

Um São Paulo às avessas, ou a Redenção sem a graça: Teixeira de Pascoaes

JORGE COUTINHO

Teixeira de Pascoaes (1877-1952) foi, sem dúvida, um dos escritores mais notáveis da história da literatura portuguesa. Na sua vasta obra incluem-se muitos escritos em prosa, predominando a poesia na primeira metade do tempo da sua produção (até à década de 20) e a prosa na segunda metade (até 1952). Com razão é conhecido como poeta pensador, já que, da sua escrita, irresistível e espontaneamente, tende a emergir pensamento, a exprimir-se em modo poético, mesmo quando escreve em prosa.

Nas obras em prosa inscrevem-se duas biografias (de Camilo e Napoleão) e três hagiografias (de São Paulo, São Jerónimo e Santo Agostinho). O gosto pela biografia liga-se com a intenção do autor, de ilustrar com exemplos históricos e reais algumas das ideias mais relevantes da sua filosofia poética. São recursos ao modo narrativo da expressão e comunicação do pensamento. Como ele próprio explicou um dia, «a biografia é sempre o estudo de uma cabeça como a de São Tomás, de um coração como o de Jerónimo, de uma vontade imperial como a de Napoleão ou de um génio sobrenatural como o de São Paulo.»¹ Na linha do que já ficou dito, as biografias e hagiografias são elas mesmas poéticas, ainda que escritas em prosa. Poéticas porque são narrações fantasiadas, que não histórico-científicas. Como bem notou um comentador, Pascoaes «conta como quem canta»². E poéticas também porque, muito ao seu jeito, nelas emergem

¹ Teixeira de PASCOAES, *Fernão Lopes*, inédito. A citação é colhida dos fragmentos publicados em *Ler*, Jornal de Letras, Artes e Ciências, Ano I, n.º 11 (Fevereiro 1953), p. 2.

² Ilídio SARDOEIRA, *Pascoaes, um Poeta de Sempre*, Tipografia Cruz & Cardoso, Figueira da Foz, 1951, p. 51.

aqui e além, no meio da narração, relâmpagos de intuições em que explodem ideias do fundo poético-filosófico que atravessa toda a obra por ele produzida³. Essas intuições são, por sua vez, frequentemente complementadas por cogitações também inspiradamente poetizantes, que não friamente discursivas.

Dado que, em cada uma, o autor quis ilustrar uma ideia de fundo que lhe era cara, não obstante a predominância da inspiração poética e, com ela, da espontaneidade, a narração torna-se controladamente selectiva – e, por isso, redutora – no uso das fontes, e orientada no seu fio condutor. Conhecer previamente essa ideia – e mais ainda, inscrevê-la na filosofia de fundo de que se alimenta a totalidade da obra do escritor – torna-se particularmente relevante para a interpretação, já que ela abre o sentido global da respectiva biografia.

Tal acontece também com o *São Paulo*, um livro em que Pascoaes procura ilustrar a sua visão religiosa do mundo e da vida, a sua interpretação da essência do cristianismo, a sua ideia de perdição e de salvação e, em ligação com isso, o que, nisso, é obra do homem e o que é obra de Deus. Tudo isso ele o vê encarnado na figura de Paulo de Tarso, um Paulo cujo «génio sobrenatural» aparece efectivamente descrito e cuja vida e obra aparecem narradas sempre em obediência à ideia de fundo que presidia à visão pascoaesiana do mundo e da vida: a ideia saudosista.

1. Modernidade, gnose e saudade

Poeta e pensador vincadamente original, Teixeira de Pascoaes não deixou de ser um homem típico da modernidade tardia, filho do Iluminismo mas também romântico anti-racionalista e reactivo contra excessos e desvios daquele.

A modernidade, é sabido, tendeu a libertar o homem de toda a tutela absorvente, afirmando a sua autonomia em face de Deus e da religião. Depois de uma cultura medieval de submissão a um Deus, a uma religião e a uma Igreja de cariz totalitário, reclamou, com alguma razão, para o homem o espaço de liberdade e de dignidade que lhe eram devidos e lhe haviam sido usurpadas ou diminuídas. Essa autonomia foi reclamada, antes de mais, no campo do saber, mas logo foi estendida também à vida prática. O ponto de partida emblemático encontramos-lo no «*cogito, ergo sum*» cartesiano. Desde Descartes a razão moderna tendeu a tornar-se auto-suficiente e instância absoluta do saber. O Iluminismo – com o kantiano «*sapere aude*» como lema – representa o paroxismo desta tendência. A moderna razão científica assumiu-se capaz de fazer luz

³ Concretamente do *São Paulo* escreveu Pascoaes: «Compu-lo na minha linguagem falada, pois ignoro a escrita, seguindo um critério poético ou verdadeiro» (*São Paulo*, vol. 1 das Obras de Teixeira de Pascoaes, Assírio & Alvim, Lisboa, 1984, p. 18).

sobre todos os mistérios; e a razão instrumental julgou-se com poder para dar resposta a todos os problemas práticos. Ao contrário do que escrevera o salmista e que fora apanágio do homem crente durante longos séculos – «Minha luz e salvação estão no Senhor» (Sl 26, 1) –, o homem verdadeiramente moderno subentendeu em seu coração o soberbo e auto-suficiente lema de vida: «Minha luz e salvação estão na razão».

Pascoaes não comunga desta fé ilimitada no poder da razão. Como moderno, acredita no homem e nas suas capacidades e procura, embora não sem alguma ambiguidade, pôr nas suas mãos o que o homem medieval punha nas mãos de Deus. Mas critica a razão científico-positiva e instrumental e relativiza o progresso tecnológico e a civilização industrial com ele conexas. Como romântico (tardio), prefere cultivar a Natureza, e o seu pensamento cultivava um misticismo a que ele próprio chamou «misticismo naturalista».

Esta orientação é filha do seu original «saudosismo» poético-filosófico, mas inscreve-se simultaneamente num certo mal-estar reactivo ao rumo que o pensamento e a cultura modernos vinham imprimindo ao curso da história. De facto, sem que a modernidade se desse conta, três grandes brechas ameaçavam a marcha triunfante da razão: o desprezo do coração; a impotência da mesma razão, degenerada em razão positiva ou experimental, para dar resposta última às grandes interrogações da vida; e, sobretudo, na ordem destas superiores interrogações, a sua impotência para iluminar o mistério e resolver o problema do mal. O século XIX – ou a modernidade tardia – tornou-se assim, ao lado da gloriosa revolução industrial que a ciência e a técnica alimentaram, um século de crise da razão moderna. Os direitos do coração, que já em pleno século XVII haviam sido reclamados por Pascal, foram vigorosamente afirmados pelo romantismo. As grandes filosofias do romantismo alemão (Fichte, Schelling e Hegel) e, mais tarde, a obra de Henri Bergson, deram novo vigor à metafísica e, com ela, tentaram alcançar a ultimidade do sentido do homem e do mundo. E o mal e, em face dele, a sua redenção? Afastada que fora pela razão moderna a hipótese de uma redenção por obra de graça de um Deus salvador e rejeitada que se mantinha a fé numa revelação sobrenatural, teria de se encontrar dentro da natureza e por conta do homem a fórmula mágica que, ao mesmo tempo, desvelasse o seu mistério e encontrasse a saída para o seu drama.

Com tais condicionantes, essa fórmula só poderia ser a da gnose. Se o gnosticismo clássico, vigente nos séculos II e III da era cristã, emergiu em nome da razão grega decadente, como esforço para a ela reduzir a emergente fé cristã, o gnosticismo moderno, desde Hegel, procurou reduzir a fé decadente da tradição à triunfante razão moderna. O modo como o fez sugere porém – como já o gnosticismo antigo – uma espécie de círculo quadrado, na medida em que apresenta uma fórmula em que a razão é, ao mesmo tempo, afirmada, em fidelidade ao espírito moderno, como via exclusiva de conhecimento e, todavia, para poder responder àqueles problemas, superada por uma razão além da razão. Tal seria,

precisamente, aquele grau de conhecimento místico que os antigos designaram por «gnose». Em paralelo, ela supõe que a realidade é simultaneamente racional e supra-racional, tendo, por conseguinte, uma dimensão de racionalidade e outra de mistério, sem que, porém, este seja de todo inacessível à razão.

A via pela qual o gnosticismo chegou a esta compreensão racionalizada do problema do mal e da sua superação pelo esforço do homem passa pela presumível explicação da gênese do mundo em que advém o mal. Dando por suposto que a razão pode dar razão de tudo, inclusive do mal no mundo, o raciocínio é simples: se – muito racionalmente e, no caso dos gnosticismos modernos, conforme o método das ciências – se admitir a hipótese de que o ser, em sua totalidade, é uno e unívoco (monismo), mas com duas faces (dualismo), uma visível e outra invisível, ou uma mundana e outra divina; e se considerar que o mundo, onde habita o mal, resulta de uma metamorfose do divino em mundano – então temos, de um golpe, a compreensão da origem e natureza do mal e da via da sua redenção. Ora, o mal está aí e carece de compreensão e de redenção. Se, pois, aquela via as torna possíveis, a hipótese deve converter-se em tese: essa é a via que deve ser assumida.

É assim que, em suas diferentes modalidades, o gnosticismo moderno como o antigo professa a tese de que o mal é resultado da «queda» de Deus, espírito puro, no mundo, em que se materializa. É uma queda por degenerescência, um decaimento ou metamorfose do positivo em negativo. E é uma «queda» ou «pecado» *original*, princípio de todas as misérias e sofrimentos – de toda a negatividade – do homem e do mundo. Em consequência, a redenção configura-se como regresso de Deus ao Paraíso, e esse regresso torna-se possível pela via da ascensão desmaterializante ou espiritualizante do mundo à sua originária condição divina, no reino do puramente espiritual. O ser humano, microcosmos onde ressoa a memória da Origem e se abre o desejo de regresso a ela, é mandatado pela Natureza para, em seu nome, realizar essa função redentora e salvífica.

Deste modo, na fidelidade ao espírito moderno de colocar o homem no centro, o gnosticismo presume conciliar Deus com o mesmo homem, oferecendo a este uma espécie de religião humanizada, à sua medida. Trata-se, como se vê, de uma humanização de Deus à custa da sua verdade divina, porque Deus acaba por se negar como tal. Deus morre como Deus («Deus em si», como repetidamente se exprimirá Pascoaes), passando a viver na consciência e no coração do homem. E só no e pelo homem Deus revive e se redime da sua humanização, do mesmo golpe proporcionando ao homem a sua divinização.

No que se refere ao cristianismo, em alguns casos este foi, com isso, simplesmente tido por ultrapassado. Em outros – Pascoaes foi um deles – presumiu-se conciliar o próprio o cristianismo com a modernidade. Na verdade, porém, utilizando embora categorias judaicas e cristãs, de facto a gnose acaba por as perverter no seu significado essencial. Criação significa emanção. A queda ou

pecado original é a degenerescência de Deus. A Encarnação é a sua materialização no mundo. Jesus Cristo é apenas um homem superior, uma projecção mítica e um paradigma. A Redenção é a regeneração de Deus e é obra do homem e não de Deus. Paralelamente, a fé é reduzida à razão e a Revelação à «gnose» como excedência mística da mesma razão. Com a redução do divino ao humano, o mistério reduz-se a problema, a graça ao esforço do homem, o sobrenatural ao natural.

Verdadeiramente, o gnosticismo é, pois, uma inversão da essência do cristianismo. É um «cristianismo» às avessas. E assim, às avessas, como veremos, Teixeira de Pascoaes concebeu a figura e a obra desse grande génio dos primórdios da religião cristã, que foi Paulo de Tarso, por aquele considerado como o verdadeiro fundador do mesmo cristianismo.

De facto, todas as marcas do gnosticismo atrás referidas se encontram na «filosofia da saudade» desenvolvida pelo Poeta do Marão. E, com elas, presentes estão também, em modo de síntese, vias de resposta às três grandes lacunas atrás aludidas em relação à razão moderna: os direitos do coração, a tensão metafísica e religiosa para responder à ultimidade do sentido do homem e do mundo, e uma fórmula de compreensão do mal e da sua redenção. Desenvolvida por um romântico «après la lettre», a «filosofia da saudade», tem a diferença, em relação à generalidade de outras, de pôr a tónica no sentimento ou no coração.

O que é, afinal, para Pascoaes, a saudade? Assumida sistematicamente em seu alcance metafísico, a saudade, que ele vê em toda a parte, no homem e nas coisas, é o «canto magoado» que denuncia o divino originário do homem e do mundo e o seu divino final. É feita de lembrança e desejo ou de lembrança e esperança. A sua primeira face é a da lembrança. Nesse sentido, ela guarda alguma analogia com a «*memoria Dei*» de Agostinho, condição e estímulo para o desejo de Deus que habita constitutivamente o coração humano. Mas a analogia dá-se também nesta linha do desejo, que é a segunda face da mesma saudade. Em síntese, a saudade é uma ideia-sentimento que revela e redime. Revela enquanto denuncia a Origem e o Fim divinos do homem e do mundo. Redime, enquanto remete o homem, e com ele o mundo, para o caminho do regresso à Origem. Não, porém, segundo o entendimento de Agostinho e da teologia cristã em geral. Se, com efeito, no interior de um fundamental preconceito imanentista-panteísta, a condição do mal ou do «pecado» é identificável com a condição de decaimento de Deus mundo, a sua redenção configura-se logicamente pela inversão da queda em ascensão: abandonado à passividade da lembrança, o homem prolonga o estado de queda; deixando-se levar pelo desejo e pela esperança, eleva-se e eleva o mundo e assim o rediviniza ou o redime. Deste modo, a pascoaesiana filosofia da saudade transfere para o esforço do homem a capacidade e a acção redentora que Agostinho e a teologia cristã atribuem à obra de graça operada por Deus em Jesus Cristo morto e ressuscitado.

É esta maneira de ver o mal e a sua redenção que Pascoaes põe na pessoa e na vida da São Paulo, um homem que, sempre em seu modo de ver, assumiu exemplarmente e a passou, por força do seu poder irradiante, àquela tradição religiosa que é o (verdadeiro) cristianismo.

2. Paulo: homem universal e paradigma religioso

Quando, em 1934, Pascoaes escreveu o *São Paulo*, aparentemente tinha ultrapassado o ideário saudosista subjacente à maior parte da sua produção em verso, desde 1896, mas também presente em boa parte das obras em prosa até a *Os Poetas Lusíadas* (1919). Pode dizer-se que, com este livro, deu por encerrado o seu empenhamento na campanha saudosista, a que se ligara no âmbito do movimento da «Renascença Portuguesa» e da sua revista *A Águia*. Aparentemente, encerra-se aqui também o seu interesse por explorar o sentimento e o tema da saudade. Na realidade, embora a própria palavra quase deixe de aparecer nos seus escritos, a «filosofia» que dessa ideia-sentimento extraiu – a sua visão gnosticista do mundo – permanece no essencial. O que ele abandona é a insistência na tese da saudade como algo com o seu quê de exclusivamente português, para se lançar decididamente num pensamento com referência universal. Significativo desta viragem é, a título particular, o livro em prosa publicado em 1937, justamente com o título de *O Homem Universal*. De resto, universal – porque incidindo sobre Deus, o homem e o Universo em sua íntima comunhão – fora o seu pensamento desde as primeiras produções poéticas, só por razões circunstanciais e não sem alguma ambiguidade tendo feito uma deriva para a incidência nacional⁴. Já aí, aliás, Portugal era uma função do universal: povo eleito mediador de um «reino de Deus» (na linguagem de Pascoaes) à medida do mundo, correspondente analógico do Quinto Império de Vieira, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva; e que bem pode aproximar-se do ideário hodierno da Nova Era (*New Age*), com o seu carácter holístico, fundidor e integrador das diferenças culturais e religiosas numa unidade global ou uni-versalidade abrangente de tudo: religiões e culturas, Ocidente e Oriente, matéria e espírito, físico e metafísico, religião e ciência, filosofia e misticismo, e assim sucessivamente⁵.

⁴ Esta decidida e praticamente definitiva mudança de horizonte, do nacional para o universal, fora já prefigurada e de algum modo anunciada com a escrita e a publicação do grande poema épico onde celebrara a redenção do homem decaído pela via da saudade, *Regresso ao Paraíso* (1912), no seguimento de *Marânus* (1911), poema épico-bucólico onde fizera o mesmo em relação ao povo (ou ao homem) português, também ele historicamente decaído e em busca de redenção.

⁵ Nesta linha parece ir a interpretação do pensamento de Pascoaes feita por Paulo Borges, no seu estudo monumental em dois volumes, que intitula: *Princípio e Manifestação. Filosofia e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes, «Temas portugueses»*, INCM, Lisboa, 2008

Na galeria de vários «homens universais» que lhe suscitaram interesse por alguma ou algumas notas ilustrativas da condição do homem em geral, São Paulo é o seu primeiro biografado. Porquê esta escolha? O que é que este apóstolo representa ou ilustra, afinal? Na continuidade do precedente ideário saudosista, agora transposto do plano nacional para o universal e expresso em modo novo, que é o modo narrativo, sempre, todavia, na linha de fundo de uma hermenêutica na base da saudade como gnose, o que Paulo representa para Pascoaes é um verdadeiro homem universal, isto é, um homem identificado com a totalidade do real, homem cósmico e divino de uma vez só. Um homem que, no plano metafísico, assume em si a condição ontológica do Universo e que, no plano religioso, actua em nome deste⁶. Mais concretamente, ele assume a sua condição de participante na queda de Deus no mundo e a sua função e missão de o elevar de novo, elevando-se e exortando toda a gente à mesma elevação, que é a redenção. Nesse sentido ele é uma figura paradigmática do verdadeiro homem superior, que é, para ele, o verdadeiro santo cristão, capaz de transformar o mundo em reino de Deus⁷.

2.1. Paulo é filho do pecado

Na tradição cristã, Paulo é considerado como o primeiro grande doutor da graça, a si próprio se assumindo em primeiro lugar como filho da graça, «alcançado» que foi «por Jesus Cristo» (Fil 3, 12), conforme o relato do capítulo 9 dos Actos dos Apóstolos. O cristão corrente, como o teólogo cristão, escandalizar-se-ão, por isso, com a afirmação de que Paulo é filho do pecado. Não se trata de um paradoxo, mera figura de estilo portanto. Na verdade, essa é a tese que subjaz à narrativa de Pascoaes e que ele faz questão de explicar com algum detalhe no Prefácio, um texto de leitura indispensável para uma mais acabada compreensão da biografia, ao mesmo tempo que efectivamente escandaloso e desconcertante, sobretudo para quem não conheça o conjunto da obra.

⁶ Esta idéia é recorrente na obra de Pascoaes, com maior incidência porventura em *O Homem Universal*. Ela aparece também expressamente no Prefácio de *São Paulo*: «A Natureza espiritualiza-se através do homem, que é a própria consciência universal» (23); «Somos o ponto central e vivo do Universo, que, em nós, se espiritualiza e aproxima do Criador».. (23) Enquanto indivíduo, «é que o grande apóstolo é Saulo, natural de Tarso, [ao passo que] S. Paulo [é] natural de todo o mundo». (19)

⁷ Como escreve no Prefácio do livro aqui comentado, quando houver muitas pessoas como S. Paulo, Cristo, como apareceu nele, aparecerá também nelas, «cada vez mais perfeito, até que o seu aparecimento se torne absoluto. Será então o Reino de Deus» (ibid., 20). É nesse sentido que Pascoaes diz que «S. Paulo [...] foi a *alma-mater* de todas as almas, para as quais o Universo sem Deus é um zero tão grande quanto inútil» (27).

Na linha lógica do ideário saudosista-gnosticista, Pascoaes atribui, de facto, a conversão de Saulo em Paulo ao poder do remorso que sobreveio ao seu pecado. Em seus próprios termos, «S. Paulo foi o intérprete sublime deste deus [Jesus Cristo], por genial inspiração e por divina graça do remorso.» (*São Paulo*, p. 25). O pecado de Paulo foi o de ter colaborado na lapidação de Estêvão (cf. 19, 20 e 23). Mas a conversão significa, no caso, mais que o arrependimento e o propósito de não repetir acções como essa. A conversão tem um sentido neoplatónico e gnóstico, parente da «*conuersio*» agostiniana: ela é, acima de tudo, no movimento circular de queda e ascensão, a viragem daquela para esta, viragem que sobrevém com o bater no fundo⁸. Em termos de Pascoaes, esta conversão é também expressa como passagem da mera existência para a vida⁹. É nesta ordem de coisas que devem ser lidas frases como estas: «Paulo foi o crime e o remorso» (25); mas «o seu remorso transformou-se em actividade religiosa» (*ibid.*), porque «o pecado é mais fecundo que a virtude» (*ibid.*), já que o remorso que dele decorre «é um movimento de regresso ao estado pré-criminoso» (*ibid.*).

Na verdade, assim pensa e escreve Pascoaes, «o arrependimento é a causa transcendente do sentimento religioso» (*ibid.*). Porquê? «Porque é uma saudade dramática da origem» e «o homem é religioso por lembrança da Origem, que é Deus, ainda em si» (*ibid.*), quer dizer, anteriormente à sua degenerescência em Deus já «fora de si», materializado no mundo, como diria Hegel, o grande inspirador da gnose moderna.

2.2. O pecado é filho de Deus

O pecado, porém, é de Deus antes de ser do homem. Em sua emergência original, Pascoaes descreve-o em termos de «criação», identificando-o com ela. «Criação», porém, aqui como em toda a obra do Poeta pensador, não é produção do mundo «*ex nihilo sui*»: é a transformação ou metamorfose degenerescente de Deus em já não Deus. É assim que, no referido Prefácio escreve: «Deus, que é vida, sonhou a existência, a morte. E realizou o seu desejo [...]. Realizou, pecou.

⁸ Pascoaes alude expressamente a este círculo do ser, quando descreve no Prefácio a «órbita que o ser, em si, descreve» como «uma linha que parte; e, curvando, regressa ao ponto de partida» (19).

⁹ Em Pascoaes, «vida» significa o modo de ser em verdade ou verdadeiramente; «existência», o modo de ser fora da verdade. Em termos concretos, «vida» é própria de Deus e do homem espiritual, enquanto que ascende para o plano divino do ser; «existência» é própria do mundo, ou de Deus e do homem em abandono ao movimento de queda na matéria. Em vez de «vida», por vezes usa «ser». É assim que considera que «*sendo*, representamos o espírito universal, e *existindo*, representamos o indivíduo» (19).

O pecado, ou o crime, está na origem de todas as cousas.» (*ibid.*). E por isso toda «a criação é imperfeita» (*ibid.*) e «o homem é o [próprio] pecado» materializado em existência concreta (*ibid.*).

Se há um pecado pessoal de Saulo, ele inscreve-se nesta «tragédia universal» (*ibid.*). Saulo participa nela: «presidindo à lapidação de Estêvão, [...] repetiu a tragédia divina em drama humano. Identificou-se ao Criador» (*ibid.*). É como tal que, em primeiro lugar, ele se tornou um paradigma. Pecando, ele prolonga a tragédia de Deus, o seu movimento de queda.

2.3. Cristo é filho de Paulo

O acordar de Deus para este caminho de regresso foi o que Paulo viu na figura de Cristo desde a experiência da sua visão dele na estrada de Damasco. Essa experiência foi nele, Paulo, o acordar da consciência de Deus em modo de saudade de si, feita de lembrança do que foi e de desejo esperançado de voltar a sê-lo. Se há aí uma aparição, não se trata do Cristo em pessoa, mas da emergência, como num relâmpago, daquela luminosa visão da vida que, desde então, irá nortear a animar o resto dos dias de Paulo e propagar-se aos destinatários do seu apostolado. Verdadeiramente, «quem lhe apareceu na estrada de Damasco foi o seu remorso personificado em Jesus Cristo» (*ibid.*). Foi por ele que «o Deus de Estêvão ficou a ser o Deus de Paulo» (*ibid.*).

Aqui é preciso ter em conta o contexto e as influências do tempo que precedeu o seu intérprete, o seu horizonte de compreensão, como diria Gadamer. Na maneira de ver da fé e da teologia cristãs em geral, Paulo foi o que foi porque levava consigo «as marcas do Senhor Jesus» (Gl 6, 17). Na verdade, porém, o que se passa na interpretação de Pascoaes é o contrário: Jesus é o que é porque a sua figura apresenta as marcas que Paulo lhe imprimiu. Dito por outras palavras, o Cristo que anda na fé da Igreja é o «Cristo da fé» forjado por Paulo na base da sua visão, não o Cristo da história sobre cuja historicidade Pascoaes não se pronuncia expressamente, embora pareça admiti-la.

Esta distinção e esta inversão, ao tempo em que Pascoaes formou a sua mentalidade, andavam no ar, e também entre nós, provenientes do racionalismo teológico do século XIX, isto é, daqueles que, na quinta das famosas Conferências do Casino Lisbonense, a cargo de Salomão Sáragga, aparecem designados como «os historiadores críticos de Jesus» e que, no caso, eram nomeadamente David Strauss (1808-1874) e Ernest Renan (1823-1892)¹⁰. Do primeiro, expressamente, não temos conhecimento de leituras

¹⁰ Sobre o interesse suscitado pela figura de Jesus, na segunda metade do século XIX e primeiras décadas do XX, particularmente em consequência das teses racionalistas que lhe negavam a

feitas por Pascoaes, embora seja plausível que dele tenha recebido, directa ou indirectamente, a ideia de um «Cristo da fé» diferente de um «Cristo da história» e ainda a ideia do primeiro como verdadeiro homem universal¹¹. Do segundo foi o próprio Pascoaes quem confessou um dia: «No S. Paulo não fui além do Renan»¹².

O Cristo deste livro – que é, afinal, o Cristo de Pascoaes – é, pois, o Cristo segundo Paulo, ou seja, o «Cristo da fé», transfiguração idealizante ou mítica de um Cristo possivelmente real, operada e posta em circulação por aquele apóstolo. É neste que «a ideia cristã adquire a verdadeira forma irradiante» (31). Paulo, «apaixonado por Jesus», tornou-se «o intérprete sublime» desse «deus-homem» (25), transformou a sua paixão em religião» e fez dela «um Credo universal» (*ibid.*). Rigorosamente, foi Paulo quem «fundou o Cristianismo» (*ibid.*).

Essa fundação inscreve-se na linha sequencial do processo circular típico da gnose, onde há sempre um fundo residual de neoplatonismo: o cristianismo é filho de Paulo, como este é filho do pecado, como este é filho de Deus. O cristianismo emerge propriamente no ponto mais fundo do decaimento – que, na saudade cósmica, é o lugar onde advém a lembrança da Origem – convertido em princípio da via ascendente, que é a via do desejo e da esperança do regresso àquela Origem divina. É o que significa Pascoaes quando diz que «Cristo nasceu do remorso de Paulo» (26), já que, com o remorso brotou o desejo esperançado de redenção. O cristianismo emerge

divindade, embora vendo nele um paradigma do verdadeiro homem superior, interesse manifestado não raro em modo de polémica, veja-se o texto de Pinharanda GOMES, «A invenção», inserido na recente edição de Raul BRANDÃO – Teixeira de PASCOAES, *Jesus Cristo em Lisboa*, Obras de Teixeira de Pascoaes, nº 23, Assírio & Alvim, Lisboa, 2007, pp.151-159, esp. 152-154.

¹¹ De facto, Strauss, defendeu a ideia de que o «Cristo da fé» dos crentes é um mito, no qual se realiza idealizadamente a real unidade do finito e do Infinito, ou da humanidade e da divindade. Esse mito foi gerado a partir do fascinante «Cristo da história», possivelmente real, pela sua transfiguração operada pela primeira geração cristã. Strauss considera também que o mito tem mais valor que a realidade. Cristo não vale, pois, enquanto indivíduo, como pensam os cristãos, mas como homem único e universal em quem se operou a consciência daquela unidade entre o humano e o divino. É nesse sentido que ele deve ser considerado como um homem-Deus. E é nesse sentido que ele é verdadeiramente um homem universal.

¹² Referido em Olívio CAEIRO, *Albert Vigoleis Thelen no Solar de Pascoaes*, Brasília Editora, Porto, 1990, p. 49. De facto, na pesquisa que, em 1993, realizámos na sua biblioteca do Solar de Pascoaes, encontramos, entre outras obras de Renan, um *Saint-Paul*, em edição de 1923. Contém sublinhados e comentários marginais que testemunham a sua leitura. Possivelmente ter-se-á também servido de *Os Apóstolos* (1866) do mesmo autor, obra que também se incluía na mesma biblioteca. Embora destacando-se de Renan na sua face de racionalista radical e positivista, como ele também Pascoaes despojou o cristianismo do seu carácter sobrenatural, reduzindo todo o fenómeno religioso a algo de natural e considerou o Jesus Deus-homem da fé dos crentes como idealização de um simples homem com especial poder de encantamento.

por isso, precisamente, como «religião suprema da esperança» (31) e, por esta, como religião da salvação¹³.

2.4. A redenção é filha do homem

Na lógica de que fica exposto já facilmente se entende a ideia de um Cristo salvador segundo Pascoaes. A salvação não é obra de uma acção pessoal de um Cristo segunda pessoa divina encarnada. Não se dá, como pensa a ortodoxia cristã e como esta interpreta o pensamento de Paulo, pelos méritos de um Cristo Deus-homem que, no sacrifício na cruz, voluntariamente «me amou e se entregou por mim» (Gl 2, 20). Se há um «significado do Calvário», é o de que, ali, «Jesus é o remorso de Deus» assumido como princípio de redenção (22).

A via da redenção que Pascoaes desenha nos seus escritos e que neste livro vê exemplarmente assumida por S. Paulo é a da segunda face da saudade, ou seja, a da esperança em acção. Nele a esperança tornou-se o contraponto da lembrança, a primeira face, como o remorso se tornou contraponto do pecado: «Salvamo-nos em esperança» (26). A afirmação é retirada da Epístola de São Paulo aos Romanos (cf. Rm 8, 24). Mas o seu sentido é radicalmente pervertido. Não é uma esperança no dom gratuito de Deus, um esperar dele, mediante a fé, a salvação, conforme o Paulo interpretado pela ortodoxia cristã, que ensina bem claro: «É pela graça que fostes salvos» (Ef 2, 5); «E isto não é a vós que se deve; é dom de Deus: não vem das obras, para que ninguém se glorie» (Ef 2, 8-9). A esperança de que fala Pascoaes não é virtude teológica, mas virtude humana. É virtude no seu sentido etimológico (*virtus*), igual a esforço, capacidade, poder. O «regresso ao Paraíso» ou a «divinização» do homem acontece (apenas) como tensão ou movimento deste para as alturas divinas. Em termos hegelianos, diríamos que Deus em si, tendo-se alienado em Deus fora de si, retoma o caminho de regresso para si.

Trata-se de uma tensão idealizante, do real para o ideal. Puramente idealizante¹⁴. A esperança é essencialmente abertura a um futuro aberto, sem que saibamos se um dia chega a ser fechado ou realizado: «O futuro é o campo da esperança; e, em esperança, é que Deus existe e a ressurreição e a salvação. O futuro é o reino de Deus.» (185). E «o céu é uma propriedade dos místicos» (106). Propriedade e

¹³ «O Cristianismo é a religião da tarde, quando todas as formas se espiritualizam, na penumbra, e o Ceu, dum azul fechado, durante o dia abre mil janelas luminosas. É a religião da última hora, quando só a esperança nos pode salvar» (*Ibid.*, 26)

¹⁴ É assim que escreve, lembrando pensadores como Feuerbach: «Jesus é ele próprio [Paulo], a forma ideal do seu remorso. Em homens, como este, é fácil um sentimento converter-se em Divindade.» (*São Paulo*, 152).

obra deles. É assim que, quase a concluir o texto do *São Paulo*, escreve Pascoaes: «O ideal cristão, propagado por S. Paulo, marcou um novo destino à alma humana, um novo itinerário, com todos os pontos de chegada que são logo pontos de partida, pois a chegada definitiva não existe»; trata-se de «um esforço constante para atingir o inatingível»; esforço que «findaria, se alcançasse um estado perfeito, equivalente a uma paragem»; por isso «é preciso que não o alcance, como é preciso que [o homem] tenda sempre para ele» (242). «A virtude é procurar e não encontrar.» (92)¹⁵ O importante, neste mundo, não é o valor ontológico desse procurado futuro absoluto, mas o seu valor funcional. Ele é «uma ilusão fecunda e verdadeira¹⁶, porque se tornou essencial à própria alma.» (70) Mesmo funcionando como uma «Ilusão divina», é por virtude dele que permanentemente ressurgimos da morte e transformamos a vida – ou, usando a distinção de Pascoaes, a existência – em Vida. É isso a ressurreição como a entende Pascoaes.

E se esse futuro absoluto é identificado com Deus, é-o na mesma linha. O que é Deus, afinal? Verdadeiramente, Deus «em si» não existe. Existe apenas «fora de si», na saudade do mundo tornada consciente na subjectividade humana. Como escreve neste livro e como poderia dizer David Strauss, «Deus, força espiritual humanizada, convertida num ser perfeito ou modelar» é o «sentimento da Origem e da unidade moral das criaturas: unidade que é um regresso amoroso e consciente à identidade primitiva»¹⁷. De facto, Deus é sempre apenas uma idealização do mesmo homem. Assim Paulo, homem apaixonado, «amou um ideal até o integrar na Existência, não como simples criatura humana, mas como Deus», porque «a paixão é sempre criadora. Quando não gera um filho, gera um espectro, um Deus» (17-18). Deus é «o Impossível» a que aspira a alma humana (29).

Na dinâmica da redenção que, em definitivo, é a salvação, tudo funciona na base de um «*como se*» fosse real, não como sendo efectivamente real: o futuro absoluto a que o homem aspira, Deus «em si», o Paraíso do regresso e o Paraíso da Origem. Platonicamente, como se o ideal fosse mais real que o real. Por isso lhe confere a categoria do ser «em si» ou a substanciação. Real é apenas esse

¹⁵ «Neste mundo, não alcançamos o absoluto [...]. Não há destinos concluídos. O acabado é uma quimera. Há esboços.» (*São Paulo*, 189). No entanto, sempre convém ter presente que Pascoaes é um pensador que labora em sistemática ambiguidade. Daí podermos encontrar também, nas páginas do próprio *São Paulo* palavras como estas: «Procurar Deus é um acto da nossa crença; encontrá-lo é um acto da sua graça. A graça é um dom luminoso que vem de Deus» (ibid., 128). Cf. também Teixeira de PASCOAES, *A Minha Cartilha*, 41.

¹⁶ O itálico é de Pascoaes. Muito platonicamente, escreve, aliás, no cap. VI: «A ilusão dominará a realidade, porque é substancial; e a realidade é só formal. A ilusão é a essência das cousas» (ibid., 77).

¹⁷ A frase conclui com a citação bíblica, interpretada nesta linha idealista: «Sede perfeitos como vosso Pai celeste» (MT 5, 48; *São Paulo*, 18).

«em si» no estado e condição de fora de si à procura de si na tensão de se (re) encontrar em si.

Se há um nível supremo a que o ser humano tem acesso, por esta via, esse é o daquilo a que o gnosticismo clássico chamava precisamente a «gnose», como mergulho místico no Mistério de Deus, por suposto de um Deus assim concebido. Pascoaes não refere nunca a palavra «gnose». Mas de facto é isso que ele significa quando escreve, precisamente no Prefácio do *São Paulo*: «O conhecimento é que é identificação perfeita e amorosa convivência; é que é amor divino. Mas conhecer não é um simples acto intelectual ou racional, restrito à área da existência; é um movimento de toda a energia viva que, em nós se desenvolve; e, sendo viva, excede a morte ou a matéria.» (22).

3. A essência do cristianismo

Pelo exposto já se pode também entender o pensamento de Pascoaes sobre a essência do cristianismo. Fundação de Paulo na base do seu pecado e seu remorso, ele é o «lugar» histórico onde vive e revive o pecado em arrependimento e a esperança como via de redenção. Entenda-se: o pecado tal como o entende o mesmo Pascoaes. Como tal, é, em todo o homem que o vive, «um regresso à Origem, ao Espírito, ao Verbo»¹⁸, feito «memória lúcida», isto é, lembrança saudosa a fazer-se saudade do futuro. Cristo é a personificação mítica desse espírito que animou Paulo e que este procurou difundir pelo mundo. Pagando o seu tributo à exaltação do homem pelas Luzes e em alguma analogia com o Deus de Feuerbach, Pascoaes vê-o, pois, ao contrário da ortodoxia cristã: Cristo não é Deus que se fez homem, mas o homem que se faz Deus.

Esta interpretação da essência do cristianismo, feita sob a influência do racionalismo teológico, serve também a Pascoaes para contrapor, nas suas manifestações históricas, o cristianismo que considera autêntico e o que reputa desviado e espúrio. Nessa distinção está patente, uma vez mais, o espírito da modernidade, com a sua rejeição de todo o domínio de um Cristo ou de um Deus que seja dado como Senhor, a quem o homem esteja submisso. Por isso também, autêntico é, para o nosso biógrafo, esse cristianismo de Paulo e dos seus verdadeiros discípulos ou imitadores, um «Cristianismo espontâneo e vivo, antes de sistemas acabados; Deus sem Teologia ainda, nem clero hierarquizado».¹⁹ O segundo – ao qual a realidade histórica concede efectivamente algumas razões para o considerar espúrio – é para Pascoaes, uma vez mais em sintonia com o

¹⁸ *Ibid.*, 25; cf. também 22 e 167.

¹⁹ *São Paulo*, 18.

espírito das Luzes, o cristianismo institucionalizado em Igreja hierárquica ou de poder, particularmente na sua versão católica. Em outros escritos identifica este com o cristianismo de Pedro, como o genuíno com o de Paulo. É assim que o apresenta, p. ex., num manuscrito inédito, por nós publicado nesta revista, onde a oposição é feita também entre as designações «Cristo» e «Jesus», não alterando, porém, esta distinção simbólica a essencial ideia do autor: «Jesus é o Deus de Paulo, e Cristo o Deus de Pedro. Este, como primeiro Papa, é o primeiro César eclesiástico, sucessor do político, que o político, derrotado pelos Bárbaros, se refez eclesiasticamente, para dominar os vencedores, e Roma continuar a ser a Urbe, a Cidade das cidades, a Capital do mundo.»²⁰

Conclusão

A interpretação que Teixeira de Pascoaes faz de S. Paulo ilustra bem a dificuldade que a modernidade teve em enfrentar questões fundamentais do pensamento humano, com destaque para o mistério do mal e o correspondente caminho para a sua redenção. Apostada na soberba afirmação do homem e arrimada à exclusiva luz da razão, desprezando as clareiras de sentido que, na grande tradição ocidental, se lhe abriam do lado da fé cristã, ideologicamente reduzindo a trevas tudo ou quase tudo o que lhe havia legado o pensamento medieval, a modernidade, se no âmbito do que releva das ciências e das técnicas desenvolveu e continua desenvolvendo um progresso admirável, no que toca àquelas questões fundamentais – que são já de ordem metafísica e religiosa – decaiu ela mesma em trevas maiores. Concretamente, em questões como as do sentido último do homem e do mundo, e mais concretamente ainda no que toca ao pensamento sobre o mal e sua redenção, a modernidade ficou intelectualmente desarmada.

Na verdade, uma das consequências mais graves dessa ânsia excessiva de autonomia, com a inerente desatenção à luz da fé que o cristianismo proporciona à razão, foi a desvinculação do mundo, no plano ontológico, de toda a dependência de um Deus criador e providente. Foi o corte de um cordão umbilical que, ao mesmo tempo que atribuía ao mundo e ao homem a sua relativa autonomia, garantia a um e a outro uma paternidade (ou maternidade) de superior poder e de amoroso cuidado paternal/maternal. Assim o deísmo ilustrado pensou Deus como distante e alheio ao mundo; o idealismo alemão e a gnose moderna identificaram-no com o mesmo mundo (panteísmo); e Nietzsche acabou proclamando simplesmente a sua morte. O homem ficou a sós consigo e com o cosmos.

²⁰ Vd. TEIXEIRA DE PASCOAES, *Jesus: Cartilha*, in *Theologica* 39 (2004) 429-442. Cit. da p. 432.

A si mesmo se querendo sem Amo nem Senhor, foi assim que operou o Poeta de Gatão. Homem profundamente religioso, sem dúvida, e homem romântico, Pascoaes alimentou sempre todavia essa soberba moderna, e também romântica, que tendia a dar ao homem o que é do homem e também o que é de Deus. Ela é já muito clara nas primeiras obras, como pode ver-se, p. ex., na passagem de *Regresso ao Paraíso* (1912) em que o Poeta autor – depois de ter posto na boca de Adão as palavras: «A mim me condenei! / Eu mesmo hei-de salvar-me!» (Canto XVII) – faz implicitamente a apologia do nietzscheano homem superior, que, diante de Deus, assume «uma atitude heróica e não humilde» de «coragem e altivez» (canto XXI). Mas ela prolonga-se até à última fase, em que é particularmente emblemático o relato de viagem *Duplo Passeio* (1942), livro onde, também bastante nietzscheanamente, Pascoaes procura, com rebuscada ironia, demolir a candura da fé da menina de Travassos quando exclamava diante de um cruzeiro: «Aquele é o Senhor!». E essa soberba moderna acompanhará ainda o Poeta para a tumba, como se pode ver nessa espécie de testamento espiritual que deixou inédito e que atrás referimos (*Jesus: Cartilha*), no qual assume posição a favor de Jesus e contra Cristo, exactamente por este ser dado como Senhor, parecendo nada ter compreendido da originalidade, do alcance e da riqueza de sentido de que está prenhe a designação de «Senhor» (*Kyrios*) atribuída a Cristo, com grande frequência, no Novo Testamento, incluindo nos escritos de S. Paulo. Daí este seu São Paulo às avessas do verdadeiro São Paulo da genuína tradição cristã – um São Paulo pregoeiro de uma redenção sem obra de graça, ou por obra do homem, que não de Deus.