

DO MUNDO COMO BAILADO CARNAVALESKO. ILUSÃO E CRIAÇÃO EM TEIXEIRA DE PASCOAES

O pensamento metafísico de Teixeira de Pascoaes a respeito da origem primeira do mundo, em heterodoxo diálogo com o criacionismo judaico-cristão, e assumindo um lugar próprio no contexto do pensamento ocidental e oriental da articulação entre primeiro Princípio e manifestação¹, tende para uma visão da criação divina como ambiguidade originária, na qual se indissociam uma fecundidade a-racional do Princípio absoluto e uma já irracional malignidade dessa efusão, senão em si mesma, ao menos nos seus efeitos, mundo e seres. Cremos que a chave para a compreensão desta ambiguidade da criação se encontra na sua explícita associação à ideia de uma *i-lusão* ontocosmogônica - que etimologicamente podemos entender como um *jogo* primordial do Absoluto, alheio a todo o princípio de razão causal e final -, só decorrente ou exteriormente passível de ser representada como *erro* ou *engano*, consoante a perspectiva dominante na ontognosiologia ocidental². O que, a partir de referências explícitas do próprio Pascoaes, como ao afirmar que “a Ilusão é a Força das forças, o Sol dos sóis de que falam

¹ Para uma profunda leitura da questão na tradição ocidental, privilegiando a linha neoplatônica, cf. Mafalda de Faria Blanc, “Henologia e constituição espiritual do Princípio”, *Philosophica*, nºs 19/20 (Lisboa, Abril/Novembro de 2002), pp.311-342.

² Parece-nos que, aferindo demasiado o termo “ilusão” pelo sentido ontognosiológico-moral da verdade ou do erro na correlação da consciência com a realidade, a natureza e o sentido último do universo, não se atenderão e aprofundarão convenientemente as sugestões etimológicas dos múltiplos sentidos do verbo latino *illudo, is, ere, lusi, lusum* (Intransitivo: 1. Divertir-se, brincar com, recrear-se ; 2. Zombar de alguém, escarnecer, ultrajar, insultar ; 3. Maltratar, fazer mal, lesar, prejudicar, arruinar; Transitivo: Zombar de alguém, meter a ridículo), dos substantivos *illusio, onis* (1. Ironia, zombaria, mofa; 2. Ilusão, engano) e *illusor, oris* (Aquele que troça de, o que zomba de, violador) e do adjectivo *illusorius, a, um* (Ilusório, irónico), bem como de termos obviamente afins como o verbo *ludo, is, ere, lusi, lusum* (Intransitivo: 1. Jogar; 2. Dar-

os hinos védicos”³, nos convida a entrever no seu pensamento influxos do que, genericamente, poderíamos designar de tradição oriental, aliás marcante noutros autores contemporâneos como Antero, algum Leonardo Coimbra⁴, Pessoa e Agostinho da Silva. Propomo-nos aqui percorrer e

se a um exercício, fazer exercício, fazer exercício militar; 3. Divertir-se, brincar, rir, gracejar; Transitivo: 1. Zombar, escarnecer de, ridicularizar; 2. Desempenhar (um papel), representar; 3. Iludir, enganar, lograr, fingir, simular; 4. (com proposição infinitiva) Dizer a brincar que...; 5. Imitar tocando, compor, tocar), os substantivos *ludibrium, ii* (1. Escárnio, mofa, zombaria, irrisão, objecto de riso, joguete; 2. Capricho; 3. Insulto, ultraje, desonra, ludíbrio; 4. Objecto destinado a enganar a vista, a iludir, engano, dolo) e *ludus, i* (1. Jogo, divertimento, distração, passatempo; 2. Exercício; 3. Jogos públicos, representações teatrais, teatro (edifício); 4. Escola; 5. Brinquedo, gracejo, graça, facécia, zombaria; 6. Prazer) e os adjectivos *ludibundus, a, um* (1. Que brinca, que se diverte, gracejador, muito alegre; 2. Que não tem dificuldades, sem perigo, que faz alguma coisa a brincar, sem custo) e *ludificator, oris* (Aquele que engana, enganador, burlão), entre muitas outras expressões procedentes do mesmo radical (cf. as indicações do *Dicionário de Latim-Português*, de António Gomes Ferreira, Porto, Porto Editora, 1983). A *ilusão*, enquanto acto ou efeito de *illudere*, assume assim uma complexidade de matizes que, porventura agrupáveis segundo três grandes linhas (aquelas mesmas enumeradas nos sentidos do verbo intransitivo *illudere*), só desvelam a sua furtiva e comum essência se considerados simultaneamente: em primeiro lugar, a espontaneidade da actividade lúdica, particularmente no sentido de divertimento e recreação, não alheio à representação e simulação teatrais; em segundo, o atingir e afectar alguém em termos de engano ou de uma zombaria ou logro intencionais; por último, o mal, a lesão e o dano efectivos daí resultantes. Unificando esta tríade de aspectos numa síntese dos seus contornos mais dominantes, confrontamo-nos com uma actividade cujo sentido lúdico e teatral engana, intencionalmente ou não, um sujeito que a padece como efectivamente maligna e danosa.

Ainda sobre o sentido etimológico original do termo, que suscitaria uma sua acepção positiva no castelhano, singularizando-o entre as línguas ocidentais, cf. Julián Marías, *Breve Tratado de la Ilusión*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp.10-37.

³ Cf. Teixeira de Pascoaes, “O Paroxismo”, *A Águia*, vol.V, 2ª série, nº30 (Porto, Junho de 1914), pp.166-168; in *A Saudade e o Saudosismo* (dispersos e opúsculos), compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p.177.

⁴ Um dos mais notáveis influxos da tradição oriental em Pascoaes vem, curiosamente, por via de Leonardo Coimbra. Em “Uma carta a dois filósofos”, dirigida a Leonardo Coimbra e Teixeira Rego, o autor significativamente destaca, como havendo projectado um “infernial clarão (...) nesse problema supremo do *Mesmo e Outros*”, o trecho em que o primeiro, no *Pensamento Criacionista*, redigido em 1914 e publicado em 1915, afirma que o “Ah ! Se *eu* fosse *muitos* !” da “poesia religiosa da Índia” - suspiro de Deus pelo qual passa da sua “imensa solidão” para o aparecimento do mundo - expressa, purgado da “contingência temporal” da “linguagem”, “o único motivo da existência das criaturas” - cf. Leonardo Coimbra, *Pensamento Criacionista, Obras*, II, selecção, coordenação e revisão pelo Professor Sant’Anna Dionísio, Porto,

aprofundar especulativamente os rumos desta articulação entre ilusão e criação nalgumas passagens mais significativas da vastíssima obra pascoaesiana, desde o seu início até *São Jerónimo e a Trovoada*. Nelas avulta - pelo vislumbre da i-lusão criadora como um disfarce, dissimulação ou travestimento do Absoluto, que aparenta determinar-se nos entes sem que absoluta, real ou definitivamente o faça, numa vertiginosa evanescência de toda a onticidade - uma experiência do mundo como um imenso *bailado carnavalesco*, onde tudo é a insubstancial fantasia de um rosto sem outras feições senão as das infinitas máscaras em que a sua abissal indeterminação se metamorfoseia e re-vela, no teatro da barroca inseparabilidade, reversibilidade e evanescência de todos os contrários, ser e não ser, identidade e alteridade, aparição e aparência ⁵.

Antes, convém todavia que nos detenhamos num momento crucial do *Verbo Escuro*, do mesmo ano de 1914, onde o autor, contrariamente à sua dominante tendência para ver na criação uma i-lusão, no sentido de um jogo criador, procede a uma crítica da própria ideia de origem como radicalmente ilusória, agora no sentido comum de engano ou erro da consciência que toma por real o que o não é em absoluto. Nas suas palavras, se a “questão da Origem mostra o desejo de definir”, ou

Lello & Irmão - Editores, 1983, pp.121-122. Cf. também a fala da personagem Célio, no diálogo *Do Amor e da Morte*: “O Amor é o próprio Deus. Eu não compreendo Deus sem as almas, como não compreendo as almas sem Deus. O grande grito divino de amor: “Ah! Se eu fosse muitos” é coeterno com a divindade; sendo a sua mesma essência é também a própria essência do Amor” - *Obras*, I, seleção, coordenação e revisão pelo Professor Sant’Anna Dionísio, Porto, Lello & Irmão - Editores, 1983, p.595.

O texto hindu em questão, que Leonardo não indica, é o passo da *Khândogya-Upanishad*, 6,2,3, onde se diz que o Ser (*Sat*) primordial, “único, sem segundo”, “pensou”: “possa eu ser muitos, possa eu crescer/desenvolver-me/aumentar” - cf. *The Upanishads*, I, traduzidos por F. Max Müller, *Sacred Books of the East*, vol.1, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1993, p.93. Cf. outra tradução, mais distante da referência leonardina, onde apenas se enuncia que tal “Ser” “decidiu multiplicar-se, engendrar” - Jean Varenne, *Cosmogonies Védiques*, Milão/Paris, Archè/Les Belles Lettres, 1982, p.288. Expressões semelhantes podem verificar-se em *Satapatha Brahmana*, 1, *Taittiriya Sambhita*, 7, 1, 1, 4 (referentes a Prajapati) e *Taittiriya Upanishad*, 2,1 (referente ao *atman*). Cf. Jean Varenne, *ob. cit.*, pp.244, 258 e 290.

Não tem sido atendida e interpretada esta relação do primeiro Leonardo Coimbra com o pensamento oriental, que interpreta aliás numa fecunda superação dos lugares-comuns da irreflectida oposição entre Oriente e Ocidente, panteísmo e teísmo criacionista, como explicita na mesma página de *Pensamento Criacionista*.

⁵ Cf. Claude-Gilbert Dubois, *Le Baroque. Profondeurs de l'apparence*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1993, pp.117-176.

seja, de “ver”, como “o próprio móbil da alma”, este “é a tentação da morte” ⁶, não sendo a “ideia de origem” senão “um horizonte erguido”, pelos “olhos” humanos, “no mais longínquo do Passado” ⁷ e, assim, a “*ilusão*” que, gerada por uma outra, a de “*Tempo*”, procede por ela do “*existir*” ⁸. O *existir*, ou seja, conforme a visão pascoaesiana, o acto pelo qual os seres se *mascaram/personalizam na morte/ocultamento* da vida temporal ⁹, é a condição, ela mesma ilusória, da ilusão pela qual se projecta, representa e objectiva como real o ter havido início de algo que verdadeiramente só começa e finda com a referida e ilusória condição da consciência ¹⁰. É deste modo que, integrando a sua crítica da “ideia de origem” numa mais ampla crítica de toda a representação ideativa, como artificiosa, “pálida e fria imagem” das coisas, onde “vive encarcerada” a “triste criatura humana”, o pensador recorda, “sorrindo, esse herói-cómico gesto do Apóstolo, colando, na frente do Universo, a sua *ideia* de Origem” ¹¹. Embora não possamos determinar com precisão a que apóstolo e texto Pascoaes se refere - a ser, como parece, o início do evangelho joanino (*João*, 1, 1-5), tal pode implicar uma crítica da sua

⁶ Cf. Teixeira de Pascoaes, *Verbo Escuro* in *Verbo Escuro / A Beira (num relâmpago)*, Paris-Lisboa, Livrarias Aillaud e Bertrand, s.d., p.53.

⁷ Cf. *Ibid.*, pp.53-54.

⁸ “O *existir* cria a *ilusão de Tempo*, a qual, por sua vez, cria a *ilusão de Origem*” - *Ibid.*, p.54.

⁹ “A máscara humana é a vera efigie da morte.

Nascer é pôr a máscara. A criatura não desce ao mundo, sem vestir primeiro o seu hábito” - *Ibid.*, p.43.

“A herdade faculdade de fingir criou a *pessoa*, a figura atrás da qual nos escondemos, - a figura que anda, pelo mundo, em nosso nome” - *Ibid.*, p.40.

Estes passos, embora expressando a perspectiva dominante na obra de Pascoaes, devem todavia ler-se em confronto com um outro, onde se sugere um outro sentido de *pessoa*, agora como constituição original e positiva, mas sempre trans-mundana, do ser: “O homem, sobre o mundo, representa a sua *pessoa*, isto é: garatuja o *que estava escrito*” - *Ibid.*, p.39.

¹⁰ Também num pensador como Lavelle o tempo inere à auto-doação de existência por cada alma, cuja actividade o transcende, sendo porém, simultaneamente, a condição, o meio e a expressão da positiva e real assunção de uma possibilidade pura eternamente inscrita no Acto absoluto que é o Ser, de outro modo não realizada e vocacionada a realizar-se, dele se separando para auto-apropriada se lhe unir, pela infinita generosidade criadora daquele - cf. Louis Lavelle, *Du Temps et de l'Éternité*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1945, pp.85-117; *De l'Âme Humaine*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1951, pp.164-187.

¹¹ Teixeira de Pascoaes, *Verbo Escuro*, in *Verbo Escuro / A Beira (num relâmpago)*, pp.54-55.

ideia de “princípio”, da principal identidade entre o “Verbo” e “Deus” ou da actividade criadora do primeiro -, vem isto exemplificar, no confronto directo com um dos seus textos capitais, o forte contraste do seu pensamento com o criacionismo cristão, ao menos no seu entendimento comum.

Esta perspectiva, embora deva ser tida em conta na medida em que problematiza radicalmente toda a própria metafísica pascoesiana da Origem, permanece todavia isolada na ampla produção do autor, onde predomina um outro entendimento da Ilusão, nitidamente ontocosmogónico. É o que acontece em *Sempre*, no poema “As minhas sombras”, cuja terceira parte inclui uma estrofe de dois fecundíssimos versos:

“Em cima, - o riso eterno da Ilusão;
Em baixo, - a eterna Lágrima ilusória”¹²

Se interpretarmos o “em cima” e o “em baixo” como as duas polaridades de toda a manifestação, ou seja, como o originante e o originado, tradicionalmente também identificáveis com o celeste e o terrestre, o divino e o cósmico, desvelaremos uma visão na qual a instância originária e o que dela decorre e se lhe contrapõe se articulam num processo eterno, comungando ambas de um mesmo estatuto ilusório, com a diferença de no primeiro caso a ilusão ser substantiva e personificada e no segundo adjectiva, bem como de a Ilusão originante inerir a uma alegria sugerida pelo “riso” enquanto o ilusório do originado é afim da dor patente na “Lágrima”. Se este quadro é bem conforme ao dominante sentido pascoesiano da cisão, despotenciação e falecimento inerentes a todo o acto de criação ou manifestação, no qual o jubiloso ímpeto inicial se transmuda no arrefecimento das formas escravas dos mesmos limites que lhes conferem a existência, sofrendo como aprisionamento a sua própria condição de origem e subsistência¹³, já o advento da

¹² *Id.*, “As minhas sombras”, *Sempre*, in *Belo / À Minha Alma / Sempre / Terra Proibida*, Obras Completas, I, introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Livraria Bertrand, s.d., p.197.

¹³ Isto tanto no plano humano como no divino, como se verifica já no *Sempre*: “Gritei. Logo o meu canto de mistério / Se fez mortal, nascendo”; “Azul profundo, etéreo rosto, / Donde cai sem descanso, indefinidamente, / A lágrima do Mundo, / Revelando quimérico desgosto / De Deus que, ao terminar o templo da Natura, / Surpreso, de repente, / Vou, dentro dele, a própria sepultura!” – *Ibid.*, p.122.

Cf. ainda, entre muitos outros passos: “Criar: eis o mal da criatura, o erro fatal que a diminui. Ela define na sua obra.

O Universo é a obra, a *pessoa* de Deus e o único argumento contra a sua existência” – *Id.*, *Verbo Escuro*, in *Verbo Escuro / A Beira (num relâmpago)*, p.42.

“Ilusão” como a instância propulsora do processo, e característica do que dele resulta, nos confronta com duas grandes possibilidades de interpretação. Por um lado, e segundo a acepção comum do termo “ilusão”, o acto cosmogónico procederia quer de um engano ou erro, necessariamente involuntários, do princípio divino, quer de um acto já consciente e intencionalmente maligno do mesmo, pelo qual menos seria iludido do que iludiria os entes assim gerados, embora a predominante tese de que Deus sofre as consequências da sua própria criação incline para a maior plausibilidade da primeira hipótese. Numa segunda perspectiva, e tendo em conta o já apontado sentido etimológico do termo “ilusão”, a ridente alegria da “Ilusão” eterna e originária poderia referir a a-racional e imotivada espontaneidade do *Jogo* divino, em toda a ambiguidade constitutiva de si e dos seus efeitos ¹⁴, aqui patente na dissimuladora conversão do seu regime inicial no seu contrário, algo próxima, para além da sua matizada ocorrência no barroco, ou no jogo irónico do romantismo ¹⁵, do sentido oriental de *Maya* ¹⁶ e *Lila* ¹⁷.

¹⁴ Cf. as ressonâncias heraclitianas – “O Tempo é uma criança que brinca deslocando os peões: a realeza de uma criança” (frag. 52, Diels-Kranz) – de passagens como as seguintes: “VII – Erguer e deitar abaixo ! Fazer e desfazer ! Deus, o que há de infantil na tua Obra ! / VIII – O culto do Menino Deus ! Deus é o Deus Menino. Lá está num altar da minha igreja, e tem o mundo na mão. Para quê ? Para brincar com ele. / [...] XI – A Criação é uma obra infantil, por que Deus é o Deus Menino. [...]” – Teixeira de Pascoaes, *O Bailado*, introdução de Alfredo Margarido, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p.29.

¹⁵ Cf., por exemplo, Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie*, Flammarion, 1979, pp.16-19.

¹⁶ Cf. Heinrich Zimmer, *Maya, der indische Mythos*, Stuttgart, 1936; *Maya ou le Rêve Cosmique dans la mythologie hindoue*, traduzido do alemão por Michele Hulin, Fayard, 1987; *The King and the Corpse - tales of the soul's conquest of evil* (em particular “Four Episodes from the Romance of the Goddess”), Princeton University Press, 1993, 10ª edição. A leitura de Maya no sentido de uma ilusão ou prestidigitação mágica, dominante em Zimmer, foi contudo fundamentalmente problematizada pelo rigor filológico de Jan Gonda, que propõe, como denominador comum de todos os empregos do termo nos textos vedânticos ou não, simplesmente o seguinte sentido: “incomprehensible wisdom and power enabling its possessor, or being able itself, to create, devise, contrive, effect, or do something” – “Maya”, *Change and Continuity in Indian Religion*, Nova Deli, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1985, pp.164-197, p.166. Cf. também, para uma análise e discussão mais extensa, com abundantíssima informação bibliográfica, Id., “The “original” sense and the etymology of skt. maya”, *Four studies in the language of the Veda*, 1959, ‘s-Gravenhage, pp.119-194 ; “Maya”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 14 (1952, Lovaina), pp.3-62. Cf. também as perspectivas de H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 1872, 1034 f. e J. Pokorny, *Indogerm. Etymol. Wörterbuch*, Berna, 1954, p.693, além de Olivier Lacombe, “L'illusion cosmique et les thèmes apparentés dans la philosophie indienne”, *Indianité. Études historiques et comparatives sur la pensée indienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, pp.85-100.

Contudo, e aprofundando esta leitura, se aceitarmos que a actividade lúdica escapa à relação de causalidade, numa unidade imanente que desconhece a cisão entre causa e efeito, teremos que desmontar como duplamente ilusória (agora no sentido comum do termo e integrando a

A ideia, marcante em vários momentos da obra pascoaesiana, de um Deus enganador, fonte da ilusão do mundo ou da sua representação, tenderá a ser rejeitada na racionalização teológica ocidental, como paradigmaticamente se verifica em Platão e Descartes, tal como adiante se mostra (nota 46). Já em Hegel se assume o *engano* como forma divina de realizar a Verdade, na ideia da “astúcia da Razão”, pela qual o Espírito universal se realiza na história através dos seus “meios” e “instrumentos”, os povos e indivíduos que, perseguindo o seu “bem próprio”, e pela própria dialéctica das oposições assim suscitadas, realizam afinal e inconscientemente um fim que transcende e nega a sua intenção consciente e particular - cf. *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, nova tradução, introdução e notas por Kostas Papaioannou, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, pp.106-113. É em Schopenhauer, finalmente, que o mito e doutrina oriental de *Maya* ganham axial estatuto filosófico, interpretando-se à sua luz quer o platonismo, quer a distinção kantiana entre “coisa em si” e “fenómeno”, consistindo o “véu” e “obra de Maya” na “manifestação” da primordial e “universal vontade de viver” que, escravizando a inteligência individual, nela auto-refracta a sua unidade essencial segundo as ilusórias “condições do tempo e do espaço, do princípio de individuação, e (...) das outras formas do princípio de razão suficiente”, gerando o “mundo sensível” como “verdadeira evocação mágica, aparência fugitiva, de modo algum existente em si, semelhante a uma ilusão de óptica e a um sonho, (...)” - *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, traduzido em francês por A. Burdeau, nova edição revista e corrigida por Richard Roos, Paris, P.U.F., 1989, 12ª edição, pp. 443 e 525 ; cf. também pp. 416-417, 444, 459-460, 469-470, 500 e 524-526.

¹⁷ Cf. Bettina Bäumer, *Schöpfung als Spiel: Der Begriff lila im Hinduismus, seine philosophische und theologische Bedeutung*, dissertação de Doutoramento, Munique, Ludwig-Maximilians-Universität; AA.VV., *The Gods at Play. Lila in South Asia*, editado por William S. Sax, Oxford University Press, 1995. Cremos que a nossa interpretação do sentido *i-lusório* da manifestação como um sentido *lúdico* desvela em Teixeira de Pascoaes um singular misto de extremo arcaísmo e antecipação da contemporaneidade. Nele se concentra, mais por espontaneidade especulativa do que por influxo hermenêutico e histórico-cultural, um vastíssimo universo temático que, nas suas grandes linhas, procede da noção e experiência hindu de *Maya e Lila*, passa pelo heraclítico “O Tempo é uma criança que brinca deslocando os peões: a realza de uma criança” (frag. 52, Diels-Kranz) e, após alguma obnubilação no racionalismo ocidental, pelo arqueo-teleológico predomínio do *princípio de razão* - em que, já com Anaxágoras, a ideia da divindade como transcendente e intelectual planificadora do mundo predomina sobre o arcaico sentido estético-dramático e/ou sacrificial do uno em manifestação - , ressurgue plenamente, mormente por via da sua redescoberta por Nietzsche (por exemplo: “O “jogo”, o inútil, ideal daquele que transborda de força, que é “infantil”. - O “infantilismo” de Deus”, *La Volonté de Puissance*, I e II, texto estabelecido por Friedrich Wurzbach, traduzido do alemão por Geneviève Bianquis, Gallimard, 1995, I, p.457),

primeira possibilidade de entender os dois versos) a ideia do *jogo* da ridente *I-lusão* ser causa de qualquer alteridade e de uma ilusória dor ser o seu efeito. A relação causal entre a *I-lusão* lúdica primordial e a ilusória dor, apresentando a primeira como origem da segunda, mais não seria do que a imagem realmente ilusória, no sentido de enganosa substituição do que parece ao que é, resultante não do jogo primordial mas do que dele se cinde, eventualmente inerente a um processo de ser e de consciência já não lúdico e que naturalmente reduz o jogo a uma lógica da produtividade e da causalidade eficiente, a ele alheia. A própria assunção de um jogo primordial denunciaria assim como extrínseca e inautêntica a dualidade, relação e confronto entre uma alegria e uma dor igualmente eternas. O que, não nos dispensando de respeitar as fórmulas textualmente dominantes do pensamento pascoaesiano, não contradiz que, no plano relativo e ilusório gerado por afastamento da *I-lusão* primordial, se mantenha toda a legitimidade da ideia de uma cisão, quebranto e falecimento do princípio divino inerente à sua mesma manifestação criadora, embora decorrente menos da ludicidade primordial do que da sua refração pelo que misteriosamente a não acompanha. Reintroduz obviamente esta leitura a noção, dominante no pensamento pascoaesiano, de uma *cisão originária*, e originária em termos de *queda*, pois *o que origina e se origina são menos plenos do que aquilo a partir do qual se originam*, o qual, pensado antes como Jogo do que como um Ser divino, não anula a prevacente intuição de Pascoaes, pese o *essencial deslocamento da cisão originária do Princípio para o que, nele e a partir dele, dele se cinde*, sugerindo a sua alteração apenas relativa ou fenomenal e o vínculo à sua integridade intrínseca.

no século XX, com obras fundamentais como as de Hugo Rahner, *Der Spielende Mensch*, Rhein Verlag, 1949, Martin Heidegger, *Le Principe de Raison* (1957), traduzido do alemão por André Preau, prefácio de Jean Beaufret, Gallimard, 1986, sobretudo pp.222-243, Eugen Fink, *Le Jeu comme Symbole du Monde* (1960), traduzido por Hans Hildenberg e Alex Lindenberg, Paris, Les Éditions de Minuit, 1966, Kostas Axelos, *Le Jeu du Monde*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969 e Stanislas Breton, *Être, Monde, Imaginaire*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1976, sobretudo pp.165-179. Para outras referências ao Jogo, em termos meta-antropológicos e onto-cosmológicos, cf. Martin Heidegger, "La Chose" (1951), in *Essais et Conférences*, Eugen Fink, *La filosofia de Nietzsche*, versão castelhana de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp.194-218, e Richard Kearney, *Poétique du Possible. Phénoménologie Herméneutique de la Figuration*, Beauchesne, 1984. Cf. ainda Manuel da Costa Freitas, "Jogo", *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1991, cols. 62-66.

O próximo texto que destacamos encontra-se em *Elegias*, cuja primeira versão data de 1912. Na “Elegia da Solidão” - longo poema de 1920 e que só em 1921, muito refundido, passou a integrar aquela obra - a totalidade do existente emerge como “Alma que, em vã figura, se condensa”, ou “verbo original arrefecido / E, pelo tempo abstracto, convertido / Em relevos de imagem ilusória”¹⁸. Esta experiência da *vanidade*, engano e irrealdade do que resulta da precipitação originária evolui contudo para uma formulação mais complexa e densa:

“Ah, por mais povoado de figuras,
O mundo é sempre a mesma solidão,
Aquele estátua em pedra da Ilusão,
Monstruosa presença de Ninguém !”¹⁹

Se o enriquecimento multiplicativo dos entes, cuja realidade é significativamente despotenciada como a de meras “figuras”, é impotente para vencer a “solidão”²⁰ como radical condição ontológica do “mundo”, tal parece dever-se não só à dureza e rigidez do elemento onde metaforicamente se esculpe a “monstruosa”, e logo *prodigiosa* e *nunciativa* manifestação do Princípio²¹, mas inerir ainda ao mesmo Princípio, o qual, identificado como “Ninguém”, gera a dúvida de se coincidirá com a “Ilusão”, ou se esta não designará antes e apenas aquele processo de manifestação, pelo qual “Ninguém” *ilusória* e *monstruosamente* se presentificaria, petrificando-se na inconsistente e vã, embora por isso mesmo *re-memorativa* disso de que procede, multiplicidade do “mundo”. Sempre incomunicante, este podê-lo-ia ser quer pela mesma evanescência da sua diferenciação, simulando a vida onde afinal só existe a rígida homogeneidade, quer por nele apenas advir à presença um Ausente, apontando a impessoalidade do Princípio que só contra a sua mesma natureza se manifesta (e daí o *prodígio*),

¹⁸ Cf. Teixeira de Pascoaes, *Elegias*, in *Regresso ao Paraíso / Elegias / O Doido e a Morte*, Obras Completas, IV, introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Livraria Bertrand, s.d. [1968], p.245.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p.246.

²⁰ A *soledade*, do latino *solitate*, que etimologicamente inere à *soedade*, forma medieval da futura *saudade* - cf. Carolina Michäelis de Vasconcelos, *A Saudade Portuguesa*, Aveiro, Estante Editora, 1990, pp.46, 56, 85, 89 e 91-92.

²¹ “Monstruosa”, do latino *monstrum*, *i*, prodígio divino, por sua vez derivado de *moneo*, *es*, *ere*, *ui*, *itum*, com a raiz *men* que lhe confere os significados de “fazer pensar, fazer lembrar”, “advertir”, ou ainda de “profetizar” e “anunciar”, acções referentes às divindades.

pela “Ilusão” que intimamente é ou pela qual se desfigura a-presentando-se como a alteridade que, por não o ser senão ficticiamente, não pode senão anunciá-lo reiterando a “solidão” da sua principal unicidade indeterminada ²².

Se esta imagética e terminologia - evocando ainda a noção de *Maya* ²³ ou aquela ludicidade criadora que destacamos como inovadora possibilidade de compreender o sentido de “Ilusão” - parece inscrever-se aqui num contexto de pensamento que nitidamente exalta o sentido ambíguo, quando não negativo, infeliz ou maligno, da manifestação do Princípio impessoal, já outros passos do mesmo poema vêm matizar esta impressão, sem contudo a abolir. Por um lado, logo após haver apreendido o “negro esquecimento” e a “morta indiferença” em que decaem a “alma” e o “verbo original”, Pascoaes não deixa igualmente de captar, espantado agora do paradoxo, as centelhas de vida que entretanto secretamente fulguram nas coisas: “E, todavia, eu sinto / Um acordar de instinto, / Um palpitar de viva claridade, / Em cada coisa obscura” ²⁴. Acrescentando, logo após, que “Indefinidamente, / Sobre, da terra, um sonho transcendente”, e descrevendo-o ainda como “emanação de mística tristeza” ²⁵, o poeta apreende a condição mista do existente, onde a dor da cisão, permanecendo-o, simultaneamente se converte no que a excede, embora sem uma finalidade precisa. Por outro lado, e iluminando esta condição anfibológica da onticidade, ao

²² Sobre a identificação do Absoluto como “Ninguém”, vejam-se essas “figuras da insignificância” e da impessoalidade, como *nemo, niemand, nobody, personne* (com uma fecunda ambivalência) e *ninguém*, enquanto parentes e expressões desse Inefável, ou “Uno inefável”, do neo-platonismo, o Nada (*ouden*) por excesso do ser e da essência, e não por defeito, como o não-ser (*meden*) – cf. Stanislas Breton, *Rien ou Quelque Chose. Roman de métaphysique*, Flammarion, 1987, pp.5-26.

²³ A relação entre “Ninguém”/Princípio e “Ilusão” recorda o modo como por vezes, no pensamento hindu, se vê a relação entre o Absoluto/Parabrahman e Maya: “Le Parabrahman est maintenant sur la voie de la manifestation phénoménale. Par la seule existence de Mâyâ, la force créatrice éternelle, le Shakespeare absolu de l’Existence, le *kavi* infini, penseur et poète, est sur le point de projeter hors de Lui-Même et comme une ombre un monde de réalités vivantes qui n’ont pas encore d’existence indépendante. Phénoménalement Il devient un Créateur, un Contenant de l’Univers, bien qu’en réalité Il soit ce qu’Il a toujours été, absolu et inchangé” – Shri Aurobindo, *Brahman et Maya dans les Upanishads*, traduzido por Jean Herbert, Paris, Dervy-Livres, 1980, p.94.

²⁴ Teixeira de Pascoaes, *Elegias*, in *Regresso ao Paraíso / Elegias / O Doido e a Morte*, p.245.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p.246.

radicá-la no paradigma da própria origem, o poeta-pensador, reconhecendo que “nem mesmo a dor é verdadeira”, não deixa de se confessar como “ilusória imagem, padecendo / A trágica mentira que a formou”²⁶. Se, num sentido, há uma incontornável “mentira” na origem dos entes, pela qual são tragicamente destinados a não serem mais do que imagens ilusórias e a padecerem-no, já num outro, e pela mesma necessidade omni-abrangente da “mentira” e da ilusão, estas auto-anulam-se como tais, no paradoxo pelo qual é a absoluta e universal *verdade* da mentira e da ilusão que as torna, elas mesmas, *mentirosas e ilusórias* (etimologicamente, a *mentira*, do verbo latino *mentior*, incorpora ainda a raiz *mens*, o que indica que só *mente* quem *pensa e memora a verdade*, o que relativiza toda a *mentira* como aquilo que não deixa de pressupor e manifestar, ainda que ocultando-a ou negando-a, a *verdade do que é*). Sendo os dois sentidos da mentira e da ilusão cumulativos, simultâneos e afinal coincidentes, ao menos nos seus sujeitos, vislumbrar-se-á, uma vez mais, a complexidade da visão e da experiência pascoaesiana, onde assoma um universo originariamente emergente numa ambiguidade constitutiva, onde *ser o mesmo é ser outro de si* (é *outrar-se*, como diria Pessoa), o que naturalmente apela a poética desconstrução da lógica tradicional e, sobretudo, a poética formulação de uma lógica e de um discurso novos.

Cingindo a questão que elegemos como essencial, importa notar que, se na perspectiva do sujeito que dolorosamente apreende o “mundo” como “solidão”, este é “estátua em pedra da Ilusão” e “monstruosa presença de Ninguém”²⁷, já na exaltação vital do mesmo sujeito, pela qual aspira a “viver / A vida universal e misteriosa”²⁸, amando, sofrendo e fundindo-se com tudo²⁹, é esse estado completamente descentrado, figurado no converter-se em “oração alumando a Imensidade”, que o leva a aqui quase avistar “a calma eternidade, / A negra quietação fantástica de Deus”³⁰. A manutenção dos indícios da transcendência, inefabilidade e ambiguidade do Princípio - identificado com Deus mas sempre inacessível à visão objectivante e fonte de ilusão, *negro e fantástico*, atributos que nos parecem correspondentes ao “Ninguém” e

²⁶ Cf. *Ibid.*, p.250.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p.246.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p.246.

²⁹ Cf. *Ibid.*, pp.246-251.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p.251.

à “Ilusão” do início do poema - concilia-se agora com o vislumbre da sua serenidade e quietude, num tom predominantemente otimista em que ele surge menos como origem da cisão do existente do que como fim último da sua regressão redentora.

Verbo Escuro, denso livro de aforismos de 1914 ³¹, dialoga com os dois versos já comentados do *Sempre* - “Em cima -, o riso eterno da Ilusão; / Em baixo -, a eterna Lágrima ilusória” ³² -, confirmando-lhes a fecundidade. Se num sentido o poeta parece consolidar a relação ali estabelecida entre o “riso” e a “lágrima” - reiterando a primazia e a qualidade genesíaca do primeiro, ao afirmá-lo como “origem” e “essência de tudo”, identificando-o ao “poder criador” de Deus (“Rir, para Deus, é criar”) e considerando que “a dor é a imagem do riso”, “carne” do seu “esqueleto” -, já noutro parece sugerir a sua inseparabilidade - ao vislumbrar no riso “o pensamento irónico de Jeová, criando a sua caricatura”, e identificar “o riso do Génesis, o silvo da Serpente, a luz da Tentação”, homologando o riso criador de Deus a uma “alegria demoníaca” suscitando a “tristeza” redentora - e noutro ainda a inversão das suas posições, na metáfora que vislumbra na “dor” e na “noite” o meio contra o qual se recortam as “estrelas” e os “risos”, consumindo enfim isso a partir do qual se originam ³³. Esta mesma inversão confirma-

³¹ A recepção da obra parece não ter sido a melhor, pois o autor escreve, em 28 de Abril de 1914, a Miguel de Unamuno, referindo o seu envio: “Oxalá que não lhe desagrade de todo. Aqui, poucas pessoas gostam do livro, não sei se com razão” - *Epistolário Ibérico. Cartas de Unamuno e Pascoaes*, introdução de José Bento, Lisboa, Assírio & Alvim, 1986, p.46. Um dos admiradores do livro foi Raul Brandão, figura muito próxima de Pascoaes: “Li ontem dum fôlego o *Verbo Escuro*. Eu gosto imenso de livros assim, mas o seu, tão profundo e tão belo, há-de ser compreendido por poucos leitores. É o livro dum grande poeta e dum filósofo” - Carta de 27 de Março de 1914, in Raul Brandão e Teixeira de Pascoaes, *Correspondência*, recolha, transcrição, actualização do texto, introdução e notas de António Mateus Vilhena e Maria Emília Marques Mano, Lisboa, Quetzal Editores, 1994, p.45.

³² Teixeira de Pascoaes, “As minhas sombras”, *Sempre*, in *Belo / À Minha Alma / Sempre / Terra Proibida*, p.197.

³³ Cf., para todo o exposto, *Id.*, *Verbo Escuro*, in *Verbo Escuro / A Beira (num relâmpago)*, pp.107-109.

Sobre o riso divino, ambigüamente presente em Jeová, Deus que ri - figura de um “ludismo que pode alternativamente tornar-se numa farsa benigna ou num pesadelo sádico”, de acordo até com a analogia entre as raízes fonéticas dos verbos “rir” e “troçar” em hebreu -, e ausente em Cristo, Deus de quem todos riem, o que não exclui incidências de uma “ironia crística”, cf. Teodor Baconsky, *Le Rire des Pères. Essai sur le rire dans la patristique grecque*, prefácio de Michel Meslin, Paris, Desclée de Brouwer,

se noutros aforismos, como aquele em que Pascoaes afirma que “A Criação vem da dor, e o seu vestuário é de riso”³⁴, concluindo por uma versão heterodoxa da “Trindade” como “A dor, a morte e a caricatura, (...) as três pessoas fantásticas de Deus”³⁵, num contexto em que a originária radicalidade da dor é ainda sugerida pela imagem da “primeira lágrima”, quer íntima à eclosão no sujeito da “visão do mundo”³⁶, quer procedente da própria “fonte do Universo”, embora aqui numa indiferença transcendente da “dor”, do “amor” ou da “alegria”³⁷. Coerente com a referida versão da Trindade é a observação de que, se “a caricatura faz rir”, “o riso é a máscara da dor, - a dor tornando-se incógnita”³⁸. Esta tese, confirmada ainda no passo em que o poeta vislumbra “a máscara do riso, sinuosa lágrima alongada em perfil transparente de ironia”, ou “a dor estratificada em riso”³⁹, e dialogando com o trecho de *O Doido e a Morte* em que o poeta apresenta o *riso/loucura* como o que “veste de aparências” a *Morte*, seu princípio fontal⁴⁰, integra a primazia da dor e a sua manifestação aparentemente contraditória numa metafísica do disfarce e dissimulação originária que, além de dionisíaca, devemos designar de *carnavalesca*, tanto pela natureza das metáforas e imagens a que a sua ideação recorre como, sobretudo, pelo sentido do proteico *travestimento* do Nada divino no onírico-delirante vir a ser do mundo como *baile de máscaras*.

Em dois capítulos fundamentais - “Da Pessoa” e “As Máscaras” - , destacamos do segundo o aforismo VIII:

1996, pp.49-65. O riso divino, no sentido de uma ironia sapiencial transcendente, partilhada pelos santos e paradoxal para a consciência comum, é ainda o tema de muitos textos sufis - cf. Majrouh, *Rire avec Dieu. Aphorismes et contes sufis*, texto francês de Serge Sautreau, Paris, Albin Michel, 1995. O mesmo espírito, afim à concepção de um Deus lúdico, emerge ainda na obra de António Alçada Baptista, *O Riso de Deus*, Lisboa, Presença, 1996, 8ª edição. Para uma história do riso, cf. Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Fayard, 2000. Cf. também Michael Andrew Screech, *Le Rire du Pied de la Croix. De la Bible à Rabelais*, tradução de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Bayard, 2002.

³⁴ Teixeira de Pascoaes, *Verbo Escuro*, in *Verbo Escuro / A Beira (num relâmpago)*, p.72.

³⁵ *Ibid.*, p.73.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p.72.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p.141.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p.59.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p.45. Cf. também p.46.

⁴⁰ Cf. Teixeira de Pascoaes, *O Doido e a Morte*, in *Regresso ao Paraíso / Elegias / O Doido e a Morte, Obras Completas*, IV, introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Livraria Bertrand, s.d., p.259.

“A criação é um bailado de máscaras...cósmico estruído tenebroso !...a vertigem...um delírio de ritmos que se quebram e refazem...estátua de pó, turbilhonante, mostrando, à infinita cegueira, o seu busto de dor, assente sobre o Nada e o Sonho...”⁴¹.

Se aqui se reitera a “dor” como intrínseca à aparição das coisas, já o multiformemente acentuado carácter de irracional, dinâmica e dissimulada insubstancialidade desta, tanto em si mesma como, sobretudo, na sua paradoxal *fundação* “sobre o Nada e o Sonho” (que em verdade são o *sem fundo* onde se *a-funda* tudo o que nele suporíamos *fundar-se*), vem dissipar o aparente pessimismo metafísico da tese num *ilusionismo* em que o próprio estatuto doloroso do existente se desvanece no onírico *parecer ser* de tudo e este num “Nada” irreduzível. O que não impede que este processo seja, simultaneamente, *verdade*, enquanto claro patentear da sua *carnavalesca vacuidade* e auto-desocultamento do seu *ser de ilusão*, que só a “infinita cegueira” impede de reconhecer como tal; quiçá a “infinita cegueira” dos entes que, não escutando, tal como em Heraclito, este *Logos*⁴², aqui *crepuscular* ...um *Verbo Escuro*..., permanecem na inautenticidade de quem não reconhece a própria e universal condição. Esta visão, sem prejuízo da originalidade do autor, colhe ainda da apontada concepção de *Maya*, crescendo-lhe agora, conforme à imagem dionisíaca de um Deus delirante e ébrio, que por *Nada* ser no ser de tudo se *mascara*⁴³, a da *dança* simultaneamente

⁴¹ *Ibid.*, pp.44-45.

⁴² Cf. Heraclito, frag. 1 (Diels-Kranz).

⁴³ Além de evocar, aqui no plano da auto-criação do sujeito humano, o pessoano “Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma cousa, não poderia imaginar” (Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, in *Obras*, II, organização, introdução e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão - Editores, 1986, p.570), a visão da manifestação em Pascoaes também evoca, com todas as diferenças de um contexto não metafísico e não teológico, a visão búdica da vacuidade, simultaneamente como natureza última e potencialidade de ilimitada manifestação e desenvolvimento de todos os fenómenos, o que se designa ainda pela mesma metáfora da “ilusão” ou do “jogo”. Insubstancial e não reificável, inconfundível com o “nada” ou o “vazio”, a vacuidade é a própria interdependência de todas as coisas, ou seja, a sua trans-conceptual e incaracterizável ausência de existência intrínseca e permanente. Cf. a afirmação do sábio e filósofo indiano Nagarjuna: “Porque tudo é vacuidade, tudo pode ser” – cf. Matthieu Ricard, in Matthieu Ricard / Trinh Xuan Thuan, *L’infini dans la paume de la main. Du Big Bang à l’Éveil*, Paris, Nil Éditions/Fayard, 2000, pp.50 e 52-53. Cf. ainda: “Paixões, actos, agentes, frutos, assemelham-se a uma cidade de génios celestes, parecem-se com uma miragem, um sonho” – Nagarjuna, *Stances du Milieu para Excellence (Madhyamaka-karikas)*, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por

cosmogónica e cosmo-fágica de Shiva ⁴⁴, metáfora curiosamente ressurgente na contemporânea cosmologia científica ⁴⁵. Distancia-se assim de alguns paradigmas basilares do pensamento ocidental pós-socrático, como a teologia platónica da uniformidade, verdade e bondade divina, ou a revelação e teologia judaico-cristã da livre, amorosa e bem sucedida criação divina, traduzidas na cartesiana recusa das hipóteses do Deus enganador e do “génio maligno” e no leibniziano postulado de um

Guy Bugault, Gallimard, 2002, p.222. Comentando aquelas “comparações ilusionistas” de Nagarjuna, diz Guy Bugault: “Assim o mundo, o eu, não são nem reais nem irreais, são da ordem da ilusão. Tudo se passa *como se*. É o que nos acontece no cinema [...]” – *Ibid.*

Para um comentário da referida declaração de Bernardo Soares à luz da visão búdica da vacuidade, cf. Paulo A. E. Borges, “Posso imaginar-se tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar”. Vacuidade e auto-criação do sujeito em Fernando Pessoa”, *Pensamento Atlântico. Estudos e Ensaios de Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp. 319-332.

⁴⁴ Cf. Ananda Coomaraswamy, *La Danse de Çiva. Quatorze essais sur l'Inde*, traduzido do original inglês por Madeleine Rolland, prefácio de Romain Rolland, Plan-de-la-Topur, Éditions d'Aujourd'Hui, 1984, pp.110-126. Sobre Shiva como divindade da dança e do teatro, numa obra que o identifica a Dioniso, cf. Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos. La Religion de la Nature et de l'Eros. De la préhistoire à l'avenir*, Fayard, 1991, pp.249-262. Para uma apresentação sistemática da divindade, a partir das narrativas mitológicas, cf. Stella Kramrisch, *The Presence of Shiva*, Deli, Motilal Banarsidass, 1988. Cf. ainda. Alain Daniélou, *Mythes et Dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou*, Flammarion, 1994, pp.289-357.

Já na Grécia, com Luciano, se diz que a dança nasce com o universo e preside ao seu movimento, sendo a harmonia das esferas a dança primordial, tão remota como Eros, o mais antigo dos deuses (cf. *De Saltatione*, 7 e 36). Sobre a origem do mito na experiência do drama ritual, primeiro *dançado*, em integração cósmica, e só depois *narrado*, cf. Eudoro de Sousa, “Origem da poesia e da mitologia no drama ritual”, in *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, organização de Joaquim Domingues, apresentação de Paulo A. E. Borges, pp.80 e 91-92; *Dioniso em Creta e outros ensaios. Estudos de Mitologia e Filosofia da Grécia Antiga*, São Paulo, Duas Cidades, 1973, pp.95-122.

⁴⁵ “A Terra, de facto, participa num fantástico bailado cósmico” – Trinh Xuan Thuan in Matthieu Ricard / Trinh Xuan Thuan, *L'infini dans la paume de la main. Du Big Bang à l'Éveil*, p.160. Cf. também, sobre a “dança cósmica” como metáfora do movimento da energia e da matéria na Física contemporânea, apontando paralelos com a “dança de Shiva”, cf. Fritjof Capra, *O Tao da Física. Um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental*, tradução de José Fernandes Dias, prefácio à edição brasileira de Mário Schenberg, São Paulo, Editora Cultrix, 1993, pp. 170-185.

Deus-*Ratio* plena, apenas criador do melhor dos mundos possíveis ⁴⁶. Acentua-se, por outro lado, a afinidade desta temática com os mesmos

⁴⁶ Num autor alheio - pelo menos no respeitante à questão da Origem e não tanto no que concerne a sua correcção/redenção escatológica - à progressiva moralização e racionalização da ideia da divindade primordial e da sua fecundidade criadora, abdicamos aqui de desenvolver o sentido do contraste com o universo bíblico e com Leibniz, fazendo-o antes, a propósito do trecho destacado do *Verbo Escuro*, a respeito de Platão e Descartes. Como que numa rebelião do poeta contra o filósofo que pretendia expulsar poetas como ele da Cidade ideal, Pascoaes protagoniza uma velada, não sabemos se consciente, polémica com o motivo fulcral da crítica platónica da “mentira sem nobreza” que seria a dos poetas (cf. Platão, *A República*, II, 377 d, p.88). Com efeito, seria porventura ao visionário do *Verbo Escuro* que, na história do pensamento ocidental, e se o contexto histórico o permitisse, melhor conviria, mais do que a Homero ou outro, a indignação platónica contra aqueles que concebem Deus como não sendo “essencialmente bom” e antes como fonte conjunta do bem e do mal, sendo susceptível de ser “causa de desgraça para alguém” (cf. *Ibid.*, II, 379 b - 380 b, pp.91-93), ou, mais ainda, contra os que o apresentam como um “feiticeiro” ou prestidigitador, capaz de uma aparição dissimulada em sucessivas e variadas formas, numa metamorfose ilusória ao fazer-se crer o que plena e essencialmente não é (cf. *Ibid.*, II, 380 d, 381 e, 382 e - 383 a, pp.94 e 96-99). Contrariamente, segundo Platão - que tem por “mentiras” o que a tradição mitopoética narra a respeito do poder de metamorfose de figuras como Proteu e Tétis - , Deus, sendo “em tudo o melhor”, seria um ser eminentemente “simples e o menos capaz de todos de sair da sua própria forma”, não podendo, a dar-se nele a metamorfose e a alteração, senão transformar-se em “pior”, em perfeição e beleza, o que seria “impossível” (cf. *Ibid.*, II, 380 d - 381 c, pp.94-96). Correlatamente, o divino e os deuses seriam totalmente alheios à “mentira”, nada tendo de comum com o “poeta mentiroso” e jamais se dando numa imagem falsa e enganadora, ou seja, num “fantasma” de si (cf. *Ibid.*, II, 382 a - 382 e, pp.97-98). Como conclui o filósofo ateniense: “ (...) Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e actos, e nem (...) se altera nem ilude os outros, por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos” (cf. *Ibid.*, II, 382 e, p.98). Note-se, a este respeito, que Agostinho da Silva acusará explicitamente Platão de, ao considerar que a realidade visível e sensível “é apenas o que esconde a verdade”, nos haver feito “crer que alguma coisa existe de real, a não ser a ilusão como ilusão”, “o que é ilusão, engano e escondedouro” - “Aqui falta Saber, Engenho e Arte”, *O Tempo e o Modo*, nº31 (Outubro de 1965), p.31; republicado in *Obras de Agostinho da Silva. Textos e Ensaios Filosóficos – II*, organização e estudo introdutório de Paulo A. E. Borges, Lisboa, Âncora, 1999, pp.209-216, pp.213-214.

Já no que respeita a Descartes, parece-nos óbvio como o poeta-pensador português diverge da sua recusa, pela suposta auto-evidência do pensamento e, logo, da existência do sujeito, da hipótese de que não haja verdade que não seja redutível às “ilusões” oníricas (cf. René Descartes, *Discurso do Método*, in *Discurso do Método e Tratado das Paixões da Alma*, tradução, prefácio e notas pelo Prof. Newton de Macedo, Lisboa, Sá da Costa, 1968, 5ª edição, pp.39-40), e, sobretudo, da recusa de que de Deus possam proceder, enquanto inerentes à sua natureza, “a falsidade ou a imperfeição”, patente por exemplo na “dúvida”, “inconstância” e “tristeza”, sendo contraditório conceber o divino senão como “inteiramente perfeito e verídico” (cf. *Ibid.*, pp.44 e 47-49). Recusa que se estende à hipótese de que um Deus onipotente

dois versos do *Sempre* (“Em cima - , o riso eterno da Ilusão; / Em baixo , a eterna Lágrima ilusória”⁴⁷) e com o tratamento do binómio “Ninguém”/ “Ilusão” em *Elegias* (“Ah, por mais povoado de figuras, / O mundo é sempre a mesma solidão, / Aquela estátua em pedra da Ilusão, / Monstruosa presença de Ninguém !”⁴⁸). Substituindo “Sonho” a “Ilusão”, e acrescentando o “Nada” como afim àquele “Ninguém” e íntimo a este “Sonho”, o aforismo do *Verbo Escuro* retoma a senda daquele ambíguo Jogo criador que temos proposto como possível leitura de “Ilusão”, agora pela metáfora de um *Carnaval* ontogónico, em que o ser gerado, por contraste com a estaticidade da “estátua em pedra”, não é mais do que “estátua de pó”, fragilíssima miragem sempre evanescente e reaparente no delírio rítmico de uma vertiginosa e dançarina profusão de *máscaras-aparências* sem realidade ou fundamento substancial que não seja “Sonho” e “Nada”. É aliás essa ambiguidade, inerente à proteica e teatral fecundidade do informe em assumir as mais variadas e aparentemente contraditórias formas e aspectos, como outras tantas *máscaras* do seu *rosto sem feições*, em seu ex-tático *ser o mesmo sendo outro*, que permite compreender a pascoaesiana flutuação dos lugares do “riso” e da “lágrima”, da “alegria” e da “dor”, desvelando a sua comutação e até co-essencialidade no seio de uma mesma instância e emergência lúdico-onírica que, em sua espontânea e incausada auto-geração, a tudo gera e metamorfoseia como o mesmo-outro de um “Nada”. “Nada” que

e enganador haja criado o espírito de tal modo que, a respeito da totalidade do existente, lhe parecesse real o que o não é, ou de que um “gênio maligno” e igualmente enganador o persuada da realidade do que não seriam senão “ilusões de sonhos” (cf. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, introdução, tradução e notas pelo Prof. Gustavo de Fraga, Coimbra, Almedina, 1976, pp.110-114 e 137-138), não deixando um ou outro, distintos enquanto fundamentos da dúvida metafísica e metodológica, de tornarem indubitável a existência desse a quem enganam (cf. *Ibid.*, pp.119, 125 e 138), e desfazendo-se a primeira hipótese na conclusão de que Deus não pode ser senão perfeito e verdadeiro (cf. *Ibid.*, pp.179, 194 e 209-210), sendo a argumentação aqui irrelevante.

Tratámos estas questões em “Um Deus Enganador, imperfeito criador do mundo possível. Anticartesianismo, anti-leibnizianismo e ilusionismo em Teixeira de Pascoaes”, *Descartes, Leibniz e a Modernidade* (Actas do Colóquio), coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro M. S. Alves e Adelino Cardoso, Lisboa, Edições Colibri/Centro e Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, pp.465-485.

⁴⁷ Teixeira de Pascoaes, “As minhas sombras”, *Sempre*, in *Belo / À Minha Alma / Sempre / Terra Proibida*, p.197.

⁴⁸ *Id.*, *Elegias*, in *regresso ao Paraíso / Elegias / O Doido e a Morte*, p.246.

interpretamos como o Inefável a-determinado que se ab-solve de qualquer forma da sua de-terminação e objectivação, seja como Uno, Absoluto ou Deus, apenas surgindo como Princípio na, pela e para a ilusório/onírica relatividade do haver origem e manifestação ⁴⁹.

Terminamos comentando *São Jerônimo e a Trovoada*, concluído ainda em 1935, mas só publicado em 1936. Nele se confirma, após a relativa inflexão de *São Paulo* num outro sentido, e com uma axialidade e intensidade muito próxima daquelas obras (o *Verbo Escuro*, o *Bailado*, os dois *O Pobre Tolo*, aqui não considerados) que mais explicitamente a assumem, a visão da manifestação e do aparecimento do mundo como absurdo e tragicómico desejo, delírio, sonho, ilusão, teatro ou mascarada carnavalesca de Deus ou do absoluto Imanifestado. Identificada a “Vida” com a “tentação”, enquanto “força primordial do nosso ser” e “etérea vibração que se ilumina nas negras profundidades infinitas”, é pelo seu “ósculo (...) na frente do Nada tenebroso” que este “resplandece, ébrio de todas as coisas” ⁵⁰, como se dele fossem arrancadas, mediante essa erótica e violenta ex-citação primordial que de dentro o arrebata no transe manifestativo. Sendo “uma pedra cravada no Nada” e “uma luz na Escuridão”, o que faz com que tudo nele, seja humano ou divino, assuma uma constitutiva contrariedade, senão contradição (a “imortalidade é mortal”, “o infinito é finito e o movimento imóvel”), “o Universo é um absurdo” ⁵¹ - , o que pode entender-se, etimológica e não convencionalmente, como afastamento ou privação do *surdus*, o silencioso, desconhecido ou ignorado, e assim mais próximo da a-racionalidade e inefabilidade do *mistério* do que do sem sentido ⁵². “Absurdo” também o é a “vida”, ambígua fonte de

⁴⁹ Sobre a transcendência do Princípio relativamente à Origem e o seu compromisso com o Nada, apelando uma crítica de toda a linguagem, sempre objectivante, e sobretudo uma passagem da metafísica para a conversão espiritual ao Inefável, relembramos as considerações de Stanislas Breton em *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Aubier Montaigne / Éditions du Cerf / Delachaux & Niestlé / Desclée de Brouwer, 1971, pp.25-35 e 177-182, radicalizadas em *Rien ou Quelque Chose*, pp.143-148.

⁵⁰ Cf. Teixeira de Pascoaes, *São Jerônimo e a Trovoada*, Porto, Lello & Irmão, 1936, p.40.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p.112.

⁵² Cf. Paulo A.E. Borges, “Deus e Criação em Cunha Seixas”, in *Pensamento Atlântico. Estudos e Ensaios de Pensamento Luso-Brasileiro*, p.96.

apaixonantes possibilidades dramáticas, para aqueles a quem seduz a trágica e louca fantasia teatral, mas que não deixam de patentear a precaridade, quer das “personagens”, quer do seu divino modelo, pois se uns são “pobres *figurinos* de misteriosa Figura transcendente”, esta também é “pobre Figura que se traduz em figurinos”⁵³. É neste sentido ainda que a “Origem” se designa como “Ficção esplendorosa”, considerando-se que “tudo deriva duma quimera”, cuja negativa positividade inscreve as “formas e relevos aparentes, simulacros” e “imagens vãs” da “*Existência*”, no “vazio” da “*não existência*”⁵⁴. É porque o mundo procede “duma hipótese arbitrária, duma causa deficiente ou negativa”, em que “o *sim* resulta do *não*”⁵⁵, ou seja, em que a posição da totalidade do existente é a infundada e não necessária recusa e dissimulação do Abismo supra-ontológico em que se inscreve como sua metamorfose (convergindo com Sampaio Bruno, em que o mundo não é senão a diferenciação/degradação ôntica e quantitativa do Absoluto ou “espírito homogêneo e puro”, que parece permanecer íntegro “na qualidade” e “na essência”⁵⁶), que Pascoaes reitera a tese de que “tudo é falso e verdadeiro”, cabendo no entanto a primazia, decerto no plano da manifestação, à “mentira” que se desdobra em “verdade”⁵⁷. É exactamente porque “toda a verdade deriva duma mentira originária”⁵⁸, sendo “a mentira (...) um fenómeno universal” - no sentido de que a presença efectiva dos entes emerge da criação ilusória de uma “realidade” que “permanece intangível no centro das suas aparências”, como “o *imóvel* infinito contido em todas as mobilidades limitadas ou quiméricas e abrangendo-as, ao mesmo tempo”⁵⁹ - , que o pensador reincide também no afirmar a “ironia”

⁵³ Cf. Teixeira de Pascoaes, *São Jerónimo e a Trovoada*, p.301.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p.167. Sobre a quimera como dimensão subtil da vida e “privilégio dos espíritos divinos”, por oposição ao “castigo” da materialidade, cf. *Ibid.*, p.263. Sobre aqueles que “vêm tão longe, através das coisas, que percebem as suas bases quiméricas”, cf. p.279.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p.167. Pascoaes considera que “a luz é um grito cravado no silêncio” que lhe é “anterior”, um “grito esplendoroso” mas afinal um “som negativo”, que nega a treva de onde procede tal como, em sentido inverso, a “sombra”, metáfora ainda do Imanifestado, “é o *não* da claridade” cosmogónica - *Ibid.*, pp.234-235.

⁵⁶ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão - Editores, 1902, pp.460 e 464.

⁵⁷ Cf. Teixeira de Pascoaes, *São Jerónimo e a Trovoada*, p.221.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p.144.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p.107. Cf. ainda: “A Alma multiplica-se em almas, mas conserva-se intacta e envolvente (...)” - *Ibid.*, p.174.

como formativa do “íntimo do ser” e “centelha da Luz original” ⁶⁰. É que a ironia, seja humana ou divina, remete para o que aparentemente contradiz ou dissimula, bem como para o outro dos ídolos que denuncia e desconstrói ⁶¹, tal como a ilusão para a meta-realidade de que é ilusão e a “mentira”, não para a “verdade” segunda, de si derivada, mas para a meta-verdade transcendente e inefável de que procede como o seu proteico jogo ontogónico, necessariamente re-velador.

É assim que ressurge o “carnaval” como a designação mais apropriada do processo total do vir à existência, da sua mascarada, do seu íntimo delírio dançarino e da sua embriaguez vazia. Contudo, sugestivamente referida como “a dança de Zaratustra” ⁶², a folia da manifestação nem a todos seduz, pertencendo exactamente São Jerónimo “ao número dos que se aborrecem”, arrependem de haver descido “ao mundo” e querem “voltar para trás” ⁶³. Se aqui se aponta essa ascese correctora da primordial *hybris* manifestativa que, procedente já da primeira produção de Pascoaes, acede ao primeiro plano no *São Paulo*, ela inscreve-se numa recompilação potenciadora de quase todos os temas da visão carnavalesca do mundo emergentes nas obras anteriores. Se a vida humana “é um carnaval” de máscaras divinas enquanto “paródia grotesca da Vida” ⁶⁴, ela é um *carnaval do Carnaval*, pois, embora com algumas ressalvas, a própria vida do Todo é assimilada ao fantasmagórico, ilusório e inútil fluxo e refluxo da “Força Cósmica” numa

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p.262. Cf. também, embora noutro sentido, a referência à “ironia transcendente” de Sara, rindo-se de Deus - *Ibid.*, p.186.

⁶¹ Cf. Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie*.

⁶² Cf. Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, tradução de Alfredo Margarido, Lisboa, Guimarães Editores, 1964, pp.118-121 e 253-257.

⁶³ “[os “deuses”] Alguns, descem à terra, mascarados de animais. Mas Jerónimo pertence ao número dos que se aborrecem, no carnaval. Há outros que deliram, entusiasmados. Embriagam-se com nada, esse infinito ! e dançam como loucos. É a dança de Zaratustra, imitada pelo vento. Jerónimo desceu ao mundo e arrependeu-se. Quer voltar para trás, pela *via-láctea* do deserto...Abandona o carnaval” - Teixeira de Pascoaes, *São Jerónimo e a Trovoada*, p.55. É dessas mesmas “*almas diferentes*, que desceram ao mundo por engano”, que Pascoaes afirma derivarem a “poesia” e a “religião”, como “um acaso individual” - *Ibid.*, p.100. Sobre a “essência musical” do “Cosmos”, pois “o verbo é a própria música liberta, o espírito da Harmonia criadora”, emergente do “fundo do Abismo originário”, numa referência de sentido órfico-pitagórico que é desenvolvida nalgumas obras posteriores, cf. *Ibid.*, p.195.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p.78.

lúdica “*Dança das máscaras vazias*”⁶⁵. Sendo a “vida”, ainda numa imagem de evocação heraclitiana, a calorosa irradiação “da etérea Fogueira”, “nessa distância propícia às suas maravilhosas metamorfoses”⁶⁶, e ela mesma “Metamorfose” e revelação temporal, traduzindo-se em “nova Máscara” a suceder à antiga⁶⁷, compreende-se que Pascoaes reitera não só a visão do “mundo” material como “simulacro”, composto apenas de “máscaras” e “aparências”⁶⁸, mas estenda ainda a pertinência do mascaramento à totalidade do processo de manifestação, abrangendo não só o manifestado como o seu próprio princípio originário. É nesse sentido que, considerando que “a quimera é a essência do Cosmos”, cuja realidade “é somente uma aparência nula e violenta”⁶⁹, o poeta-pensador não deixa de afirmar “quimera e realidade” como “duas máscaras do mesmo papelão”⁷⁰, contemplando a insubstancial conaturalidade da origem e do originado enquanto equivalentes formas de dissimulação de um suposto mas inefável e informe *rostro*, por isso irreduzivelmente oculto.

É à luz desta homologia entre o real e a sua fantástica, onírica e ilusória origem, no remeterem para o Imanifestado absoluto (o “Nada” atrás referido), bem como à luz das suas consequências na interpretação de que “a única verdade” é (reconhecer) “a ilusão de todas as coisas”

⁶⁵ “[Jerónimo] Sabe distinguir a sua alma, tão sincera ou existente, da fantasmagoria que o rodeia, aspectos quiméricos duma Onda, que se espraia, na amplidão, para refluir ao ponto de partida e voltar a espraiair-se, inutilmente. Eis a Força cósmica expandindo-se, em movimentos ilusórios, através de distâncias ilusórias, séculos e séculos de luz que não valem a sombra dum minuto, originando o *Brinquedo* vulgar, a *Dança das máscaras vazias...*” - *Ibid.*, p.239. Veja-se também, para a *dança* como símbolo do mundo, e além da já citada p.55, a referência ao bailado das “horas”, metáfora que procede de *O Bailado* - *Ibid.*, p.53.

Sobre a sacralidade da dança, como símbolo do divino movimento do Todo, além das já indicadas obras de Eudoro de Sousa, cf. ainda AA.VV., *Les Danses Sacrées*, Paris, Seuil, 1963; Jean-Pierre Pastori, *La Danse des Vifs*, L'Âge d'Homme, 1977; Maria-Gabriele Wosien, *Sacred Dance*, London, Thames and Hudson, 1989.

⁶⁶ Cf. Teixeira de Pascoaes, *São Jerónimo e a Trovoada*, p.65. Cf. Heraclito, Frags. 30, 31 e 90 (Diels-Kranz).

⁶⁷ “É o significado da Metamorfose a revelar-se, as mãos do tempo, visíveis, trabalhando a nova Máscara que surge” - Teixeira de Pascoaes, *São Jerónimo e a Trovoada*, p.270.

⁶⁸ “Tudo é simulacro, neste mundo! Máscaras e máscaras! Aparências, só aparências!” - *Ibid.*, p.209.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p.41.

⁷⁰ *Ibid.*, p.187.

⁷¹, levando-nos a entender aqui não só a “ilusão” das coisas aparentemente reais mas ainda a “ilusão” da sua mesma *i-ilusão* realizadora ⁷², que devemos ler as abundantes passagens onde Pascoaes reitera a relativa primazia, apenas no plano da manifestação, do “sonho” ou da “ilusão” sobre a “realidade” deles resultante. Na verdade, ainda que sem referência explícita ao seu (sem-)fundo Imanifestado, “realidade” e “ilusão” não apenas têm entre si um “ponto de contacto”, como diz o poeta, mas permutam-se, contaminam-se ou, melhor, revelam mutuamente como mesmo o seu aparente outro:

“Haverá um ponto de contacto entre a realidade e a ilusão ? Nem a ilusão tem nada de ilusório, nem a realidade de real. E eis o ponto de contacto...” ⁷³.

É pois na visão global de uma *ilusão real e realizadora* e de uma *realidade ilusória*, ambas *máscaras*, simultaneamente *i-ilusórias* e *ilusórias*, do Abismo que *nas suas metamorfoses se metamorfoseia e re-vela* ⁷⁴, que se vêm inscrever as múltiplas e já habituais referências à “nubelosa [sic]” como o “sonho de Deus” que “domina a realidade” ⁷⁵, à nebulosa “Ilusão divina” que cerca o “Cosmos” ⁷⁶, à vida universal, humana e natural, como “sonho ou ilusão de Deus” ⁷⁷, ao tudo ser

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p.96.

⁷² Como diz Fernando Pessoa: “A própria ilusão é uma ilusão” - *Textos Filosóficos*, I, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Edições Ática, 1993, p.45.

⁷³ Teixeira de Pascoaes, *São Jerónimo e a Trovoadá*, p.73. É no mesmo sentido de uma *ilusão nada ilusória* que Pascoaes escreve, falando da “ilusória substância” do ser: “(...) ilusória e evidente até aos gritos da dor. Só a ilusão é viva, só ela sofre !” - *Ibid.*, p.71.

⁷⁴ O que concilia o sentido, atrás apontado, da “Origem” como “Ficção esplendorosa” (cf. *Ibid.*, p.167), com aquele, proveniente do *Verbo Escuro*, de uma “*ilusão de Origem*” que, por via da “*ilusão de Tempo*”, procede em última instância do “*existir*” e do seu “desejo de definir” e “*ver*” (cf. *Id.*, *Verbo Escuro*, in *Verbo Escuro / A Beira (num relâmpago)*, pp.53-54), mostrando o haver manifestação como a emergência lúdico-ilusória, que simultaneamente é e não é, em que são cúmplices o Imanifestado, pela sua pulsão criadora, e o manifestado, pela consciência que objectiva como início o ponto e momento determinado na unicidade primordial e englobante pelo distanciamento em que se auto-constitui como ser de perspectiva, embora a tal de algum modo impelido pelo impulso genésico que do Imanifestado procede.

⁷⁵ Cf. *Id.*, *São Jerónimo e a Trovoadá*, p.8. Cf. também pp.73 e 193, onde se refere o “sonho” como “a mais subtil” “forma da realidade”.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p.219.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p.224.

“falso e verdadeiro”, ilusório e real ⁷⁸, e ao sermos, numa “natureza mitológica ou fabulosa” idêntica à “dos deuses” ⁷⁹, “substância viva e quimérica” que espacialmente “varia” e se desdobra em múltiplas formas de alteridade “até Ninguém” ou “um Outro” infinito ⁸⁰.

É íntima a esta paradoxal e irracional emergência que se deve compreender a reafirmada dramaticidade do que Pascoaes chama *Criação*. Nela surpreendemos aquela mesma distensão desiderativa do Absoluto que o poeta, ainda em afinidade com a noção hindu de *Maya*, e tal como Fernando Pessoa ⁸¹, designa como *sonho* ou *ilusão*

⁷⁸ “Tudo é falso e verdadeiro. A mentira desdobra-se em verdade. Haverá cara que não se reflecta num espelho? Todos os seres têm uma aparência real, irmã das pedras e outra, ilusória, irmã dos reflexos na água. E é nesta aparência ilusória que a vida se concentra e refugge, por milagre”; “A realidade é ilusão cristalizada, o tempo feito espaço” - *Ibid.*, p.221. Veja-se aqui a afinidade com Sampaio Bruno, em que o mundo não é senão a parcial alteração espacializadora do Tempo puro/Eternidade/Deus – cf. *A Ideia de Deus*, pp.389-391.

⁷⁹ Cf. Teixeira de Pascoaes, *São Jerónimo e a Trovada*, p.43. Cf. também p.71.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p.33. Cf. também p.71.

⁸¹ Estando por estudar sistematicamente o influxo do pensamento oriental no nosso pensamento contemporâneo, pelo menos desde Antero, é notável como já no jovem Fernando Pessoa, aliás num texto em que procede à interpretação do sentido da “nova poesia portuguesa” e do messianismo lusocêntrico pascoaesiano, se detecta uma tese praticamente idêntica às que pela mesma época Pascoaes elabora, muito próxima do sentido hindu de *Maya* ou pelo menos da sua interpretação ocidental. Considerando que, “para o transcendentalista, matéria e espírito são manifestações *irreais* de Deus, ou, antes, para não errarmos, do Transcendente, o Transcendente manifestando-se como a ilusão, o sonho de si próprio”, Pessoa conclui que “o Transcendente, pois, é e não é ao mesmo tempo, existe à parte e não à parte da sua manifestação, é real e não-real nessa manifestação”. Daí o “*transcendentalismo panteísta*”, exemplarizado filosoficamente em Hegel e poeticamente na “nova poesia portuguesa”, no qual tudo “é e não é ao mesmo tempo”. Daí a conclusão, tão convergente com a visão anterior do mundo como “divino paradoxo” e com a mesma *paradoxia* que se estende de Pascoaes até Agostinho da Silva: “Por isso, pois, que a essência do universo é a contradição – a irrealização do Real, que é a mesma coisa que a realização do Ireal -, uma afirmação é tanto mais verdadeira quanto maior contradição envolve” – Fernando Pessoa, *A Nova Poesia Portuguesa*, com um prefácio de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Editorial Inquérito, s.d., 2ª edição, pp.95-97.

Não sendo aqui o lugar para o estudo exaustivo da questão, fique apenas o apontamento da grande proximidade de Pascoaes e de Pessoa, e de ambos com o pensamento oriental, num *ilusionismo* radical. Com efeito, em textos provavelmente pouco posteriores ao anterior, Pessoa sustenta que “toda a criação é ficção e ilusão”, desde o seu aparente princípio absoluto – “o Único” -, passando por “Deus”, até à “matéria”, pois “o Ser é essencialmente Ilusão e Falsidade” – Rafael Baldaia, *Tratado*

divina ⁸². Distensão do desejo que, convertendo-se milagrosamente “no seu objecto”, tal como uma quimera se condensa em realidade ⁸³, não deixa de evocar aquela potência de manifestação e realização mágico-plástica do Absoluto ou Divindade primordial que cremos ser a essência mais insuspeita da Saudade, aliás aqui significativa embora

da Negação, in *Textos Filosóficos*, I, p.42. Também noutro texto escreve que “tudo é ilusão”, pois “tudo é criação”, o que o leva a concluir que “a própria ilusão é uma ilusão”, exceptuando-se aqui a “consciência”, que “não existe, mas é a única verdade” – *O Desconhecido*, in *Ibid.*, pp.44-46.

Sobre Antero, além da final visão do “universo fenomenal” como evanescente “fantasmagoria”, exposta nas *Tendências* (in *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1989, p.160), veja-se a carta, significativamente valorizando o budismo como dissipador das nossas “ilusões de óptica”, em que se propõe a “ironia transcendental” como modo sapiencial de corresponder ao “paradoxo universal das coisas”, “um divino paradoxo” – Carta a Oliveira Martins, de 30 de Maio de 1887, in *Cartas II, 1881-1891*, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1989, pp.841-842. Cf. Paulo A. E. Borges, “Nada, Abismo, Não-Ser, Noite, Vácuo e Ilusão - um Deus de si insciente e enganador? (Contributo para a relação de Antero com o pensamento oriental)”, *Anto*, nº5 (Amarante, Primavera de 1999), pp.156-168.

De Agostinho da Silva fique apenas a indicação da seguinte quadra, entre outras, notando-se como o simultâneo existir e não existir se pode entender, ambigualmente, de Deus e do mundo, para além de, obviamente, do sujeito humano: “O mundo é só o poema / em que Deus se transformou / Ele existe e não existe / tal a pessoa que sou” - *Quadras Inéditas*, Ulmeiro, 1990, p.81.

Sobre as relações entre o pensamento português e o oriental, veja-se o estudo de Renato Epifânio, “Os Caminhos do Oriente no Pensamento Português”, in AA.VV., *A Mente, a Religião e a Ciência*, organização e coordenação de Carlos João Correia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp.133-149.

⁸² Recordemos que um autor como Jan Gonda advoga que *Maya* não designa senão o mistério e maravilha do divino poder criador, pelo qual o Uno surge como múltiplo para além de qualquer possibilidade de compreensão do entendimento humano - cf. “The “original” sense and the etymology of skt. *maya*”, *Four studies in the language of the Veda*, pp.119-193; *Change and Continuity in Indian Religion*, pp.164-197. Numa linha convergente, cf. Donald A. Braue, “*Maya*” in *Radbhakrishnan’s Thought - six meanings other than illusion*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985, sobretudo pp.101-161. P. D. Devanandan defende que a concepção de *maya* como “poder mágico” advém do “animismo Dravídiano” e, sendo de origem pré-ariana, influenciou profundamente o ulterior pensamento dos *Vedas* e *Upanishades* - *The Concept of Maya*, London, 1950, pp.213 e seguintes. Além da bibliografia já indicada, cf. ainda Shri Aurobindo, *Brahman et Maya dans les Upanishads*, Donald R. Tuck, *The Concept of Maya in Samkara and Radhakrishnan*, Columbia, South Asia Books, 1986, e G. de Purucker, *Space and the Doctrine of Maya*, San Diego, Point Loma Publications, 1987, numa perspectiva teosófica, com abundantes paralelos com a ciência moderna e as tradições não hindus.

isoladamente identificada com o “Verbo divino”, que “tanto se condensa em lágrimas como em estrelas”⁸⁴. Esta sugerida e predominante ambiguidade da criação cede porém, por vezes, a uma inequívoca malignidade, quer quando o poeta se interroga se “não será o corpo do Universo uma alucinação de Deus”, perante a visão de uma “flama quimérica volatizando tudo” e o sentimento de si mesmo como um “sonho febril” que arde e não existe⁸⁵, quer sobretudo quando explicitamente a identifica com o “Mal”⁸⁶.

Singular, complexo e eclético misto de influxos e tendências díspares, mas acima de tudo fruto do génio original do seu autor, o pensamento pascoaesiano parece assim constituir-se numa *dupla heterodoxia*, quer a respeito do predominante sentido da imutabilidade e incorruptibilidade de Deus e da positividade e benignidade da manifestação e da criação, na tradição ocidental, grega e judaico-cristã, quer em relação ao igualmente prevalecente sentido da inalterável

⁸³ Cf. Teixeira de Pascoaes, *São Jerónimo e a Trovoada*, pp.249-250.

⁸⁴ “Mas a Saudade é o mesmo Verbo divino, e tanto se condensa em lágrimas como em estrelas !” - *Ibid.*, p.150.

A nossa leitura da Saudade pascoaesiana como potência teo-ontocosmogónica assinala uma interessante convergência com a “sehnsucht” schellinguiana, enquanto “vaga *nostalgia*” e “desejo inconsciente de vir à existência” que percorre o “poder-ser indeterminado” da “essência” originária e abissal, compelindo-a “a agir, a sair da indiferença inicial, a desdobrar-se e a reflectir-se numa dualidade de potências contrárias [...] produzindo o devir ascensional de que resulta a constituição de Deus como organismo espiritual” – Mafalda de Faria Blanc, “Henologia e Constituição Espiritual do Princípio”, *Philosophica*, nºs 19/20 (Lisboa, Abril/Novembro de 2002), pp. 311-342, pp.334-335. A visão de Schelling da *sehnsucht* como “a nostalgia que sente o Uno eterno de se auto-engendrar”, acrescentando que “ela não é o próprio Uno e no entanto é tão eterna como ele” (F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Schellings Werke*, IV, p.251 (citado no artigo de Mafalda Faria Blanc, p.335)), evoca, naturalmente com múltiplas diferenças, o enigmático verso final do *Marânus*: “Pois tudo, tudo há-de passar, enfim, / O homem, o próprio mundo passará, / Mas a Saudade é irmã da Eternidade” – *Marânus*, in *As Sombras / Senhora da Noite / Marânus, Obras Completas*, III, introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Livraria Bertrand, s.d. [1967], p.303. Para a nossa interpretação deste passo, cf. Paulo A. E. Borges, “A iniciação amorosa e saudosa no *Marânus*, de Teixeira de Pascoaes”, in *Pensamento Atlântico. Estudos e Ensaios de Pensamento Luso-Brasileiro*, pp.197-214, em particular pp.211-213. Para a interpretação metafísica e teo-ontocosmogónica da Saudade, cf. *Id.*, *Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda [no prelo].

⁸⁵ Cf. Teixeira de Pascoaes, *São Jerónimo e a Trovoada*, p.68.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, pp.23-24.

plenitude do Absoluto e da harmoniosa perfeição da sua manifestação intrínseca, mesmo quando vista como jogo ou espectáculo mágico, indissociável das formas da sua ilusória conceptualização humana, que libertadoramente vem frustrar e des-iludir, na tradição oriental, particularmente hindu e budista. Conforme à busca de uma síntese alternativa à e superativa da cisão entre Ocidente e Oriente, já promovida por Antero e Bruno e continuada por Pessoa e Agostinho da Silva, nessa tensão do mais original pensamento português para uma universalidade trans-religiosa e trans-cultural, Pascoaes, por entre uma leitura ocidental da visão oriental e uma interpretação oriental do saber ocidental, aventura-se afinal à criação de um pensamento próprio e novo.

Paulo A. E. Borges
Universidade de Lisboa