

**“DEUS EXISTE, COM EFEITO, PARA SI PRÓPRIO;
MAS DEUS *ESTÁ ENGANADO*”
A ILUSÃO DE DEUS EM FERNANDO PESSOA**

Paulo Borges
Universidade de Lisboa

Pretendemos compreender uma das abordagens mais singulares da ideia de Deus em Fernando Pessoa mediante o comentário da surpreendente afirmação citada no título e do contexto onde ela surge, o curto mas filosófica e especulativamente muito denso, complexo e polémico *Tratado da Negação*, redigido em onze pontos, assinado por Raphael Baldaya¹ e datado conjecturalmente de 1916 por António de Pina Coelho. Para ponderarmos todo o sentido e alcance da questão teremos todavia de comentar outros dois textos, que formam com o primeiro uma profunda unidade temática.

No primeiro ponto do *Tratado da Negação*, o autor declara que “O Mundo é formado de duas ordens de forças”, as que “afirmam” e as que “negam”, acrescentando que as primeiras “são as forças criadoras do mundo, emanadas sucessivamente do Único, centro da Afirmação”, enquanto as segundas “emanam de além do Único” ou “partem de além”

¹ Sobre Raphael Baldaya, o heterónimo astrólogo, cf. Teresa Rita Lopes, *Fernando Pessoa et le Drame Symboliste: Héritage et Création*, préface de René Etiemble, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian – Centre Culturel Portugais, 1985, 2ª edição, pp. 279-281 e Manuela Parreira da Silva, *Realidade e Ficção. Para uma biografia epistolar de Fernando Pessoa*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2004, pp. 105 e 117-119. Cf. também Mário de Sá-Carneiro, *Cartas a Fernando Pessoa*, II, Lisboa, Ática, 1959, p. 133. Teresa Rita Lopes publica os *Princípios de Metafísica Esotérica* e atribui-lhe, conjecturalmente, um texto de crítica da teosofia, em apêndice a *Fernando Pessoa et le Drame Symboliste: Héritage et Création*, pp. 510-513. Estes e outros textos, presumivelmente de sua autoria, foram publicados em Fernando Pessoa, *Obras*, III, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, pp. 401-420.

dele². O esclarecimento fundamental surge contudo no quarto ponto, onde se diz ser “uma Ilusão” esse “Único, de quem Deus, o Deus Criador das Coisas, é apenas uma manifestação”. Se é ilusão esse “Único”, anterior ao próprio Deus criador como centro de toda a afirmação e criatividade, não é de estranhar a tese imediata de que “toda a criação é ficção e ilusão”. Baldaya apresenta um quadro da ilusão como o denominador comum que abrange e conecta todos os níveis da realidade e do conhecimento, desde a matéria até Deus: do mesmo modo que “a Matéria é uma Ilusão [...] para o Pensamento”, este é ilusão para a “Intuição”, esta é ilusão para a “Ideia Pura” e esta o é para o “Ser”, que se diz ser “essencialmente Ilusão e Falsidade”, sendo “Deus” “a Mentira suprema”³.

Ao apresentar-se a “Ilusão” não só como o estatuto de cada instância vista, a partir da que lhe é imediatamente superior e da qual depende, como desprovida da realidade plena que em si mesma aparenta ter, mas também como inerente ao que se apresenta como o princípio da sua manifestação e a essa mesma manifestação, confrontamo-nos com uma contundente denúncia das instâncias positivamente constitutivas da totalidade do existente, como inerentes a uma mesma criação-ficção-ilusão que procede de um “Único” que é ele mesmo ilusório. A hierarquia aparentemente ascendente dos níveis do ser e da consciência, desde o mais grosseiro ao mais subtil, segundo a tradição espiritualista de matriz platónica, é desde logo denunciada como uma hierarquia ascendente em termos de uma ilusão cada vez maior: “Matéria”, “Pensamento”, “Intuição”, “Ideia Pura”, “Ser”, “Deus” (criador) e “Único”. Pode-se conjecturar que nesta série o “Deus” referido no quarto ponto, enquanto “Mentira Suprema”, seja idêntico ao “Único”, ilusório e fonte de toda a ilusão. Neste caso, o “Deus”-“Único” transcenderia o “Deus Criador das Coisas”, sua mera “manifestação”.

Estamos perante um esquema de pensamento que, até um certo ponto, recorda a estrutura da henologia e cosmovisão neoplatónica grega e cristã, bem como alguns dos sistemas gnósticos, se atentarmos na distinção entre o Deus criador, o Deus com atributos que como tal se determina para o homem e o mundo, e o Uno/Divindade transcendente e inefável, evidente na distinção eckhartiana entre *Gott* e *Gottheit*⁴ e na distinção gnóstica entre

² Cf. Raphael Baldaya, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Edições Ática, 1993, p. 42.

³ Cf. *Ibid.*

⁴ Cf., por exemplo, Mestre Eckhart, *Die deutschen Werke*, 4, Estugarda/Berlim, Kohlhammer, 1936 e sgs., Pr. 109, pp. 771-773. Cf. Paulo Borges, “Ser ateu graças a Deus ou de como ser pobre é não haver menos que o Infinito – a-teísmo, a-teologia e an-arquia mística no sermão “Beati pauperes spiritu...””, de Mestre Eckhart”, in *Philosophica*, 15 (Lisboa, 2000), pp. 61-77; republicado in *Signum – Revista da ABREM* (Associação Brasileira de Estudos Medievais), n°4 (São Paulo, 2002), pp. 49-69.

o demiurgo e o Deus transcendente e inefável, que não cria nem governa o mundo⁵ (posição aliás assumida explicitamente por Pessoa⁶). Todavia, desde já se assinala a funda e heterodoxa divergência pessoana em relação ao neoplatonismo, ao afirmar não só a ilusão como comum a todo o ser e conhecer, a todas as determinações ontognosiológicas, mas ainda ao seu suposto princípio supremo e unicitário que, como já sabemos, tem ainda um “além” e uma transcendência, de onde “emanam” as forças negadoras que, em conjunto com as afirmativas, constituem o “Mundo”.

Se a ideia de que o Uno nem sequer é Uno, enquanto inefável que transcende todas as categorias do pensamento, está já presente na tradição neoplatónica em Plotino⁷ e Damásio⁸, e se o pensamento hindu também denunciou o “um” como símbolo da “ilusão” (*māyā*)⁹, Pessoa mantém,

⁵ Cf. Hans Jonas, *La Religion Gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, traduzido do inglês por Louis Évrard, Flammarion, 1978, pp. 65-66.

⁶ “O Criador do Mundo não é o Criador da Realidade: em outras palavras, não é o Deus inefável, mas um Deus-Homem ou Homem-Deus, análogo a nós mas a nós superior” – Fernando Pessoa, *Obras*, III, p. 458. Sobre o esoterismo, hermetismo e gnosticismo pessoano, cf., entre outros: Dalila Pereira da Costa, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, Introdução e Posfácio de António Quadros, Porto, Lello Editores, 1996, nova edição (4ª) aumentada; “O Gnosticismo em Fernando Pessoa”, *Actas do IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2000, pp. 83-95; Yvette K. Centeno, (com Stephen Reckert) *Fernando Pessoa: Tempo, Solidão, Hermetismo*, Lisboa, Moraes Editores, 1978; *O Amor. A Morte, a Iniciação*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1985; *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*, Lisboa, Presença, 1985; *Fernando Pessoa: Os Trezentos e outros ensaios*, Lisboa, Presença, 1988; *O Pensamento Esotérico de Fernando Pessoa*, Lisboa, & Etc, 1990; *Hermetismo e Utopia*, Lisboa, Salamandra, 1995; *Fernando Pessoa: Magia e Fantasia*, Porto, ASA, 2004; António Quadros, *Fernando Pessoa. Vida, Personalidade e Génio*, Lisboa, Dom Quixote, 1984, 2ª edição; Pedro Teixeira da Mota, *A Grande Alma Portuguesa*, Lisboa, Edições Manuel Lencastre, 1988; *Moral, Regras de Vida, Condições de Iniciação*, Lisboa, Edições Manuel Lencastre, 1988; *Poesia Mágica, Profética e Espiritual*, Lisboa, Edições Manuel Lencastre, 1989; *Rosea Cruz*, Lisboa, Edições Manuel Lencastre, 1989; Luís Filipe B. Teixeira, *O Nascimento do Homem em Fernando Pessoa*, Lisboa, Edições Cosmos, 1992; *Pensar Pessoa. A Dimensão Filosófica e Hermética da Obra de Fernando Pessoa*, Porto, Lello Editores, 1997; José Anes, *Fernando Pessoa e os Mundos Esotéricos*, Lisboa, Ésquilo, 2004; Manuela Parreira da Silva, *Realidade e Ficção. Para uma biografia epistolar de Fernando Pessoa*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2004, pp. 103-143.

⁷ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 12 e 13, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1967, pp. 66-67; V, 4, 1, p. 79; *Enéadas*, VI², 7, 41, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1989, p. 117; 9, 5, p. 178; 9, 6, p. 180. Cf. Paulo Borges, “O desejo e a experiência do Uno em Plotino”, *Philosophica*, n.º 26 (Lisboa, 2005), pp. 175-214.

⁸ Cf. Damásio, *Traité des Premiers Principes. De l’Ineffable et de l’Un*, texto estabelecido por L. G. Westerink e traduzido por Joseph Combès, Paris, Belles Lettres, 1986, pp. 7-8 e 10.

⁹ “La nature de l’Illusion (Māyā) est [représentée par] le nombre un” (“Eka shabdātmika māyā”) – citado in Alain Daniélou, *Mythes et Dieux de l’Inde. Le polythéisme hindou*, Flammarion, 1994, p. 25.

pela voz de Baldaya, a singularidade de afirmar a presença no mundo de “forças” emanadas disso que está para além de toda a ilusão e de as caracterizar como “forças que negam”, podendo supor-se que o que elas negam é precisamente, não só o que as outras forças, as “forças criadoras do mundo”, afirmam, mas ainda essas mesmas potências constitutivas, emanadas do “Único” ilusório. Há assim no mundo, a par de e contra um princípio de constituição, ou de ilusão, um outro princípio, a que chamaremos de deconstituição, ou de des-ilusão. O mundo não é, nesta perspectiva, senão tecido por esta mesma tensão agónica, este *pólemos*¹⁰, entre as potências da ilusão, que o criam fazendo que alguma coisa aparentemente seja e se conheça, e as potências da des-ilusão, que o decriam, negando todas as aparências do ser e do conhecer. O mundo é assim, paradoxalmente, “formado” pela unidade trágica de um processo de mundificação e de um outro, antagónico, de desmundificação: a instituição do mundo é inseparável da operação que a nega, o mundo é feito do que o desfaz, o mundo é habitado pelo i-mundo.

Como se diz nos pontos quinto e sexto, isso que há “além do Único”, na verdade a única instância que escapa à ilusão ontognosiológica, não é inteligível nem pensável. O que é plenamente coerente com o atrás exposto, uma vez que todos os níveis do conhecimento – pensamento, intuição e ideia –, são níveis dessa ilusão que determina todo o ser e conhecer. A inteligência e o pensamento não podem conceber o que transcende o “Único” e a ilusão, pois para eles “fora do Único [...] não há nada”. Podem contudo, como que numa reviravolta ou num voltarem-se às avessas da ilusão que os constitui, negar o “Único”, essa fonte de toda a ilusão, pensar que ele “não existe”, o que Baldaya considera equivalente a retirar-lhe a suposta supremacia e o suposto ser. Esta “negação suprema”, que ao negar o princípio supremo de todo o pensável tange o impensável, mas ainda sob a forma do pensar negativamente – como de costas voltadas para o infinito horizonte oculto que assim aflora, sem que se possa virar para o ver –, origina a noção anfíbia de “Não-Ser”, que conjuga referir o impensável – “porque pensar o não-ser é não pensar” – com o ser pensável, enquanto conceito e palavra-limite. Pensar o conceito negativo de “Não-Ser” converte-o aliás no de “Ser” (pensar determina o pensado, fazendo-o ser algo), que assim se diz sair “por oposição do Não-Ser”. Este “Ser” designa aqui a primeira determinação positiva e ilusória do diurno e ilusório universo ontognosiológico, a nosso ver equivalente ao “Deus”-“Único” atrás referido. Ele é isso em que a inteligência, o pensamento e a linguagem convertem, ilusoriamente, a ininteligível, im-

¹⁰ Cf. Heraclito, *Fragments*, 129 (53, Diels-Kranz), texto estabelecido, traduzido e comentado por Marcel Conche, Paris, PUF, 1987, p. 441: “A guerra [*pólemos*] é o pai de todas as coisas, de todas o rei [...]”.

pensável e inefável alteridade transcendente, que permanece não menos ilusoriamente referida na noção de “Não-Ser” e no conceito da sua anterioridade ou precedência em relação ao “Ser”, o que Baldaya constata ser a cedência à “linguagem humana”¹¹, que, diríamos, temporaliza numa relação de antecedente e conseqüente o que são instâncias da simultaneidade vertical da consciência.

A partir do sétimo ponto do *Tratado da Negação* encontramos mais uma conseqüência da heterodoxa singularidade da visão pessoana. Considerando o “Ser”-“Deus”-“Único” como “essencialmente Ilusão e Falsidade” e “Mentira Suprema”, e considerando a manifestação-emanção desse princípio como sua progressiva determinação e negação, natural é que a “Matéria”, nível inferior da hierarquia ontognosiológica na perspectiva que lhe aponta um princípio espiritual, surja afinal, enquanto “a maior das negações do Ser” e “o estado [...] mais próximo [...] do Não-Ser”, como o nível superior dessa mesma hierarquia ou aquele onde ela mais regressa à fonte indiferenciada de onde procede, nela se dissolvendo. Há aqui uma total inversão da tradicional cosmovisão espiritualista, inassumidamente sugerida, desde Plotino, pela comum infinidade, indeterminação e inefabilidade do Uno e da matéria, igualmente desprovidos de atributos e características que se possam conceptualizar¹². Sendo na “Matéria” que, segundo Baldaya, o “Ser” acede ao estado de maior negação de si e mais se despe da ilusão pensante que o separa do “Não-Ser” primordial, “a Matéria é a menor das Ilusões, a mais fraca das mentiras”, de onde proviria a sua maior evidência. Com efeito, se o “Ser”-“Deus”-“Único” não é o primeiro e verdadeiro princípio e se quanto mais se manifesta mais nega a ilusão que é, mais nessa mesma manifestação vai desvelando e tornando transparente isso que em si, numa anterioridade metafísica, se oculta, ou seja, o “Não-Ser”, a verdadeira instância primordial. Cremos ser isto que Baldaya pretende expressar, embora usando um termo equívoco, quando afirma que o “Ser”, “à medida que se vai negando, vai criando o Não-

¹¹ Cf. Raphael Baldaya, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, pp. 42-43. “Assim o Ser sai, por oposição do Não-Ser. O Não-Ser é que o precede, para falar a linguagem humana” – *Ibid.*, p. 43.

¹² Cf., por exemplo, a teoria dos “dois infinitos”, superior e inferior, bem como a (não) caracterização e a descrição meramente negativa da “matéria”, afim à do Uno, em Plotino, *Enéadas*, II, 4, 15 e II, 5, 5, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1989, pp. 69-70 e p. 81. O problema, tradicionalmente resolvido na tese de uma indeterminação por excesso, a do Uno, e de outra por defeito, a da matéria, é reaberto e repensado por Stanislas Breton, que propõe que a diferenciação seja feita não em termos de estatuto ontológico mas de orientação do movimento, unificante num caso e dispersivo no outro. A ontologia seria assim reconduzida a uma *odo-logia*, a uma orientação da viagem, da odisseia inerente à experiência da consciência – *Matière et Dispersion*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 51-52 e 180-186.

-Ser” e que essa auto-negação “é uma *criação*, se assim é possível falar”¹³. Com efeito, Baldaya parece estar aqui consciente da dificuldade de usar o termo *criação* num sentido oposto ao da sua primeira definição, no início do texto, quando, ao falar das “forças criadoras do mundo, emanadas [...] do Único”, declarou que “toda a criação é ficção e ilusão”¹⁴. Na verdade, cremos estar a falar de um mesmo processo, o da manifestação do “Ser”-“Deus”-“Único”, que pode entender-se segundo duas perspectivas: ou na sua face aparente, como determinação progressiva e positiva de ser e sentido, o que seria “ficção e ilusão”, ou na sua face oculta, como crescente negação da primeira de todas as determinações ontognosiológicas, a de “Ser”, o que seria o progressivo *des-velamento* e *des-envolvimento* do indeterminado primordial, o “Não-Ser”, latente em todas as formas do existente e do pensável como outras tantas ilusórias máscaras do seu rosto sem feições. A ambiguidade e a dificuldade advêm de se usar um mesmo termo, *criação*, para designar os dois aspectos do processo manifestativo que, em função de qual se considerar, surge como do “Ser” ou do “Não-Ser”. Cremos que a opção por outro termo, como *desvelamento*, seria aqui mais adequada, evitando falar-se, com evidente impropriedade e contradição, de criação do “Não-Ser” pelo “Ser”, quando se insiste em que o primeiro é “anterior” ao segundo¹⁵.

Os oitavo e nono pontos do *Tratado da Negação* extraem as surpreendentes mas lógicas consequências, de ordem prática, das premissas assumidas. Formulando uma moral da desconstituição do mundo e da realidade, Baldaya considera que “devemos ser criadores de Negação, negadores da espiritualidade, construtores de Matéria”. Voltando a usar uma expressão que nos parece inadequada, esta criação “de Negação” não é todavia a produção de qualquer entidade, mas antes, como esclarece a seguir, uma catalisação do processo de auto-negação e auto-dissolução inerente a toda a manifestação do “Ser” no universo ontognosiológico: “a negação consiste em auxiliar o Manifestado a manifestar-se mais, até ele se dissolver em Não-Ser”¹⁶. A negação “da “espiritualidade” e a construção de “Matéria”, enquanto acção humana, não é na verdade tanto uma revolta contra a ordem do mundo e a manifestação do seu princípio –

¹³ Cf. Raphael Baldaya, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, p. 43.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 42.

¹⁵ Esta parece-nos a passagem menos bem conseguida, em termos de articulação entre pensamento e linguagem, de todo o *Tratado*: “À medida que o Ser se vai manifestando, vai-se negando; à medida que se vai negando, vai criando o Não-Ser. Como o Não-Ser é anterior ao Ser, essa negação que o Ser faz de si-próprio é uma criação, se assim é possível falar” – *Ibid.*, p. 43.

¹⁶ *Ibid.*, p. 43.

“Ser”-“Deus”-“Único” –, mas antes a colaboração activa com o seu sentido negativo, que constitutivamente tende para a auto-abolição, pois a manifestação compreende-se agora como auto-dissolução do que se manifesta. Se o “Ser” é a ilusão suprema e todos os níveis de realidade, até à “Matéria”, se constituem como sua crescente negação e redução, a “Matéria” é a ilusão mínima, revelando-se, assim, não como realidade, mas como “Aparência”, anfíbia instância limite-limiar que “é ao mesmo tempo o Ser e o Não-Ser”. Na “Matéria”, a ilusão mínima de haver alguma coisa é já transparência máxima de não haver nada, na iminência da total dissolução da ilusória densidade do real. Mostrando a constitutiva nadiificação do real, o niilismo ontológico inerente e oculto em todo o aparente processo de entificação, Baldaya convoca a uma radicalização do mesmo, que evoca mas supera, em profundidade, o tema da radicalização do niilismo, em Nietzsche, de teor axiológico.

Cabe neste momento perguntar se, perante este reconhecimento da inerente auto-negação de todo o processo afirmativo e manifestativo, não haverá que repensar a distinção e contraposição iniciais das “forças que afirmam” e das “que negam”, como procedentes de dois princípios distintos: o “Único” e o “além do Único”. Se o “Ser”-“Deus”-“Único”, ele próprio, não é mais, como vimos, do que uma determinação do “Não-Ser” ao ser pensado, a sua positividade aparente não esconde senão a negação inerente ao pensar que não opera senão entificando e objectivando o impensável e inefável. O pensar parece unificar e conciliar assim as “forças” afirmativas e negativas, as instâncias téticas que fundam e instituem o mundo e o real e aquelas, antitéticas, que o a-fundam e des-instituem, como verso e reverso de uma mesma actividade que não constitui senão desconstituindo. No pensar coexistem afinal, como dois aspectos da mesma operação, as “duas ordens de forças” que Baldaya diz, no primeiro ponto do *Tratado*, formarem o “Mundo” e que atrás designámos como princípios ou potências de constituição e desconstituição, de ilusão e des-ilusão, de mundificação e desmundificação ou, diríamos agora, de realização e irrealização. Interrogamo-nos, assim, se o “Ser”-“Deus”-“Único” e o seu “além”, o “Não-Ser”, não corresponderão neste sentido, respectivamente, à primeira forma ou à protomorfose da demiurgia negativa-positiva do pensar e à sua ausência. Ao invés do que sugere a linguagem usada habitualmente, a afirmação do “Ser”-“Deus”-“Único”, como figura que emerge do pensar o “Não-Ser”, negando-o e entificando-o, seria a primeira instância da negação, ao passo que o “Não-Ser” indicaria, embora no domínio da palavra e do conceito, o inefável primordial, não negativo nem positivo, pois livre da actividade tética-antitética do pensar. A nosso ver, um termo como *Nada*, embora ainda nos limites do pensamento e da linguagem, assinalaria melhor a transcendência desse inefável, sobretudo se demarcado do mero “não-ser” e da visão niilista,

de acordo com a sua procedência portuguesa e castelhana a partir da expressão latina “nulla res nata”, que assinala o incriado, não determinado ou não originado como “coisa alguma” (“nulla res”)¹⁷.

Regressando ao *Tratado da Negação*, o décimo ponto pretende extrair as consequências de tudo o que precede em termos de uma filosofia da religião e do mito, de modo não menos surpreendente, polémico e problemático na medida em que parece afinal não assumir ou compreender plenamente o sentido e as implicações das premissas estabelecidas. Baldaya começa por afirmar a existência de “dois princípios em luta”: “o [...] de Afirmção, de Espiritualidade, de Misticismo”, que seria, “para nós, actualmente”, ou seja, no actual momento da história do mundo, “o Cristão”, e o “de Negação, de Materialidade, de Clareza”, que seria o “Pagão”. “*Lúcifer* – o portador da Luz”, seria “o símbolo nominal do Espírito que Nega”, acrescentando-se a isto que “a revolta dos anjos criou a Matéria, regresso ao Não-Ser, libertação da Afirmção”¹⁸. Ou seja, o autor parece identificar as “forças criadoras do mundo”, emanadas do “Ser”-“Deus”-“Único”, com o princípio cristão, afirmativo, espiritual e místico, e as “forças que negam”, emanadas “de além do Único”¹⁹, com o princípio pagão e luciferino, negativo, material e claro, cremos que no sentido de racional. De acordo com o que estabeleceu no início, o princípio cristão e criador seria o princípio de ilusão, “pois toda a criação é

¹⁷ Temos assinalado que vários pensadores portugueses contemporâneos são pensadores do *nada* como transcendência do ser e do não ser, com destaque para Pascoaes e José Marinho, além de Agostinho da Silva, estando esse sentido mais ambiguamente mesclado com o do não ser em Antero e Pessoa. Encontrámos a confirmação desta interpretação e esclarecimentos adicionais, a respeito das virtualidades do português e do castelhano nesta questão crucial, em Raimon Pannikar: cf. *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 142-144; “Prólogo” a James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 12-13. Como escreve: “El español y el portugués lo expresan admirablemente sin recurrir a la negación dialéctica: *Nada* no significa “no-Ser”, sino ausencia de Ser (no nacido, *non-natum*, *ajata* en sânscrito); pero no la ausencia como una privación, como la negación de algo que debiera ser, como un aborto que aún no ha llegado a ser” – *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, p. 143. Esta leitura não niilista do *nada* abre o rumo de um importante diálogo com a noção sobretudo budista de *vacuidade* (*shunyata*), que assinala um mesmo caminho de transcendência dos extremos ontologista e niilista e de todos os “pontos de vista” ou posições conceptuais – cf. Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence (Madhyamaka-karikas)*, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bougault, Gallimard, 2002, 13, 8 e 15, 6-7, 10-11, pp. 173, 190 e 192. Cf. Paulo Borges, *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, Lisboa, Âncora Editora, 2006, pp. 13-16.

¹⁸ Cf. Raphael Baldaya, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, p. 43.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 42.

ficção e ilusão”²⁰, enquanto o princípio pagão, luciferino e negador seria a potência oposta, que promove a des-ilusão e dissolução da realidade e do mundo no “Não-Ser” primordial. A referência curta, mas incisiva, ao significado de “*Lucifer*” como “portador da Luz” e à “revolta dos anjos” indica, em choque frontal com o mito, a religião e a teologia judaico-cristã ortodoxa, uma valorização da revolta contra Deus e do seu agente primeiro como instâncias não de queda, mas de libertação de um princípio falso, o do “Ser”-“Deus”-“Único”, que já sabemos ser a “Mentira Suprema”, e de uma ordem opressora, a da afirmação criadora, que é “ficção e ilusão”, em prol de um “regresso ao Não-Ser”, ou seja, à verdadeira instância primordial e imanifestada. Ao dizer que “a revolta dos anjos criou a Matéria”, embora esta seja valorizada como limiar máximo de dissolução da manifestação e desvelamento do incriado, Baldaya dialoga ao menos implicitamente com tradições múltiplas, desde gnósticas²¹ (também presentes, como já indicado, na ideia de um princípio superior ao “Deus” que institui o mundo, por sua vez superior ao Deus criador) e esotéricas até à dos Padres da Igreja oriental, como Orígenes²², Gregório de Nissa²³ e Evágrio Pôntico²⁴, que teorizaram uma dupla criação, primeiro espiritual e depois material, vendo na segunda uma providencial consequência da queda a partir do originário estado angélico e racional de todas as criaturas. A visão de uma cisão originária em Deus ou no absoluto, instauradora dos entes e dos mundos, abunda também no pensamento português contemporâneo, com destaque para Sampaio Bruno²⁵ e Teixeira de Pascoaes²⁶, além de algum Leonardo Coimbra²⁷. Raphael Baldaya

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 42.

²¹ Sobre o mundo como obra dos anjos “em muito inferiores ao Pai não gerado”, em Carpócrates, Menandro e Saturnino, cf. S. Ireneu, *Contra as Heresias*, I, 25, 1-2; I, 23, 5; I, 24, 1-2 – citado in Hans Jonas, *La Religion Gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, pp. 177-178.

²² Orígenes recorda que a palavra grega para “constituição” é *katabolé*, que também significa “queda” (etimologicamente *kata-bolé* significa “lançamento para baixo”, designando também a “fundação”).

Na sua visão o mundo material resulta da dispensação a cada ser, pela justiça divina, do lugar e do tipo de vida conforme às “precedentes causas de livre-arbítrio” por si exercidas antes de aí existir – cf. *De Principiis*, III, V, 4-5.

²³ Cf. S. Gregório de Nissa, *De hominis opificio*, in *Patrologia Graeca*, edição de J. P. Migne, XLIV, 181 a-181b, 184 d-185 a.

²⁴ Cf. Evágrio Pôntico, *Kephalaia Gnostika*, 1. 68, 3. 28 e 3. 59, in *Clavis Patrum Graecorum*, edição de Maurice Geerard, 6 vols., Brepols, Turnhout, 1974-1998.

²⁵ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Livraria Chardron – Lello & Irmão, Editores, 1902, p. 460.

²⁶ Cf. a multiforme visão que atravessa toda a obra e que estudamos em Paulo Borges, *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.

confere porém a esta temática um sentido radicalmente oposto, na medida em que no *Tratado da Negação* a materialidade não surge como queda ou degradação e antes como transparência máxima do verdadeiro princípio indeterminado e inefável de tudo.

Em tudo isto, todavia, uma aparente coerência formal e de superfície não parece assumir ou dar-se conta de todas as implicações do reconhecimento, no sétimo ponto, de que a toda a criação e manifestação que procede do “Ser”-“Deus”-“Único” é afinal uma auto-negação, uma auto-dissolução e um progressivo desvelamento do “Não-Ser” que lhe é “anterior”²⁸. Sendo assim, não parece fazer sentido opor diametralmente os dois princípios, cristão-criador e pagão-luciferino-negador, categorização religiosa das iniciais “forças que afirmam” e “que negam”, como potências intrinsecamente distintas e contraditórias. Na verdade, seria mais conforme ao que fica implícito na visão aqui apresentada reconhecer que, uma vez que afirmar é negar e toda a criação/manifestação é uma auto-negação do seu princípio, movida pela inerente operação positiva-negativa do próprio pensar, não há tanto “dois princípios em luta”, mas uma estreita co-pertença dos dois, como verso e reverso de uma mesma actividade que preside ao pensar e à constituição-desconstituição de todo o real. Em vez de um dualismo maniqueu, teríamos assim uma unidualidade estrutural de toda a manifestação, na qual, usando as categorias religiosas do autor, o aspecto divino e cristão, enquanto agente da sua própria auto-negação, a negação da sua ilusão de ser e da sua ilusão criadora, revelaria a sua oculta polaridade luciferina e pagã. A criação, enquanto negação do “Não-Ser” ou do indiferenciado primordial, e conseqüente negação de si mesma, até sacrificar e remover todos os níveis da sua ilusória entificação na mera trans(a)parência da “Matéria”, revelaria uma divindade diabólica, *dia-bólica*, que se cinde do imanifestado que nega, mas que disso se resgata negando todas as instâncias da sua negação e negando-se a si mesma na reintegração do inefável primordial. A oposição entre o princípio cristão-criador e o pagão-luciferino não seria assim entre entidades distintas, mas entre dois aspectos e momentos de uma mesma actividade, o da sua inconsciente espontaneidade ilusoriamente criadora da realidade diferenciada e o do seu auto-consciente reconhecimento e dissipação dessa ilusão. Se o “Ser”-“Deus”-“Único”, como arquétipo de todo o sujeito pensante, não tem consciência de que só se

²⁷ Cf. o início de *Jesus*, como preâmbulo a uma teoria da saudade: in Leonardo Coimbra, *Obras*, II, selecção, coordenação e revisão pelo Professor Sant’Anna Dionísio, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1983, pp. 853-855.

²⁸ Cf. Raphael Baldaya, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, p. 43.

constitui como negação do imanifestado primordial, pensado como “Não-Ser”, e de que ao afirmar-se cada vez mais se nega, já Lúcifer, “o portador da Luz”, simboliza o advento dessa consciência e a inerente negação da afirmação negativa, ou seja, a negação da negação, que, por outras palavras, é a “libertação” de todos os véus e instâncias da determinação da realidade. Lúcifer simboliza na verdade a auto-consciência divina ou a auto-consciência do sujeito pensante, enquanto consciência da ilusão inerente a si e a toda a sua actividade criadora-pensante que a dissipa no estado primordial, livre de determinações.

Não deixa de ser curioso encontrarmos aqui, em parte, a intuição fundamental de Pascoaes acerca do Deus que se sataniza ao diferenciar-se do imanifestado primordial e ao criar, redimindo-se disso pela negação da sua negação/ilusão criadora que finalmente, em Cristo, o Deus-Homem, o reconcilia com o “Nada” imanifestado. Também não falta em Pascoaes a sugestão de o pensamento ser inerente a essa operação teontocoscogónica²⁹.

Resta comentar o décimo-primeiro e último ponto do *Tratado da Negação*. Nele o autor regressa a teses já apresentadas nos pontos quarto e sexto, esclarecendo as suas implicações quanto ao estatuto ilusório da consciência de si, em Deus e nos entes. Crítico da teosofia³⁰, declara “existirem realmente todos os mundos que os teósofos afirmam”, embora “dentro da Ilusão, que, enquanto existe, é a Realidade”. Esta afirmação é conforme a todos os pressupostos anteriores, que estabelecem o estatuto ilusório do universo ontocoscogónico e do seu princípio criador, “Ser”-“Deus”-“Único”, o qual, enquanto não for reconhecido, é tido por real. Daí a afirmação que, por seu condensado lapidar e por sua interpelante contundência de blasfémia metafísica, escolhemos para título deste estudo: “Deus existe, com efeito, para si próprio; mas Deus *está enganado*”.

²⁹ Ambos os temas estão presentes, além de noutras obras, em *Santo Agostinho (Comentários)*, fixação do texto, introdução e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1995. Cf. Paulo Borges, *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, pp. 71-73 e 113-122.

³⁰ Raphael Baldada critica a teosofia em *Princípios da Metafísica Esotérica: Fernando Pessoa, Obras*, III, pp. 400-403. Pessoa traduziu, anotou e reflectiu sobre vários livros teosóficos, tendo desde o início mantido uma relação ambígua com a teosofia, como o mostra a carta a Mário de Sá-Carneiro de 6 de Dezembro de 1915: Fernando Pessoa, *Correspondência. 1905-1922*, edição de Manuela Parreira da Silva, Lisboa, Assírio & Alvim, 1999, p. 182. Cf. Manuela Parreira da Silva, *Realidade e Ficção. Para uma biografia epistolar de Fernando Pessoa*, pp. 114-119; J. M. Anes, “Fernando Pessoa e a Teosofia”, in Helena Blavatsky, *A Voz do Silêncio*, tradução e notas de Fernando Pessoa, desenhos de Ana Marchand, Lisboa, Assírio & Alvim, 1998, pp. 9-17; *Id.*, *Fernando Pessoa e os Mundos Esotéricos*, Lisboa, Ésquilo, 2004, pp. 63-69.

Aqui se denuncia o divino ser para si como engano eficaz, tal uma ilusão que, não sendo reconhecida, se toma por real. A realidade divina e toda a chamada realidade não seria senão o resultado da *eficácia* de uma ilusão, sendo assim que entendemos a referência a Deus existir, “*com efeito*, para si próprio” (itálico nosso), numa noção de realidade como *aquilo que é feito, produzido*, a qual, mais do que a proveniência da *res* latina, recorda a *Wirklichkeit* germânica, do verbo *wirken*, actuar, fazer efeito, produzir, operar. Esta tese colide assim violentamente com a passagem do *Êxodo* (3, 14), em que Iahweh, re-velando a Moisés o seu nome, declara: “Eu sou aquele que é” e “EU SOU”. Baldaya nega a verdade e a auto-evidência desta auto-afirmação de Deus como o sujeito pleno do ser ou o próprio Ser, conforme a dominante tradução e interpretação ontoteológica que fez dela o fundamento de uma filosofia cristã³¹ e que não é aliás seguida pela tradição hebraica, que contesta a tradução da expressão original – ‘*ehyeh* ‘ *aser* ‘ *ehyeh* – nas categorias do ontologismo helénico, apontando menos uma estática identificação de Deus com o “Ser” e mais uma imprevisível e dinâmica vida divina em correlação com o homem e aberta ao futuro, melhor traduzível como “serei o que serei” ou “tornar-me-ei aquilo em que me tornar”³². Seja como for, o que Baldaya proclama é, a começar por Deus, o estatuto auto-ilusório da convicção de todo e qualquer ente na sua existência absoluta, na medida em que por natureza apenas se determina e constitui integrado no horizonte ilimitado da indeterminação primordial. Do mesmo modo que “qualquer de nós julga existir, e para Deus não existe, senão como parte dele, e isto é não-existir, em absoluto”, “assim, Deus julga existir e não existe”.

A conclusão do texto confirma-o, acrescentando ainda um elemento novo e, a nosso ver, fundamental: “O próprio ser é o Não-Ser do Não-Ser apenas, a afirmação mortal, da Vida”³³. Ou seja, tudo quanto de algum modo surge como sendo e existindo, desde o “Ser”-“Deus”-“Único” até ao mínimo ente, advém apenas na medida em que nega a instância primordial, inefável e indeterminada, designada, enquanto pensada, como “Não-Ser”. Dada a sugerida inerência do pensamento a todo este processo, podemos colocar a hipótese de que tudo quanto se determina como ser e ente, desde Deus a tudo o mais, apenas o devém na medida em que se pensa e/ou é pensado como tal, residindo aí a sua diferenciação do “Não-

³¹ Cf. Étienne Gilson, *Deus e a Filosofia*, tradução de Aida Macedo, Lisboa, Edições 70, 2002.

³² Cf. Paul Ricoeur e André LaCocque, *Pensar la Bible*, texto de André LaCocque traduzido do inglês por Aline Patte e revisto pelo autor, Paris, Seuil, 1998, pp. 310-332.

³³ Cf. Raphael Baldaya, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, p. 44.

-Ser” e o estatuto ilusório da sua condição, sobretudo na medida em que a sua relatividade cede ao engano de se tomar por uma existência intrínseca e absoluta, em si e por si, que fosse pura posição incondicionada, sem condição transcendental de constituição e sem excesso e transcendência dessa mesma constituição. Essa seria, por excelência, a ilusão do *cogito* divino, a de ser ontológica consciência de si e presença absoluta, de si a si mesma, sem reconhecer o “Além-Deus”³⁴ e o “ultra-ser”³⁵ que se aponta em muitos passos decisivos da poesia pessoana e aqui é representado pelo “Não-Ser”. Ignorando o que o transcende e iludido por se crer realmente existente, tal como os demais entes, o “Deus” do *Tratado da Negação* é visto por Raphael Baldaya numa condição ainda mais privada de verdade do que o Deus do Antigo Testamento denunciado pelos gnósticos como não sendo mais do que um arconte ou demiurgo criado que se toma por Deus único e princípio absoluto, na medida em que ignora a Fonte primordial de tudo³⁶.

Um aspecto essencial desta visão é que aquele “Não-Ser”, para lá do aparente estatuto negativo que assume enquanto necessariamente pensado em função das categorias ontológicas que estruturam a linguagem humana, é na verdade “Vida”, com maiúscula, e não mera privação, extinção

³⁴ Cf. o poema “Além-Deus”, in Fernando Pessoa, *Obras*, I, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, pp. 1091-1093. Cf. também a imagem da “lua além de Deus, álgida e ignota”, simbólica de uma alteridade trans-divina, no poema “Gomes Leal”, in *Ibid.*, p. 1108. Cf. sobretudo a ideia de uma “escondida / Verdade” transcendente do Deus criador, que apenas “é o Homem de outro Deus maior”. Deste modo, “O Segredo do Mestre e o Bem profundo” têm de se buscar “além de Deus” – “No túmulo de Christian Rosencreutz”, *Ibid.*, pp. 1131-1132. Um dos motivos do parcial interesse de Pessoa pela teosofia é aliás “conter os princípios cristãos elevados a um ponto onde se fundem *não sei em que além-Deus*” – Fernando Pessoa, carta a Mário de Sá-Carneiro de 6 de Dezembro de 1915, *Correspondência. 1905-1922*, p. 182. Tratámos desta questão na poesia inglesa de Pessoa em Paulo Borges, “Além-Deus e além-Ser: incriado e saudade em Fernando Pessoa”, in AAVV, *Arte, Metafísica e Mitologia. Colóquio luso-alemão de Filosofia*, organização de Carlos João Correia e Markus Gabriel, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, pp. 171-183; “Jenseits von Gott und jenseits des Seins: Das Unerschaffene und die Sehnsucht bei Fernando Pessoa”, in AAVV, *Kunst, Metaphysik und Mythologie*, organização de Jens Halwassen e Markus Gabriel, Heidelberg, Universitätsverlag, 2008, pp. 215-229.

³⁵ Cf. o “ultra-ser” inerente ao “ser possível haver ser”, indicado como “Uma coisa que está para além dos deuses, de Deus, do Destino – / Aquilo que faz que haja deuses e Deus e Destino” – Álvaro de Campos, “Ah, perante esta única realidade, que é o mistério”, in Fernando Pessoa, *Obras*, I, pp. 1019-1020.

³⁶ Cf. S. Ireneu, *Contra as Heresias*, I, 26, 1 e 30, 4-6; Hipólito, *Refutação de todas as heresias*, VII, 25, 3 e 26, 1-3; *Apócrifo de João*, 42, 13 e ss; 44, 9 e ss. – citados em Hans Jonas, *La Religion Gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, pp. 179-183. Cf. também *Ibid.*, pp. 249-254.

ou um estado estático e estéril. Pelo contrário, a instância primordial, indeterminada e inefável, é “Vida”, com tudo o que nesta expressão se sugere de dinamismo e fecundidade. É esta “Vida” a única instância que transcende o universo da sua “afirmação mortal”, ou seja, o universo teo-ontocosmológico das potências que não afirmam senão negando, a esfera do princípio simultaneamente divino e luciferino, cristão e pagão ou, como sustentamos, o domínio das determinações instauradas pela própria ambivalência do pensar na sua inerente demiurgia dia-bólica, o círculo vicioso dessa (desta nossa, agora mesmo !) discursividade dicotômica que faz de toda a tese uma antítese e vice-versa ao não operar senão em termos de ser e não-ser, identidade e diferença, mesmo e outro.

Esta demiurgia dia-bólica do pensar assume todavia aqui uma eficácia cosmogônica, irrompendo das entranhas da “Vida” como aquilo que a manifesta negando-a, limitando-a e mortificando-a, se bem que nisso não lese a transcendência da sua indeterminação primordial, mas apenas e transitoriamente os entes e planos ontognosiológicos que assim se constituem num transe deconstitutivo, que desde o início tende para a sua dissolução, como vimos. Esta visão é próxima de outros textos de temática esotérica de Fernando Pessoa, nomeadamente um, presumivelmente do fim da vida, onde, usando outra linguagem, e colocando “Deus” no lugar do “Não-Ser” / “Vida” do *Tratado da Negação*, afirma que “A criação não é uma emanação mas, mais propriamente, uma *limitação*, uma negação de Deus por si-mesmo”. Nesse sentido, “o universo é a negação de Deus, ou a morte de Deus”. Porém, sendo esta “necessariamente divina, o universo contém um elemento divino”, “a Lei” ou “Fatum”, “pelo qual Deus está desencarnadamente manifesto no mundo”. Sendo a presença de Deus na ordem que rege as determinações constitutivas do mundo uma auto-negação de si e portanto uma ausência mais radical, a isso “se opõe o Cristo que é o desejo do Regresso a Deus, o desejo de Liberdade, de não haver Fatum”³⁷. Em relação ao *Tratado da Negação* e à sua linguagem dualista atrás criticada, é de notar que este Cristo se opõe ao princípio “Cristão”, afirmativo e criador do mundo, para se identificar com o princípio “Pagão” que o nega, naquele texto simbolizado por Lúcifer. É um Cristo tipicamente gnóstico, cuja função negadora (da negação que é o mundo, embora aqui uma divina auto-negação) e libertadora enquanto protagonista do desejo de regresso a uma divindade não crucificada ou mortificada no mundo o aproxima da assimilação gnóstica de Cristo à figura da serpente do *Gênesis*, convertida em identificação explícita pelos Pératas³⁸. Numa comum demarcação do neoplatonismo e da noção de

³⁷ Cf. Fernando Pessoa, *Obras*, III, p. 458. António Quadros aponta o texto como “presumivelmente de 1933-1935”.

³⁸ Cf. Hipólito, *Refutação de todas as heresias*, V, 16, 9 e ss., citado em Hans Jonas,

“emanação” como manifestação unilateralmente positiva do incondicionado no mundo – no *Tratado da Negação* a emanação criadora e ilusória, que procede do “Único”, é dissolvida pela emanação negativa que de além dele procede³⁹, enquanto neste texto a “criação” não é “emanação” mas divina auto-limitação e auto-negação –, o primeiro texto abre todavia mais para se considerar a determinação do mundo como inerente à operatividade do pensar, enquanto o segundo radica isso apenas no drama de uma auto-mortificação ou auto-crucificação divina, de acordo aliás com o simbolismo rosacruciano que abre e inspira o texto: “A dupla essência, masculina e feminina, de Deus – a Cruz. O mundo gerado, a Rosa, crucificada em Deus”⁴⁰.

No que respeita ao *Tratado da Negação*, num cosmos constituído pela demiurgia dia-bólica do pensar, a “Vida” parece ser o impensável, o inefável e a transcendência que habita os seus mais recônditos e vazios interstícios, isso que há *entre* isto e aquilo, escapando a todas as determinações do ser e da representação, tal esse “King of Gaps” (“Rei dos intervalos, fendas, lacunas, vazios”) do belo poema inglês de Pessoa, um “rei desconhecido”, soberano do “estranho Reino dos intervalos”, não coroado, nem cego, nem vidente, sem fim nem princípio, abissal na sua presença ausente e vazia⁴¹. Ao contrário do Deus convencido de si e da sua plenitude, que pensa que existe, mas “*está enganado*”, deste rei nu, indigente e sem abrigo conclui Pessoa: “All think that he is God, except himself”⁴². O que Pessoa parece vislumbrar é que o autêntico incondicionado não se pensa como Deus e porventura não se pensa como isto ou aquilo, ou seja, não se pensa, alheio a qualquer determinação do ser-

La Religion Gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme, p. 130. Cf. também *Ibid.*, pp. 128-130.

³⁹ Cf. Raphael Baldaya, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, p. 42.

⁴⁰ Cf. Fernando Pessoa, *Obras*, III, p. 458. Esta temática e este simbolismo surgem ainda em *Mensagem*, na referência ao “sol” como “O corpo morto de Deus, / Vivo e desnudo”, no poema “Ulysses”, e em todo o poema “o Encoberto” – cf. Fernando Pessoa, *Obras*, I, pp. 1146 e 1163.

⁴¹ “He was lord of what is twixt thing and thing, / Of interbeings, of that part of us / That lies between our waking and our sleep, / Between our silence and our speech, between / Us and the consciousness of us; and thus / A strange mute kingdom did that weird king keep / Sequestered from our thought of time and scene. // Those supreme purposes that never reach / The deed – between them and the deed undone / He rules, uncrowned, He is the mystery which / Is between eyes and sight, nor blind nor seeing. / Himself is never ended nor begun, / Above is own void presence empty shelf. / All He is but a chasm in his own being, / The lidless box holding not-being’s no-pelf” – “The King of Gaps”, in Fernando Pessoa, *Poesia Inglesa*, I, edição e tradução de Luísa Freire, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, p. 280.

⁴² Cf. *Ibid.*

-pensar, o que já não acontece com todas as consciências que o pensam como Deus, divinizando-o e determinando-o para si como tal. Nesta visão de que o incondicionado não (o) é para si, Pessoa retoma a linha de Plotino na crítica ao Deus de Aristóteles que eternamente se pensa a si mesmo⁴³, ao mesmo tempo que se inscreve numa pronunciada vertente da metafísica portuguesa contemporânea, com momentos mais significativos em Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes, José Marinho e Agostinho da Silva⁴⁴.

Gostaríamos contudo de completar o estudo do *Tratado da Negação* com o comentário de dois textos que parecem constituir com ele uma unidade temática e orgânica. O primeiro intitula-se *O DESCONHECIDO* e é datado hipoteticamente de 1915 por António de Pina Coelho. Nele Pessoa reitera a tese de que “tudo é ilusão”, pois “tudo é criação, e toda a criação é ilusão”, uma vez que “criar é mentir”⁴⁵. Todas as faculdades humanas são “ilusão” – “pensamento”, “sentimento” e “vontade” – e, quanto mais fortes, maior o seu “poder criador”, ou seja, ilusório⁴⁶. Pensar entifica até o “não-ser”, convertendo-o numa “coisa”, tal como no sexto ponto do *Tratado da Negação*. Verdade e ser coincidem e ambos são ilusão, convertendo-se a ilusão, tal como no texto anterior, no denominador comum de tudo. Num mesmo diálogo com as tradições ocultistas, Pessoa afirma que “todos os que pensam ocultistamente *criam* em absoluto todo um sistema do Universo, que fica sendo real”. Mesmo que se contradigam, a demiurgia do pensar torna assim reais – ilusoriamente – vários “sistemas do universo”. Os homens, o Deus por eles criado, o “Deus eterno, criador do céu e da terra”, a imortalidade e eternidade da alma, o tempo, tudo isso “há” mas “é falso”, pois “ser é não-ser”. Como diz paradoxalmente Pessoa: “Existem realmente Deus, céu, anjos, almas imortais e eternas. E contudo nada disso é verdade. Existe e dura eternamente, mas é falso”⁴⁷. “Tudo é um amontoado de ilusões” e “a própria

⁴³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Λ 7, 1072 b 19. Cf. Plotino, *Enéadas*, VI ², 7, 37, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1989, pp. 111-112.

⁴⁴ Citamos apenas a paradigmática visão de Antero, expressa em “Palavras dum certo morto”, as palavras do “Deus”-“Vida” morto na sua divinização e personificação religiosa e idolátrica: “Que vivi sei-o eu bem... mas foi um dia; / Um dia só – no outro, a Idolatria / Deu-me um altar e um culto... ai! Adoraram-me, // Como se eu fosse *alguém!* Como se a Vida / Pudesse ser *alguém!* – logo em seguida / Disse-ram que era um Deus... e amortalharam-me!” – *Sonetos*, organização, introdução e notas de Nuno Júdice, Lisboa, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 1994.

⁴⁵ Cf. Fernando Pessoa, *O DESCONHECIDO*, in *Textos Filosóficos*, I, p. 44.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 44-45.

⁴⁷ Cf. *Ibid.* Num texto da mesma família e com o mesmo título, Pessoa escreve, sob a forma de conto, não datado: “Os espíritos, os deuses, as Vidas Supremas de que os symbolos fallam, os demiurgos, os demonios, os espíritos todos – nunca existiram. São criações dos HERMETICOS para uso illusorio dos Esotericos. [...] Deus

ilusão é uma ilusão”⁴⁸. Neste passo decisivo se mostra que a ilusão consiste precisamente em considerar real algo que seja isto ou aquilo, que seja algo ou que seja, pura e simplesmente. Considerar real a própria “ilusão”, considerá-la sobrevivente a si mesma, é implicitamente ilusório. A esta visão, que se abre como vertigem abissal a retirar todo o sustento e apoio aparentemente sólidos à consciência – “A que abismo vamos ter?”, interroga-se –, chama o pensador “niilismo transcendental”. Se aparentemente se atenua assim o que atrás, em relação ao *Tratado da Negação*, designámos como niilismo ontológico, perante o sentido do “Ser” como ilusão e negação que a si mesma se nega, desentifica e nadifica, cremos todavia que Pessoa continua fiel neste texto à visão de Rafael Baldaia.

Cremos que também lhe continua fiel, revelando algo de fundamental nela implícito, quando, apesar de sustentar que “nunca podemos deixar de criar” e portanto de “mentir”, afirma a “consciência” como a única “coisa que não pode ser ilusão”, por não ser “criada”. Só ela “escapa a toda a crítica”, uma vez que não é criada, “não cria, nem é um conceito nosso”, não podendo ser pensada “nem como sendo, nem como não-sendo”. Não sendo a consciência nem “concreta nem abstracta”, nem “ser nem não-ser”, “ter consciência não é uma ilusão”, mas “pensar, sentir, querer” sim. Deste modo, “a verdade é da consciência para lá” (outra verdade, não aquela que vimos coincidir com o ser e ser ilusória), acrescentando-se aqui um passo enigmático: ““Deus” é a consciência da consciência, coisa que não podemos pensar”⁴⁹. Não sabemos se, do mesmo modo que se abre aqui um outro sentido de “verdade”, não ilusório, se não abre também um outro sentido de “Deus”, igualmente não ilusório e significativamente posto entre aspas, como uma intangível consciência do simples haver consciência.

Seja como for, Pessoa indica uma via de esclarecimento da sua visão ao escrever: “Temos todos a noção de que há qualquer coisa: isso é falso. Não há; não há nem não há. A própria consciência não existe, mas é a única verdade”⁵⁰. Ou seja, se a falsidade reside no entificar e coisificar, na determinação de algo como ente ou coisa, ou, mais radicalmente, na simples determinação de haver algo⁵¹, isso estende-se ainda à própria

mesmo não existe; Deus é uma criação illusoria dos HERMETICOS. Existe realmente e verdadeiramente para os Esotericos, mas verdadeiramente não existe. O mysterio é mais profundo do que julgaes e de que os Esotericos julgam. O Mysterio É MAIS UNO E INDIVISIVEL DE QUE DEUS E OS ANJOS” – in *Pessoa Inédito*, orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes, Lisboa, Livros Horizonte, 1993, p. 428.

⁴⁸ Cf. Fernando Pessoa, *O DESCONHECIDO*, in *Textos Filosóficos*, I, p. 45.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 46.

⁵¹ A abissalidade da experiência pessoana vai aqui ainda mais longe do que o já

negação disso, que se converte numa determinação negativa, subsidiária da afirmação que supõe infirmar. Neste sentido, a não existência da consciência – à qual, em coerência com esta lógica, se deveria acrescentar a sua não não-existência, como atrás, ao dizer-se que a consciência não é pensável “nem como sendo, nem como não-sendo”⁵² – assinala, nos limites negativos do pensamento e da linguagem, a sua transcendência do domínio do que se pensa e diz haver e não haver, ser e não ser, existir e não existir, a sua transcendência do que se pensa e diz, afirma e nega. Identificada como “a única verdade”, esta *verdade* não tem um sentido onto-lógico, positivo ou negativo, não coincide com forma alguma, positiva ou negativa, do ser ou da representação, do ser que é representação e da representação que é ser, mas com o que pode ver, denunciar e desconstruir a sua falsidade porque escapa à sua ilusão constitutiva. É por isso que a consciência não é criada nem cria, não surge de nenhuma afirmação ou negação nem as faz surgir, não procede nem é fonte de nenhuma determinação. “Consciência” designa aqui o reconhecimento e a dissipação de todas as ficções da consciência, incluindo a de ser algo que não esse mesmo reconhecimento e dissipação de tudo o que aparenta ser ou não ser algo. É por isso que todo o modo entificante, reificante e objectivante do exercício da consciência, gerador de objectos tidos por reais, incluindo a auto-representação que a entifica, reifica e objectiva, são ilusórios, mas não o haver consciência disso. Como diz Pessoa: “Pensar, sentir, querer, são ilusões; mas ter consciência não é uma ilusão”; “Na proporção em que a consciência é uma ideia nessa é falsa”⁵³.

Esta “consciência” incriada, que parece escapar à relação intencional entre um sujeito e um objecto, à qual a fenomenologia husserliana e ocidental tende a reduzir a consciência⁵⁴, manifestando-se antes na dissipação da ilusão disso ser real, aproxima-se aqui do que emerge da dialéctica

citado e grande poema metafísico de Álvaro de Campos, vibrante de mistério onto-lógico, onde o “abismo” é o “de a existência de tudo ser um abismo, / Ser um abismo por simplesmente ser, / Por poder ser, / Por haver ser !” – “Ah, perante esta única realidade, que é o mistério”, in Fernando Pessoa, *Obras*, I, pp. 1019-1020.

⁵² Cf. Fernando Pessoa, *O DESCONHECIDO*, in *Textos Filosóficos*, I, p. 45.

⁵³ Cf. *Ibid.*

⁵⁴ Ver a crítica de Emmanuel Lévinas à tradição ocidental consubstanciada na fenomenologia husserliana da consciência como intencionalidade apropriadora: cf., por exemplo, “La conscience non-intentionnelle”, in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Librairie Générale Française, 2004, pp. 133-139. Cf. também os seguintes contributos para uma fenomenologia da consciência não intencional: Francisco J. Varela, “Pour une phénoménologie de la *sunyata* (I)”, in AAVV, *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, sob a direcção de Natalie Depraz e Jean-François Marquet, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, pp. 121-148; Shin Nagai, “L’articulation du phénoménologique et du métaphysique dans la pensée du “lieu” chez Kitaro Nishida”, in *Ibid.*, pp. 243-250.

ablativa de um pensador budista como Nāgārjuna que, reduzindo ao absurdo todos os “pontos de vista”, positivos ou negativos, e mostrando a vacuidade (*śūnyatā*) de todas as posições filosóficas e de todas as coisas, incluindo dessa mesma vacuidade, induz uma experiência libertadora e iluminativa⁵⁵. Embora reconhecendo que os Budas, no seu ensinamento progressivo, adaptado às capacidades e necessidades dos seres, adoptam circunstancialmente uma ou outra das quatro proposições logicamente possíveis acerca de algo – é, não é, é e não é, nem é nem não é⁵⁶, o tetralema também conhecido mas abominado por Aristóteles⁵⁷ –, o único objectivo de Nāgārjuna é a refutação absoluta de todas estas posições, a *prasajya-pratisedha*, sem oferecer qualquer contrapartida positiva. Se aqui há conhecimento, é o conhecimento ou sabedoria transcendente, *prajñā*, um saber por experiência vivida que, em rigor e em termos últimos, não há quem conheça nem o que seja conhecido. Por isso, se *prajñā* ainda evoca, mesmo etimologicamente, a *gnósis* grega, é uma gnose que plenamente se cumpre na sua própria superação, fazendo evanescer a ilusão do sujeito, do objecto e do conhecimento como relação entre um e outro; uma *gnose agnóstica*, na medida em que conhece abolindo toda a intencionalidade e todo o conhecimento (dualista e conceptual, tanto do senso comum como filosófico e científico)⁵⁸. Cremos que desta aborda-

⁵⁵ Cf. Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bugault, Paris, Gallimard, 2002: “Os Vitoriosos proclamaram que a vacuidade é o facto de escapar a todos os pontos de vista. Quanto àqueles que fazem da vacuidade um ponto de vista, eles declararam-nos incuráveis” – 13, 8, p. 173; “Abençoada a pacificação de todo o gesto de apropriação, a pacificação da proliferação das palavras e das coisas. Jamais um qualquer ponto de doutrina foi ensinado a quem quer que seja pelo Buda” – 25, 24, p. 334.

⁵⁶ “Tudo é como parece, nada é como parece. Simultaneamente como parece e não como parece. Nem um nem outro. Tal é o ensinamento progressivo (*anūsāsana*) dos Budas” – Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, 18, 8, p. 233. Como exemplo das respostas relativas, graduais e aparentemente antagónicas a respeito da questão da existência ou não do “eu”, cf. Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, 18, 6, p. 232: “Os Budas consideraram o eu, ensinaram também o não-eu. E ensinaram também que não há nem eu nem não-eu”.

⁵⁷ Falando de quem nega o princípio de contradição, Aristóteles reflecte: “Por outro lado, é claro que a discussão com este adversário é sem objecto. Pois ele nada diz. Ele não diz *assim* nem *não-assim*, mas diz *assim e não-assim*. E, de novo, estas duas proposições conjuntas são negadas, e ele diz *nem assim nem não-assim*. Pois, de outro modo, haveria já alguma coisa de definido” – *Metafísica*, Γ, 4, 1008 a 30-34. Sobre a questão, cf. Guy Bougault, *L’Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, 1994, pp. 246-248.

⁵⁸ “É assim que a ciência está votada a afundar o seu próprio navio... para ir até ao fim de si mesma” – Guy Bougault, *La Notion de “Prajñā” ou de sapience selon*

gem desconstrutiva se aproxima Pessoa, quando, após sustentar que “o mundo, à falta de verdades, está cheio de opiniões” e que a cada uma “compete uma contra-opinião”, escreve:

“Na realidade do pensamento humano, essencialmente flutuante e incerto, tanto a opinião primária, como a que lhe é oposta, são em si mesmas instáveis; não há síntese, pois, nas coisas da certeza, senão tese e antítese apenas. Só os Deuses, talvez, poderão sintetizar.

A estes escritos chamo antíteses porque representam, em sua íntima substância, contra-opiniões, desmascaramentos, desilusão. À certeza com que cada um pensa o que julga que pensa convém opor a certeza com que se pode pensar o contrário, com que se consegue tornar lógico o absurdo [...]”⁵⁹.

Seja como for, essa “consciência” incriada, em *O DESCONHECIDO*, assume, na economia do pensamento pessoano, uma função e um (não-)lugar afins aos da “Vida”, no *Tratado da Negação*, como a única instância que verdadeiramente transcende o universo das positivas-negativas e ilusórias determinações ontológicas. Saliente-se, complementarmente, que a sua possibilidade é a própria possibilidade da visão que nestes textos se formula. Tudo se passa como se no aparente sujeito que os pensa, escreve e assina, emergisse algo mais fundo, essa mesma “Vida” e “consciência” que trespassa a ilusão aparentemente densa de tudo o que se supõe ser real, ser e não ser, não se detendo sequer nas mais hegemónicas, tradicionais e prestigiadas entidades metafísicas, denunciando o “Ser”, o “Único” e “Deus” como mentira e ilusão suprema. Como pode, em verdade, ver-se e dizer-se que “Deus existe com efeito para si-próprio; mas Deus *está enganado*”, se isso não provier de algo mais que um mero sujeito humano, ele mesmo ilusório enquanto entretecido na teia das determinações ontognosiológicas do que parece ser mas não é em absoluto? Como pode diagnosticar a auto-ilusão do cogito divino senão o que lhe escapa? Como pode psicanalisar a ilusão de Deus senão quem a transcende? A questão passa a ser pois quem ou o que é este ou isto que aqui emerge, na visão, discurso e escrita do aparente sujeito Rafael Baldaia / Fernando Pessoa.

Creemos que um indício de uma possível resposta nos é oferecido, em conjunto com mais elementos para determinar o sentido da ilusão de

les perspectives du “Mahāyāna”. Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique, Paris, Éditions E. De Boccard, 1968, p. 170. Sobre esta questão da noética anoética budista, cf. *Ibid.*, pp. 167-186. Na tradição de Nāgārjuna o despertar da consciência é a suspensão de *citta*, “o pensamento intencional, aquele que visa um objecto, eventualmente uma acção sobre ele e a sua modificação”, cf. *Ibid.*, p. 170.

⁵⁹ António de Pina Coelho coloca bem este texto, de 1915, no Prólogo aos *Textos Filosóficos*, I, pp. 3-4.

Deus, por um terceiro texto, que a nosso ver constitui com os dois primeiros uma unidade temática e orgânica. Trata-se dos fragmentos de *O Caminho da Serpente* ou *The Way of the Serpent*, referido como “Livro que o não é”⁶⁰. Texto denso e críptico, de temática ainda esotérica e gnóstica, nele a Serpente é símbolo de algo cujo caminho, sugerido pela própria forma do S inicial, consiste em passar por tudo, tomar todas as formas, ao mesmo tempo que a tudo se nega e transcende, negando-se e transcendendo-se ainda a si mesmo⁶¹. A Serpente muda de pele, assumindo “formas com que, e em que, se nega”, pois jamais se lhes identifica ou reduz, indo sempre mais além. “Atravessa” assim “todos os mistérios e não chega a conhecer nenhum, pois lhes conhece a ilusão e a lei”. Em termos míticos, deixa para trás a “Cobra do Éden”, “Saturno” e “Satã”, pois “as formas que assume não são mais que peles que larga”. Na verdade o seu caminho é um não o ter e, por isso, ao chegar a “Deus”, “passa para além de Deus, pois chegou ali de fora”⁶². A Serpente é afinal, numa flagrante afinidade com o *Tratado da Negação*, o “Espírito que Nega”, “mais, e mais profundamente, do que em geral se entende ou se pode entender”. Essa negação assume vários níveis: no mais baixo, “nega o bem”, sendo apenas Serpente e tentando Eva; no segundo, “nega a verdade” e Pessoa deixa um espaço em branco, não indicando a forma que aí assume; no terceiro, “nega o bem e o mal”, como Satã; no quarto, “nega a verdade e o erro”, manifestando-se como Lúcifer ou Vénus; finalmente, no “quinto nível, e fuga”, “nega-se a si mesma e a tudo [...] e a si mesma se tenta e se mata”, sendo “SS, a Revelação Suprema”⁶³. Trazendo marcada, no seu “carácter maldito” e “aspecto repugnante”, “a sua Oposição ao Universo – profundo e obscuro Mistério Magno”, Pessoa insiste na radical alteridade do “caminho da Serpente”: se a ilusória e piramidal estrutura da realidade contém três ordens e “graus de significação” – a “actual ou material”, a “mágica” e a “divina” –, aos quais correspondem três níveis de iniciação, não menos ilusórios – ciência e sexualidade, magia e alquimia, iniciação divina –, “o caminho da Serpente está fora das ordens e das iniciações”, “fora das leis (rectilíneas) dos mundos e de Deus”, na medida em que consiste na própria “evasão dos caminhos”. Designada como “Evasão Abstracta”, ela é “o reconhecimento da verdade essencial, que pode exprimir-se, poeticamente, na frase de que Deus é o cadáver de si-mesmo; a descoberta do Triângulo Místico em que os três vértices são o mesmo ponto, o segredo da Trindade e do Deus vivo, que,

⁶⁰ Cf. Fernando Pessoa, *Obras*, III, p. 515.

⁶¹ Pessoa refere-o como “Caminho da evitação (ascensão por evitação, attainment by avoidance)” – *Ibid.*, p. 515.

⁶² *Ibid.*, pp. 515-516.

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 516.

em certo modo, é o Homem Morto em e através de Deus Morto”⁶⁴.

No contexto em que se insere, cremos que este texto críptico e herético confirma as linhas fundamentais da visão já conhecida, sendo susceptível de tradução filosófica. Personificação mítico-simbólica do “Espírito que Nega” (grafado com o S no início, para acentuar o serpentino simbolismo da forma desta letra e a identidade *Spirito-Serpente*), o caminho da Serpente é afinal a via do próprio espírito que, alheio a todas as determinações, formas e figuras, em si mesmas ilusórias, as assume negando-se e negando-as, percorrendo, trespassando e transcendendo todas as determinações axiológicas e ontognosiológicas, todos os níveis de valor, ser e verdade, todas as mutações e modalidades da consciência e da experiência, sem se deter no suposto e tradicional cume da sua pirâmide – Deus – e sem se deter sequer em si, mas anulando-se e libertando-se de qualquer ponto de chegada, que imediatamente se configuraria como o limite e determinação que intimamente rejeita na medida em que o seu movimento é o de uma evasão e libertação absoluta, que não conduz de um ponto a outro mediante uma determinada direcção (rectilínea), mas antes a uma emancipação de todos os lugares, caminhos, direcções, sentidos e fins, ultimamente ilusórios e inconsistentes perante o infinito a que tudo se reduz como a natureza mais íntima do próprio espírito. Quanto à obscura fórmula final, ela condiz perfeitamente com a já conhecida ideia pessoana de que o Deus patente e re-velado, a que se refere a comum consciência religiosa e metafísica dos homens, é na verdade a negação, mortificação e véu que encobre uma Divindade oculta, um além-Deus ou um incondicionado absoluto, que esse Espírito-Serpente que a tudo e a si mesmo nega em última instância busca, por lhe ser eternamente conatural. A Evasão ab-soluta e ab-stracta, que de tudo liberta, é assim o “reconhecimento” disso mesmo, a “descoberta”, por uma experiência vivida e directa, desse ponto triangular ou vértice trinitário em que o “Deus Vivo” coincide com “o Homem Morto em e através de Deus morto”, ou seja, em que a transcendência incondicionada transparece através da sua negação e morte na forma de Deus e da consciência humana que a produz, na mesma medida em que se dê, inversa e complementarmente, a morte e negação dessa mesma forma de Deus e da consciência humana, enquanto véus que dissipados desencobrem a verdade oculta: *Isso* mesmo que, inefável e incognoscível, mas experienciável na libertação de todo o conhecimento e discurso, no (sem) caminho da Serpente eternamente se encontra e busca. Ao processo de realização e à experiência disso chama Pessoa, utili-

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 516 e 519. Às tríades referidas há a acrescentar “a luz falsa da realidade, a luz falsa da ficção, a luz falsa da iniciação e do secreto – dia, crepúsculo, noite”, que nada são para “quem contempla a Razão limpa, a Serpente coleante através de mais que os mundos” – *Ibid.*, p. 520.

zando a linguagem alquímica, “G. O.”, Grande Obra, definindo-a, ambigualmente, como “a libertação, no homem, de Deus” (o “Deus Vivo” ou o além-Deus). Transcendendo ciência e sexualidade, magia e alquimia, como “caminhos de ilusão”, a “verdade” como via para tal residiria apenas “no instinto directo [...] e na linha directa da sua ascensão ao instinto supremo”, ao longo de três formas desse “instinto directo”: 1 – a “activa”, ou a “sexualidade”; 2 – a “intermédia”, a “imaginação, fantasia, ou criação pelo espírito”; 3 – a “final”, “a criação de Deus, a união com Deus, a identificação abstracta e absoluta consigo mesmo, a verdade”⁶⁵ (note-se que a ambiguidade desta fórmula sugere o culminar de um processo de autodeificação).

Insistindo no simbolismo da forma do S e da Serpente, Pessoa recorda que ele, “fechado”, é 8 e, “deitado”, o “Infinito”, ∞ . Num caso e noutro, ela “inclui dois espaços, que rodeia e transcende”, sendo o primeiro o “mundo inferior” e o segundo o “mundo superior”. Já noutra figura, a da “cobra em círculo, a boca mordendo a cauda”, o simbolismo é diverso e oposto, representando-se “não o S”, [...], mas o círculo, símbolo da terra, ou do mundo tal qual o temos”. Se este simbolismo, de Uroboros, remete aqui para o eterno retorno da realidade dada e aparente, afim ao círculo vicioso e ilusório do *samsara* oriental, ou para uma totalidade fechada⁶⁶, o outro indica a libertação disso: “No feitio de S a Serpente evade-se das duas Realidades e desaparece dos Mundos e Universos”⁶⁷; “Não a traçam os símbolos senão em O ou em S, limitando ou evitando o mundo”⁶⁸. Num comentário decisivo, evocando a conformidade a uma “Regra” (de uma ordem iniciática ?), Pessoa afirma que “a ilusão é a substância do mundo”, [...] tanto no mundo superior como no mundo inferior, no oculto como no patente”. Fugir da ilusão do “inferior” para se refugiar na do “superior” não é a solução: “Só a Serpente, contornando os infinitos abertos – ou os círculos “incompletos” – dos dois mundos foge à ilusão e conhece o princípio da verdade”⁶⁹. Com efeito, o Espírito-Serpente, uma vez que por natureza “está acima das ordens e dos sistemas”, dispensando “as linhas e os caminhos”, pode assumi-los a todos sem neles se prender, pode transitar de um para outro e libertar-se ou manter-se livre de todos

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 519.

⁶⁶ Cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, “Ouroboros”, in *Dictionnaire des Symboles*, edição revista e aumentada, Paris, Robert Laffont / Jupiter, 1990, p. 716. Vejam-se imagens do simbolismo alquímico e hermético da Serpente e de Uroboros in Alexandre Boob, *O Museu Hermético. Alquimia e Misticismo*, tradução de Teresa Curvelo, Lisboa, Taschen, 1997, pp. 400-429.

⁶⁷ Cf. Fernando Pessoa, *Obras*, III, p. 518.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 520.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 518.

eles. Como o sugere ainda a forma do S, “o seu movimento, para a direita na ordem inferior das coisas e dos seres, é-o apenas para que possa ser para a esquerda na ordem superior deles”. Se numa percepção parcial o seu movimento aparente vai num sentido, na verdade já se dirige para o sentido oposto, no qual afinal também se não deterá. Une os contrários na mesma medida em que os transcende, numa continuidade sem quebras nem ângulos, ao arrepio de todas as orientações da consciência mundana: “Ela liga os contrários verdadeiros, porque, ao passo que os caminhos do mundo são, ou da direita, ou da esquerda, ou do meio, ele segue um caminho que passa por todos e não é nenhum”; “não forma ângulo consigo mesma”. Transcendendo o mundo inferior, material ou visível, e o superior, espiritual ou invisível, transcendo tudo o que a um e outro se aplica – caminhos, iniciações e mistérios, ciência e sexualidade, magia e alquimia –, transcendo tudo quanto de algum modo “é”, “todos os modos e condições de Deus e dos seres”, “quando chega a Deus não pára”⁷⁰, indo, como já vimos, “para além de Deus, pois chegou ali de fora”⁷¹.

Em termos sapienciais, existenciais e experimentais, este “Caminho da Serpente”, ou via sem via para além de todas as vias, consiste em viver, sentir e conhecer íntima e totalmente todas as coisas, por mais contrárias, reconhecendo ao mesmo tempo a sua ilusão e vacuidade, sem nelas se prender ou com elas se identificar. Em duas fórmulas lapidares: “Reconhecer a verdade como verdade, e ao mesmo tempo como erro; viver os contrários, não os aceitando; sentir tudo de todas as maneiras, e não ser nada, no fim, senão o entendimento de tudo”⁷²; “A Serpente é o entendimento de todas as coisas e a compreensão intelectual da vacuidade delas”⁷³.

Após a exposição e comentário d’*O Caminho da Serpente*, cremos poder estender-se a esta obra e à “Serpente”, interpretada como metáfora

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 520-521. Note-se, a respeito do Caminho do Meio, na tradição budista, que em rigor designa uma via sem posição, que nem sequer mediana se pode dizer, pois nela os extremos desaparecem – cf. *Sāmadhirāja Sutra*, 103, 10, onde se declara: “o homem sensato não se mantém mais sequer no meio”, comentando Guy Bougault dever-se isso a que “a seus olhos os extremos (*anta*) desapareceram” – in Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, p. 191.

⁷¹ Fernando Pessoa, *Obras*, III, p. 516.

⁷² *Ibid.*, p. 520. Um pouco antes Pessoa escreve: “Considerar todas as coisas como acidentes de uma ilusão irracional, embora cada uma se apresente racional para si mesma – nisto reside o princípio da sabedoria. Mas este princípio da sabedoria não é mais que metade do entendimento das mesmas coisas. A outra parte do entendimento consiste no conhecimento dessas coisas, na participação íntima delas. Temos que viver intimamente aquilo que repudiamos. [...]” – *Ibid.*, p. 519.

⁷³ *Ibid.*, p. 522.

do *espírito*, a afinidade atrás apontada entre a “Vida”, no *Tratado da Negação*, e a “consciência” incriada, em *O DESCONHECIDO*, como figuras dessa única e mesma instância que verdadeiramente transcende o universo de todas as ilusórias entificações e determinações do ser e do pensar, incluindo o Deus-ente supremo que nelas e por elas se constitui. Por outro lado, perante a questão antes formulada, acerca de quem ou o que é este ou isto que emerge na visão e obra de Rafael Baldaia / Fernando Pessoa e pode ver, pensar e dizer tudo o que nela se contém, nomeadamente que “Deus existe com efeito para si-próprio; mas Deus *está enganado*”, cremos que a resposta só pode ser essa mesma “Vida” – “consciência” – “Serpente”, entendida como o *espírito*, enquanto instância trans-mundana, trans-humana e trans-divina que, por ser conatural ao absoluto, ao infinito ou à Divindade trans-divina, pode dissolver todas as ilusões e ficções das representações que o velam e manifestá-lo, ou seja, manifestar-se, no íntimo de todas as consciências em que se efective a sua operação libertadora e iluminativa. As três obras aqui comentadas constituem assim uma unidade temática e orgânica, surgindo como três vectores convergentes nesse mesmo operar de uma libertação e um despertar radicais e totais, levando o pensamento e sobretudo a vida a realizar a possibilidade suprema da consciência e da experiência, ou seja, a auto-descoberta do infinito em si ou de si no infinito, na verdade *a auto-descoberta de si como o infinito*. A experiência-cume do reconhecimento de que, mortas e dissipadas todas as ficções do sujeito e das suas projecções objectivantes, no mais comum imo de tudo quanto existe e de quem pensa, escreve, lê, reflecte e medita este texto, há Isso para além do qual nada mais há. A experiência de que tudo, cada coisa, e cada um, é Isso. A experiência de que *tu és Isso*⁷⁴. Como viu Pessoa, nesse “ponto” ou “Vértice” absoluto reside toda a potência e “vida”⁷⁵.

Para terminar, notamos que a possibilidade de tudo isto, a possibilidade deste despertar, libertação ou infinitização radicais, onde a visão-experiência pessoana converge com o que há de mais profundo e ousado

⁷⁴ Cf. Paulo Borges, *Folia. Mistério de uma Noite de Pentecostes* (teatro), Lisboa, Ésquilo, 2007, pp. 36-58, onde se articula dramaticamente o “Morre e devém” de Goethe com o “Tu és Isso” dos *Upanishades: Chandogya Upanishad*, VI, X, 1, in *Hindu Scriptures*, traduzidas e editadas por R. C. Zaehner, Everyman’s Library, 1992, p. 138.

⁷⁵ Falando da “consciência”, trans-existente e por isso omnipresente, em termos muito semelhantes aos de *O DESCONHECIDO*, Pessoa escreve: “A consciência transcende a unidade. É o ponto absoluto que só “existe” porque para que qualquer coisa exista, tem ele que existir infinitamente nela. O ponto, sendo a negação do espaço é a vida dele” – Fernando Pessoa, *Obras*, III, p. 518. Sobre o “contacto” com o “Vértice” unitivo de tudo: “Só o contacto com qualquer coisa do Vértice, isto é, da Unidade, dá o poder completo, ou alguma coisa completa no poder, sobre nós e as cousas” – *Ibid.*, p. 517.

na espiritualidade planetária – a transcendência de Deus ou do transcendente e a superação de todas as figuras, representações e formas do mais sagrado aos olhos dos homens, como a derradeira idolatria, mais difícil de reconhecer e superar⁷⁶ –, supõe a pré-existência ou supra-existência de algo no sujeito, relativamente a toda a constituição de si, do mundo e do que se representa como o seu comum princípio, Deus: é essa pré ou supra-existência, essa anterioridade radical a respeito de tudo o que “é”, que permite que o espírito, no seu movimento serpentiforme, não pare “quando chega a Deus”⁷⁷, indo “para além [...], pois chegou ali de fora”⁷⁸. É

⁷⁶ Consideramos que Pessoa se inscreve numa linhagem que, a Ocidente, tem momentos significativos e explícitos em Eckhart e Angelus Silesius: “Por isso rogamos a Deus que de “Deus” nos libertemos” [“Darum bitten wir Gott, dass wir “Gottes” ledig werden”] – Mestre Eckhart, *Predigten*, Werke, I, 52, textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 2008, p. 555; “Onde é a minha morada ? Onde eu e tu não estamos. / Onde é o meu fim último, para o qual devo ir ? / Ai onde nenhum se encontra. Para onde irei então ? / Devo ir ainda além de Deus, para um deserto” – Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 7, edição crítica de Louise Gnädinger, Estugarda, Philipp Reclam, 2001, p. 28. Já a Oriente, destaca-se o “Mata aquele que encontres no teu caminho. Se encontrares o Buda, mata o Buda; se encontrares os Patriarcas, mata os Patriarcas; se encontrares os Arahats, mata-os também” – *Taishō*, 45, 500 b, citado in K. Chien, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton University Press, 1964, p. 358, citado in Raimon Pannikar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela, 1996, p. 262. Outra fórmula, atribuída a Linji Yixuan, diz: “Se encontrares o Buda, mata o Buda ! Se encontrares um patriarca, mata o patriarca !” – citado in Paul Demiéville, *Les entretiens de Lin-tsi*, Paris, Fayard, 1972, p. 94; cf. também p. 131. Cf. ainda Bernard Faure, “Introduction”, *Le Traité de Bodhidharma*, traduzido e comentado por Bernard Faure, Éditions Le Mail, 1986, p. 61.

Cremos que o sentido espiritual destas afirmações, aparentemente sacrílegas e blasfemas, se revela nas palavras do reputado mestre budista contemporâneo Thich Nath Hahn, que estabelece uma fecunda correspondência entre o “matar o Buda” e o tema da “morte de Deus”: “Nirvana não pode ser descrito com conceitos e palavras como ser ou não-ser. Quando se fala de Deus, da morte de Deus, isso quer dizer que é necessário que a noção de Deus seja morta para que Deus toque a vida. A mesma coisa é verdadeira com o *nirvana*. Os teólogos eruditos que não se servem senão de noções, de conceitos e de palavras, e não da experiência directa, não são muito úteis.

É necessário matar a noção de Buda para que o verdadeiro Buda possa revelar-se. O *nirvana* é para tocar, para viver e não para descrever. As noções, os conceitos deformam a realidade do que é último... O Buda é uma coisa, a noção de Buda é uma outra. Um mestre Zen disse isto: “Se encontrarem o Buda no vosso caminho, devem matá-lo...” – “Respire, tu es vivant”, *Dharma*, nº 26 (Arvillard, Mai-Septembre 1996), p. 19.

Sobre esta questão, implícita em Agostinho da Silva, cf. Paulo Borges, *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, 2006, pp. 195-199. Cf. também *Id.*, *Línguas de Fogo. Paixão, Morte e Iluminação de Agostinho da Silva* (romance filosófico), Lisboa, Ésquilo, 2006, pp. 310-320.

⁷⁷ Cf. Fernando Pessoa, *Obras*, III, p. 521.

este “de fora” que permite toda a experiência que nestes textos se tematiza, como o *estar aquém* que permite o *ir além* de todo o universo das ilusórias determinações onto-lógicas. Com efeito, na visão-experiência pessoana, tal como em Pascoaes e na multiforme tradição gnóstica em geral, existir não se reduz a ser-no-mundo ou a ser-aí (*Dasein*), ainda que como projecção de possibilidades, como em Heidegger⁷⁹, mas a passar pelo mundo em trânsito e transe de reassunção da liberdade primordial, alheia a si, ao si e ao mundo.

Tivemos oportunidade de mostrar que a experiência disso, a experiência de se ser íntimo ao infinito anterior a tudo, associada à saudade que daí na existência naturalmente decorre, constitui precisamente um dos temas que avultam desde o início da produção pessoana, nomeadamente na poesia inglesa⁸⁰. Essa experiência, mantida ao longo da vida e da obra, cremos que se desdobra nesse vincado sentimento de incoincidência entre si, ou a identidade comum que o sujeito se atribui e lhe é atribuída no mundo, e uma dimensão mais funda, inobjectivável e incharacterizável, que *pré-sente* como uma natureza oculta, embora não de todo perdida pois presente no sentimento da sua própria ausência e acessível em estados diferenciados da consciência. É isto, como também tentámos mostrar, que o lança quer no desassossego de uma insatisfação e inadequação fundamental ao que a vida, o mundo e a própria subjectividade lhe oferecem, quer na descoberta da infinita possibilidade de auto-invenção heteronímica, como um ilimitado jogo demiúrgico de recriação das ficções de si e do mundo, de recriação consciente e assumida das *i-lusões* criadoras⁸¹, a partir desse vazio abissal, “Nada” ou “Ninguém” que sente afinal como a mais íntima verdade de si (sem si): “Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma cousa, não poderia imaginar”⁸². É também isso que lhe possibilita o projecto ortónimo, de

⁷⁸ *Ibid.*, p. 516.

⁷⁹ Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, 2, Frankfurt do Meno, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 52-59.

⁸⁰ Cf. Paulo Borges, “Além-Deus e além-Ser: inciado e saudade em Fernando Pessoa”, in AAVV, *Arte, Metafísica e Mitologia. Colóquio Luso-Alemão de Filosofia*, organização de Carlos João Correia e Markus Gabriel, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, pp. 171-183; “Jenseits von Gott und jenseits des Seins: Das Unerschaffene und die Sehnsucht bei Fernando Pessoa”, in AAVV, *Kunst, Metaphysik und Mythologie*, ed. cit.

⁸¹ Como gostamos de recordar, há um sentido etimológico de “ilusão” que a remete para o divertimento, recreação ou simulação lúdica e não necessariamente para o engano ou erro ontognosiológico. Sobre a permanência de um sentido positivo da palavra no castelhano, singularizando-o entre as línguas ocidentais, cf. Julián Marías, *Breve Tratado de la Ilusión*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 10-37.

⁸² Cf. *Livro do Desassossego*, in *Obras*, II, organização, introdução e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, p. 570. Cf. Paulo Borges,

Álvaro de Campos e até português / quinto-imperial, de “ser” e “sentir tudo de todas as maneiras”⁸³, o qual só revela todo o seu alcance libertador à luz do “caminho da Serpente”, como vivência plena e simultânea de tudo que se acompanha da libertadora compreensão da inanidade disso e do próprio sujeito. Uma vez mais: “Reconhecer a verdade como verdade, e ao mesmo tempo como erro; viver os contrários, não os aceitando; sentir tudo de todas as maneiras, e não ser nada, no fim, senão o entendimento de tudo”⁸⁴; “A Serpente é o entendimento de todas as coisas e a compreensão intelectual da vacuidade delas”⁸⁵.

Pessoa vê, pratica e propõe o processo de libertação e despertar como uma iniciação, enquanto “desilusão”, “desfazer” de todas as ficções criadas pela consciência inciada e não reconhecidas como tais⁸⁶. Uma delas, ou porventura a primeira e a última, é a *ilusão de Deus* – no duplo sentido, subjectivo e objectivo, a *ilusão que Deus tem* e a *ilusão que Deus é* – como um ente real e absolutamente existente, princípio instaurador da

““Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada”. Vacuidade e auto-criação do sujeito em Fernando Pessoa”, in *Pensamento Atlântico*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp. 319-332; “Posso immaginarmi tutto perché non sono niente. Se fossi qualcosa non potrei immaginare”. Vacuità e autocreazione del soggetto in Fernando Pessoa”, *Simplegadi* – Rivista di Filosofia Interculturale, Anno 9, n° 25 (Padova, Ottobre 2004), pp. 65-80 (tradução de Antonio Cardiello).

⁸³ Cf., entre muitos outros lugares: “Deixo ao cego e ao surdo / A alma com fronteiras, / Que eu quero sentir tudo / De todas as maneiras” – Fernando Pessoa, in *Obras*, I, p. 282; “Ah sentir tudo de todos os feitos ! / Não ter substância – só modos só desvios – / Alma vista de uma estrada que vira a esmo / Seja eu leitura variada / Para mim mesmo !” – *Ibid.*, p. 302; “Sentir tudo de todas as maneiras, / Viver tudo de todos os lados, / Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo” – Álvaro de Campos, “Passagem das Horas”, in *Ibid.*, p. 933. Este projecto é identificado com o próprio destino e vocação de Portugal: interrogado sobre qual “o futuro da raça portuguesa”, Pessoa responde que será o “Quinto Império” e define-o como “sermos tudo”, sobretudo em termos de um “Paganismo Superior” ou “Politeísmo supremo”, inclusivo de todas as formas de experiência religiosa – Fernando Pessoa, resposta a “Portugal, vasto Império”, inquérito de Augusto da Costa, in *Obras*, III, pp. 703-704. Note-se que, nos fragmentos do próprio *Caminho da Serpente*, esta “é na ordem material direita Portugal” – *Ibid.*, p. 522.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 520.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 522.

⁸⁶ Recordemos o que Pessoa escreve no texto de 1915 que António de Pina Coelho coloca como Prólogo aos *Textos Filosóficos*: “A estes escritos chamo antíteses porque representam, em sua íntima substância, contra-opiniões, desmascaramentos, desilusão” – I, p. 4. Já num sentido mais esotérico e restrito, escreve no *Ensaio sobre a Iniciação*: “Mas o verdadeiro significado da iniciação é o de ser este mundo visível em que vivemos um símbolo e uma sombra, e o de ser esta vida que conhecemos através dos sentidos uma morte e um sono, é o de ser quanto vemos uma ilusão. A iniciação é o desfazer – um desfazer gradual e parcial – dessa ilusão” – in *Obras*, III, p. 445. No entanto, como vimos, nos textos aqui comentados, Pessoa admite a possibilidade de um dissipar total da “ilusão”.

ordem do mundo material e espiritual e da finita existência do sujeito nela necessariamente inscrito. A dissipação gradual ou súbita dessa ilusão, versão pessoal da *morte de Deus*, é a própria descoberta gradual ou súbita da inerência do aparente sujeito ao abismo do incondicionado e a todo o possível que aí se abre. Assim em Pessoa simultaneamente se cumpre, sem paradoxo, o projecto místico mais radical de *transcender Deus*, experimentando que em Deus não há Deus nem qualquer determinação⁸⁷, e a experiência da *morte de Deus* proclamada pelo “louco” nietzschiano. Nela, dissipada a ficção de um princípio ordenador e orientador, metafísico e onto-axiológico, abre-se subitamente uma vacuidade abissal, um espaço sem fundo, limites, referências ou sentidos, onde o sujeito se sente abismar em todas as direcções: “Para onde vamos nós próprios ? [...] Não estaremos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos errando através de um vazio infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio ?”⁸⁸.

⁸⁷ Para além do tema do transcender Deus, nos já citados Mestre Eckhart e Angelus Silesius, recorde-se que isso é claramente assumido desde o início do programa místico cristão com pseudo-Dionísio, o Areopagita, onde a experiência última da fonte primeira de todas as coisas – promovida por um despojamento total e radical de tudo, inteligível e sensível, ser e não ser, palavra, pensamento e conhecimento – é a de um inefável que não é sequer “um, nem unidade, nem deidade, nem bem, nem espírito no sentido em que podemos entendê-lo, nem filiação, nem paternidade [...]” – *A Teologia Mística*, 997 b, 1025 c, 1033 c e 1045 d – 1048 b, in *Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l'aréopagite*, tradução, prefácio, notas e index por Maurice de Gandillac, nova edição com apêndice, Aubier-Montaigne, 1980, pp. 177-184. Nesta superação da religião, a partir de si mesma, pela espiritualidade e experiência-cume que se convencionou chamar *mística*, Deus revela-se um não-Deus, revela-se (n)um *a-Deus*, instância transcensora e desconstrutiva de todos os modos de conceber e dizer o divino. Em Deus não há Deus ou, como escreveu Teixeira de Pascoaes, Deus é “o único ateu perfeito” – *Santo Agostinho (Comentários)*, p. 276. Poder-se-ia assim dizer que a verdade última da religião, desvelada pela experiência do a-teísmo místico, é a *morte de Deus*, entendida não só como extinção de todos os conceitos e representações teológicas, mas também como ausência, *abs-entia*, não entidade, da Presença, do absoluto.

⁸⁸ Cf. Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, tradução de Alfredo Margarido, Lisboa, Guimarães Editores, 1977, pp. 143-144. Álvaro de Campos descreve aliás uma experiência semelhante, embora com o sentido inverso de busca de Deus como um fundo absoluto e omni-englobante: “Sou um monte confuso de forças cheias de infinito / Tendendo em todas as direcções para todos os lados do espaço, [...] // Tudo o que há dentro de mim tende a voltar a ser tudo, / Tudo o que há dentro de mim tende a despejar-me no chão, / No vasto chão supremo que não está em cima nem em baixo [...] / Sou uma chama ascendendo, mas ascendo para baixo e para cima, / Ascendo para todos os lados ao mesmo tempo, sou um globo / De chamas explosivas buscando Deus e queimando / A crosta dos meus sentidos, o muro da minha lógica, / A minha inteligência limitadora e gelada” – Fernando Pessoa, *Obras*, I, pp. 1026-1027.

A questão é que, do mesmo modo que o “louco” nietzschiano, perante o sentimento da excessividade do acto deicida e suas consequências, dificilmente suportáveis, perante a incapacidade do humano habitar ou se dissolver nesse “vazio” que se lhe abre, adverte a necessidade da divinização do homem ou do indivíduo, substituindo um ídolo por outro – “A grandeza deste acto é demasiado grande para nós. Não será preciso que nós próprios nos tornemos deuses para, simplesmente, parecermos dignos dela ?”⁸⁹ –, também em Pessoa assoma o risco de que o desfazer da ilusão do sujeito divino se não acompanhe do fim da ilusão do sujeito humano que lhe é inerente e que este acabe por se re-iludir numa apoteose autodeficadora e num solipsismo absoluto, presumindo-se um eu totalitário de que o mundo não fosse senão a constante ficção heteronímica⁹⁰. Este risco é o da incompleta consumação e falência da iniciação como des-ilusão total, o risco da detenção da “negação”, no *Tratado da Negação*, do não reconhecimento da “consciência” incriada, n’*O DESCONHECIDO*, e de não fazer até ao fim *O Caminho da Serpente*, no texto com este nome.

Risco que, todavia, só é possível porque algo no sujeito, não sujeito a ser sujeito, desde sempre inere a essa “Vida”⁹¹, mais que divina e humana, que é o que verdadeiramente permite jogar livremente o ambíguo jogo da mente e do mundo que dela a cada instante procede. “Vida” que o processo de des-ilusão iniciática mostra como *a nossa Vida*: não algo que se possua, mas *O* que *há* em nós e no qual ressuscitamos sempre que nos libertamos da ideia de haver eu, mundo e Deus.

⁸⁹ Cf. Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, p. 144.

⁹⁰ Vejam-se alguns excertos significativos: “Uma das minhas preocupações constantes é o compreender como é que outra gente existe, como é que há almas que não sejam a minha, consciências estranhas à minha consciência, que, por ser consciência, me parece ser a única”; “Sim, os outros não existem...” – Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, in Fernando Pessoa, *Obras*, II, pp. 681 e 683; “Criar dentro de mim um estado com uma política, com partidos e revoluções, e ser eu isso tudo, ser eu Deus no panteísmo real desse povo-eu, essência e acção dos seus corpos, das suas almas, da terra que pisam e dos actos que fazem. Ser tudo, ser eles e não eles. Ai de mim ! este ainda é um dos sonhos que não logro realizar. Se o realizasse morreria talvez, não sei porquê, mas não se deve poder viver depois disso, tamanho o sacrilégio cometido contra Deus, tamanha usurpação do poder divino de ser tudo” – *Ibid.*, p. 731. Debateremos esta questão em Paulo Borges, ““Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada”. Vacuidade e auto-criação do sujeito em Fernando Pessoa”, in *Pensamento Atlântico*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp. 319-332; “Posso immaginarmi tutto perché non sono niente. Se fossi qualcosa non potrei immaginare”. Vacuità e autocreazione del soggetto in Fernando Pessoa”, *Simplegadi* – Rivista di Filosofia Interculturale, Anno 9, n° 25 (Padova, Ottobre 2004), pp. 65-80 (tradução de Antonio Cardillo).

⁹¹ Cf. Raphael Baldaya, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, p. 44.

ESUMO

Pretende-se surpreender algumas das linhas principais do pensamento de Fernando Pessoa a partir do comentário de três textos curtos mas fundamentais e da afirmação: “Deus existe, com efeito, para si próprio; mas Deus *está enganado*”. Partindo da visão de uma indeterminação ou fundo sem fundo primordial, que só negando-se ou sendo negado se manifesta na multiplicidade de níveis e formas do universo das determinações ontognosiológicas, numa “ilusão” / “criação” geradora de todos os modos de ser e consciência, incluindo os da consciência de si humana e divina, Pessoa pensa e propõe a libertação disso numa des-ilusão iniciática que consiste no desvelamento da “Vida”-“consciência” incriada e encoberta na sua própria manifestação. Tal iniciação é o “caminho da Serpente”, entendido como o processo do espírito que assume, experimenta e compreende todas as possibilidades de entificação – eu, mundo e Deus – ao mesmo tempo que as nega e se nega, devolvendo-se à indeterminação primordial e inalterável.

ABSTRACT

We intend to catch some of the main lines of Fernando Pessoa’s thought by commenting three short but fundamental texts, in particular the statement: “God exists, in fact, for himself; but God *is deluded*”. Starting from the vision of a primordial ground without ground, free from any determination, that only negating himself, or being negated, manifests in the multiplicity of levels and forms of the ontognosiological determinations, in one “illusion” / “creation” that engenders all the modes of being and consciousness, including the human and divine self-consciousness, Pessoa thinks and proposes the liberation from that in an initiation by des-illusion that can unveil the “Life” and uncreated “awareness” hidden in its own manifestation. That initiation is the “way of the Serpent”, seen as the process by which the mind experiments and understands all the entification possibilities – self, world and God – at the same time that it negates them and itself, returning to the primordial and unchangeable indetermination.