

O HOMEM UNIVERSAL EM TEIXEIRA DE PASCOAES

Em artigo publicado na revista *Brotéria*, no ano de 1942, Abílio Martins considera que é em *O Homem Universal* que Teixeira de Pascoaes melhor clarifica a natureza do seu pensamento enquanto este se orienta "no sentido duma síntese filosófica do próprio pensar". Tal constatação não o impede, porém, de igualmente realçar a ausência, no autor, de uma exposição sistemática, ausência que, acompanhada do uso de uma terminologia pessoal, de uma metodologia filosófica com "tonalidade ziguezagueante", de uma "imaginação exuberante" e de uma utilização de "fórmulas paradoxais", torna extremamente difícil o acesso ao cerne da sua reflexão. De facto assim é, pese embora o facto de, no prólogo, Pascoaes declarar que escreveu este seu livro "com o intuito de elucidar o leitor"...

Todavia, em nenhuma circunstância, os condicionamentos assinalados tiram ao trabalho em causa o pendor filosófico que, logo à partida, A. Martins lhe reconhece. A prevalência explícita de uma sistematização conceptual não constitui, aliás, em nossa opinião, um pressuposto inexorável da qualidade filosófica, como exemplarmente o demonstrou a produção nietzscheana. Por outro lado, é verdade também que a personalidade poética de Teixeira de Pascoaes sustenta um estilo e uma voz que, reconhece-se, não são imediatamente compatíveis com os padrões instituídos por muitas escolas filosóficas e historiadores da filosofia, sobretudo, quando estes se reduzem ao papel de guardiões da ortodoxia filosófica ou de censores da palavra herética. Aliás, a filosofia portuguesa só será definitivamente reconhecida, estudada e desenvolvida quando for aceite, sem equívocos, a relativização dos cânones da sistemática racionalista repetidos até à exaustão por

filósofos debutantes entretanto coagidos a alhearem-se das suas raízes culturais. O movimento saudosista, sintomaticamente integrado por Pascoaes, constituiu uma interessante iniciativa num tal domínio.

Não se esqueça, a propósito, que, para o nosso autor, "a palavra filosofia é muito ampla, desde que a libertemos dos filósofos de profissão, esses architectos do pensamento, desenhadores de casas sem inquilinos e de cidades em abstracto" (1937, p. 101). Para ele ainda, "cabem todos lá dentro, sábios e poetas" (*Idem*).

Estaremos nós perante uma proposta de reconhecimento, designadamente, do sentido filosófico da poesia? Julgamos, de facto, que sim, sobretudo, quando ela se separa da *razão sedentária* para dar curso à liberdade e à especificidade humanas demarcando-se, portanto, dos privilégios do racionalismo, seja no campo da actividade científica, seja no terreno da reflexão filosófica.

Com efeito, quando Pascoaes reivindica para a poesia o dom do absoluto ("o absoluto é dos poetas", p. 32), da substância ("a poesia participa da própria substância", p. 125), da essência ("a essência das coisas /.../ é de natureza poética e não científica", p. 10), da beleza (a poesia "atinge /.../ a Beleza oculta nas coisas belas", p. 125), da liberdade ("a poesia é possível porque existe a liberdade espiritual", p. 93) e de Deus (o homem "está em si próprio como sábio e em Deus como poeta", p. 123), parece apontar para uma via em que aquela desemboca no âmago de problemáticas comumente reconhecidas como filosóficas. Para o saber científico estrito, fica o espaço do relativo, das mudanças aparentes e, de uma forma geral, de uma razão que observa, raciocina, estabelece relações e prolonga o determinismo natural nas suas operações intelectuais de dedução e indução, operações contrastantes com a intuição poética. Pascoaes faz assim emergir o espaço do que vem a designar precisamente por *filosofia poética* (cf. p. 149).

Esta perspectiva não anula, porém, as afirmações de reconhecimento da complementaridade entre a poesia e a ciência: "A ciência e a poesia não se excluem: complementam-se. A realidade é científica e poética, objectiva e subjectiva; abrange os penedos e os sonhos" (p. 136). Mais adiante, aliás, é identificada a origem dos mal-entendidos neste domínio, derivados, afinal, de atitudes que não têm a ver com o autêntico espírito científico: "O inimigo da poesia não é o sábio verdadeiro, mas o pseudo-cientista, muito pedante do que imagina saber oficialmente" (p. 167). Tudo isto

sempre acompanhado de manifestações de uma clara vinculação pessoal ao olhar poético: "Ao universo científico prefiro o poético, embora sejam ambos igualmente verdadeiros, ou o mesmo contemplado de dois pontos diferentes" (p. 71).

O surpreendente aqui, contudo, é que a *filosofia poética* de Pascoaes, segundo o seu ponto de vista, chegará a superar a filosofia dos filósofos profissionais no âmago do próprio projecto filosófico e no espaço da complementaridade existente entre a filosofia e a ciência. É isso que ele nos transmite na seguinte passagem: "O sábio observa, analisa, decompõe; o filósofo generaliza, dá o conjunto; o poeta dá o significado anímico das coisas, a sua própria natureza. É ele que representa o mundo e a sua consciência" (pp. 32-33).

Esta ideia é tanto mais importante quanto ela nos obriga a ultrapassar, de acordo com a lógica do pensamento do autor, o estrito contexto de uma problemática de teor epistemológico para nos fazer embrenhar no universo antropológico que, por si, precede, percorre e define tudo o mais. É que o *valor das coisas*, ao fugir — na sua perspectiva — à observação e ao raciocínio, para se entregar, "como um relâmpago, à inspiração do Poeta" (p. 129), insere-se na esfera antropológica. Com efeito, "a inspiração é a própria verdade ou *realidade humanizada*, a falar, a mostrar-se; é a Natureza feita voz, o inteligível tornado inteligência" (p. 161). "Só a inspiração dá o perfeito conhecimento da Natureza" (p. 35) porque "a inspiração do poeta é a sua identidade com o Cosmos" (p. 11).

É curiosa, sem dúvida, esta aproximação que nos apresenta a relação cognoscitiva mais profunda do homem com a natureza e com o mundo — a poética — como emergindo do estatuto ontológico original daquele, estatuto em que essa relação nos surge como conjugando a primordialidade essencial que é inerente ao homem com o finalismo antropológico do conhecimento.

Na sequência da constatação feita, é decisiva a afirmação de Pascoaes de que "quando o sábio pretende surpreender a essência dos fenómenos, é também filósofo ou poeta", sobretudo, porque "o que ele percebe, é o seu espírito na apreensão imediata e mediata, ou poética e científica, do Cosmos" (p. 102). Este espírito que é, entretanto, caracterizado como sendo *apreendedor* e *definidor*, "percorre e excede o Círculo imóvel que encerra todas as mobilidades, a Esfera de Parménides feita da água de Heráclito, a

imagem do Universo" e "contempla, em si, a existência como substância invariável e, fora de si, como um conjunto de variações ou vibrações" (*Idem*). Mais ainda, "o homem, sendo o mundo, excede o mundo, para o definir, ou abranger em pensamento" (p. 91).

Há, na realidade, uma intimidade genésica do homem com a natureza que faz dele um micro-cosmos. É assim que, a par de se dizer que a Criação é "um *todo* equivalente a cada uma das partes em que o possamos dividir", se realça que "se uma delas se torna viva, a sua vida é universal; e, se atinge a forma consciente, a sua consciência é universal" (p. 92). Teixeira de Pascoaes, alicerçado nesta premissa gnoseológica, acaba então por desembocar num enunciado antropológico claro mas complexo quanto ao seu sentido último: "o homem é o Universo humanizado ou elevado a uma forma consciente" (p. 167). Este enunciado, por seu turno, reforça retroactivamente a assinalada competência especial do homem em termos de conhecimento já que é em função da condição antropológica que ele nos atesta que "tudo se nos revela quiméricamente ou intimamente" (p. 139). Por isso, também, "entre os meus olhos e as estrelas há perfeita intimidade; mais — identidade. Brilham no céu e nos meus olhos, o mesmo meio dado interior e exteriormente. A imensidade é intimidade objectivada" (p. 54)...

Mário Garcia (1976) conclui, a um tal propósito, que, deste modo, se revela "um acentuado idealismo monista, identificação entitativa de sujeito e objecto" (p. 238).

O pensamento de Pascoaes revela, entretanto, o seu fulgor exprimindo, em cada passo da obra, essa síntese extraordinária e consequente que é a da proximidade (pessoal) com a imensidade (humana). Isto, seja quando se trata de situar a sua aldeia relativamente ao espaço da serra e do universo, seja quando, ao ocupar "o lugar central e consciente do Universo", o homem não deixa assim, muito pelo contrário, de se integrar na natureza pois "os *seres anímicos* continuam o homem, como, no homem, se continuam os seres animais e nestes os vegetais" (p. 82). Esta radicação natural — que não anula, de forma alguma, a ideia de uma hierarquia dos seres — é continuamente percorrida, e dirigida mesmo, pela intervenção anímica que, justificando, um pouco à maneira de Scheler, a definição do homem como "voz da sua alma" (p. 154), o remete incessantemente para um Deus que, trans-

cedendo-o enquanto Criador, não deixa de nele permanecer como "ignota dimensão do ser humano" para de novo o transcender, sobretudo como sentido, enquanto "significado transcendente da vida humana" (p. 112), para além da existência e da própria vida. Daí o drama desta vida ser profundamente religioso: "O destino do homem é ser a consciência do Universo em ascensão perpétua para Deus" (p. 81).

A excepcionalidade do homem — a sua centralidade e a sua originalidade — não decorre, pois, nunca, de um corte relativamente ao mundo. Ao invés, o homem afirma-se por uma continuidade evada de descontinuidades que legitima a extensão da sua consciência própria ao nível de consciência do universo sem prejuízo de aquela lhe facultar igualmente uma abertura teleológica à divindade, abertura essa perpassada, por vezes, de assomos característicos de uma certa consubstanciação ("nele — no homem — vive, silencioso e prisioneiro, o fantasma do seu arquitecto", p. 55). É nestas circunstâncias que o finalismo antropológico que atinge a natureza ("todo o esforço da Natureza se dirigiu e dirige num sentido humano ou consciente", p. 30) acaba por, em última instância, remeter para Deus ao qual o homem está indissolvelmente unido no mesmo movimento em que dele se separa ("O homem está separado de Deus e unido. Todo o traço de separação é de união e vice-versa — a ponte e o abismo", p. 113).

Aflora, deste modo, uma atitude franciscana que faz da ligação ao outro um autêntico compromisso religioso, assente na imãncia ascendente do fundamento divino a realizar através do exercício de uma solidariedade alargada característica da acção moral. Surge aqui, aliás, a noção de *pessoa universal*: o homem "é céu e terra contidos numa definição espiritual ou consciente. Considerado assim ou como pessoa universal ou *existencial*, integramo-lo na sua realidade desvendada, e é um testemunho mais autêntico do Cosmos" (p. 110). No que se reporta aos outros seres humanos, a relação de alteridade passa por um *culto da irmandade* e decorre, uma vez mais, do aprofundamento da interioridade ou até da mesmidade: "Cada homem é potencialmente humanidade. E eis a sua vontade social" (p. 83).

Mas, neste movimento de projecção universal da cosmicidade originária e de superação de qualquer visão estática do itinerário humano, irrompe uma outra noção-chave como é a do homem concebido como um *novo meio genésico*. É que o homem, sendo

como o cosmos um corpo indefinido, "define-se ou individualiza-se, fazendo uma ideia de si próprio, concebendo-se como um princípio activo inconfundível, um *cogito, ergo sum*" (p. 95). Em Pascoaes, *gênesis* significa, textualmente, natureza, cosmos, nascimento, pelo que, para o homem, a sua dimensão genésica representa, de uma só vez, a transição do vegetal para o espiritual, a passagem por espécies em evolução, a multiplicação pela reprodução e a criação da realidade pela imaginação. "O ser humano — diz-nos — é essencialmente criador" (p. 88) e é-o por causa do "seu *poder excessivo* de se elevar acima do seu nível, esta espécie de capilaridade transcendente" que "é a prova real duma acção anímica ou duma força, por virtude própria, liberta, ou que se libertou das leis mecânicas" (p. 91). Ao ser criador, portanto, o homem entendido como um meio genésico é também um homem livre. Retenha-se, contudo, que "libertamo-nos, quando a nossa consciência orienta os nossos actos. Liberdade é consciência em acção, o conhecimento do conhecimento" (p. 97).

Destaca-se, então, o círculo que abrange, num mesmo movimento, o homem criador, o homem genésico e o homem livre, movimento cuja mola central reencontra, no seu cerne, a actividade cognoscitiva que define, na sua singularidade, o *quid* antropológico. É nesta linha que terão de ser compreendidas as palavras que, no epílogo de *O Homem Universal*, procuram fazer ressaltar a mensagem fundamental da obra: "O homem aparece como suprema expressão consciente ou sintética da Natureza, e como a sua libertação da fatalidade material ou da morte mineral. E assim, o seu destino é interpretar e definir o Indefinido, talhar o informe, concluir, em outro plano, o mundo esboçado neste" (p. 201).

Em paralelo, as diferentes duplas que Teixeira de Pascoaes vai utilizando para exprimir a especificidade humana — intimidade/imensidade; subjectividade/objectividade; interioridade/exterioridade; imanência/transcendência — são constituídas, todas elas, em última análise, por parâmetros do conhecimento que balizam a natureza aparentemente contraditória da nossa identidade. Esta é, sintomaticamente, a de um homem que, "existindo, forma um complexo de fenómenos fisico-químicos, biológicos, de que resulta um princípio anímico de significado universal" (p. 50). De facto, "sendo a alma o próprio real evoluído até à sua forma inteligente", o que lhe confere "o seu poder científico espontâneo" bem como "a sua faculdade de conhecer imediatamente" (pp. 27-28), ela

"exprime o natural sobrenaturalizado, isto é, dum modo original, porque a alma, oriunda de tudo, é senhora de tudo, independente" (p. 46). E é-o precisamente enquanto, na sua espiritualidade, se torna pensamento e consciência do universo e da sua evolução. De uma evolução que tudo percorre mas que não apaga nunca a marca da criação.

Verifica-se, em síntese, que Deus — pelo seu próprio acto criador — atesta uma transcendência que, tornando-se interior (imanente) ao homem, quer por uma certa continuidade física — revigorada por uma encarnação que, antes de ocorrer no homem, eclodiu "em toda a casta de animais e vegetais" (p. 18) —, quer pela memória presente em todas as criaturas sob a forma de uma "vaga lembrança universal" mas que se torna "lembrança acordada nos poetas" ainda que "esquecida nos outros que são poetas esquecidos" (p. 33), acaba por reemergir no sentido último do homem — e do mundo. Estamos perante a figura do *homem integral* enquanto *ser físico e metafísico* (cf. p. 35). Estamos igualmente diante de um Deus que "existe antes e depois", sendo estes dois tempos divinos mediados por um tempo humano (p. 169). Assim, se "somos a nossa alma e somos tudo" (p. 96), enquanto homens, somos também "a consciência da Criação e do Criador" (p. 132). O conhecimento como expressão da profunda intimidade do homem com a natureza, como apanágio da esfera cosmo-antropológica, revela-se, por isso mesmo e no mesmo movimento, como uma abertura necessária à divindade que continuamente percorre e supera essa esfera: "somos a passagem para Deus, a ponte" (p. 19).

A memória e o projecto definem, deste modo, em Pascoaes, o circuito do conhecimento — e do próprio homem — que, do determinismo das leis mecânicas, nos leva, inclusive pelo sonho e pela imaginação, à liberdade: "o homem, sonhando, transborda de si mesmo" (p. 105).

A ideia de *homem universal* é, no fundo, a cúpula de todo este tecido conceptual e especulativo, a dimensão que confere ao homem um valor absoluto para além dos seus aspectos parciais ou das suas manifestações locais. O homem universal é aquele que, sintetizando os elementos físicos e metafísicos, o espírito e a matéria, o espaço e o tempo, o sábio e o poeta (cf. pp. 174-175), persiste através de tudo e se expande pela fantasia (cf. pp. 47, 147).

Conferindo um sentido ao mundo pela consciência mas, ao mesmo tempo, pelo conhecimento decorrente e imediato, bem como

pela inspiração, o homem (universal) assume, na sua plenitude, a cosmicidade que o alimenta e, ao mesmo tempo, o faz transcender e transcender-se em Deus. Sem o homem, o mundo "permaneceria como abismado numa absoluta inexistência" (p. 49). É que, ao conhecer, o homem actualiza o que está "elaborado desde a eternidade" (*Idem*) e realiza, de uma só vez, o espaço e o tempo antropológicos. Daí, Pascoaes falar de uma *teoria do conhecimento racional e emotiva*, a única, no seu entender, capaz de sustentar o conhecimento verdadeiro e de definir o mundo, definindo o próprio homem: "definimo-nos e definimos o Universo porque somos conscientes" (p. 96). Mas, para isso, há que levar até às últimas consequências, a identificação e o amor para com a natureza que emana da criação, unindo-a, enquanto ela é divina e o homem o seu expoente cognoscitivo, libertador e projectivo. É essa mensagem sublime que Pascoaes nos deixa ficar em passagens como esta: "Amando a árvore, conheço-a, possuindo-a. Surge, na minha memória, como fazendo parte de mim mesmo; e alcança um valor humano" (p. 49).

O homem transcende-se enquanto, como criatura, para o ser plenamente, se institui como criador. Adquire, deste modo, uma responsabilidade que não lhe permite, perante si, apresentar-se como um ser acabado, ao mesmo tempo que, diante da natureza, lhe inviabiliza um distanciamento radical. Com efeito, esta aparece como uma síntese do real e do fantástico, síntese, porém, carenciada do homem para alcançar o seu próprio sentido e onde ele experimenta a sua liberdade, por um lado, através da acção que protagoniza, por outro, através da afirmação dos seus limites pela imaginação. Entretanto, ao assumir Deus, o homem assume a superação daquelas que seriam as suas limitações como simples criatura. Trata-se do homem universal que, ultrapassando os particularismos individuais, se institui na sua relação com o outro, seja o outro uma coisa, seja um outro sujeito humano.

A consciência, essa, vê radicalizadas a sua excepcionalidade — apesar de tudo, abrangente — e a sua intencionalidade. E vê-o até níveis supremos de afirmação de uma liberdade que, sendo incomensurável relativamente à lógica do determinismo mecânico, exige a abordagem própria da perspectiva filosófica, a qual acaba por encontrar a inspiração, de uma forma ou de outra sempre partilhada, do poeta.

O homem universal, na precisa medida em que se aproxima do absoluto — de uma natureza especular, de uma ressonância fóssil da criação, de uma transcendência que se interioriza — escapa aos limites estritos da ciência. É, afinal, um produto da filosofia poética e, ao mesmo tempo, o seu produtor. É, sobretudo, um criador que, pelo conhecimento, se (re)apropria do que constrói a partir de si e da sua imaginação, seja nos horizontes da paisagem serrana onde imprime a sua interioridade em direcção à imensidão solidária e fraterna do espaço cósmico, seja nos itinerários da evolução, onde uma memória quase presente e sem instantes faz do tempo um projecto antropológico universal pleno de esperança.

“Somos estátuas do tempo ocupando um certo espaço” (175)...

Adalberto Dias de Carvalho

BIBLIOGRAFIA

Garcia, Mário. *Teixeira de Pascoaes: Contribuição para o Estudo da sua Personalidade*, Braga, Publ. da Fac. de Filosofia, 1976.

Margarido, Alfredo. *Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, Arcádia, 1961.

Pascoaes, Teixeira. *O Homem Universal*, Lisboa, Ed. Europa, 1937.