senão desaguamento de si no Outro: «De mundo em mundo, as portas vão-se estreitando; e tão estreita é a última, que, por ela, só “eu” posso sair sem “mim”; “eu” a transponho, deixando-“me” para trás» (Souza, 1984: 63).

Em Pascoaes a pugnação do Homem-razional alimenta a oração no espaço primitivo da tentação (não será o deserto ambiente prodigioso para a aparição de demónios?) e aí atinge o *ponto fixo* de alma absorta em Deus. Em Eudoro de Souza o ponto fixo é a irredutibilidade da separação. Dá-se aí a conversão interactiva, a possibilidade proteica de experimentar o mesmo e o outro na ex-cedência de si: «[...] de Cima para Baixo, despem-se os deuses, de Baixo para Cima despem-se os homens. A meio caminho, deuses e homens encontram-se [...] Os deuses, descendo, iniciam-se no Homem; os homens, subindo, iniciam-se em Deus» (Souza, 1984: 68).

Esta ontocosmogonia plástica ocorre num território intermédio e intersubjectivo: a *entitas* (Souza, 1984), em Eudoro de Souza, e o *santo-estrangeiro*, em Pascoaes, que se abandona para que nele habite o outro. Na figura do *santo-estrangeiro*, essa paisagem de silêncio e solidão, duas forças neutralizadas, o nervo do pecado e a grácil inocência, operam a quietude da transfiguração:

Neste ponto, nos concentramos e urdimos, em volta dele, a nossa personalidade individual, que aspira a eternizar-se. Assim, Jerónimo, em auto-definição constante e trabalhosa, quer ser a sua pessoa transcendente, concebida por ele próprio, nas suas meditações espirituais. Quer triunfar de todas as forças móveis, de todos os ventos que nos impelem e dispersam. Quer ser o cristão perfeito, o místico perfeito. Que é o misticismo senão a ânsia de individualidade ou personalidade elevada à máxima potência, a Deus (Pascoaes, 1992: 52).

Em Paulo nasce o sonho superior que é revelação da Verdade. Contrariamente, à figura de Jerónimo, aquele não ama o silêncio, nem a solidão. Adopta uma atitude loquaz e inflamada pois o limite do seu Verbo coincide com o Principiar Absoluto e o seu remorso germina na concepção cristã de Deus, na libertação do plano da existência e entrada no plano da Vida: «Todo ele é íntima luz inefável a exteriorizar-se no seu rosto, que já não parece humano, mas divino. Sente-se livre ou na posse do mundo; e sente-se, longe do mundo, ao mesmo tempo ou já velho» (Pascoaes, 2002: 282).

Em intersecção com esta leitura relembremos, outrossim, a visão de Schopenhauer ao encaminhar-nos para o conceito de *graça eficaz* (Schopenhauer: s.d.), enquanto verdadeira representação da liberdade, isto é, supressão total da vontade e não apenas transformação de carácter:

[...] aquilo que os místicos chamam graça eficaz e regeneração corresponde àquilo que é para nós a única manifestação imediata de livre arbítrio. Ela não se produz antes que a vontade, chegada ao conhecimento da natureza em si, tenha tirado deste conhecimento um calmante e se tenha, por si mesmo, subtraído à acção dos motivos [...] uma liberdade que se manifesta assim é o maior privilégio do homem [...] ²⁷ (Schopenhauer, s.d.: 535).

²⁷ Sublinha-se que neste Autor a doutrina do pecado original surge nos antípodas da doutrina da Redenção. A primeira assenta na afirmação da vontade. A segunda na negação da vontade e do princípio



Variadas as diferenças da fleuma espiritual entre Paulo e Jerónimo, irmana-os a dor e, na vaporização do sofrimento da Humanidade, ambos se excedem, pela e na desindividuação, ao comungar da feroz santidade: «O movimento espiritual faz-se num sentido inverso ao da matéria. É uma actividade superior, que define e classifica. Cria a diversidade pitoresca. Sou eu! Sou eu!, é o grito de Paulo repercutido em cada ser. Cada ser é ele mesmo, absoluto e perfeito [...]» (Pascoaes, 2002: 303)

III. Conclusão

O ritmo da (a)intemporalidade mítica inerente à figura do santo-estrangeiro poderá resultar de uma experiência proteica da alteridade na identidade²⁸ cujo valor re-presentativo da realidade suplantará o sistema binário da afirmação e negação num horizonte ante-predicativo daquela experiência ontológica que desobstrui a consciência de si mesmo num salto estético-metafísico para e no outro.

O polimorfismo da experiência religiosa do santo não amortalha a identidade, re-condu-la à experiência da alteridade sem determinações polarizadas de sujeito-predicado. No equilíbrio axial desta vivência ontológica, de carácter dialógico e transpessoal, reside a libertação metamórfica da Humanidade através de uma transformação espiritual da dor em amor e do sofrimento em graça.

Esta conversão comporta o reconhecimento da condição faltosa do ser humano e do conseqüente afastamento/mergulho do ente no Ser. Esse tornar-se estrangeiro é já um saber-fazer de Redenção num sentido relacional que emancipa a actualidade sempre renovada desse mesmo acontecimento. Como anteriormente referimos, o *topoi* da renovação do Homem Novo torna-se sinal de uma interrelacionalidade inteira absorvida, ainda que misteriosamente, na condição transfiguradora da *crux*²⁹, essa *coincidentia oppositorum*. Com efeito, no levantamento ontológico da experiência desse *outrar-se*, desse tornar-se estrangeiro de si, do outro e do mundo, na significação primeva de um encontro unitivo onde não figuram dois na relação com um terceiro, mas uma geometria triádica íntima vivida no imo do mesmo, as categorias horizontais de temporalidade e historicidade metamorfoseiam-se num tempo heli-

da individuação. Nesta doutrina, o ser humano é resgatado pelo mediador divino que vive a falta infinita. Na verdade, a condição de salvação do ser humano (quanto à origem e à essência) não depende de nós, nem do nosso mérito. A imprecisão da redenção reside na transformação da nossa faculdade de conhecer, isto é, na faculdade de acreditar pela categoria da *graça eficaz*. Por outras palavras, trata-se da renúncia e da negação da personalidade através do princípio de individuação, do amor na extinção total do egoísmo e, por fim, da resignação suprema da Vontade. Para um maior aprofundamento da temática do reino da graça e da sua relação intrínseca entre os princípios da individuação e da anulação da vontade consultar Schopenhauer, s.d.: 542- 546, §71, Livro IV. Acerca da relação entre a Beleza e a Graça *vide* ainda, pp. 294-295, §45, Livro II. No nosso Autor, a doutrina do Pecado Original assume contornos heterodoxos intrincados e, na nossa perspectiva, de maior fecundidade estético-metafísica na medida em que trabalha o conceito de pecado como propulsor de uma *metanóia*, através da figura do Santo e da Humanidade.

²⁸ Decretória, nesse sentido, a afirmação de Eudoro de Souza acerca da Alteridade: «A ameaça do Nada é que nos leva a perguntar de onde e do que vem o Tudo.[...] se a nossa experiência é de pluralidade, nosso anseio é de unidade; se a nossa experiência é a do "outro", nosso anseio é pelo mesmo» (Souza, 1984: 72).

²⁹ Atentemos ao que refere Pascoaes sobre este tópico: «A dor tentou o próprio Deus, que fez o mundo para calvário e o homem para a cruz. Não está, no homem, crucificada a Natureza? Nele é que ela sofre, e ama, e se transfigurou em Cristo. Por isso, a cruz abrange todo o espaço, esartejando a esfera universal» (Pascoaes, 2002: 291).



SOFIA CARVALHO

coidal sempre novo e principiante. Diríamos tratar-se de uma pedagogia amorosa que ousa Ser ou tornar-se estrangeiro.

O que retiramos das biografias pascoaesianas supera o relato subjectivo ou psicológico do real. O que aí está em causa não é o seu carácter objectivo ou subjectivo, mas o desenhar-se de uma nova aproximação estético-metafísica do vivido, um urdir de uma ontologia renovada que provoca concussões, choques realíssimos capazes de abalar os degraus da consciência e precipitá-la numa co-presença, numa atitude cordial do Amor humilde e conrito do outro em si.

Todavia, a problemática examinada confere dificuldades ou algumas perplexidades que ousamos lançar: será que a condição maior para a compreensão da superação dessa dicotomia identidade-alteridade, poderá residir numa relação mediada do sujeito com o Outro? Criada essa condição pela figura mediadora do Santo, o homem encontrar-se-á preparado para a consciência de si, atributo essencial à compreensão do Outro como totalmente Outro? A presença do Outro surgirá sempre como pressentimento de uma presença-ausência, de um invisível-visível? Será que a aspiração da unidade entre o *ipse* e o *alter* se resolve num sistema unitário capaz de desvelar o Ser uno e imutável? Enquanto fenómeno estético-metafísico, qual o limiar do problema da identidade-alteridade que parece apenas suspender-se na figura do santo-estrangeiro? Transgressor, o Santo co-operará a viragem intuitiva e vertical da consciência? Ou o verdadeiro homem, o Homem Renovado excederá o próprio Santo?

Ao terminar lembremos que, ainda que a habitar na redução de Deus à essência humana³⁰, devemos pugnar por uma *askesis*, não tanto no sentido de um ascetismo místico³¹, mais de uma prática espiritual liberta e libertadora, realizadora de si, do outro e de Deus.

Bibliografia

Monografias

BORGES, Paulo (2008), *Princípio e Manifestação, Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, INCM.

HADOT, Pierre (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, editions Albin Michel.

JAMES, William (2002). *The Varieties of Religious Experience, a study in human nature*, New York, The Modern Library.

PASCOAES, Teixeira de (1978), *A Arte de Ser Português*, Lisboa, Edições Roger Delraux.

PASCOAES, Teixeira de (2001), *Livro de Memórias*, Lisboa, Assírio & Alvim.

³⁰ Reflectamos: «O homem é um deus e um ídolo, conforme o contemplamos, de perto, à luz do sol, ou remoto, ao luar da eternidade. Descreve dois movimentos: o primeiro, egoísta, em volta de si mesmo; o segundo, mais amplo, em volta dos outros e do Cosmos, em pleno espaço divino. Este movimento representa a nossa vida superior. O outro, é inicial ou fictício, pois a Origem é uma Ficção esplendorosa. Tudo deriva de uma quimera, duma hipótese arbitrária, duma causa deficiente ou negativa. O sim resulta do não; e a não-existência é a base da Existência» (Pascoaes, 1992: 114/115).

³¹ Acerca deste processo afirma Scheler o seguinte «[...] (a vivificação do espírito) Tal é o que unicamente se pode, de pleno direito, chamar sublimação espiritual da vida - e não um processo místico que deixa o espírito brotar da repressão dos impulsos e tem de suscitar novas qualidades espirituais» (Scheler, 2008: 75/76).



IDENTIDADE E ALTERIDADE EM TEIXEIRA DE PASCOAES...

- PASCOAES, Teixeira de (1992), *São Jerónimo e a Trovoada*, Lisboa, Assírio & Alvim.
PASCOAES, Teixeira de (2002), *São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim.
SÁ-CARNEIRO, Mário de (1998), *Poesias de Mário de Sá-Carneiro*, Lisboa, Edições Ática.
SCHELER, Max (2008), *A Situação do Homem no Cosmos*, Lisboa, Edições texto&grafia.
SCHOPENHAUER, Arthur (s.d.), *O Mundo como Vontade e Representação*, Brasil, Vozes Editora.
SOUZA, Eudoro de (1984), *Mitologia*, Lisboa, Guimarães Editores.
THELEN, Albert Vigoleis (1997), *Cartas a Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, Assírio & Alvim.

Artigo de Revistas

- SILVA, Carlos H. C. (1986), «A linguagem da Redenção: reflexão filosófica e indicativo espiritual», in Revista *Didaskalia*, Fundamenta 2, pp. 77-112.

