

# Do “nada que é tudo”. A poesia pensante e mística de Agostinho da Silva.

Paulo Borges\*

“Crete é pouco sê-te Deus  
e para o nada que é tudo  
inventa caminhos teus”

(Agostinho da Silva, *Uns Poemas de Agostinho*)

Uma das faces menos estudadas do multiforme Agostinho da Silva é, a nosso ver, a de poeta. Poeta que, na linha de uma das tendências mais singulares de algum do mais original pensamento português, como se verifica em Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa, nos surpreende pela densidade pensante, metafísica e mística, conciliando o rigor da forma e da ideia, o simples e o elaborado, a clareza apolínea da palavra e a dionisíaca ambiguidade do sentido, tudo fluindo numa toada inspirada, cantante e dançarina que seduz e arrebatava o entendimento para a iluminativa coincidência e transcensão dos contrários e antinomias meramente conceptuais em que habitualmente enredamos a nossa vida mental.

Referimo-nos particularmente a *Quadras Inéditas*, ao gosto popular, e

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, membro e investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Entre muitos outros títulos, são de sua autoria: a) poesia: *Trespasse* (Lisboa, Edições do Reyno, 1985); *Ronda da Folia Adamantina* (Lisboa, Átrio, 1992); b) ensaio filosófico: *A Plenificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de Quinto Império na “Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício”* (Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995); *Agostinho da Silva. Uma Antologia* (Lisboa, Âncora Editora, 2006); *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva* (Lisboa, Âncora Editora, 2006); c) romance: *Línguas de Fogo. Paixão, Morte e Iluminação de Agostinho da Silva* (Lisboa, Êsquilo, 2006); d) tradução: Dalai-Lama, *Estágios da Meditação*, Lisboa, Âncora Editora, 2001, 200 p. (*Stages of Meditation*, Ithaca, Snow Lion Publications, 2001); Tsangyang Gyatso, VI Dalai-Lama, *Cantos de Amor*, Lisboa, Mundos Paralelos, 2005; Padmasambhava, *Livro Tibetano dos Mortos*, Lisboa, Êsquilo, 2006; Coordenou a edição das *Obras de Agostinho da Silva*, na Editora Âncora e no Círculo de Leitores, e coordena o projecto de levantamento, transcrição e estudo do espólio de Agostinho da Silva, no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, apoiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. É actualmente Presidente da União Budista Portuguesa e da Associação Agostinho da Silva, bem como Vice-Presidente da Casa da Cultura do Tibete. Dirige o Centro de Estudos Agostinho da Silva e preside à Comissão das Comemorações do Centenário do Nascimento de Agostinho da Silva.

a *Uns Poemas de Agostinho*, que nos oferecem uma magnífica síntese de alguns dos pontos mais profundos e difíceis do pensamento de Agostinho da Silva, sobretudo no que respeita aos seus e universais grandes temas e questões, como Deus, a criação/manifestação, o homem e o mundo, constituindo-se como um complemento fundamental das suas obras filosóficas. Na linha de muitos dos aforismos de *Pensamento à Solta*,<sup>1</sup> nestas duas obras apreendemos, como se indicará, e sem prejuízo da originalidade, um implícito diálogo com algumas intuições maiores da sabedoria oriental e, no que respeita ao Ocidente, uma também implícita relação com as grandes linhas da teologia negativa e da experiência mística.<sup>2</sup> Por esse mesmo motivo, o pensamento de Agostinho está na continuidade de alguns dos mais originais vislumbres do pensamento português contemporâneo, o qual, naquela vertente que se nos afigura mais singular e típica, de Antero e Bruno a Pascoaes, Leonardo Coimbra e Pessoa e a José Marinho e Eudoro de Sousa, se constitui no mesmo intercâmbio com a poesia, o saber oriental e a tradição neoplatónica, onde a metafísica se abre para uma experiência interior e directa do absoluto, que podemos designar, pela sua inefabilidade última, de *mística*. Verdadeira ponte, de duplo sentido, entre Ocidente e Oriente, num porventura tardio, mas mais autêntico cumprimento da nossa vocação marítima,<sup>3</sup> a vertente do pensamento português de que Agostinho da Silva é notável expoente afigura-se, hoje, no crítico dealbar do terceiro milénio, como um precioso contributo para o tão premente diálogo inter e trans-cultural, inter e trans-religioso, e para o desenvolvimento de uma consciência planetária e cósmica, iluminada pelo sentido do Infinito e da totalidade.<sup>4</sup> Para o desenvolvimento ou desvelamento, se quisermos, dessa trans-antinómica plenitude e harmonia última do mundo e da consciência que o pensador, de acordo com as metáforas tradicionais do nosso pensamento profético-messiânico, designou de *Quinto Império*, *Império do Espírito Santo* ou *Ilha dos Amores*.<sup>5</sup>

Creemos que o âmago do pensamento de Agostinho da Silva reside numa particular experiência/visão de Deus, de onde derivam as suas restantes concepções fundamentais.<sup>6</sup> E o que aí predomina, como nestas duas obras poéticas plenamente se confirma, é a intuição de Deus como “nada que é tudo”,<sup>7</sup> o que desde logo destina o seu saber/sabor ao *paradoxo* não só da expressão lógica, mas também, mais fundo, da experiência ontológica.<sup>8</sup> Aqui Deus é ausência de determinações ôntico-ontológicas, um *não um*, uma *não entidade*, um *não algo*,<sup>9</sup> um vazio enquanto desprovido de qualquer qualificação delimitadora, positiva ou negativa,<sup>10</sup> e, por isso mesmo, “tudo”, uma plenitude que se pode entender quer como um *todo*, simples, homogêneo, indiferenciado e

indeterminado, quer como um *tudo* propriamente dito, que contém em acto todas as determinações e antinomias possíveis, porém sem que nelas se determine. Questão fundamental que Agostinho, todavia, aborda de múltiplas formas. Note-se o alcance do seguinte teorema: “Se a Deus lhe faltasse o nada / seria menos que Deus”.<sup>11</sup> O “nada” é instância constitutiva de Deus, enquanto plenitude absoluta. Sem o “nada”, Deus não o seria, faltando-lhe num sentido ser algo, mas noutro, mais profundo, o *não ser algo*, que é mais do que todo o ser algo, para esse Tudo que é. Isso mesmo se explicita noutra quadra: “Se Ele é tudo o que dizes / Ele o Nada pode ser / e se é Nada livre está / para ser o que quiser.”<sup>12</sup> Sendo Deus pensado como totalidade em acto do possível, ela deve, segundo a lógica particular do autor, incluir aquele “Nada” que, sendo num sentido a sua negação, é num outro sentido aquilo mesmo que a vem consumir e confirmar como totalidade, à qual nada falta, nem sequer o seu outro, contrário, mas não contraditório. O mais importante, todavia, é o elemento e implicação novos que aqui emergem. Deus, enquanto “Nada”, excede toda a determinação, o que, no entanto, não o constrange a permanecer indeterminado, pois essa liberdade que é ausência de modos e propriedades é também potência de autodeterminação. Diríamos: um vazio de ser que é possibilidade e potência do seu autopreenchimento infinito, dando-se tantas determinações quantas irrestritamente queira.<sup>13</sup> O que, num sentido, se deve pensar como eternamente realizado, pois Deus, sendo nada, ou também nada, *sendo* “puro não ser”, já é, como vimos, tudo, “todo ser”, enquanto, num outro sentido, esse ser nada, nada ser, ou “não ser”, lhe possibilita o tornar-se tudo, o desvendar-se na plenitude do ser,<sup>14</sup> o que só parece possível na perspectiva de um relativo surgimento de diferença e novidade, ou seja, de manifestação, pela qual seja *em relação a Deus*, como em relação a um princípio, o que é *em Deus*, ou seja, o que *Deus é*, totalidade em acto do possível e seu excesso: tudo-nada.<sup>15</sup>

Num quadro onde são notórias afinidades com as metafísicas místicas orientais e ocidentais que reconhecem a ab-solvição do ab-soluto de todas as categorias – da primeira hipótese sobre o Uno, no *Parménides* platónico, a Plotino, Proclo e Damásio, do Pseudo-Dionísio, o Areopagita, a Escoto Eriúgena, Pedro Hispano, Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa e Angelus Silesius, de Lao-Tsu a Shankara e à visão búdica da vacuidade, em Nagarjuna e Longchenpa –, é o que se confirma numa quadra de notável profundidade e riqueza, onde Agostinho condensa o mais subtil do seu pensamento e de toda uma gama de intuições da tradição planetária e também portuguesa, mostrando as consequências fundamentais da sua ideia de Deus nos planos cosmológico e antropológico: “O mundo é só o poema / em que Deus se transformou / Ele existe

e não existe / tal a pessoa que sou.”<sup>16</sup> O Deus que é tudo em si, incluindo o nada, e que, por esse nada ser, pode tornar-se tudo, devém (auto)poeticamente mundo, o qual não é senão a consubstancial trans-formação de Deus, a sua íntima, una e simples infinitude e totalidade a devir unitotalidade complexa e múltipla. Apesar de se usar aqui o passado como tempo verbal, e se pensarmos noutros textos,<sup>17</sup> faz mais sentido pensar o mundo como a eterna e instantânea auto-*poiésis*, ou autocriação, de Deus. Na primeira metade desta quadra se consideraria assim temporalmente, e de algum modo *ad extra*, mais na perspectiva do mundo, aquilo que antes se considera eternamente e *ad intra*, mediando entre ambas a perspectiva da sempiterna possibilidade e poder do eterno advir temporalmente, de Deus advir como o mesmo-outro de si chamado mundo. Possibilidade e poder que, sendo-o, não são necessidade, antes uma liberdade para algo, que se pode não exercer. A eternidade da autocriação de Deus como mundo, contradizendo a diferença substancial e ontológica entre ambos e subvertendo na mesma noção de autocriação as noções comuns de “criador” e “criatura”, não contradiz aqui, em absoluto, a liberdade dessa autocriação. Se Deus não pode, sob pena de não ser Deus, não ser tudo, e logo o nada, já poderia, eventualmente, não (se) transformar isso num haver mundo. Mas aqui o pensamento do nosso autor aponta em direcções diversas, como quando enfatiza a inerência do “mundo” à autocriação do incriado, não o vendo como efeito de uma causa, mas como o causar-se de uma causa incausada,<sup>18</sup> ou quando explicitamente relativiza a natureza dicotómica da mente e da linguagem humanas a ideia de Deus ser criador do mundo, seja parecendo preferir a ideia de (re-)velação ou manifestação-ocultamento, sempre renovada, de Deus no mundo, seja afirmando “mundo e Deus” como o “mesmo”, um “uno” em relação ao qual, enquanto determinações ou aspectos seus, eternamente seriam idênticos e diferentes.<sup>19</sup>

É exactamente sobre esta questão que incide a segunda metade da última quadra: “Ele existe e não existe / tal a pessoa que sou.” Embora o facto de o autor nunca começar com maiúscula senão o primeiro verso nos levar a pensar que “Ele” se refere a Deus, note-se a ambiguidade pela qual se poderia também referir ao mundo. Entendendo o existir como *ex-istir*, do latino *ex-sistere*, cujos componentes indicam um colocar, estabelecer, construir ou apresentar-se (entre outras ideias) de dentro para fora, ou a partir de, originando os significados de sair de, nascer de e surgir, aparecer, apresentar-se, mostrar-se, compreende-se que Deus ex-ista e não ex-ista: ex-iste na medida em que devém mundo; não ex-iste enquanto, sendo em si e a partir de si mesmo que procede, nunca conhece, mesmo como mundo, nenhuma exteriori-

dade ou dualidade que o tornem realmente outro ou que o façam ter uma alteridade. O mesmo se diria do mundo: *ex-iste* se considerado como adviniente a partir de Deus, como o seu “poema”; não *ex-iste* se visto na unidade e eternidade da autocriação divina, em que o “poema” é inseparável da auto-poiésis do seu autor. O mesmo, mas agora explicitamente, diz-nos Agostinho da “pessoa” que é e que somos, da pessoa humana, que assim talvez seja a mais fiel evidência do existir e não existir divino: *ex-iste* na medida em que se a considera advindo também como “mundo” e “poema”, como ente originado ou manifestado; não *ex-iste* se a vislumbramos na intimidade e plenitude da (auto)poética vida divina, no acto eterno da sua livre autocriação, ou, mais ainda, como veremos, na sua transantinómica unidade entre nada e tudo ser ou no seu equivalente “*ser-não-ser*.”<sup>20</sup>

Mas um outro entendimento pode ainda haver deste admirável texto. Se o que dissemos vale seguindo a linha de interpretação do existir como *ex-istir*, já um outro horizonte se divisa se o considerarmos no sentido de *ser*. Nesta perspectiva, Deus existe/é plenamente como imanifestado e não existe/é como mundo, em cuja re-velação, a sua própria re-velação, adquire as determinações que, manifestando e afirmando o “tudo” que é, o ocultam e negam enquanto “nada”, indicativo da sua verdadeira e plena (trans-)essência, excedente de toda e qualquer determinação. E também do mundo e da pessoa, nesta perspectiva, se pode dizer que mais plenamente existem/são no imanifestado divino do que na sua manifestação-ocultamento, na sua re-velação e de-terminação, como elas mesmas, pessoa e mundo; ou seja, que mais são, *não sendo*, em Deus, ou no “nada”, enquanto inefável infinito, do que em si próprias.<sup>21</sup>

Seja como for, note-se neste tão curto como fecundo texto o excesso do movimento, do processo e do devir criador, entendido como metamorfose, sobre as comuns noções de criador e criatura, sobretudo se pensadas à luz do dualismo substancialista que frequentemente informa os criacionismos, mormente no seu entendimento vulgar. Não sendo mundo e homem senão a poético-poemática metamorfose de um Deus onde tudo e nada coincidem, toda a questão se ilumina no terceiro verso, que indica a simultaneidade do existir e não existir – quer no sentido do *in-ex-istir* (etimologicamente, *o ser em e o ser a partir de*), quer no sentido do *ser e não ser* – como a anfibológica condição primordial que, a partir de Deus, abrange o mundo e o homem. Nada sendo absoluta e substancialmente em si, por si e para si, e tudo sendo noutro, por outro e como outro – mesmo Deus, senão já enquanto “nada que é tudo”, ao menos enquanto se faz mundo – , o tudo existir e não existir, ser

e não ser, é afinal um nada existir nem não existir, nada ser nem não ser, que – equidistante do substancialismo eternalista e do niilismo – furta Deus, homem e mundo, na sua íntima correlação, a toda a predicação e categorização possível, ou seja, a toda a divinização, humanização e cosmicização.<sup>22</sup>

Na verdade, a aparição e a percepção, como “Deus” ou “mundo”, desse impredicável, parece depender da perspectiva assumida pelo sujeito humano, ou, de modo mais radical, de haver perspectiva, isto é, de haver sujeito. Privilegiando-se a simples e una infinitude ou a totalidade complexa e múltipla, “ora é Deus ora é o mundo”, e, havendo ou não sujeito, ou seja, ex-istindo ou não este, isto é, centrando-se ou não a visão numa perspectiva finita e objetiva, há ou não Deus, pensado enquanto princípio da constituição e manutenção do sujeito nessa ex-istência, na verdade a “prisão própria” da qual, *não estando o “sujeito” sujeito a sê-lo*, se pode libertar,<sup>23</sup> anulando, com ela, a imagem do mundo e do divino colhida através das grades de uma finitude afinal insubstancial e autoconstruída, tal esse pessoano “claustro de ser eu”, reconhecido afinal como meramente mental,<sup>24</sup> se bem que, por isso mesmo, em Pessoa, de mais difícil e problemática libertação.<sup>25</sup> Mas, em Agostinho, é esta responsabilidade do sujeito pela sua autoconstituição na ex-istência, o que supõe a possibilidade de o não fazer e de disso se libertar, que refere quando, confessando a sua experiência do “agir por não agir”, colhida dos seus “mestres chineses”, se diz ver-se assim “consolidado” de se “ter obrigado a existir”. Nesta significativa referência ao pensamento oriental – provavelmente ao taoísmo,<sup>26</sup> mas possivelmente também ao budismo Chan,<sup>27</sup> alguns dos contornos dos horizontes agostinianos –, é pelo agir não agindo que o sujeito se resgata da dualidade e cisão ex-istencial, ligando-se e prendendo-se ao Deus que é e não é, ao Deus-absoluto, que não é em si um Deus criador, apenas surgindo como tal na medida em que assim é criado pela sua suposta criatura.<sup>28</sup> Escrevendo “ao que a mim me criou porque eu o crio”, a visão agostiniana, transgredindo a comum ideia da unilateral e extrínseca relação entre um Deus criador e as criaturas, abre duas possibilidades de interpretação, não de todo exclusivas: ou o Deus criador é uma mera representação do Deus absoluto, do Deus-“nada que é tudo”, por um sujeito que deste se cinde e, ignorando ou esquecendo essa cisão, o perspectiva de fora, julgando-o como causa dessa sua condição, na verdade apenas por si construída; ou há, de algum modo, uma interacção entre a cisão do sujeito e a determinação de um Deus que se torna seu criador na mesma medida em que por ele é criado, desempenhando simultânea e reciprocamente o divino e o humano as funções de criador e criatura, no fundo sem fundo do absoluto onde se identificam.

Aprofundaremos este entendimento da questão, notando agora que Agostinho ensaia outras possibilidades de compreender a criação, como adiante se verificará e desde já se pode assinalar no complexo poema onde fala de um Deus que o crie, não sendo o sujeito mais do que os pensamentos divinos, os quais, por si reenviados ao divino pensador, o recriam “num eterno de momentos”, porém “que O não são / nem O foram nem serão.”<sup>29</sup> Aqui, como noutras passagens,<sup>30</sup> se salvaguarda mais a transcendência e anterioridade da criação divina, se bem que, numa afinidade com a tese anterior, se considere que o Deus perspectivado pelo sujeito é apenas a recriação/representação ilusória do Deus real, re-fractando a sua eternidade simples na descontinuidade (de actos, de predicados?) própria do pensamento discursivo. Antecipando teses que abordaremos adiante, o sujeito não existe fora de Deus, ou, melhor, não existe, não sendo mais que divino pensamento. Não obstante, numa formulação logicamente contraditória, parece admitir-se que esse divino pensamento, no qual consiste o sujeito, encontra fora de si o sujeito já constituído, de tal modo que, nele “batendo”, a si voltasse numa (auto-)reflexão ilusória, como luz criadora de um espelho que lhe devolvesse uma imagem imprópria ou desfocada de si mesma. A difícil questão, geradora da dificuldade de expressão, é a de conciliar a única realidade autêntica do divino ser/pensar criador com a emergência de uma alteridade que, não o sendo verdadeiramente, assume a eficácia de o parecer ser, manifestando-se como se o fosse e velando o que realmente é. Essa é a ilusória alteridade, em termos ontológicos, do próprio sujeito, a qual, não reconhecida como tal, oculta isso mesmo que manifesta, o divino, no próprio acto de o manifestar.<sup>31</sup> A ilusória alteridade do próprio Agostinho da Silva, cujo vivido reconhecimento se traduz no subtil duvidar da existência própria: “Se é que sou.”<sup>32</sup> Dúvida bem mais funda que as tão vulgares certezas de Santo Agostinho e Descartes, fundadas na suposta auto-evidência do *cogito*,<sup>33</sup> verdadeiros expoentes, mesmo nas suas leituras mais subtis, desse senso comum arraigado no pensamento, sobretudo ocidental, enquanto crença e juízo ingênuos de que a existência de pensamento e actividade implica a de um pensador e agente, humano ou divino, ou de que ser seja ex-istir e ser sujeito, pela qual se perde no suposto livre-arbítrio a liberdade primordial que Agostinho intui e busca...

Note-se aqui alguma proximidade com o budismo, uma das suas fontes, na vertente Chan/Zen ou mesmo tibetana,<sup>34</sup> quer neste duvidar da existência própria, quer no afirmar o pensamento de haver um pensador, um sujeito do pensar objectivante, como algo de meramente adventício num primordial pensamento impessoal: “Primeiro há um pensamento/que pensa sem pensador/

logo pensa quem pensa/que pensa tudo ao redor.”<sup>35</sup> Poderá manter-se, todavia, alguma diferença em relação à visão búdica, se interpretarmos o “quem pensa” como alguém de relativamente real, que todavia se ilude na medida em que julga ser ele quem efectivamente pensa o mundo. Mais budista seria a simples afirmação: *pensa quem pensa que pensa*. É que Agostinho, identificando o “Pensamento” primordial com “Deus”,<sup>36</sup> e aqui mais fiel a Aristóteles do que a Plotino,<sup>37</sup> tende nesta linha a manter-se numa posição criacionista, embora limite e singular. Daí que diga, a respeito do budismo Zen: “Talvez budismo Zen vá à frente de tudo; não, porém, tão longe que se pense pensado e não somente pensando.”<sup>38</sup> Todo o pensar humano remeteria assim para um mais radical pensar divino e criador. O que, diga-se, não nos parece colher como objecção ao budismo, que procede exactamente da experiência não só de um não haver pensador, mas ainda de um não pensar, mesmo no seio de todo o pensamento... Há, todavia, uma tensão, no pensamento de Agostinho da Silva, entre esta tese da redução de todo o pensar humano a um originário pensar divino e criador, e uma outra em que é a própria mente humana, consubstancial ao divino ou, melhor, conatural à sua insubstancialidade, que assume a responsabilidade pela criação do mundo, refractando o incondicionado: “A nossa mente olha o Eterno e o faz Tempo”; “A nossa mente olha o Vazio e o faz Espaço.”<sup>39</sup>

Relacionado ainda com esta operatividade da mente, e nesta exploração dos múltiplos diálogos implícitos na obra agostiniana, note-se que, mormente na primeira das teses atrás assinaladas, a da criação do Deus criador pela sua suposta criatura, Agostinho da Silva, depois de Teixeira de Pascoaes<sup>40</sup> e de Fernando Pessoa,<sup>41</sup> converge com uma das posições mais notáveis, pela sua radicalidade e ousadia, na tradição ocidental, na exacta medida em que subverte as leituras comuns do criacionismo, estabelecendo mais uma ponte para o Oriente não-dualista que é simultaneamente uma fonte de diálogo inter-religioso.<sup>42</sup> Referimo-nos a Mestre Eckhart, que sustenta ser a relativa autocriação daquilo que, de acordo com as categorias da época, designa como “ser criado” ou “criatura”, que determina que o absoluto e eterno adquira a característica de ser “Deus”. Com efeito, é apenas quando, pelo exercício da sua “livre vontade”, o sujeito se actualiza, saindo da plenitude primordial e constituindo-se como criatura, que passa a ter um Deus. Antes da existência, ou da ex-istencição, das *criaturas*, ou seja, antes da autoconstituição dos entes como tais, como seres determinados, «Deus não era ‘Deus’»,<sup>43</sup> isto é, a plenitude primordial, indeterminada, embora contendo a potencialidade de todas as determinações, ainda não era objecto nem sujeito para nenhuma consciência, como uma entidade conceptualizada e diferenciada por predica-

dos, atributos e características, à imagem e semelhança dos predicados, atributos e características que essa mesma consciência, a humana, em si supõe, supondo-os em “Deus” excelentes.<sup>44</sup> Antes da auto-actualização do poder ser dos entes, Deus não era “Deus”, mas simplesmente “era o que era”. É pelo surgimento dos entes que isso que se vem a chamar “Deus” deixa de o ser em si mesmo, sendo-o “nas criaturas”.<sup>45</sup> Se bem que Eckhart, pelos naturais limites da linguagem, continue a chamar Deus, em si mesmo, à primordial plenitude indeterminada, é bem claro que, numa notável inversão da equação comum dos criacionismos, o que está aqui em causa é a criação de Deus pela auto-criação das criaturas, enquanto divinização e teologização do indiferenciado primordial,<sup>46</sup> ou, em termos eckhartianos, a geração de *Gott*, o Deus que o é para a consciência e o homem, na e a partir da *Gottheit*, a Divindade, abismo ou fundo sem fundo primordial, enquanto sua objectivação pela actualização das potências de ser e de consciência nela pré-contidas.<sup>47</sup>

A criação, no sentido de fenomenalização, de “Deus” pelas criaturas, acompanha-se aliás, como o autor afirma no final do sermão, da mesma criação, ou fenomenalização, de “todas as coisas”, do mundo. Deparamo-nos assim com o aparente paradoxo de um ente, um sujeito, uma “criatura” que assume a responsabilidade de, no seu estado incriado, “não nascido” (*ungeboren*), nascer eternamente como “causa” de si mesma, de “Deus” e de “todas as coisas”, acrescentando mesmo que, se o não tivesse querido, ela não seria e, assim, não seriam nem as coisas nem “Deus”. É aqui que o pregador, falando na primeira pessoa, se apercebe do possível excesso ou irrelevância desta verdade para o seu auditório, porventura pouco capaz de acompanhar a subtilidade da sua visão, e procura atenuá-lo, afirmando a sua dispensabilidade: “Que Deus seja ‘Deus’, eu sou uma causa; se eu não fosse, Deus não seria ‘Deus’. Não é necessário saber isso.”<sup>48</sup>

Mas Eckhart, apesar de tudo, insiste na necessidade deste saber libertador. Como se confirma noutros textos, o Deus pessoal e a criação surgem como a configuração que a primordial unicidade assume na medida em que o eu se di-verte do seu seio. Sendo a ex-cisão do eu que fenomenaliza e pluraliza o indiferenciado nos aspectos ideo-reais de Deus e do mundo – “Não foi senão quando me derramei que todas as criaturas anunciaram Deus”; “Quando eu fluía de Deus, todas as coisas disseram: Deus é (...)” –, é o seu superior regresso a ele que os dissipa – “(...) Deus também *devém e desaparece*” –, reabsorvendo-os na plenitude jamais anulada e sempre actual.<sup>49</sup> A processão geradora do Deus com atributos a partir do fundo sem fundo da Divindade (*Deitas*, *Gottheit*), ou do *Nada* absolutamente transcendente de todas as categorias, é

na verdade a autocriadora processão do espírito que faz surgir ante a e como correlato da sua própria diferenciação o espectáculo das determinações ontoteocsmológicas para o reabsorver na sua mesma reabsorção na plenitude a-determinada, criando-se como criador de tudo para se decriar e a tudo no seu regenerar-se como absoluto.<sup>50</sup>

Regressando a Agostinho da Silva, e a tudo o que dissemos a propósito da notável quadra “O mundo é só o poema / em que Deus se transformou / Ele existe e não existe / tal a pessoa que sou”,<sup>51</sup> compreende-se que as aparências de existir e não existir, ser e não ser, abrangentes de todas as determinações e modalidades que assume a manifestação de um fundo sem fundo primordial ultimamente inapreensível segundo tais categorias ontológicas, levem o autor à “suspeita / de que a Verdade” lhe minta”.<sup>52</sup> Contrariamente à visão ocidental que rejeita, com Platão, um Deus “feiticeiro”, metamórfico, pluriforme e poeta,<sup>53</sup> ou enganador, em Descartes,<sup>54</sup> e afim a um possível entendimento da *Maya* oriental, enquanto potência de cosmogónica e mágica autodissimulação do absoluto,<sup>55</sup> à anteriana e pessoana “ilusão” como potência estruturadora da criação/manifestação<sup>56</sup> e, talvez acima de tudo, à pascoesiana visão, quer da “Ilusão” como jogo criador – *i-lusão* –, quer da mentira criadora do absoluto/Nada, pela qual algo é,<sup>57</sup> surge em Agostinho a hipótese de uma Verdade mentirosa. O que não é necessariamente contraditório ou negativo, se pensarmos que o verbo latino *mentiri*, além de significar “mentir, não dizer a verdade”, também designa o “imitar”, o “ter a aparência de”, podendo entender-se a mentira, em termos extra-morais, como um livre jogo das faculdades miméticas e lúdicas do ser, como um *fazer de conta que*, uma ficção criadora, bem afim à actividade infantil e poética,<sup>58</sup> que implica uma consciência privilegiada e constante da verdade, do que é, mas também, sem cisão, da verdade/realidade da própria ficção, da ironia, no sentido etimológico de “simulação”, do fazer como se, do fingimento, “para além da ruptura metafísica entre o imaginário e o real.”<sup>59</sup> Por outro lado, pensando na relação etimológica entre o mesmo *mentiri* e *mens* – designativo da “mente” e das suas actividades, como o “pensamento”, o “projecto”, o “plano”, o “juízo” e a “razão” –, por sua vez derivado de *memini*, redobro da raiz *men-* (pensar), que significa “ter presente no espírito, recordar-se”, podemos extrair as ideias de que, num sentido, como vimos, a mentira supõe a verdade e a sua posse, e de que, noutro, a mentira pode não ser senão a condição de toda a determinação *mental* da verdade, a condição de toda a determinação do que não tem *medida* nos domínios da *mensura* discursiva, projectiva, planificante, judicativa e, enfim, racional (cf. o sentido de “conta, cálculo, cômputo” do *ratio, onis* latino).<sup>60</sup>

O que avulta, todavia, é a metáfora da poesia, por vezes associada à do sonho, para designar a criação, em termos metafísicos e ontológicos. Deus é reiteradamente visto como “eterno (...) poeta / cuja essência é nos sonhar”, tendo imediatamente o nosso autor a subtileza de acrescentar: “Supondo que há um poeta / e não apenas poema / de que tudo é expressão / e de que o nada é o tema.”<sup>61</sup> Não é apenas o sujeito humano que, como vimos, ganha o perder a sua limitadora entidade própria, mas é primeiro que tudo o próprio sujeito divino que o não é, que é livre de ser *sujeito*, e, sendo alheio, para usar a linguagem escolástica, a toda a substância, essência e quiddidade, se pode indicar como omnipresente “poema” que “tudo” expressa “nada” expressando, ou expressando o “nada”, não sendo afinal todos os supostos entes senão a jamais reificada fenomenalização de um absoluto sugerível mais na linguagem do desconhecimento, da insignificância,<sup>62</sup> do esvaziamento, da *kénosis*, do que na da ontoteológica plenitude. Tão ilusória quanto a de um sujeito humano que seja algo fora do *continuum* de uma actividade mental, oral e física inseparável do mundo, a ideia de um Deus-poeta separado do seu poema, de um criador separado da sua criação, dissolve-se num poema-mundo visto como infinita e heteronímica variação do “nada”.

Ainda nesta linha, e confirmando a anterior sugestão de afinidade entre o mentir da “Verdade” e uma actividade lúdica, surge uma quadra bem explícita: “Se só o uno é que existe / serão pura fantasia / as colecções de unidades / em que a vida se varia.”<sup>63</sup> Utilizando agora existir no sentido de *ser*, a metafísica agostiniana apresenta-se aqui como um monismo henológico, no qual os conjuntos de unidades individuais – os géneros e espécies? – em que a vida se diversifica não são mais do que “fantasia”. De quem? Da unicidade que exclusivamente é em toda a diversidade aparente dos seres, ou da percepção não iluminada da mesma que se prende nos aspectos superficiais do múltiplo e não capta a sua essência una? Embora elementos haja na obra agostiniana que podem levar-nos a subscrever a segunda hipótese, inclinamo-nos aqui, salientando que as duas não nos parecem excluir-se, para a maior plausibilidade da primeira, uma vez que é às variações da vida e não da consciência que se atribui a “fantasia”. Reforçando os nexos com algum sentido de *Maya*, e agora sobretudo de *Líla*, o jogo divino,<sup>64</sup> no pensamento oriental, e bem assim com alguma teosofia ocidental,<sup>65</sup> algum pensamento contemporâneo<sup>66</sup> e o sentido da I-lusão e da mesma Fantasia em Teixeira de Pascoaes<sup>67</sup>, encontramos no nosso autor uma visão do mundo e da vida que abre para duas possibilidades de entendimento, também não absolutamente contraditórias: ou mundo e vida são mera irrealdade, em termos absolutos, pois apenas apa-

rentam ser quando em rigor não existem, não sendo senão a fantasmagórica aparência de um “uno” unicamente real; ou são a criativa, lúdica e, ao modo de Pascoaes, carnavalesca auto-realização do uno, disfarçando-se realmente nos aspectos de todas as coisas. Tudo dependendo do modo como se entende “fantasia”, ou no sentido de uma irracional aparência irreal daquilo que unicamente é, o uno, ou no de uma sua positiva projecção e travestimento criadores, dizemos as duas possibilidades de entendimento compatíveis na medida em que a irracional irrealidade da sua aparência proceda menos do próprio “uno” do que da visão que não apreende o múltiplo como o seu autodisfarce e mascaramento, não logrando discernir o seu omnipresente rosto na mesma medida em que toma por absolutamente reais as formas individuais da sua “fantasia” que constituem os seres, a vida e o mundo. É um pouco como em Antero de Quental, em que o absoluto, dando-se em especular espectáculo a si próprio, desenrola-se no universo fenomenal da multiplicidade, o qual, experienciado como real pelos seres cuja consciência não acede à compreensão de todo o processo, se dissolve finalmente como “fantasmagoria” na visão sábia e santa que assim igualmente dilui o ser individuado na unicidade absoluta.<sup>68</sup>

É neste sentido que parece ir outra quadra notável: “Eu nada sou é tudo quanto digo/um sonho apenas do senhor do mundo/me perco mesmo quando me consigo/e só me salvo se em não ser me afundo.”<sup>69</sup> Escrita na primeira pessoa, fala-nos da mesma articulação entre Deus, os seres e o mundo, mas agora na perspectiva da experiência humana e individual, nos seus extremos limites/limiars. O sujeito reconhece o seu nada ser, em termos substanciais e últimos, se referido a esse Deus que é o próprio absoluto, trans-antinómica unicidade onde confluem ser e nada. O seu estatuto não é outro senão o de ser “um sonho”, ou seja, um momento da vida desse Deus que afinal unicamente é e vive em todos os seres aparentemente autónomos.<sup>70</sup> E este “sonho” pode ser entendido quer como actividade inconsciente, vital e a-razional de um Deus que cria oniricamente, sem saber nem ter de saber o que faz, conforme algumas visões orientais,<sup>71</sup> uma leitura perfeitamente viável do *Génese* bíblico, em que Deus primeiro cria e só depois vê que o que criou é bom, ou ainda, exceptuado o pessimismo, a visão de Domingos Tarroso,<sup>72</sup> quer, em flagrante afinidade com o segundo sentido da anterior “fantasia”, como a livre e lúdica projecção e auto-realização da potência divina e das suas potencialidades criadoras, porventura com uma espontaneidade ante-razional, tal como em Teixeira de Pascoaes,<sup>73</sup> como o fazer-se tudo do seu nada, ou o fazer-se mundo do seu tudo inclusivo do nada. Todavia, a resposta do “sonho” que é o indivíduo humano ao seu sonhador divino é, reconhecendo-se como “sonho”, abdicar de

toda a suposta e vulgarmente desejada realização de si, denunciada como perdição enquanto manutenção e incremento da finitude ou, mais, da irrealidade ontológica, e, sobretudo, da pretensão de ser, para se a-fundar nessa verdade do “não ser” próprio mas também divino que é a sua mesma salvação/saúde, enquanto re-conhecimento da não dualidade com a trans-determinação do absoluto e do infinito.<sup>74</sup> Atente-se aqui ao implícito diálogo com as palavras de Cristo, glosando a equação evangélica entre o *perder-se* e o *salvar-se*: “Pois aquele que quiser salvar a sua vida vai perdê-la, mas o que perder a sua vida por causa de mim, esse a salvará” (*Lucas*, 9, 24; cf. também *Lucas*, 17, 33; *Marcos*, 8, 35; *Mateus*, 10, 39; 16, 25; *João*, 12, 25). Na extrema e paradoxal exigência mística, toda a forma de ser para si, todo o amor à sua finitude, erroneamente entendida como própria, é afinal um perder as supremas possibilidades de realização, enquanto a oblação do que *existe* nas aras do que *é*, o sacrifício da “sua vida” no altar da Vida, é a sua integração transfigurada e gloriosa no abismo divino. O a-fundamento é afinal metáfora da positiva iniciação ao *sem fundo* do infinito mé-ontológico, “não ser” enquanto transcendente de toda a limitação não só do *ser algo*, do ente, mas ainda do próprio *ser*,<sup>75</sup> sobretudo se pensado como *sede*, referência, residência e assento estável dos entes,<sup>76</sup> que assim fundaria e sancionaria na sua de-terminação e finitude. Na pulsão mística do pensar poético de Agostinho, ao contrário, o princípio primeiro e fim último, coincidentes, dos entes, é esse “nada” que é afinal o que unicamente *é*, oculto em tudo o que aparece e nos parece real: “Oculto no que aparece/e nos semelha real/vive o que é nada e só é / fonte nossa e fim total.”<sup>77</sup>

Contudo – e o haver sempre um “contudo”, quando poderíamos ser tentados a crer haver formulado de uma vez por todas a visão do autor, é sinal da sua riqueza inesgotável –, Agostinho explora outras possibilidades, convergentes, de conviver com esse sonho divino, ou com esse sonhar-se do nada/absoluto que, sendo também, como veremos, uma livre dança, mostra mais uma curiosa afinidade com a visão pascoaesiana da “criação” como “um bailado de máscaras... cósmico entrudo tenebroso !... [...] assente sobre o Nada e o Sonho...”<sup>78</sup> Veja-se a afirmação de que, uma vez que “tudo pode vir do nada”, a “vida em que vivemos” é apenas uma possibilidade, por nós sonhada no “que pensamos real”, entre inúmeras outras possíveis. Sendo o tempo “tempo imaginado / em que se imagina espaço”, abre-se a possibilidade de “ir além” dessa forma comum de construir o que se tem por real.<sup>79</sup> Esta visão explicita-se na referência a uma “mente” primordial “que se sonha” sonhando os entes, ou os homens, mas que por sua vez é por estes sempre sonhada, resultando daí a percepção da realidade nas coordenadas do tempo e do espaço huma-

nos. Reencontramos aqui a interacção entre criação divina e criação humana, parecendo esta ser responsável por uma particular reificação das possibilidades da primeira. Assim o confirma a continuidade do poema, que indica ser possível libertarmo-nos de sonhar o sonho divino sob a forma do tempo e do espaço, humano ou outro. O que seria aceder a “outro sonho”: “o de não haver real / em que ao sonho limitemos”.<sup>80</sup> Ou seja, diríamos, sacrificando as formas limitadas de sonhar humanamente o sonho divino, limitadas na medida em que sempre o *realizam*, deste ou daquele modo, reduzindo e cristalizando o infinito das suas possibilidades, nada assim lhe acrescentar, coincidindo com esse puro ser e vir a ser tudo do nada/absoluto, na insubstancialidade de uma manifestação onde nunca realmente emerge uma qualquer realidade particular. O que é ainda uma forma de salvificamente se afundar em “não ser”, porém agora não apenas o *não ser* do Abismo divino, mas o do seu inerente devir criador, do seu “ser poema não poeta”,<sup>81</sup> onde, como num “sonho puro”,<sup>82</sup> nada se reifica e enquista nas formas do ser. Como diz Agostinho, falando agora do mundo como gratificante “dança etérea”: “Mais do que eu porém se deve / o de eterno divertir / vendo como nada vai / num suposto jogo de ir.”<sup>83</sup> Reencontramos o tema, tão caro ao Oriente, a Heráclito, ao barroco e a Pascoaes, do mundo como lúdico/i-lusória dis-simulação divina, em que na aparente novidade fenomenal das coisas, dos seres e dos eventos nada advém senão um absoluto que eternamente aparenta determinações sem que realmente as possua.

Que a manifestação do absoluto é uma instância lúdico/i-lusória, afim à poesia, à ficção criadora, à fantasia e ao sonho, confirma-o exactamente esta nova metáfora, também de procedência científica, a da “dança”, ou do “bailado”,<sup>84</sup> conforme outra fecundíssima quadra que igualmente reforça o paradoxal sentido místico dessa experiência do sujeito não o ser, de não ser sujeito, de toda a acção que aparenta ou se presume ser sua não ser afinal nem sua nem de ninguém, pois a “vida” é dançarina e livre emergência que flutua ou paira à tona do “nada”, ou seja, de uma impessoalidade onde, faça o que fizer, o suposto sujeito repousa no não ser-agir: “Tudo o que faço no mundo/sem eu o fazer é feito/baila a vida em liberdade/sobre o nada em que me deito.”<sup>85</sup> Magistral síntese, enriquecida pela singularidade, das mais fundas e elevadas experiências da espiritualidade e da mística ocidental e oriental, o autor fala-nos aqui da libertação da condição de *ser sujeito*, da (auto)desapropriação última do indivíduo<sup>86</sup> que, sem perder a vigilância e a actividade, e na mesma medida em que flui e dança na própria dança da “vida”, espontânea, livre, sem obstáculos, repousa no “nada” da divina trans-pessoalidade donde ela emerge. Repousa, deita-se mesmo, mas não adormece, ou não adormece senão conscientemente,<sup>87</sup> como

veremos, ao contrário da anterior aspiração no celebrado soneto “Na Mão de Deus”: “Dorme o teu sono, coração liberto,/Dorme na mão de Deus eternamente !”<sup>88</sup> O “nada” é assim o sumamente real em Deus, no mundo e no homem,<sup>89</sup> a verdade comum onde Deus, mundo e homem se identificam.

Na verdade, e isto aumenta em complexidade e riqueza a experiência e o pensamento agostinianos, o “nada”, sendo o único que “é real”, não é jamais apenas ponto de partida cosmogónico e ou ponto de chegada escatológico, mas sempre uma coisa e outra, sendo nele, dele e para ele que se manifestam e realizam todas as possibilidades da existência, que na verdade, como vimos, é uma *in-ex-istência*: “Talvez chegues tu a ver/que só o nada é real/e que a partir de não ser/te construirás total.”<sup>90</sup> Só no contínuo recurso para e integração nesse primordial e sempre presente abismo de infinitude, liberdade e possibilidades criadoras, só firmando-se no sem fundo do seu mesmo “não ser”, é possível ao sujeito autoconstruir-se numa totalidade microcosmicamente afim ao próprio mundo, ou seja, à manifestação plena do Deus-nada que é e devém tudo. É, afinal, porque o sujeito, em simultâneo, é e não é, age e não age, que, nunca cessando de não ser nada, se pode tornar tudo.<sup>91</sup> Como no lapidar dizer de Bernardo Soares: “Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma cousa, não poderia imaginar.”<sup>92</sup> A condição de possibilidade da continuidade e renovação da imaginação autopoiética é o seu agente nunca se tornar efectivamente algo em tudo o que vai sendo, nunca cristalizar num *ser* a torrente do seu devir autocriador, expressão em si do divino poetar(-se), fingir(-se), fantasiar(-se), sonhar, dançar(-se).<sup>93</sup>

É isso mesmo que se confirma num poema onde todas as particularidades do existir, todo o *ser algo*, se denunciam como “ilusões”, de cujo desprendimento resulta nos sujeitos, simultaneamente, o esvaziamento ontológico e o emergir no seu íntimo do esplendor divino: “De tudo se desprendendo/de ilusões se libertavam/e por já não serem nada/dentro deles Deus brilhava.”<sup>94</sup> E no mesmo sentido aponta uma outra quadra: “O mais simples alicerce/traz logo a casa traçada/se eu quiser chegar a Deus/começarei por ser nada.”<sup>95</sup> “Ser nada” é aqui não só a infinita receptividade e possibilidade de preenchimento própria de um vazio ontológico, que pode em si acolher tudo, mas já, se assim podemos dizer, a semente que em si pré-contém a divina totalidade, ela mesma, como vimos, segundo várias possibilidades, idêntica ao, inclusiva do, ou constituída pelo “nada”. O “ser nada” do sujeito, o seu zero, implica já assim em si o tudo/nada divino, sendo interessante esta dupla ideia de um “alicerce” onde se projecta e constitui desde logo toda a “casa” e do “ser nada” como esse mesmo alicerce, do nada como fundamento constitutivo e sustentador da ple-

nitude trans-ontológica, que afinal é e radica menos numa qualquer entidade substancial do que numa sua ausência ou vacuidade.

Transitando para a questão da relação do conhecimento e da linguagem com essa mesma plenitude, encontramos outra quadra notável pela profundidade do conteúdo e pelos ecos de toda uma multiforme tradição: “Oxalá por saber tanto/me apeteça ficar mudo/só então vendo sem ver/aquele nada que é tudo.”<sup>96</sup> Parece-nos claro, por tudo quanto fica dito, que Agostinho nos fala daquilo que, na tradição ocidental, é a visão de Deus, ou a visão beatífica, e, no Oriente, a visão iluminativa.<sup>97</sup> É visão, mas “sem ver”, pois que nela se transcende toda a separação sujeito-objecto, toda a suposta distinção entre aquele que vê, o acto de ver e o que é visto. Assim tem de ser uma visão do “nada que é tudo”, a qual não pode vê-lo, quer porque ele não é um objecto, entre outros, nem é objectivável, quer porque um “nada que é tudo” não pode senão integrar em si a sua própria visão, não lhe possibilitando qualquer espaço para uma diferença e distância que o objectivem. Na verdade, um Deus/“nada que é tudo” só pode ver-se sem se ver, na inefável experiência unitiva, sem qualquer subjectivação-objectivação, enquanto pretender vê-lo, como objecto, é na realidade não o ver, no sentido de ignorá-lo, trocando-o idolatricamente por uma sua representação, teológica ou filosófica,<sup>98</sup> unicamente forjada pelo homem.<sup>99</sup> É por isso que esta experiência, na sua plenitude, é num sentido um saber máximo, absoluto – não em termos de conhecimento objectivo, mas de uma sabedoria não-dual, fruitiva, que é também, consoante a sua etimologia, um *sabor*<sup>100</sup> –, que não pode ou não solicita, sob risco de se atraiçoar, ser verbalizado. Como expressar, senão diminuindo-a, uma experiência de não-dualidade, infinito e totalidade através de conceitos-palavras forjados para dizer a experiência do oposto, do finito e do parcial, a experiência daquilo que se apreende e define sempre por diferença e contraposição relativamente a algo de outro?<sup>101</sup> Diminuindo-a em verdade mas também em fulgor afectivo, pois o apeter “ficar mudo”, além de expressar, pela renúncia à própria expressão, um Deus que é fundamentalmente silêncio,<sup>102</sup> traduzirá também o excesso do arrebatamento extático ou enstático – o estar fora, não necessariamente de si, mas da dualidade própria do “eu”, ou o estar dentro, na intimidade não dual de todas as coisas, conforme a perspectiva –, naturalmente acompanhado de maravilhamento contemplativo, sobre toda a frieza própria do regime de consciência conceptual e discursivo.

É que este ver “sem ver/aquele nada que é tudo”<sup>103</sup> é, na verdade, um fruir a autoconsciência divina, próprio do viver em Deus, “com não saber e ciência”.<sup>104</sup> Apropriado a “um nada” de si ciente,<sup>105</sup> o sujeito frui o deixar de o

ser, integrado no infinito da consciência trans-ôntico-ontológica, num infinito que, sabendo-se, sabe não ser isto ou aquilo, ou sabe mesmo não ser, jamais se objectivando ou de-terminando deste ou daquele modo. O ver “sem ver”, o viver “com não saber e ciência”, parecem assim, antes de mais, expressar a natureza de Deus, ou da visão de Deus – entendida como a visão que Deus tem de si, não apenas a visão que tem da criatura, pela qual esta é e o vê, como na mística especulativa mais ortodoxa<sup>106</sup> –, na qual se ingressa transcendendo intuitivamente todo o entendimento e linguagem. Regressando ao “eterno”, donde, sem separação, emergem<sup>107</sup> – como na tradição oriental e neoplatónica, em que, à luz da causalidade exemplar, o efeito pré-existe e persiste na causa da qual procede e à qual regressa<sup>108</sup> –, os entes não se vêem (como entes) na exacta medida em que (se) vêem (como) Deus (se vê).<sup>109</sup> É assim que o próprio Agostinho, anunciando na primeira pessoa a iminência do fim da sua condição finita, a iminência de ser “um nada” e “um tudo”, declara que sua então “será toda a ciência/e o não saber o sono em que” se “embale/consciente de” sua “inconsciência”.<sup>110</sup> Sua será toda a consciência de ser nada/tudo do nada/tudo divino, a qual é necessariamente um não se saber isto ou aquilo em particular, um desconhecer-se enquanto sujeito que a si mesmo se reflecte e objectiva deste ou daquele modo, ou pelo menos de um modo finito. É neste sentido que “ciência” absoluta e “não saber” (nada de particular e objectivo) se conciliam e articulam como o verso e o reverso de um mesmo estado. Daí que a “ciência” seja também um saber/sabor desse “não saber”, sendo deste modo que interpretamos o estar consciente da própria inconsciência, ou seja, o saber que saber(-se)/saborear(-se)/ser(-se) tudo é nada (se) saber/saborear/ser de particular e finito. A suprema vigília é assim o estar consciente do próprio “sono”, isto é, da in-consciência ou da não consciência finita.

É isso que, com um elemento novo, que patenteia toda a riqueza do pensamento agostiniano, nos vem confirmar uma outra quadra: “Do que é certo desconfia/do duvidar te enamora/é bom não saber de Deus/quem de dentro a Deus adora.”<sup>111</sup> Fala-se aqui, ainda, dessa experiência íntima de Deus, “de dentro”, agora no seu aspecto de adoração, num discurso que, por ser mais religioso, não menos aponta no sentido de uma não dualidade<sup>112</sup>. É o que nos sugere esse “não saber de Deus” que naturalmente acompanha tal adorá-lo “de dentro”. “Dentro” está aqui no sentido de uma intimidade ou união tal que, como no ver “sem ver” da quadra anterior, não permite nenhuma distância onde se constitua uma visão exterior e extrínseca. Aquilo que, nos versos anteriores, se referia como a plenitude de um saber/sabor não-dual, em união, diz-se aqui, noutra perspectiva da mesma experiência, como um “não saber”, ou seja,

um “não saber” sob a forma do conhecimento conceptual inerente à relação sujeito-objecto, equivalente ao *não ver* anterior. Estamos aqui, radicalizando toda uma tradição oriental e ocidental, perante uma *douta ignorância* que, mais do que reconhecimento do não saber que seja desconstrução das falsas pretensões ao conhecimento e, eventualmente, propedêutica da inquirição, ao modo socrático,<sup>113</sup> é antes e já um saber/sabor próprio do conhecimento experiencial, intuitivo e, aqui, adorativo, daquilo que há acima de tudo para ser conhecido – Deus –, na trans-dualidade unitiva ou que é a própria união,<sup>114</sup> É por isso que este “não saber de Deus”, por excesso de intimidade ou coincidência com ele, não deixando espaço para qualquer distância, pela qual se veja Deus como “Deus”, um absoluto ou transcendente objectivado e separado de si<sup>115</sup> – e que pode assumir até a aparência ou ser a inassumida verdade do ateísmo, como quando a brincar seriamente se diz: “sou ateu graças a Deus”<sup>116</sup> –, será o melhor correctivo daquele saber de Deus por defeito da mesma intimidade, ou seja, daquelas pretensões ao saber dogmático que, hipostasiando a letra de algumas re-velações ou de alguns conceitos acerca de Deus, os pretendem substituir à experiência viva e directa da própria Divindade, na sua intimidade abissal, como acontece em toda a teologia que de positiva se não faça negativa e ambas não transcendam em união e fruição mística.<sup>117</sup> Contrariamente a muitas expectativas, o homem mais íntimo a Deus, o homem mais divino, pode ser assim o menos aderente a qualquer ortodoxia ou heterodoxia, o mais desconfiado, duvidoso e crítico dos homens a respeito de todo o modo supostamente definitivo de formular a verdade e o caminho para ela, embora também deva naturalmente ser o mais desconfiado, duvidoso e crítico dos homens a respeito da própria desconfiança, dúvida e crítica, sobretudo quando assumidas como um valor ou fim em si.

É também nesse sentido que aponta um lapidar poema-exortação em três versos: “Crente é pouco sê-te Deus/e para o nada que é tudo/inventa caminhos teus.”<sup>118</sup> Exortação não só a não se conformar com a condição de “crente”, enquanto a daquele que adere exteriormente a uma doutrina religiosa, mas fundamentalmente a não se conformar com a condição de mero homem, com qualquer dualidade e separação relativamente a Deus, instando à sua superação na deificação.<sup>119</sup> Deificação que aqui, em contraste com o espírito de múltiplas passagens acima comentadas, não se processa tanto por uma unilateral anulação do sujeito no infinito divino, mas por uma sua positiva assunção, de signo heróico-apolíneo, onde o indivíduo humano se afirma no próprio acto de identificação à divindade, uma identificação activa onde, como a forma reflexiva do verbo indica, recaindo a acção sobre o sujeito da proposição, este

curiosamente afirma a sua singularidade no próprio acto de transcender a sua humanidade, ou a sua mera particularidade, no tornar-se divino. É o que se reforça nos segundo e terceiro versos, onde se exorta a que para o infinito e a totalidade, “para o nada que é tudo”, se encontrem vias próprias, diferentes das por outros trilhadas. Considerando outra composição onde se destaca a conciliação entre o ser-se apropriado por Deus – um Deus cósmico, um “Outro todos os outros” – e o não se perder de si,<sup>120</sup> estes poemas, aparentando contradizer outros textos onde vimos sublinhada a anulação do sujeito, todavia talvez o não façam em absoluto, se verificarmos que mesmo essa anulação, o deixar de ser, ou o ser nada, são sempre apresentados como o termo último de uma iniciativa e de um processo individuais, que, se bem que impliquem, no seu culminar, a reintegração do sujeito no que é, no absoluto, enquanto infinito e totalidade, reconhecendo a sua jamais alienada identidade com ele, não menos exigem a sua livre e assumida orientação nesse sentido, como se, tal como bem o expressou Antero de Quental, a suprema e última realização do eu fosse a sua própria anulação na realização do (não-)ser, sem qualquer contradição.<sup>121</sup> Persistirá, não obstante, alguma diferença entre o *não ser* e o *ser-se Deus*, a qual, contudo, pode reduzir-se se pensarmos a questão à luz da ontológica anfibia, ou da paradoxia, patentes no poema atrás comentado: “O mundo é só o poema/em que Deus se transformou/Ele existe e não existe/tal a pessoa que sou.”<sup>122</sup> Tal como Deus e o mundo e, como vimos, consoante a perspectiva em que nos colocamos, avulta a existência ou não da “pessoa”. Neste caso, o aspecto activo e auto-afirmativo do seu ser Deus ou o passivo e mais negativo do seu não ser nada de particular. Na verdade sem qualquer contradição, se recordarmos que, na lógica não aristotélica de Agostinho, não ser nada é ser tudo. Ou, como de outro modo indica: “A união com Deus consiste em ser plenamente o que se é.”<sup>123</sup>

É que o homem íntimo do Infinito, tão íntimo que nele se funde, sem que o deixe de fazer por vias próprias, será sempre aquilo que Agostinho toda a vida foi: o homem “do paradoxo”,<sup>124</sup> aqui risonha, alegre e sabiamente convivente com isso mesmo que Antero entreviu, mais dramaticamente, como o “paradoxo universal das coisas”, o “divino paradoxo”.<sup>125</sup>

Paradoxo ou, como diz Agostinho e diremos nós, para concluir sem terminar:

“nem verdade nem mentira  
 uma coisa assim assim  
 e se queres saber mais  
 não mo perguntes a mim”.<sup>126</sup>

## Notas

1 *Obras de Agostinho da Silva. Textos e Ensaios Filosóficos II*, organização e estudo introdutório de Paulo A. E. Borges, Lisboa, Âncora, 1999, pp.145-179.

2 Para algumas das mais recentes contribuições sistemáticas para a definição e a abordagem comparativa da experiência mística, cf. Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Editorial Trotta, 2003; AAVV, *La Experiencia Mística. Estudio interdisciplinar*, edição de Juan Martín Velasco, Madrid/Ayuntamiento de Ávila, Editorial Trotta / Centro Internacional de Estudios Místicos, 2004; AAVV, *Expérience Philosophique et Expérience Mystique*, edição de Philippe Capelle, Paris, Cerf, 2005; Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, édition établie par Luce Giard, Paris, Seuil/Gallimard, 2005; Raimon Pannikar, *De la Mística. Experiência Plena de la Vida*, Barcelona, Herder, 2005.

3 Conforme isso que Fernando Pessoa, n' *A Nova Poesia Portuguesa*, em 1912, formulou como o partir “em busca de uma Índia nova, que não existe no espaço”, ou das “Índias Espirituais”, ante o qual tudo o mais não é senão “obscuro e carnal antearremedo” - *A Nova Poesia Portuguesa*, in *Obras*, II, organização, introdução e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão - Editores, 1986, pp. 1.194-1.195. Tal como noutros autores, a pessoana denúncia dos Descobrimentos como “obscuro e carnal antearremedo” não procede senão da própria e extremada exigência de *Descobrir*: “Eu, da Raça dos Descobridores, desprezo o que seja menos que descobrir um Novo Mundo!” - Álvaro de Campos, *Ultimatum* (1917), in *Ibid.*, p. 1.109. Cf. também a metaforização dos descobrimentos marítimos no sentido de uma outra viagem, “da alma”, em demanda de uma outra *Índia*: “Esta é a primeira nau que parte para as Índias Espirituais, buscando-lhes o Caminho Marítimo através dos nevoeiros da alma, que os desvios, erros, e atrasos da actual civilização lhe ergueram !” - *As Índias Espirituais*, in *Ibid.*, III, p.684. Esta visão tem paralelos na de autores como Pascoaes e Leonardo Coimbra. Diz-nos o primeiro que “o messianismo é o génio de aventura alando-se para as estrelas”, ou dirigindo “as asas para o céu, o Atlântico etéreo além do qual existe uma outra Índia...” - *O Génio Português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, p.11. Define o segundo a saudade como “movimento pendular do coração lusiada entre a pátria e todas as Índias que se atingem e aquela Índia de miragem, que não é nenhuma destas e sempre se procura e deseja, quando estas se nos deparam” (“Sobre a Saudade”, *A Águia*, n.º 11-12, 2ª série (Porto, 1923), p.147), para, numa perspectiva já universal, contrastar “la evolución descendente de los mundos, *deshaciéndose*, con la evolución ascendente del hombre conquistando las *Índias de la Memoria*” (“Sobre la Moderna Poesia Portuguesa”, *Dispersos. I - Poesia Portuguesa*, compilação, fixação de texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Verbo, 1984, p.52).

4 Cf. Constança Marcondes César, que bem aponta como o projecto de Agostinho, de que Portugal e Brasil seriam privilegiados mediadores, visa um “diálogo que unifica Oriente e Ocidente, abrindo o caminho para uma nova época” - “Entre o Oriente e o Ocidente: Agostinho da Silva”, *O Grupo de São Paulo*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000, pp.199-211, p.211. Embora menos sistemático, o pensamento de Agostinho da Silva é neste sentido muito convergente com o de Raimon Pannikar - cf., por exemplo, *Intuição Cosmoteândrica. A Religião do Terceiro Milénio*, tradução de Maria Filomena Couto Soares, Lisboa, Editorial Notícias, 2003.

5 Cf. Romana Isabel Brázio Valente, “Agostinho da Silva na tradição 5º imperial”, AAVV, *Agostinho*, São Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000, pp.304-343; Renato Epifânio, “Entre Portugal e o Quinto Império - A Mensagem de Fernando Pessoa à luz da visão/viagem de Agostinho da Silva”, AAVV, *Agostinho da Silva. Um pensamento a descobrir*, Torres Vedras, Cooperativa de Comunicação e Cultura, 2004, pp. 95-103.

6 Cf. António Braz Teixeira, “O pensamento teodiceico de Agostinho da Silva”, *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, pp.195-200; Eduardo Abranches de Soveral, “Agostinho da Silva: um homem de Deus”, AA.VV., *História do Pensamento Filosófico Português*, volume V, *O Século XX*, Tomo 1, direcção de Pedro Calafate, Lisboa, Caminho, 2000, pp.273-295; Maria Teresa Rua do Nascimento Castro, *Agostinho da Silva - naturalidade e transcendência no acesso a Deus*, Guimarães, Editora Cidade Berço, 2005; Romana Valente Pinho, *Religião e Metafísica no Pensar de Agostinho da Silva*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2006.

7 “Crete é pouco sê-te Deus/e para o nada que é tudo/inventa caminhos teus” – Agostinho da Silva, *Uns poemas de Agostinho*, s.l., Ulmeiro, 1990, 2ª edição, p.22; “Do que é o Espírito Santo/só diga quem fique mudo/que palavra há que me leve/aquele nada que é tudo” – *Quadras Inéditas*, s. l., Ulmeiro, 1990, p.36; “Oxalá por saber tanto / me apeteça ficar mudo/só então vendo sem ver/aquele nada que é tudo” – *Ibid.*, p.88. Cf. também: “A isto de nada e de tudo/seu Deus os homens chamaram” – *Uns poemas de Agostinho*, p.64; *Ibid.*, p.123; *Quadras Inéditas*, p. 88. A identidade Deus-nada é também sugerida na seguinte quadra: “Se Deus quisesse ocupar / lugar a si mesmo igual/preenchia todo o nada / e o deixava tal e qual” – *Ibid.*, p.113.

8 Cf. Carlos Henrique do Carmo Silva, “De como metade é igual ao seu dobro... ou da sabedoria paradoxal de Agostinho da Silva”, in AA.VV., *Agostinho, ed. cit.*, pp. 63-103; Paulo A. E. Borges, “Agostinho da Silva ou a Divina Paradoxia”, in *Pensamento Atlântico. Estudos e Ensaios de Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, pp. 377-383.

9 Cf. o sentido do οὐδ-εν grego, do *nihil* latino, do *né-ant* francês, do *no-thing* inglês, do *ni-ente* italiano, do *n-ichts* alemão e do *nada* português e castelhano, proveniente da expressão latina “nulla res nata”, nenhuma coisa nascida, o que sugere quer a não onticidade, quer o incriado e/ou imanifestado.

10 “Pois que não é do divino/o ser isto ou ser aquilo” – Agostinho da Silva, Id., *Uns poemas de Agostinho*, p. 71.

11 Cf. *Id.*, *Quadras Inéditas*, p. 97.

12 *Ibid.*, p.115.

13 Neste sentido o “nada” é sempre excedente do “tudo” e mais conveniente para designar o inefável absoluto: “(...) nada que pode sempre ser/e é bem mais poderoso do que um tudo/que já sendo não pode renascer” – Agostinho da Silva, *Uns poemas de Agostinho*, p.132. Veja-se a afinidade desta proposição com a de Bernardo Soares, com a diferença de a limitação do ser se referir aqui ao “alguma coisa” e não ao “tudo”: “Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar” – Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, edição de Richard Zenith, Lisboa, Assírio & Alvim, 1998, p.185.

14 “Esse puro não ser que é todo ser” – Agostinho da Silva, *Uns poemas de Agostinho*, p.52; “Pois sendo só o não ser/em pleno ser se desvenda” – *Ibid.*, p. 62.

15 Num abundante elenco de passagens que identificam Deus como “nada”, ou “nada que é tudo”, apenas uma poderia parecer apontar num sentido diferente, distinguindo “Deus” e “nada”, como na leitura ortodoxa da criação *ex nihilo*: “O que se deu no princípio/antes de haver alvorada/foi aquele casamento/de Deus fecundando o nada” – *Uns poemas de Agostinho*, p. 78. Todavia, se verificarmos bem, o “nada” não designa aqui a mera ausência de uma matéria primordial, remetendo antes para a ideia de uma potencialidade de geração que é primordialmente actualizada por Deus. Perguntamo-nos assim se, em coerência com o restante pensamento de Agostinho da Silva, não estaremos aqui perante a visão de um Deus que se autofecunda, actualizando em manifestação/ criação todas as potencialidades em si latentes como imanifestado, como “nada”. A visão agostiniana seria aqui convergente com a de Escoto Eriúgena, que aponta o “nada por excelência” do Deus que, *ex nihilo*, ou seja, “de si para si mesmo”, autoprocede “ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem”: “Dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum non immerito vocitatur, at vero in suis theophaniis incipiens apparere veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, [...]”; “Divina igitur bonitas quae propterea nihilum dicitur quoniam ultra omnia quae sunt et quae non sunt in nulla essentia invenitur ex negatione omnium essentialium in affirmationem totius universitatis essentiae a se ipsa in se ipsam descendit veluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem, ex informitate in formas innumerabiles et species” - João Escoto Eriúgena, *Periphyseon (De Divisione Naturae)*, Liber Tertius, editado por I. P. Sheldon-Williams com a colaboração de Ludwig Bieler (edição bilingüe), Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1981, pp. 166 e 168. Como diz Mafalda Blanc: “A passagem de ‘nihil’ a ‘esse’ não envolve uma causalidade ‘ad extra’, pois ocorre no interior do próprio Deus [...]” - “A Divina Natureza segundo Escoto Eriúgena”, *revista Portuguesa de Filosofia*, 52 (Braga, 1996), pp.97-109. No outro lado do planeta, também o místico e filósofo tibetano Longchenpa escreve, acerca da natureza da mente, inerente ao “espaço fundamental [dbying]”: “Por esta não ser absolutamente nada e surgir todavia como absolutamente tudo [...]” - Longchen Rabjam [1308-1363], *The Precious Treasury of the Basic*

*Space of Phenomena*, edição bilingue tibetano-inglês, traduzido sob a direcção de Sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoché por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), editado por membros da Comissão de Tradução Padma: Susanne Fairclough, Jeff Miller, Mary Racine e Robert Racine, Junction City, Padma Publishing, 2001, p. 5.

16 Cf. Agostinho da Silva, *Quadras Inéditas*, p. 81. Sobre o mundo e a vida como “poema eterno e de hora/de felicidade e dor”, cf. *Id.*, *Uns poemas de Agostinho*, p. 74.

17 Sobre a “criação” como “eterna” e “contínua”, cf., *De como os portugueses retomaram a Ilha dos Amores*, in *Dispersos*, introdução de Fernando Cristóvão, apresentação e organização de Paulo A. E. Borges, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989, 2ª edição, p. 738.

18 “O mundo é todo uma causa/com suas conseqüências/ /uma causa não causada/que a si própria vai causando/e de causa a causa rola/viva causa se engendrando” – *Id.*, *Uns poemas de Agostinho*, p.113.

19 “Ter Deus criado este mundo/um dia é nossa linguagem/Deus nele se revelou/e ele dele é a imagem//Ele o cria ele o recria/quanta vez é necessária/oculta a face aparente/sempre igual e sempre vária” – *Ibid.*, p.131; “Tudo é uno e divino/só nossa mente ao mundo/ainda/dele faz um e outro/ (...)e até fez Deus criar o mundo/quando aquele mundo e Deus/o mesmo são/eternamente o sendo e não o sendo” – *Id.*, *Quadras Inéditas*, p.126.

20 “E o Deus que tanto procuro / em que atingido me afundo / é aquele ser-não-ser / do que acontece no mundo” – *Id.*, *Uns poemas de Agostinho*, p.12. Cf. também: “Mas de verdade o que eu amo/é o do nada do mundo/que até duvido que exista/tanto se acolhe ao profundo” – *Ibid.*, p.129. Cf. ainda as definições de Deus como o “que talvez não seja embora sendo”, o “que é não ser” e o “que é e que não é” – *Ibid.*, pp.42 e 130-131.

21 Como já referimos, Agostinho adere plenamente, por várias vias, àquela pulsão mística do pensar que é entre nós bem exemplificada por Antero de Quental: “Não-ser, que és o Ser único absoluto” – “Elogio da Morte”, VI, in *Sonetos*, organização, introdução e notas de Nuno Júdice, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p.146. Cf. também a “união da alma com Deus” interpretada como “transição do ser para o não-ser, que equivale, quanto cabe, na realidade, à plenitude e perfeição do ser” –, Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX, in *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação/Universidade dos Açores, 1989, p.165.

22 Nesta linha de interpretação, bem como noutros aspectos, o pensamento de Agostinho, embora por outras vias, converge com uma das teses fundamentais do seu interlocutor Eudoro de Sousa, que evoca na experiência ritual arcaica a simbólica indiferenciação, ou já simultaneidade, do natural, do humano e do divino, aquilo que a nascente filosofia logificará na abstracta distinção, separação e sucessividade. O mundo mítico seria o do “ser uma coisa só”, em que o natural, o humano e o divino ainda não surgem como entidades distintas e só como tal relacionáveis, pois nesse mundo, mundo de *símbolos* e não de *coisas*, mundo ainda sem dentro e fora, uno e múltiplo articulam-se perfeitamente na translúcida fluidez de potências que, mais do que existirem ou mesmo serem, *entre-são*. E mesmo que, como reconhece Eudoro, “o ‘não ser Homem’, o ‘não ser Deus’, e o ‘não ser Natureza’” já aponte, “de certo modo, para o ser que esses não-seres são”, esse ser é o de *homens, deuses e naturezas*, respectivamente não tão “humanos” como o Homem, não tão “divinos” como Deus, não tão “naturais” como a Natureza, enquanto anteriores e alheios à lógica abstracção dos conceitos gerais e universais de Homem, Deus e Natureza, de humana e apenas humana radicação. Isto porque esse crepúsculo que é vespertino para o mundo do drama ritual e ainda do mito, o mundo do “uma coisa só”, é auroral para o Homem que, desintegrado da unidade e daquilo a que Eudoro chama, em *Mitologia*, “o triângulo da complementaridade e do simbólico”, se inventa e desoculta como género autónomo e autárquico na mesma medida em que, em si ocultando os homens, aos deuses oculta em Deus e às naturezas na Natureza, que assim efectivamente reduz a “projectos” seus. Este processo, que o pensador aprende em simultâneo como o da filosofia e o da história universal, que bem descrevem o que realmente praticam, é o da “desdivinização e dessacralização do mundo” – entenda-se, do mundo em que logicamente não *ex-istem* Deus, Homem e Natureza, porque ritual e mito-simbolicamente *entre-são* deuses-homens-naturezas – , que resulta na “humanização do Homem”, na “naturalização da Natureza” e na “divinização de Deus” – Cf. Eudoro de Sousa, “Deus, Homem, Natureza. Para uma teoria do paganismo...”, *Correio Braziliense*, Brasília, 2 de Fevereiro de 1969; “Prolegómenos a uma filosofia da religião pré-helénica”, in *Anais do Congresso Internacional de Filosofia* (São Paulo, 1954), São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1956, pp.297-307, p. 303;

“...Sempre o mesmo acerca do mesmo”, Editora Universidade de Brasília, 1978, pp.27 e 29; reeditado *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo acerca do Mesmo*, prefácio de Fernando Bastos, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002. Cf. Paulo A. E. Borges, “Eudoro de Sousa ou o helenista saudosos da ante e trans-helenidade”, introdução a Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, organização de Joaquim Domingues, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp. 9-11.

23 “Ora é Deus ora é o mundo/segundo damos a volta/ou quando qualquer de nós/da prisão própria se solta// ora há ora não há/segundo somos ou não/mão alguma se não somos/se somos eterna mão” – Agostinho da Silva, *Uns poemas de Agostinho*, p.64. Cremos que a “mão” simboliza aqui um Deus pensado como criador e providente, um protector transcendente do sujeito cuja ex-istência o lança naturalmente na cisão e na angústia. Cf. a bem conhecida imagem de Antero de Quental, no soneto “Na Mão de Deus” – *Sonetos*, p.159.

24 “Aqui neste profundo apartamento/Em que, não por lugar, mas mente estou./No claustro de ser eu [...]” – Fernando Pessoa, *Obras*, I, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa ( só no vol. I ), Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, p.231.

25 Cf., ainda em Pessoa, a aspiração a algo de cuja possibilidade angustiadamente se duvida, como por exemplo nestes versos: “Não poderei, Senhor, alguma vez/Desalgemar de mim as minhas mãos?” – *Ibid*, p.216.

26 Cf. a conhecida ideia do “não-agir” (*wuwei*) do sábio como aquele que reduz progressivamente a intencionalidade e finalidade do agir, ou seja, o seu direccionamento parcelarizante e limitativo, enquanto actualizador de uma possibilidade em detrimento de todas as outras, até chegar ao paradoxo de uma não-acção (particular) coincidente com uma acção total, sem limites: “[...] he who devotes himself to the Tao (seeks) from day to day to diminish (his doing).//2. He diminishes it and again diminishes it, till he arrives at doing nothing (on purpose). Having arrived at this point of non-action, there is nothing which he does not do.” – Lao Tzu, *Tao Te King*, 48; cf. também 43 – *The Sacred Books of the East*, edição de Max Müller, vol. XXXIX, *The Texts of Taoism. The Tao Te Ching of Lao Tzu. The Writings of Chuang Tzu*, I, tradução de James Legge, New York, Dover Publications, 1962, pp.90 e 87. Cf. Anne Cheng, *Histoire de la Pensée Chinoise*, Seul, 1997, pp.188-211. Agostinho da Silva deixou uma tradução/versão, ainda inédita, do *Tao Te King* ou, melhor, *Daodejing*.

27 Sendo comum ao budismo em geral, é bem acentuado no budismo chinês o sentido de que a mente desperta ou estado de Buda, omnipresente e omnisciente, se desvela na extinção dos conceitos de sujeito, objecto e acção ou relação entre eles, meras construções mentais sem adequação à realidade última das coisas – cf. *El Sutra de Hui Neng. Comentarios de Hui Neng al Sutra del Diamante*, versão de Thomas Cleary, Madrid, EDAF, 1999, p. 202, entre outras.

28 “Experimento agir por não agir/com meus mestres chineses fascinado/tanto mais que me vejo consolado/de me ter obrigado a existir//(...) que por aí me ligo e firme prendo/ao mais alto poder e enfim me alio/ao que talvez não seja embora sendo//ao que o mundo contempla não o vendo/ao que a mim criou porque eu o crio/ao que à vida conduz não a vivendo” – Agostinho da Silva, *Uns poemas de Agostinho*, p.42.

29 “Que a mim me crie sem que eu seja/mais do que seus pensamentos/que em mim batendo o recriem/ num eterno de momentos//de momentos que O não são/nem O foram nem serão” – *Ibid.*, p.34.

30 Como naquela em que, falando do “alguém” divino, diz: “Como à vida me deu sem eu querer” – *Ibid.*, p.132.

31 “Sê espectador de ti próprio/ou dele por ti velado/e também por ti expresso” –, p.74.

32 “Me fiz gente se é que sou/em Barca d’Alva do Douro” – *Ibid.*, p.65.

33 Cf. Santo Agostinho, *De libero arbitrio*, II, III, 7; *De civitate Dei*, XI, 26; *De Trinitate*, X, 10, 14; Descartes, *Discours de la Méthode*, VI, 32; *Principia philosophiae*, VII, 17; *Meditationes de prima philosophia*, II, 3.

34 Num texto ainda inédito, Agostinho interpreta preferencialmente a Substância de Espinosa como “o Nada que Tudo seja”, dando como razão: “já que sou meio tibetano, pelo menos meio” – *Caderno Três sem Revisão*, [pesquisa e recolha de espólio por Amon Pinho, Helena Briosas e Romana Valente Pinho; transcrição de Rui Lopo e Sandra Pereira; revisão final de Renato Epifânio, Ricardo Ventura e Rui Lopo].

35 Agostinho da Silva, *Quadras Inéditas*, p.102. Cf. a afirmação de Buddhaghosa: “Só o sofrimento existe, mas não se encontra nenhum sofredor; / Os actos são, mas não se encontra actor” – *Visuddhimagga*, Londres, Pali Text Society, p.513. Cf. também: “Não há motor imóvel por detrás do movimento. (...) Não há pensador por detrás do pensamento. O pensamento é ele próprio o pensador. Não podemos deixar aqui de notar como esta ideia budista se opõe diametralmente ao ‘*cogito ergo sum*’ cartesiano: ‘Eu penso, logo existo’” – Walpola Rahula, *L’enseignement du Bouddha d’après les textes les plus anciens*, estudo seguido de uma escolha de textos, prefácio de P. Demiéville, Paris, Éditions du Seuil, 1978, pp.46-47. A ideia de “eu”, tal como a sua correlata, de “não eu”, é assim uma “noção falsa”, à qual nada corresponde de real, apenas uma das cinquenta e duas formações mentais possíveis e próprias do quarto agregado, ou *skandha*, dos cinco que originam a experiência meramente psicofisiológica e ultimamente ilusória de haver um “ser” – *Ibid.*, cf., p.46. Cf. Paulo A. E. Borges, “Budismo e identidade pessoal”, *Identidade Pessoal: Caminhos e Perspectivas*, organização de Francisco Teixeira, Quarteto, 2004.

36 “Chamando Deus ao Pensamento, nome que dou ao inominável (...)” – Agostinho da Silva, *Pensamento à Solta, Textos e Ensaios Filosóficos II*, p.145.

37 Cf. *infra*, nota 42.

38 Agostinho da Silva, *Pensamento à Solta, in Textos e Ensaios Filosóficos II*, p.161.

39 *Ibid.*, p.154.

40 Cf. uma das teses que sustentamos em Paulo A. E. Borges, *Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoas*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda (no prelo).

41 Cf. Fernando Pessoa, “O Desconhecido”, *in Textos Filosóficos*, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, I, Lisboa, Ática, 1993, pp.44-45.

42 Hans Urs von Balthasar, um dos teólogos cristãos que mais acerbamente criticou o entusiasmo pelas vias orientais, declara que “é exclusivamente referindo-se ao pensador cristão Eckhart que o diálogo (cristão) com as vias de libertação asiáticas será possível” – *Herrlichkeit, Eine theologische Aesthetik*, III/1: “Im Raum der Metaphysik”, Einsiedeln, 1965, p.410.

43 “Lorsque j’étais dans ma cause première, je n’avais pas de Dieu et j’étais cause de moi-même; alors je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j’étais un être libre, je me connaissais moi-même, jouissant de la vérité. Je me voulais moi-même et ne voulais rien d’autre; ce que je voulais, je l’étais et ce que j’étais, je le voulais et là j’étais dépris de Dieu et de toutes choses, mais lorsque, par ma libre volonté, je sortis et reçus mon être créé, j’eus un Dieu, car avant que fussent les créatures, Dieu n’était pas ‘Dieu’, mais il était ce qu’il était. Mais lorsque furent les créatures et qu’elles reçurent leur être créé, Dieu n’était pas ‘Dieu’ en lui-même, il était ‘Dieu’ dans les créatures” – Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum, Sermons*, II, apresentação e tradução de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p.146. Esta visão reitera-se e aprofunda-se no final do sermão – cf. *ibid.*, pp.148-149.

44 Neste sentido, a teologia catafática, ou positiva, pensando Deus antropocentricamente, dará sempre razão a Feuerbach, que todavia poderá incorrer noutro preconceito, o de presumir que uma essência e consciência infinita pode ainda ter uma determinação, neste caso humana, como antes divina. Os preconceitos teológico e antropológico acompanham-se...

45 Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum, in Sermons*, II, p.146.

46 A questão do absoluto, Uno, Bem ou Deus, não o ser em si nem para si, ou não se pensar como tal, remonta pelo menos, na tradição ocidental, à primeira hipótese de Platão, no *Parménides*, pela qual o Uno não seria “uno” nem “ser”, transcendendo todo o conhecimento (141 e – 142 a), e mais explicitamente a Plotino, na sua crítica à concepção aristotélica de Deus. Demarcando-se do Deus – “Inteligência suprema” que se pensa a si mesma eternamente, do Deus – “Pensamento” que “é pensamento de pensamento” (cf. Aristóteles, *Metafísica*, Λ, 7, 1.072 b; 9, 1.074 b; 9, 1.075 a), Plotino sustenta que o Bem/Uno não se pensa, vendo-se apenas como algo que é nessa primeira instância de cisão e multiplicidade que é a Inteligência, a sua primeira hipótese processiva – Cf. *Enéadas*, V, 1, 7 e 9; VI, 7, 37-38. Cf. Paulo Borges, “O desejo e a experiência do Uno em Plotino”, *Philosophica*, nº 26

(Lisboa, Novembro de 2005), pp.175-214. Também no Pseudo-Dionísio, o Areopagita, a “Causa” transcendente e absoluta de todas as coisas excede todas as categorias da sua inteligibilidade, incluindo as de “uno”, “deidade” ou “bem” – *Teologia Mística*, V, 1.048 a.

47 Rudolf Otto assinalou aqui a profunda convergência de Eckhart com Shankara, mestre do Vedanta não dualista. A Divindade impessoal, tal como o Brahman neutro, transcendem Deus ou Ishvara, o “Senhor pessoal” que emerge do absoluto com a emergência da alma ou *atman* – cf. *Mystique d’Orient et d’Occident. Distinction et Unité*, tradução e prefácio de Jean Gouillard, Paris, Payot, 1951, pp.26-28. Cf. a diferença, em Shankara, entre “Deus manifestado” e “Absoluto imanifestado” (*Saguna-Brahman e Nirguna Brahman*) – *Brahma-Sutras, con los comentarios advaita de Sankara*, 1, 1, 11; 3, 3, 31, edição de Consuelo Martín, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp.76 e 537. Cf. também B. Barzel, *Mystique de l’Ineffable dans l’Hindouisme et le Christianisme. Çankara et Eckhart*, prefácio de Michel Hukin, Paris, Les Éditions du Cerf, 1982, pp. 101-108. Explorando sobretudo afinidades, mas também diferenças, com o budismo zen, cf. Alois M. Haas, “Correspondances entre la pensée eckhartienne et les religions orientales” (tradução do alemão de Emilie Zum Brunn), in AA.VV., *Voici Maître Eckhart*, textos e estudos reunidos por Emilie Zum Brunn, Paris, Jérôme Millon, 1998, pp.373-383. Poderíamos fazer remontar a questão, na tradição ocidental, à declaração de Heráclito: “O Um, o Sábio, não quer e quer ser apenas chamado pelo nome de Zeus” – fragm. 32 (Diels-Kranz). E também, na tradição oriental, à distinção de Lao Tzu entre o Tao nomeado e inomeado, existente e não-existente ou manifestado e imanifestado – cf. *Tao Te King*, 1, 2 e 40, 2, pp.47 e 84.

48 Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, p.149. Cf. também p.148.

A continuidade, ainda mais radical, destas posições encontra-se condenada por Ruysbroeck no *Livro das Beguinhas*: “Chacun de ces hommes maudits ose dire: Alors que je résidais en mon être d’origine, en mon essence éternelle, il n’y avait pas de Dieu pour moi, mais ce que j’étais je le voulais et ce que je voulais être je l’étais: c’est par libre volonté que je suis sorti et suis devenu ce que je suis. Si j’avais voulu, je ne serais rien devenu, et je ne serais pas une créature. Car Dieu ne connaît, ne veut ni ne peut rien sans moi; avec Dieu je me suis créé moi-même et ai créé toutes choses, et c’est ma main qui supporte le ciel et la terre et toutes les créatures; aussi toute gloire qu’on rend à Dieu, c’est à moi qu’on la rend car dans mon être je suis Dieu par nature” – cf. *Oeuvres*, tradução dos Beneditinos de S. Paul de Wisques, 1938, t. VI, p.53, in Stanislas Breton, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, pp.54-55.

Veja-se também o aforismo de Angelus Silesius: “Sans moi Dieu ne peut vivre, fût-ce une seconde, je le sais, // Si je retourne au néant, de dénuement Il doit rendre l’esprit” – *Le Pèlerin Chérubinique*, tradução de Camille Jordens, Paris, Éditions du Cerf/Éditions Albin Michel, 1994. Agostinho da Silva deixou uma tradução inédita desta obra.

49 – Cf. Maître Eckhart, “De la sortie de l’esprit et de son retour chez lui”, *Oeuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traité*s, traduzido do alemão por Paul Petit, Paris, Gallimard, 1987, p.118. Para a distinção entre a ociosidade da Divindade e o Deus criador, cf. “Du Royaume de Dieu”, *Ibid.*, p.301.

50 – É nos dois sentidos desta geração, *ad extra* e *ad intra*, que entendemos as palavras admiravelmente concisas de Eckhart: “Un maître dit: l’âme s’enfante elle-même en elle-même et s’enfante à partir d’elle-même et s’enfante de retour en soi. [...] L’âme enfante à partir d’elle-même Dieu à partir de Dieu en Dieu” – “Adolescens, tibi dico: surge”, in *Sermons*, II, p.85. Sobre estas questões em Eckhart, cf. Paulo A. E. 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.

51 Cf. Agostinho da Silva, *Quadras Inéditas*, p.81.

52 Cf. *Ibid.*, p.82.

53 Cf. Platão, *República*, 380 d – 383 a.

54 Cf. Descartes, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, introdução, tradução e notas pelo Prof. Gustavo de Fraga, Coimbra, Almedina, 1976, IV, 2, 17, V, 15, VI, 11, pp. 166, 178-179, 194, 210.

55 Cf. Heinrich Zimmer, *Maya ou le Rêve Cosmique dans la mythologie hindoue*, prefácio de Madeleine Biardeau, traduzido do alemão por Michele Hulin, Fayard, 1987; *The King and the Corpse. Tales of the Soul's Conquest of Evil* (em particular "Four Episodes from the Romance of the Goddess"), Princeton University Press, 1993, 10ª edição. A leitura de *Maya* no sentido de uma ilusão ou prestidigitação mágica, dominante em Zimmer, foi contudo fundamente problematizada pelo rigor filológico de Jan Gonda, que propõe, como denominador comum de todos os empregos do termo nos textos vedânticos ou não, simplesmente o seguinte sentido: "Incomprehensible wisdom and power enabling its possessor, or being able itself, to create, devise, contrive, effect, or do something" – "Maya", *Change and Continuity in Indian Religion*, Nova Deli, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1985, pp.164-197, p.166. Cf. também, para uma análise e discussão mais extensa, com abundantíssima informação bibliográfica, *Id.*, "The 'original' sense and the etymology of skt. maya", *Four Studies in the Language of the Veda*, 's-Gravenhage, 1959, pp.119-194; "Maya", in *Tijdschrift voor Philosophie*, 14 (1952, Lovaina), pp.3-62. Cf. também as perspectivas de H. Grassmann, *Worterbuch zum Rig-Veda*, 1872, 1.034 f. e J. Pokorny, *Indogerm. Etymol. Worterbuch*, Berna, 1954, p.693. Veja-se ainda, entre muitos outros estudos: Louis Renou, "Les origines de la notion de *Mâyâ* dans la spéculation indienne", *L'Inde Fondamentale*, estudos de indianismo reunidos e apresentados por Charles Malamoud, Paris, Hermann, 1978, pp.133-140; Olivier Lacombe, *Indianité. Études historiques et comparatives sur la pensée indienne*, "L'illusion cosmique et les thèmes apparentés dans la philosophie indienne", Paris, Les Belles Lettres, 1979, pp.85-100; Shri Aurobindo, *Brahman et Maya dans les Upanishads*, traduzido por Jean Herbert, Paris, Dervy-Livres, 1980.

De realçar que no budismo o reconhecimento da universalidade da ilusão implica o reconhecê-la, ela mesma, como ilusória, na autolibertação universal do espírito:

"*Kyé ho ! Amis ! Samsâra et nirvâna ne sont rien d'autre que cela !*

*Tous les phénomènes sont le déploiement de l'espace et de la nature de l'esprit.*

*Libre la base ! Libre la voie ! Libre depuis toujours le fruit !*

*Tout s'autolibère et dans un jeu illusoire*

*Émergent des perceptions sans desseins ni postulats particuliers.*

*Tout est ainsi, laissez tomber votre attachement tenace à un but.*

Ultimement il n'y a ni illusion ni illusionniste [...] – Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, apresentado e traduzido do tibetano por Philippe Cornu, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p.277.

56 Cf. Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, pp.42-46. Cf. Paulo Borges, "Nada, Abismo, Não-Ser, Noite, Vácuo e Ilusão – um Deus de si insciente e enganador? (Contributo para a relação de Antero com o pensamento oriental)", *Anto*, nº5 (Amarante, Primavera de 1999), pp.156-168.

57 São imensas as passagens de Pascoaes que poderíamos aqui citar. Salientem-se apenas: "A Ilusão é a Força das forças, o Sol dos sóis de que falam os hinos védicos" – "O Paroxismo", *A Águia*, 2ª série, nº30 (Junho de 1914), pp.166-168; in *A Saudade e o Saudosismo* (dispersos e opúsculos), compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio&Alvim, 1988, p.177; "Deus é o supremo Disfarçado... Entre ele e a nossa alma turbilhona um mar infinito de aparências, de mentiras e de ilusões" – "Portugal e a Guerra e a orientação das novas gerações", *A Águia*, 2ª série, nº 36 (Porto, Dezembro de 1914), pp.161-168, p.164; "a Criação é feita de mentiras"; "A verdade é mentirosa...por fatalidade da sua força criadora, isto é, para não se repetir" – *Santo Agostinho*, Porto, Livraria Civilização, 1945, p.294.

Sobre a questão, cf. Paulo A E. Borges, "Um Deus Enganador, imperfeito criador do mundo possível. Anticartesianismo, antileibnizianismo e ilusionismo em Teixeira de Pascoaes", in AA.VV., *Descartes, Leibniz e a Modernidade* (Actas do Colóquio), coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro M. S. Alves e Adelino Cardoso, Lisboa, Edições Colibri/Centro e Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, pp.465-485; "Nada, I-lusão e metamorfose: da imperfeição do Deus criador à criação/revelação de um novo/eterno Deus. Teogonia, teurgia e ateoteísmo em Teixeira de Pascoaes", *Nova Renascença*, vol.XVII, nº 64-66 (Porto, Inverno/Verão de 1997), pp.439-469.

58 Cf. Sigmund Freud, *Escritores Criativos e Devaneio*, in *Gradiva*, de Jensen. *Escritores Criativos e Devaneio*, Pequena Coleção das Obras de Freud, 30, tradução de Maria Aparecida Moraes Rego, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1976, pp.101-110. Recordemos a exortação de Leonardo Coimbra: “Deixai mentir as crianças, as desinteressadas mentiras da sua imaginação, oh pedagogos de tantíssimos óculos, pês e sabedorias!” – *A Alegria, a Dor e a Graça*, in *Obras*, I, seleção, coordenação e revisão pelo Professor Sant’Anna Dionísio, Porto, Lello&Irmão – Editores, 1983, p. 408.

59 Como propõe Richard Kearney, em *Poétique du Possible. Phénoménologie Herméneutique de la Figuration*, Beauchesne, 1984 (trad. portuguesa de João Carlos Silva: Lisboa, Instituto Piaget, 1997).

60 É José Enes quem entre nós denuncia o carácter fundamentalmente funcional, funcionalizante e operativo da razão – cf. *Linguagem e Ser*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, pp. 30-34.

61 Agostinho da Silva, *Uns poemas de Agostinho*, p.107.

62 Cf. Stanislas Breton, *Rien ou Quelque Chose. Roman de métaphysique*, Flammarion, 1987, pp. 7-32, que nos adverte que na “evanescência semântica” de palavras como “nada”, “ninguém” e “pode ser” é possível acedermos à aprendizagem, em vida, da nossa própria morte (pp. 7 e 31-32).

63 Cf. Agostinho da Silva, *Quadras Inéditas*, p.120.

64 Cf. Bettina Bäumer, *Schöpfung als Spiel: Der Begriff lila im Hinduismus, seine philosophische und theologische Bedeutung*, Munique, Ludwig-Maximilians-Universität, 1969 (dissertação de Doutoramento); AA.VV., *The Gods at Play. Lila in South Asia*, editado por William S. Sax, Oxford University Press, 1995.

65 É sobretudo em Jacob Böehme que essa “Sabedoria” que biblicamente folga na presença de Deus, se recreia na terra e compraz “nos filhos do homem” (*Provérbios*, 8, 30-31), é vista como uma “imaginação” ou “fantasia” lúdica que mágico-oniricamente gera em si “o modelo pré-existente da criação” – cf., por exemplo, *De Testam. Christi S. Baptism.*, I, 1, 6; *Mysterium Magnum*, X, 39; cf. Alexandre Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, J. Vrin, 1971, pp. 214-215, 263, 346-351 e 376. A ideia também reaparece em Schelling, articulando Sabedoria/Magia, como na introdução às *Conferências de Erlangen – Sämtliche Werke*, edição de K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1856-1861, IX, 222-223, 223b, 224a e 225a.

66 Entre as múltiplas filosofias contemporâneas do jogo, na esteira de Heráclito e Nietzsche, como as de Eugen Fink e Kostas Axelos, destacamos a de Stanislas Breton, com esse *jogo da superabundância* que vê como a “pura passagem” do inefável “princípio-nada”/“nada-imaginário” às suas diferentes meta-morfoses, passagem que, não por ser “irracional”, mas por dar-se “aquém de toda a ‘explicação’” (inclusive a de irracionalidade), diz recusar “*toda a razão*” – cf. *Être, Monde, Imaginaire*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1976, pp. 170-172.

67 Cf. Paulo A. E. Borges, “Nada, I-lusão e metamorfose: da imperfeição do Deus criador à criação/revelação de um novo/eterno Deus. Teogonia, teurgia e ateoteísmo em Teixeira de Pascoaes”, *Nova Renascença*, vol.XVII, nº 64-66 (Porto, Inverno/Verão de 1997), pp.439-469. “Um Deus Enganador, imperfeito criador do mundo possível. Anticartesianismo, antileibnizianismo e ilusionismo em Teixeira de Pascoaes”, Descartes, *Leibniz e a Modernidade* (Actas do Colóquio), pp.465-485.

68 Cf. Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Universidade dos Açores/Editorial Comunicação, 1989, pp.125, 160 e 165-166.

69 Cf. Agostinho da Silva, *Quadras Inéditas*, p.45. Cf. a referência ao “nada ser que venero”, em *Ibid.*, p. 75.

70 Recordando essa transfiguração do sujeito experienciada por São Paulo – “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (*Gálatas*, 2, 20) –, é o que Agostinho parece ainda expressar noutra quadra: “Fugazes talvez no tempo/nos seja eterna a essência/embora não existindo/nos existe a existência” – *Quadras Inéditas*, p. 50.

71 Cf. Heinrich Zimmer, *Maya ou le Rêve Cosmique dans la mythologie hindoue*, pp. 72-73.

72 Cf. Domingos Tarrozo, *Philosophia da Existencia. Esboço synthetico d’uma philosophia nova*, s. l., Bibliotheca do Norte – Editora, 1881, pp. 59 e 63.

73 Em Teixeira de Pascoaes a divina espontaneidade do acto criador prima sempre sobre a consciência de si e dos seus efeitos, que só sobrevém depois, predominantemente, embora nem sempre, como uma consciência infeliz, pela qual o Deus criador, reconhecendo a cisão que assim instaura em si e na criação, dela se arrepende e se converte no seu oposto, o Deus redentor. Nesta distinção e oposição, embora mais dialéctica, e integrada numa unidade superior, entre Jeová e Cristo, o Pai e o Filho, Pascoaes retoma de modo muito original um paradigma fundamental do pensamento gnóstico.

74 Se o sujeito, enquanto se encaminha para essa experiência, ainda se esforça por ela, constituindo-o uma vontade de auto-anulação do seu ser finito e separado – “(...) é o querer não ser/o ser eu o ser que sou” (Agostinho da Silva, *Quadras Inéditas*, p.41) –, a paz profunda só advém da entrega total e confiante ao que se é no sonho divino, nessa vida que por ser sonhada não escapa ao trans-antinómico cuidado e vigília do divino sonhador: “Como durmo sossegado/sabendo que por mim vela/uma coisa que sonhando/vivo me tem dentro dela” – *Ibid.*, p.19.

75 “Quanto a ser o melhor é o não ser” – *Ibid.*, p.107. Conforme já acima indicámos, são notáveis, e estão ainda por estudar, entre outras, as afinidades da visão/experiência de Agostinho da Silva com a chamada mística renana. Sendo Mestre Eckhart o seu expoente mais conhecido, e explicitamente referido pelo autor português (“foi o Espírito quem me deu Eckhart e quem me deu a geometria analítica” – “Ecúmena”, in *Obras de Agostinho da Silva. Textos e Ensaios Filosóficos II*, p.193), sabe-se hoje que a doutrina eckhartiana estava prefigurada no movimento místico renano-flamengo das beguinas, donde emergem nomes como Hadewijch d’Anvers, Hadewijch II e Marguerite Porete, ou ainda em Beatriz de Nazareth. Vejam-se num poema anónimo emergente do mesmo clima espiritual, na segunda metade do século XIII, admiráveis convergências com a poesia mística de Agostinho: “Isso é – mas ninguém sabe o que é./(...) É de tal modo que/Não é nem isto, nem aquilo./(...) É um lugar calmo/Que se derrama sem quididade./(...)O alguma coisa que tu és/Deve tornar-se nada;/Toda a coisa, todo o nada/Deve ser ultrapassado,/(...) Vai sem caminho/Sobre a estreita subida:/Assim tu atinges os rastros do deserto./Ó minha alma,/Sai – entra em Deus,/Dissipa tudo o que é meu/No nada de Deus,/Abisma-te nas águas sem fundo !/(...) Se eu me perco/Eu TE encontro./Ó Bem supra-essencial !” – *Dreifaltigkeitslied (Cântico da Trindade)*, ed. K. Bartsch, 1858, in Emilie Zum Brunn, “Introdução” a Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes anéanties*, traduzido do francês antigo por Claude Louis-Combet, apresentado e anotado por Emilie Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, nota 8, pp. 21-22.

76 Se recordarmos que as formas do verbo *ser* derivam, no castelhano e no português, da fusão dos latinos *esse*, *essere* (ser, existir, haver; estar) e *sedere* (estar sentado; ter assento; estacionar, morar, residir; ficar tranquilo; fixar-se; pousar; afundar-se etc...), com o sentido da experiência do *ser* do ente como o que é *assente* num fundo ou numa *sede* que é a sua *re-sidência* estável – Cf. José Joaquim Nunes, *Cantigas de Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, edição crítica de José Joaquim Nunes, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1973, vol.III (comentário, variantes e glossário), pp. 681-683; Frei Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário das Palavras, Termos e Frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram [...]*, edição crítica de Mário Fiúza, vol.II, Porto/Lisboa, Civilização, 1966, pp.553-554; José Pedro Machado, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, vol.III, Lisboa, Editorial Confluência/Livros Horizonte, 1967, p.2.095; J. Corominas e J. A. Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, IV, Madrid, Gredos, 1981, p. 213.

77 Cf. Agostinho da Silva, *Quadras Inéditas*, p. 79.

78 Teixeira de Pascoaes, *Verbo Escuro, Verbo Escuro/A Beira (Num Relâmpago)*, *Obras Completas* (edição do autor), vol. VII, Lisboa, Aillaud&Bertrand, s.d., pp. 44-45.

79 Cf. Agostinho da Silva, *Uns poemas de Agostinho*, p. 125.

80 Cf. *Ibid.*, p.25.

81 “Ser poema não poeta/é que vejo como um alvo/se o não for para que vivo/mas se for me vivo e salvo” – *Ibid.*, p.79. Cf. ainda, falando da reintegração em Deus: “nunca mais fomos poetas/que era coisa de sofrer/agora somos poemas/como Ele é de sempre ser” – *Ibid.*, p. 142.

82 “Porque tudo é sonho puro/ /só não é sonho ele ser/tanto que é e que não é” – *Ibid.*, p. 131.

83 *Ibid.*, p.122.

84 “Matéria sendo bailado/que faz o Espírito Santo/com o espírito que é nosso/e que santo não é tanto//da dança brota primeiro/o que se chama energia/naquele saber de agora/em que física se fia” – *Ibid.*, p.64.

85 Agostinho da Silva, *Quadras Inéditas*, p.141.

86 Um dos tópicos maiores e mais subtis do pensamento sapiencial e ético de Agostinho é a extensão do não possuir ao *não se possuir*: “A única revolução definitiva é a de despojar-se cada um das propriedades que o limitam e acabarão por o destruir, propriedade de coisas, propriedade de gente, propriedade de si próprio” – *Pensamento à Solta*, in *Textos e Ensaios Filosóficos II*, p.148; “[...] mas o defeito que tiveres não vem da natureza, pois que do céu desceste; vem do trato do mundo, que te criou a ideia de teres corpo autónomo e de seres dono de tua alma” – , p.149. Veja-se a proximidade com o pensamento de Erich Fromm e com algumas das suas referências fundamentais, como o budismo, Mestre Eckhart e o próprio Marx, segundo o entendimento radical da noção marxista de “expropriação” enquanto desconstrução da “estrutura de propriedade interna do indivíduo”, ou da “estrutura proprietária das pessoas”, num autor como Dietmar Mieth (*Die Einheit von Vita Activa und Vita Contemplativa*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1969) – Erich Fromm, *Ter ou Ser?*, tradução de Isabel Fraga, Lisboa, Presença, 2002, 2ª edição, p.68. Quanto ao budismo, veja-se como a experiência da “existência” (*bhava*) é imediatamente precedida da “apropriação” (*upadana*), na enumeração dos doze factores da produção interdependente que estruturam o *samsara*, o ciclo da existência condicionada. Como diz Nagarjuna: “Havendo apropriação, o curso da existência põe-se em movimento para o apropriador. Pois, se ele fosse livre de apropriação, tornar-se-ia livre com efeito. A existência não teria lugar” – *Stances du Milieu para Excellence (Madhyamaka-Karikas)*, 26, 7, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bougault, Gallimard, 2002, pp.343-344. Contrariamente ao entendimento comum desta afirmação, condicionado pela linguagem e pelos hábitos mentais, não há “apropriador” fora da “apropriação”, que a preceda. Como diz Guy Bougault, “não há ser sem ter”, descrevendo-se aqui “o advento do eu-proprietário, o advento da estrutura eu/meu” (*ibid.*, p.344), numa visão que radicaliza e desmonta a dicotomia de Fromm entre “ser” e “ter”. O primeiro da cadeia dos doze factores da constituição dos seres é naturalmente a “ignorância” (*avidya*), enquanto não reconhecimento da verdadeira natureza das coisas. Também numa perspectiva não budista, como a dos *Yoga-Sutras*, de Patanjali, as duas primeiras das cinco fundamentais causas de “aflição” (*klesha*) são a “ignorância” (*avidya*) e “o sentimento de existência pessoal” (*asmita*) (II, 3), “literalmente o facto de dizer “eu sou” e de se identificar com isso”. Daí que, “na perspectiva do yoga clássico, o individualismo, com o seu cortejo de reivindicações”, seja “considerado como uma doença” – Cf. Guy Bougault, *L’Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, 1994, pp.58 e 60. Cf. B. K. S. Iyengar, *Light on the Yoga Sutras of Patanjali*, prefácio de Yehudi Menuhin, London, Thorsons 1996, p.105.

87 Cf. Agostinho da Silva, *Uns poemas de Agostinho*, p. 133.

88 Cf. Antero de Quental, *Sonetos*, p.159.

89 Cf. a quadra que agora transcrevemos na sua totalidade: “Por muito que te possuas/Não gabes os feitos teus/se a Deus lhe faltasse o nada/seria menos que Deus” – Agostinho da Silva, *Quadras Inéditas*, p.97.

90 *Ibid.*, p.132.

91 Cf. também, falando daquilo a que aspira: “Um nada que a nada impede/e que inteiro a tudo almeja” – Agostinho da Silva, *Uns Poemas de Agostinho*, p.24. Cf. ainda: “Que serei eu um nada dentro em nada/e um tudo simultâneo a ser do tudo” – *Ibid.*, p.132.

92 Cf. “Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar” – Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, edição de Richard Zenith, Lisboa, Assirio&Alvim, 1998, p.185. Cf. Paulo A. E. Borges, “Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada.” Vacuidade e autocriação do sujeito em Fernando Pessoa”, in AA.VV., *Poiética do Mundo*, Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves, Edições Colibri / Departamento de Filosofia e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001, pp.353-364; republicado in *Pensamento Atlântico*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, pp.319-332.

93 Veja-se a global coerência do pensamento agostiniano, que assim articula “não ser nada”, inspiração poética

e sonho divino: “Acordo e sai um poema/algumém mo sonhou de noite/só preciso não ser nada/para que a musa se afoite” - Agostinho da Silva, *Quadras Inéditas*, p.9.

94 *Ib.*, *Uns Poemas de Agostinho*, p.26.

95 Cf. *Quadras Inéditas*, p.80.

96 *Ibid.*, p.88. Cf. também pp.36 e 99.

97 Sem prejuízo das diferenças, sobretudo de forma e expressão, uma ponte poderia estabelecer-se entre a experiência Zen do *wu-nien* (“não-pensamento” ou “não-consciência”), como a própria natureza da Iluminação ou do Buda – *tan-chien-wu*, “ver dentro do nada – é essa a verdadeira visão e a visão eterna” (cf. D. T. Suzuki, *A Doutrina Zen da Não-Mente. O significado do Sutra de Hui-Neng (Wei-lang)*, organização de Christmas Humphreys, tradução de Elza Bebianno, São Paulo, Editora Pensamento, 1993, pp.26-27, entre outras) -, e a doutrina eckhartiana da remoção do intelecto para o “Fundo da alma”, onde só “cego” se vê o “Nada” divino (cf. Mestre Eckhart, *Sermons*, III, introdução, apresentação e notas de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1979, 71, pp.78-80; Alain de Libera, *La mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp.268-269). Cf. ainda Eudoro de Sousa: “(...) se a *consequência fatal* de um encontro com a divindade, é a morte ou a cegueira, porque não há-de ser a mesma morte ou cegueira, livremente consentida, a *condição necessária* da vida eterna e da visão plena?” - “Quem vê Deus morre... (o mito de Psique)”, separata de *Atlântico*, 5 (1947), pp.3-17, p.13.

No âmbito do cristianismo, a questão remonta ao Pseudo-Dionísio, o Areopagita, que indica como condição de penetrar na divina “Treva” trans-inteligível a “cessação total da palavra e do pensamento”: “no termo último da ascensão estaremos totalmente mudos e plenamente unidos ao Inefável” – *A Teologia Mística*, III, 1.033 c. Conforme a interpretação da experiência de Moisés, a visão de Deus na “treva” consiste em “ver que ele é invisível” e incompreensível. Assim se concilia o “Ninguém jamais viu a Deus” (*João*, I, 18) com o progresso de Moisés na gnose, pelo qual “conhece que a divindade é essencialmente o que transcende toda a gnose e escapa à apreensão do espírito” – São Gregório de Nissa, *Vie de Moïse*, II, 163-164, edição e tradução de Jean Daniélou, Paris, Éditions du Cerf, 1955, pp.81-82.

Uma diferença, todavia, entre a mística grega e cristã e a iluminação búdica pode residir em que, se nas primeiras há uma intuição em que sujeito e objecto coincidem, ou uma douta ignorância enquanto experiência trans-intelectual do Inefável, a última consiste numa “intuição em que o sujeito e o objecto estão ausentes”, desde sempre, não sendo a sabedoria ou conhecimento transcendente, *prajñaparamita*, senão um reconhecimento da sua vacuidade (do sujeito, do objecto, da sabedoria e da própria vacuidade) – cf. Guy Bougault, *La notion de “prajña” ou de sapience selon les perspectives du “Mahayana”*. *Part de la connaissance et de l’inconnaissance dans l’anagogie bouddhique*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1968, p.228. A gnose búdica seria assim uma gnose agnóstica, na medida em que o conhecimento transcendente, esvaziando sujeito e objecto, se esvazia a si mesmo e ao próprio esvaziamento.

98 “E venha filosofia/teologia que farte/o que se pense de Deus/é só de Deus uma parte” – Agostinho da Silva, *Quadras Inéditas*, p.47.

99 Cf. a quadra: “Mais que a teu Deus sê fiel/ao que tu sejas de Fé/talvez o Deus que te crias/oculte o Deus que Deus é” – *Ibid.*, p.58. Cf. Nicolau de Cusa, que afirma que, sem ser purificada pela “teologia da negação”, a da “afirmação” conduz a não adorar Deus “como Deus infinito, mas antes como criatura”, acrescentando que “este culto é uma idolatria atribuindo à imagem o que não convém senão à verdade” – *De la Docte Ignorance*, I, 26, introdução de Abel Rey, prefácio de Bernard Dubant, Paris, Guy Trédaniel, 1979, p. 98.

100 Cf. Friedrich Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l’époque de la tragédie grecque*, traduzido do alemão por Geneviève Bianquis, Gallimard, 1974, p. 38.

101 “Nenhum cerco de adjectivo/ao que é substancial/nada de fonte do bem/nada de poço do mal/ /não limites infinito/não regules o divino/e que vivo não entendes/por teu pouco ou nenhum tino” – Agostinho da Silva, *Uns Poemas de Agostinho*, p.74.

102 “Acho que Deus não escreve/e também que Deus não fala/e que nos sustenta vivos/a vida que nele cala” – *Id.*, *Quadras Inéditas*, p.8. Cf. o Deus “que é *alogos*, não *logos*”, em “Aqui falta saber, engenho e arte”, *Textos e Ensaios Filosóficos II*, p. 212.

103 *Id.*, *Quadras Inéditas*, p. 88.

104 “Em que só Deus consciente/a todos dá consciência/de que em Deus estão vivendo/com não saber e ciência” – *Id.*, *Uns Poemas de Agostinho*, p. 88. Cf. também p. 133.

105 “talvez para ser de um nada / que contudo de si saiba” – *Ibid.*, p. 49.

106 “Que outra coisa é, Senhor, o teu ver, quando me olhas com olhos de piedade, senão o ser visto por mim? Vendo-me, tu, que és o Deus escondido, concedes que seja visto por mim. Ninguém pode ver-te senão na medida em que concedes que seja visto.

E o teu ser visto não é senão o teu ver aquele que te vê” - Nicolau de Cusa, *A Visão de Deus*, tradução e introdução de João Maria André, prefácio de Miguel Baptista Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p.146.

107 “Tudo porém vem de Deus/e de Deus não se desprende” – Agostinho da Silva, *Uns Poemas de Agostinho*, p.130.

108 Numa mesma matriz neoplatónica temos, por um lado, em termos gregos, a simultaneidade da manência de tudo no Uno, da sua processão e da sua conversão: *moné, proodos, epistrophé* – cf., por exemplo, Proclo, *The Elements of Theology*, texto revisto com tradução, introdução e comentário por E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1992, 35, p.39. Por outro, em termos cristãos, o serem Deus em Deus todas as coisas, sustentado por um teólogo insuspeito de heterodoxia ou panteísmo como São Tomás de Aquino: “Segue-se que as coisas, tais quais são em Deus, são a própria essência divina” – *Suma Teológica*, q. 18, a. 4.

109 “Há que voltar ao eterno/donde viemos um dia/para de lá nem nos vendo/vermos nós o que vivia” – Agostinho da Silva, *Uns Poemas de Agostinho*, p.48.

110 Cf. , *ibid.*, pp.132-133.

111 *Id.*, *Quadras Inéditas*, p.35.

112 Conhecido o joanismo e paracletismo agostiniano, é provável que este adorar também evoque a exortação de Cristo a que Deus, sendo “espírito”, seja verdadeiramente adorado “em espírito e verdade” (cf. *João*, 4, 20-24).

113 Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 20 e – 23 b.

114 Vejam-se as afinidades com Nicolau de Cusa, em que a “douta ignorância”, mais do que compreensão da impossibilidade de compreender Deus, e de apenas se ser compreendido por ele (cf. Nicolau de Cusa, *De la Docte Ignorance*, I, 26, pp.98 e 100), é também, pela “ausência de visão”, pela “visão mental pela vacuidade”, acesso, na “vacuidade” e no “silêncio”, ao “que é realmente Deus” e à sua visão – cf. Nicolau de Cusa, *Apologie de la docte ignorance*, in *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, introdução, tradução, notas e comentários por Francis Bertin, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp.35-36. Desnecessário será apontar as flagrantes e interessantíssimas afinidades com a experiência *búdica*, ou seja, *iluminativa*, da vacuidade.

115 Cf. a possibilidade que o pensador assim descreve: “Para um observador de fora, um homem intrinsecamente religioso, em perpétuo êxtase religioso, poderia dar a impressão de não estar prestando nenhum culto a nenhum Deus e, na vida prática, esse homem comportar-se-ia com a alegria, a espontaneidade, o desprendimento do selvagem, sem que também fosse necessário, fatal, o aparecimento de qualquer espécie de rito; esse homem teria reconhecido Deus em si e nos outros e viveria, naturalmente, sem tu e sem eu, de igual para igual, num universo inteiramente divino” – Agostinho da Silva, “A comédia latina”, in *Estudos sobre Cultura Clássica*, Lisboa, Âncora Editora, 2002, p.305.

116 Cf. o nosso já referido “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 *Philosophi-*

ca, 15 (Lisboa, 2000), pp.61-77. As teses da a-teidade divina, quer no sentido de que Deus não o é para si, quer no de que se nega gerando o poder haver ser universal, num mundo onde tudo é a carnavalesca e saudosa dissimulação de uma verdade presente e ausente, patente e oculta, são fundamentais no pensamento português contemporâneo. É Teixeira de Pascoaes quem afirma Deus como o “único ateu perfeito”, na fórmula mais explícita do que designará como *ateísmo*: “O homem que nega o seu próprio ser, imita Deus, o único ateu perfeito; e tornou-se, por isso, Criador. A Criação tem a assinatura de Lucrécio” – *Santo Agostinho (comentários)*, Porto, Livraria Civilização, 1945, pp.275-276. José Marinho desenvolverá esta intuição, considerando que “talvez a mais profunda descoberta do Poeta fosse a verdade funda de que Deus é o único autêntico ateu e de que o ateísmo sempre impossível mas maravilhoso é o centro da visão unívoca” – “Pascoaes, poeta da visão unívoca”, *Diário de Notícias*, 24 de Janeiro de 1963. Noutro passo, escrevendo que “o unívoco de Deus está no scio do ateísmo”, acrescenta: “Assim, saber e imparcialmente reconhecer que Deus é o único autêntico ateu, adiantaria caminho desde a teologia à política.

Saber que o autêntico ateísmo equivale à teologia mística dos últimos cumes libertar-nos-ia de vários aspectos da falsa fé ou da descrença presunçosa (...).

Aquele que sabe como Deus reservou para si o autêntico ateísmo, torna-se, e por isso mesmo, infinitamente reservado mas muito atento perante os ateus e perante toda a forma de descrença” – *Obras, I, Aforismos sobre o que mais importa*, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, pp.341-342. “O homem que se libertou de Deus e vive por si e para si, é uma crença boa para fim de uma perigosa aventura. O homem será capaz disso quando for o próprio Deus, mas então não será o homem que é por si e para si” – , *Ibid.* p.155.

Cf. também, explicitando o fundamento metafísico da tese: “Tudo é a unidade, tudo é a unidade que se busca e reencontra; tudo é a unidade que parece perturbada e é impassível, que parece irreal e fantástica e é, só ela, possível. Pois enquanto visto desde nós e em nós tudo pode parecer diverso, tudo pode parecer olhar incessantemente o fugitivo e alheio, tudo na unidade se vê tornando-se ela mesma, ou nada vê. Por isso a velha e sempre nova sabedoria diz ser ou nada, e por isso também o ateu, que o não visse, veria melhor a Deus. Mas esse ateu é apenas e será sempre no homem virtualidade inatingida. Só Deus é ateu. E assim o que nega, nega afinal os passageiros deuses, e antecipa o único verdadeiro” – *Ibid.*, p.355.

José Marinho assumirá no seu pensamento de maturidade a tese da divina aticidade, feito o ateísmo meta-humano e “iniciático” do espírito na “assunção do Nada”, ou do Deus-Uno-Absoluto que, pela plena coincidência de ser e verdade, o não é e nada é para si, transcendendo a “cisão divina”, “pela qual é Deus”, a “criação” e a implícita “relação entre criador e criatura”. Como se pode constatar, não deixa de aqui reverberar uma das vertentes da visão de Mestre Eckhart: “Subitamente, um dia, apercebe-se de que se o ser é a verdade e se Deus é o ser da verdade, então a verdade não é para si”; “Pois o que é, enquanto é o pleno ser de tudo, se põe a si mesmo como uno, eterno e absoluto, o sem falha nem fissura, o todo sem parte, o que se diz sem verbo, e se pensa sem pensar, sem misto algum, por mais subtil. E assim, sendo ele o único ser de todo o ser que não é, no qual tudo é como o que não é, anulando-se nos iguais instante e tempo sem-fim, não pode mais que ser sem se saber. E no que é verdade para o que no homem a vê e contempla, a viu e contemplou, não há então saber da verdade. A verdade então não é para o mesmo ser da verdade. Ora, como vê então aquele que diz ver e contemplar e saber plenamente o ser da verdade como se um e o mesmo fossem ser da verdade e irrecusável verdade do ser?” *Id.*, , *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimaraes Editores, 1961, p.23. E ainda:

“Que é a cisão divina ?

No mais extrínseco sentido cabe entendê-la como a cisão em Deus. Por ela, o divino é para nós numa multiplicidade, ou em divinos avatares, ou divinas pessoas. Noutro sentido, porém, e o mais fundo, a cisão divina é aquela cisão primeira e absoluta que tem por contrapolar a sensível cisão extrema, e é a primeira e mais funda e absoluta cisão pela qual é Deus e sem a qual Deus persiste como o ser opaco e indeterminado ou na opacidade da crença ou da descrença sem digna ciência que o exprima.

Pela cisão divina, ou cisão absoluta, toda a origem se explicita e o princípio se alcança do autêntico pensamento. E do mesmo passo que criação e relação entre criador e criatura emergem não como a primeira e a última

verdade, mas como grau de iniciação na que é primeira e última verdade, assim também o profundo significado da descrença se apreende e o profundo sentido e transcendente alcance de todo o autêntico ateísmo iniciático” - *Ibid.*, p.92. Cf. também pp. 93-97.

117 É o percurso proposto, nas suas origens, e a toda a teologia cristã, de superação da teo-logia na deificação, pelo Pseudo-Dionísio, o Areopagita. No pensamento português, o crítico mais radical, decerto por vezes precipitado e injusto, das pretensões teológicas, à luz da sua própria experiência de pendor místico-visionário, é Teixeira de Pascoaes:

“Vi Cristo na imensidade ou em si mesmo, na solidão absoluta, fora da História que é de César, e da Teologia que não é de Deus. A raiz e a terminação desta palavra são perfeitamente incompatíveis.

A *Suma Teológica* de Tomás! Que montanha vã! A historicidade de Jesus! Que ridículo! A Teologia admite-se num deus de templo, tradicional ou descendente dos Fetiches. A História admite-se num Carlos Magno. Mas também é ridícula tratando-se de Homero” – *Duplo Passeio, A Beira (num relâmpago) / Duplo Passeio, Obras Completas*, X, introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Livraria Bertrand, 1975, p.164.

Cf. também: “Pobre de Deus se dependesse de qualquer raciocínio! Independente de tudo, da própria existência, como há-de depender dum simples jogo de palavras? Deus não precisa da tua teologia, ó S. Tomás! Basta-lhe um gesto de criança, um grito do nosso coração” – *Ibid.*, p. 174.

Para além da atitude gnóstica no que respeita à irrelação de Deus com a história humana, note-se como Pascoaes rivaliza, no que respeita à desconsideração da teologia, com a radicalidade iconoclasta de um Cioran: “La théologie est la négation de Dieu. L'idée saugrenue d'aller chercher des arguments pour prouver son existence! Tous ces Traités ne valent pas une exclamation de Sainte Thérèse. Depuis que la théologie existe aucune conscience n'y a gagné une certitude de plus, car la théologie n'est que la version athée de la foi. Le dernier bredouillage mystique est plus proche de Dieu que la *Somme théologique*. Tout ce qui est institution et théorie cesse d'être vivant. L'Église et la théologie ont assuré à Dieu une agonie durable. Seule la mystique l'a réanimé de temps en temps” – *Des Larmes et des Saints, in Oeuvres*, Gallimard, 1995, p.311.

Poder-se-ia certamente recordar a Pascoaes e a Cioran que o tão alvejado São Tomás de Aquino terá porventura compreendido melhor que eles, e de forma bem mais coerente, o excesso de Deus relativamente a todo o discurso conceptual quando, após uma determinada experiência, terá resolvido deixar inacabada a *Suma Teológica*, declarando que tudo isso não era senão “palha”!... Enquanto o santo se retira para a experiência do absoluto, os escritores não desistem de falar e escrever sobre ela, ou sobre outra coisa, até à morte...

118 Agostinho da Silva, *Uns poemas de Agostinho*, p.22.

119 Cf. a noção de *theósis* que, fundamental no cristianismo grego e oriental (cf. Gregório Palamas, *De la déification de l'être humain, L'Âge d'Homme*, 1990), teve um acolhimento muito mais reservado na *deificatio* latina. Agostinho parece ir além das suas versões mais ortodoxas, nas passagens em que indica que o homem pode não ser apenas por graça o que Deus é por natureza, ou que o homem pode ser ou tornar-se não apenas o “que Deus é”, mas, pura e simplesmente, “Deus”. Referimo-nos à doutrina de um dos teólogos e místicos ocidentais que mais colheu da tradição cristã oriental: “(...) de modo inefável, impossível de imaginar, o homem de Deus merece transformar-se não em Deus, certamente, porém sim no que Deus é. O homem é por graça o que Deus é por natureza” – Guilherme de St. Thierry, *Carta aos irmãos de Monte Dei*, III, 263, in *Carta a Los Hermanos de Monte Dei y Otros Escritos*, edição preparada e apresentada por Teodoro H. Martin-Lunas, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1995, p.115. Cf. também W. R. Inge, “The Doctrine of Deification”, Apêndice C, in *Christian Mysticism*, Londres, 1899, pp.356-372.

120 “Se eu chegar a ser dum Outro/mas de mim não me perdendo/e esse Outro todos os outros/que comigo estão vivendo/não só homens mas também/os animais e as plantas/e os minerais ou as ares/e as estrelas tais e tantas//terei decerto cumprido/meu destino e com que sorte/para gozar de uma vida/já ressurrecta da morte” – Agostinho da Silva, *Uns poemas de Agostinho*, p.106.

121 “O eu limitado, refluindo, se assim se pode dizer, para o seu centro verdadeiro, dissolve-se nalguma coisa de absoluto, já não individualizado mas ainda ligado ao indivíduo: transição do ser para o não-ser, que equivale, quanto cabe na realidade, à plenitude e perfeição do ser” – Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, in *Filosofia*, p.165.

122 Cf. Agostinho da Silva, *Quadras Inéditas*, p.81.

123 Cf. *Caderno Três sem Revisão* [inédito; pesquisa e recolha de espólio por Amon Pinho, Helena Briosa e Romana Valente Pinho; transcrição de Rui Lopo e Sandra Pereira; revisão final de Renato Epifânio, Ricardo Ventura e Rui Lopo]. Cf. Rui Lopo, “A liberdade: o infindo desígnio de ser o que se é”, in AAVV, *Agostinho da Silva e o Pensamento Luso-Brasileiro*, pp.319-329, pp.328-329.

124 “Não sou do ortodoxo nem do heterodoxo; cada um deles só exprime metade da vida; sou do paradoxo que a contém no total” – Agostinho da Silva, *Pensamento à Solta*, in *Textos e Ensaios Filosóficos II*, p.145; “a quadrada Raiz do Negativo/que por ser paradoxo/me defende dos riscos de ortodoxo” – *Id.*, *Uns Poemas de Agostinho*, p.33.

125 Cf. Antero de Quental, carta a Oliveira Martins, de 30 de maio de 1887, in *Cartas II, 1881-1891*, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1989, p.842.

126 Agostinho da Silva, *Uns poemas de Agostinho*, p.88.

## Resumo

Tentamos mostrar o sentido místico e filosófico da poesia de Agostinho da Silva, onde avulta uma particular experiência/visão de Deus como “nada que é tudo”, num assumido paradoxo lógico e ontológico. Sendo Deus ausência de quaisquer determinações, positivas ou negativas, contém em acto todas as possibilidades de manifestação sem que nelas se esgote. Deus designa aqui também o fundo sem fundo do próprio homem, que assim é convocado a realizar-se simultaneamente na união mística e no amor criador. O modo como o pensador português trata o tema é uma ponte entre Ocidente e Oriente.

**Palavras-chave:** Agostinho da Silva; Nada; Tudo; Poesia; Filosofia; Mística.

## Abstract

We try to present the mystical and philosophical meaning of Agostinho da Silva's poetry, mainly around his experience/vision of God as “nothing which is everything”, in an admitted logic and ontological paradox. Being God the absence of all determinations, either positive or negative, He contains in acts all the possibilities of manifestation without being exhausted in them. Here God also designates the bottomless ground for man, who is then called to self-realization both in mystical union and in creative love. The Portuguese thinker's way of approaching the theme is a bridge between West and East.

**Keywords:** Agostinho da Silva; Nothing; Everything; Poetry; Philosophy; Mystic.