

Fernando Pessoa, o Taoísmo e o Vazio

PAULO BORGES*

RESUMO: O nosso objectivo é reler alguns temas marcantes do pensamento poético de Fernando Pessoa, como a experiência da insubstancialidade, do vazio, do vago e da indeterminação, à luz da corrente do pensamento chinês onde são mais relevantes: o taoísmo. Sem pretendermos que Fernando Pessoa haja sido directamente influenciado pelo pensamento taoísta, cremos que neste se encontra uma fecunda chave hermenêutica para compreender vários aspectos da experiência pessoana que contrastam claramente com a cultura ocidental dominante. Continuamos aqui a nossa tentativa de ler e repensar Pessoa a partir de perspectivas heterotópicas, nomeadamente orientais,¹ que permitam iluminar aspectos da experiência e do pensamento pessoanos menos visíveis sem este expatriamento dos contornos da sua tradição e horizonte culturais mais imediatos. Inspirados pelo trabalho de François Jullien, que mediante o “*dépaysement*” busca na língua-pensamento chineses a “alteridade” e o contraste que lhe permitam melhor compreender o impensado da cultura europeia-ocidental a partir da sua matriz grega,² intuimos a fecundidade de interpretar o pensamento pessoano a partir dessa “heterotopia” por excelência que, como Foucault notou, é a China,³ neste caso na sua vertente taoísta, pelas afinidades temáticas que mostraremos. Note-se que olhar Pessoa a partir de uma radical alteridade cultural não deixa de corresponder ao ímpeto de evasão de si⁴ e de outração⁵ que é a essência da sua experiência heteronímica.⁶

PALAVRAS-CHAVE: Fernando Pessoa; Taoísmo; Vazio; Insubstancialidade; Indeterminação.

*Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Membro correspondente da Academia Brasileira de Filosofia. Sócio-fundador e ex-membro da Direcção do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. Coordenador do Núcleo de Pensamento Português e Cultura Lusófona no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Doutor *Honoris Causa* pela Universidade Tibiscus de Timisoara, Roménia, em 12 de Julho de 2017. Recebeu o Prémio Ibn Arabi – Taryumán 2019, na Universidade de Ávila, em Espanha, em 12 de Maio de 2019, pela obra no domínio do diálogo inter-cultural e inter-religioso. Autor de centenas de comunicações e conferências, artigos e outros textos em revistas científicas e obras colectivas, publicados em Portugal, Espanha, França, Itália, Alemanha, Roménia, Turquia, EUA, Brasil e Colômbia. Autor e organizador de 55 livros de ensaio filosófico, aforismos, poesia, ficção e teatro.

Professor in the Philosophy Department at the Faculty of Arts, University of Lisbon and researcher at the Philosophy Centre of the University of Lisbon. Corresponding member of the Brazilian Academy of Philosophy. Founding partner and former member of the Board of the “Instituto de Filosofia Luso-Brasileira”. Coordinator of the Núcleo de Pensamento Português e Cultura Lusófona at the Philosophy Centre of the University of Lisbon. Doctor Honoris Causa from Tibiscus University of Timisoara, Romania, on 12 July 2017. He received the Ibn Arabi Prize - Taryumán 2019, at the University of Ávila, in Spain, on 12 May 2019, for his work in the field of inter-cultural and inter-religious dialogue. Author of hundreds of communications and conferences, articles and other texts in scientific journals and collective works, published in Portugal, Spain, France, Italy, Germany, Romania, Turkey, USA, Brazil and Colombia. Author and organizer of 55 books of philosophical essays, aphorisms, poetry, fiction and theatre.

1. Insubstancialidade, vacuidade, indefinição e indeterminação no taoísmo

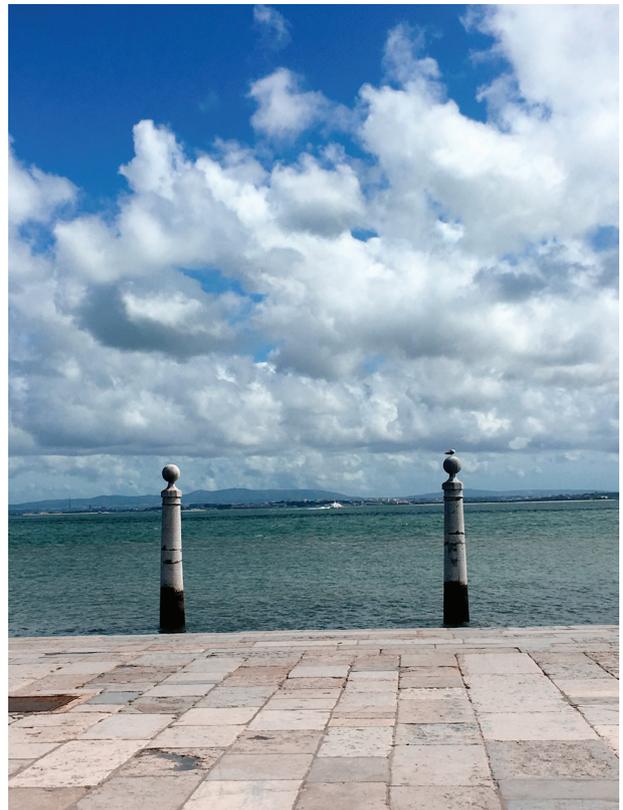
A pregnância no taoísmo dos temas em apreço procede da sua proposta de operar uma “mudança da perspectiva restrita do ponto de vista humano para a omni-abrangente ‘não-perspectiva’ do inteiro cosmos”.⁷ Se na sabedoria taoísta uma vida humana florescente só pode ser promovida removendo a atenção “das perspectivas humanas para *tiandao*, a via do cosmos”,⁸ isto implica um outro movimento, contrastante com o da porventura impensada opção que destinou o pensamento europeu-ocidental. Esse movimento consiste na remoção da busca de determinação ontológica do mundo, mediante a deriva da

sabedoria pré-socrática em *epistémé* platônico-aristotélica – que supõe essências nas coisas como unidades objectivas possibilitadoras do conhecimento científico enquanto discurso com significado e sentido a seu respeito⁹ –, para a experiência dos fenómenos de “transição”, “ambivalência” e “ambiguidade” próprios da vida que frustram a vontade de certeza, segurança e poder do uso categorial do intelecto humano¹⁰ e a “bivalência” verdade-falsidade da visão do mundo e do discurso que ele instaura.¹¹ O *dao*, fonte imanente dos fenómenos cósmicos, é processual, pluridimensional e indeterminado, resistindo a toda a definição e escapando aos “limites da discernibilidade”, não podendo sequer ser visto como singular e não plural.¹² Como se diz no livro de Chuang Tse: “No Tao ainda não existiam delimitações. / As palavras ainda não eram permanentes. / Foi quando se disse categoricamente ‘é isto’ que surgiram as demarcações”.¹³ O *dao*, a fonte-processo do mundo, é alheio ao movimento pelo qual a filosofia grega, dos sofistas a Platão e Aristóteles, reduziu o “falar” ao “dizer”, o “dizer” a “dizer alguma coisa” (*legein ti*) e o “dizer alguma coisa” a “significar alguma coisa” (*semainein ti*).¹⁴

Por isso o *Tao Te King* exalta a “indefinição do *dao*” como a da “subtileza, misteriosidade e imperceptibilidade” da “via da natureza” e dos seus “processos de transformação” que os próprios humanos incarnam e que emerge do excesso da sua fecunda superabundância sobre as “nossas categorizações”, o que faz com que, paradoxalmente, toda a busca de maior clareza conceptual resulte numa crescente “perda de determinação” e correlato aumento do “horizonte da indeterminação”.¹⁵ O *dao* é entrevisto como o inominável que se furta à própria correlação dos opostos da qual é o “fundo” comum – *wu* e *yu*, não haver e haver – e que assim apofaticamente se designa como “obscuro”¹⁶ ou “mistério”,¹⁷ como a indistinção matricial, “silenciosa e vazia”, anterior ao aparecimento a partir de si do Céu e da Terra.¹⁸ Este vazio originário e matricial manifesta-se também como o “sopro” que mantém a harmonia entre as polaridades

yin e *yang* (o sombrio e o luminoso),¹⁹ sendo o “vazio mediano” que promove a interpenetração entre ambas e a sua fecundidade na gestação de tudo,²⁰ os “dez mil seres”.²¹ É esta indistinta mas fluida insubstancialidade que entra “onde não há interstícios”,²² enquanto “sopro” ou “energia vital” (*qi*) que tudo anima, “em constante circulação entre a sua fonte indeterminada e a multiplicidade infinita das suas formas manifestadas”.²³

Por isso “o espaço entre Céu e Terra” é “como um fole” que se enche e esvazia sem cessar,²⁴ sendo o “vazio” inerente a todas as formas o que em simultâneo assegura a sua transformação e funcionalidade.²⁵ “Fugitivo” e “indeterminado”, “profundo e obscuro”, o *dao* é por isso mesmo fonte da “grande virtude” (*de*) ou “potência” e da suma “eficiência”.²⁶ Essa potência e eficiência é na dimensão humana a do sábio que, vivendo em conformidade com o *dao* por nada estimar senão nutrir-se dessa imperceptível fonte, designada como a



Rio Tejo visto do Cais das Colunas, em Lisboa. Imagem de Paulo Borges.

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

“Mãe”, comunga a sua poderosa indeterminação. Por isso, em contraste com os humanos dela alienados, surge “como um recém-nascido” que nem sequer “sabe ainda sorrir”, que flutua como alguém que não pertencesse a lugar algum, “tão pouco fixo como o oceano”, “como um vento que jamais cessa”, com o espírito “tão vazio” como o de “um ignorante”, parecendo “desprovido”, “obscuro”, “aparvalhado”, “tacanho e inculto” aos olhos de quem se autoconsidera e preza no extremo oposto de tudo isso.²⁷

Conforme e conivente com a fonte-processo do mundo,²⁸ o sábio “vagueia livremente e sem amarras”, consoante o título do primeiro capítulo da obra de Chuang Tse, cuja expressão chinesa (*xiāoyáo yóu*) designa hoje alguém considerado inútil por não estar inserido na percepção socialmente consagrada do real.²⁹ Habitando o indizível, o sábio vive nos “intervalos” desocupados pelas determinações inerentes às ideias, linguagem, palavras e livros.³⁰ Por contraste com o que os seres humanos em geral mais pretendem e valorizam, o ser humano autêntico “não tem eu”, nem “obra própria”, nem “nome”,³¹ estando livre de toda a determinação inerente ao ser, saber e agir ou fazer. Esvaziado, “deixando-se vaguear pelo mundo”, ninguém lhe pode fazer mal,³² pois é como o espaço sem forma que nada pode prender ou ferir. O “Esquecimento de Si” insere o humano no “Céu”, tornando-o tão indiscernível quanto o espaço, indistinto da indeterminação e ambiguidade do próprio *dao*. Por isso torna-se incategorizável e imprestável para as finalidades socialmente dominantes: “É tão vago e ambíguo e sem objectivos / Que não se pode planear nada com ele. / Que homem é este?”³³

Se o modo convencional de habitar o mundo se pauta por um critério de utilidade instrumental, à luz do qual a indefinição e ausência de projectos surge como “inútil”, Chuang Tse adverte a utilidade dessa inutilidade na medida em que só ela permite preservar o sopro vital e fundir-se no processo natural do mundo. Quem se deixa “ir à deriva na Virtude do Tao” liberta-se de “elogios” e “críticas” e integra as “transformações”

cósmicas, sendo ora uma coisa, ora outra, furtando-se “a ter apenas um único modo de ser”, pois na verdade une-se ao fluxo da não-coisa em todas as coisas, isso que a todas pré-contém e em todas se metamorfoseia, designado como o “antepassado das dez mil coisas”, “anterior ao nascimento do Céu e da Terra”.³⁴ O sábio é a figura da disponibilidade total para o originário e a sua sempre imprevisível manifestação. A isso chama Chuang Tse “vaguear / no que não pode desaparecer das coisas” e a todas “interliga”, bem como “vaguear na origem das coisas”.³⁵ Este “vaguear” é a identificação dinâmica com o *dao*, a indistinta e incaracterística “unidade das dez mil coisas”, e o entrar no seu fluxo natural e omnipresente, sem esforço nem cultivo.³⁶ Abandonado ao que jamais pode ser possuído, sábio é aquele que reconhece a impossibilidade de se possuir a si mesmo, pois a “sua” vida não é sua, sendo apenas “a harmonia que o Céu e a Terra deixaram ao” seu “cuidado”. Por isso caminha sem saber para onde vai, indistinto do “forte sopro vital do Céu e da Terra” e é apenas isso que pode alcançar e possuir.³⁷ Respeitando o vazio, nele deixa crescer a “luz” de uma compreensão vinda do deixar a si afluir o mundo pelas portas dos sentidos “sem a interferência da mente e do conhecimento”. Pelo deixar afluir tudo a si sem o pretender capturar conferindo-lhe sentido e significado, tudo para si conflui, “espíritos” e “pessoas”, para nele “repousar”.³⁸ É assim que, “pelo não-agir (*wu wei*), / nada há que não se faça”, e que, “permanecendo sempre no não-fazer (*wu shih*)”, se acede à soberania universal, se entendermos também o “Império” de que fala Lao Tse³⁹ como esta entrega natural do mundo a quem a ele se entrega sem estratégias cognitivas e apropriativas, políticas ou filosóficas.⁴⁰

2. O vago, o entre e o gap em Fernando Pessoa

Vejam agora o lugar e a expressão que assumem em Fernando Pessoa alguns temas afins aos que brevemente explorámos no pensamento taoísta. Uma das fontes maiores do jovem Fernando Pessoa é assumidamente o que designa como a “nova poesia

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

portuguesa” – a que vem de Antero de Quental e se prolonga até Teixeira de Pascoas e os poetas saudosistas seus contemporâneos –, que procura interpretar em artigos publicados em 1912 na revista *A Águia*. As características desta poesia e a razão da sua “estranha e nítida originalidade” são para Pessoa a interpenetração da alma e da natureza, do subjectivo e do objectivo, naquilo que designa como uma simultânea “espiritualização da Natureza” e “materialização do Espírito”⁴¹ que opera a sua “comunhão humilde no Todo”, a leva a “encontrar em tudo um além”⁴² e conduz à sua formulação como “transcendentalismo panteísta”. Este configura uma metafísica e ontologia paradoxais em que, mediante uma lógica não-aristotélica – não do terceiro excluído, mas do terceiro incluído –, os tradicionais conceitos dicotómicos perdem os limites da discernibilidade e indefinem-se, o que Pessoa considera apontar para uma transcensão integradora de “todos os sistemas”:

*“O transcendentalismo panteísta envolve e transcende todos os sistemas: matéria e espírito são para ele reais e irrealis ao mesmo tempo, Deus e não-Deus essencialmente. Tão verdade é dizer que a matéria e o espírito existem como que não existem, porque existem e não existem ao mesmo tempo. A suprema verdade que se pode dizer de uma coisa é que ela é e não é ao mesmo tempo. Por isso, pois, que a essência do universo é a contradição – a irrealização do Real, que é a mesma coisa que a realização do Irreal –, uma afirmação é tanto mais verdadeira quanto maior contradição envolve. Dizer que a matéria é material e o espírito espiritual não é falso; mas é mais verdade dizer que a matéria é espiritual e o espírito material. E assim complexa e indefinidamente...”*⁴³

Creemos que aflora aqui uma experiência do mundo que não é distante do sentimento taoísta de osmose e confluência dos opostos, embora sem referir

o que no pensamento-experiência chineses promove essa entre-diluição e que é o fluxo do sopro vital, o *qi*, onde se desfaz a oposição entre “matéria” e “espírito”. Se a “nova poesia portuguesa” é claramente uma poesia da paisagem, simultaneamente subjectiva e objectiva – veja-se o icónico destaque que Pessoa dá aos versos de Teixeira de Pascoas de *Vida Eetérea*: “A folha que tombava / Era alma que subia”⁴⁴ –, recordemos que, segundo François Jullien, na experiência chinesa da paisagem transparece o “fundo sem fundo” e o “fluxo” simultaneamente “matricial e material” de onde emerge o mundo em contínua transformação,⁴⁵ o que faz dela um “aqui, mas atravessado de além”, ou a “via” (*tao*) pela qual “a profundidade sem fundo do Invisível nos devém, no seu desenvolvimento, eminentemente sensível”.⁴⁶ A “aura” da paisagem diz-se precisamente como o “vago”, esse “evasivo” e “nebuloso” que não se deixa classificar, nem como visível, nem como invisível, nem como físico, nem como espiritual, diluindo todas as fronteiras no desvelamento desse 'entre' que não pertence a nenhum domínio categorial. É esse *entre* que, segundo Jullien, mais repugna ao “pensamento do distinto”, do “Ser”, da “essência” e da determinação pelo qual optou massivamente o Ocidente.⁴⁷ Por contraste, segundo François Cheng, o propósito da poesia e pintura chinesas foi precisamente o de “perseguir o mistério nascido da troca incessante 'entre' as entidades vivas”. É neste “'entre' fecundo”, no “oco dos interstícios”, no “reino do intervalo”, que se manifesta o Tao.⁴⁸ Veremos a importância central deste 'entre' e deste 'intervalo', experienciado de modo muito convergente, num poema inglês de Pessoa, entre outras passagens da sua obra.

A propósito ainda do “vago”, regressemos à caracterização pessoana da “nova poesia portuguesa” como tendo uma ideação simultaneamente “vaga”, “subtil” e “complexa”. Para o poeta português, “ideação vaga” não é “ideação confusa, ou confusamente expressa”, mas “uma ideação que tem o que é vago ou indefinido por constante objecto e assunto”.⁴⁹ Isto prende-se com a sua subtileza e complexidade, residindo esta no já referido desvelar em tudo um

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

“além”,⁵⁰ que é menos o de um transcendente do que o de uma 'trans-imanência', enquanto deslocalização e excesso simultâneos do visível no invisível e do visível no invisível. Confirmando a radicação de Pessoa na poesia portuguesa anterior, já Antero de Quental havia intuído o processo do mundo como uma evolução libertadora para o “infinito”, vislumbrado como “vácuo”⁵¹ e “Não-ser, [...] o Ser único absoluto”⁵², e Pascoaes havia destacado o “mistério” afim à comunhão entre a alma humana e a da natureza⁵³, bem como o “vago nubloso”, expresso no sentimento-palavra “remoto”,⁵⁴ entre outros traços distintivos da poesia saudosista. Segundo Pascoaes, há um “além saudoso que dá profundidade e névoa ao mais belo da nossa Poesia, transfigurando a Natureza” e animando também os vocábulos, como os referidos, entre outros, “em que murmura o génio da Língua”. Tais palavras são



O rio Tejo nas Portas de Ródão (Vila Velha de Ródão). Imagem de Paulo Borges.

a “sombra” da “Saudade” “prolongando-se, em alto relevo, no vago longínquo e nubloso em que tudo, por fim, se perde: as mais claras estrelas e os mais claros pensamentos...”⁵⁵

A propósito da centralidade do 'vago' e da dissolução nele dos contornos claros e distintos das formas dos entes e das ideias, em Pascoaes e na caracterização pessoana da singularidade da nova poesia portuguesa, note-se a confluência desta atmosfera crepuscular com o espírito da poesia e da pintura chinesas, nas quais as paisagens naturais indefinidas, onde as formas se esbatem e indistinguem no fundo, são tão centrais como na poesia pictórica, mas evanescente e etérea, de Pascoaes. Segundo o juízo retrospectivo do letrado Su Dongpo, do século XI, há na pintura chinesa um campo considerado inferior que se ocupa de tudo o que tem uma “forma constante” (*chang xing*), o que inclui “homens, animais, palácios e utensílios”, que não exige do pintor senão uma mera competência técnica para o reproduzir “formalmente”, enquanto que o outro campo, que integra tudo o que não tem “forma constante”, como “montanhas, rochedos, bambus, árvores, águas, vagas, vapores, nuvens”, é visto como superior porque exige do artista captar e figurar o menos evidente e mais subtil “princípio de 'coerência interna' que os faz advir” (*chang li*) e que remete para uma outra ordem de “constância”, ao nível do processo interno de mutação contínua e não da forma individual exterior e reificada.⁵⁶ Desde as primeiras teorias pictóricas chinesas, no século V, que o “primeiro princípio” e “principal exigência da pintura” é que por via dela se alcance “desenvolvimento e vitalidade”, equivalentes a “sopro-energia”, por um lado, e “ressonância interna”, por outro, formando a polaridade de onde procedem “vida e movimento” (*sheng dong*). Não se faz aparecer esta “tensão animadora” vital figurando personagens ou rostos, que são vistos como unidades isoladas endurecidas e cristalizadas, por falta de alteridade e polaridade, à superfície do processo do mundo. Por contraste, é na paisagem enquanto aparelhamento tensional de montanhas-águas e rochedos-nuvens, considerados

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

sem forma fixa e em transformação incessante, que se pode surpreender a expressão por excelência de uma vitalidade inesgotável.⁵⁷

Numa flagrante afinidade com a experiência chinesa e sobretudo taoista do mundo, o sentido do vago, indefinido e indeterminado é central em Pessoa – não tanto na relação com a natureza, como em Pascoaes, mas mais no domínio da experiência psíquica interna –, estando na raiz da experiência heteronímica de si como um 'não-si', ou vazio mé-ontológico, que por isso mesmo pode a cada instante 'outrar-se' e devir tudo, num ilimitado de possibilidades autocriadoras. Segundo a expressão lapidar do *Livro do Desassossego*: “Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar”.⁵⁸ É todavia um poema em inglês do jovem Pessoa que antecipa e configura uma experiência mais explícita desse vago indeterminado como um vazio insubstancial e intersticial. Referimo-nos a “The King of Gaps”, que evoca, numa atmosfera de conto de fadas, um *unknown king*, / *Whose kingdom was the strange Kingdom of Gaps*. Este é um soberano dos intervalos e dos espaços de indeterminação entre as coisas e entidades determinadas e distintas, essa terra de ninguém que Pessoa designa como *interbeings*. O seu território é o espaço não delimitado do 'entre', a não-distinção que coliga o que é distinto na experiência externa e interna: uma *thing* e outra *thing*, o *waking* e o *sleep*, o *silence* e o *speech*, *us* and the *consciousness of us*. O 'entre' uma coisa e outra é o nem uma coisa nem outra, que só se distingue pela indistinção. Só aparentemente delimitado pelo que tem limites, é na verdade o ilimitado e indeterminado que transcende e simultaneamente envolve e contém tudo o que nele se limita e determina. É isso que sugere a caracterização do *strange mute kingdom* desse *weird king* como uma alteridade alheia às categorias humanas de *time and scene*.

O espaço deste rei-reino é por excelência o do aberto e inconcluso, *between* os *supreme purposes* e o *deed undone*, bem como o do *mystery* que se abre

between eyes and sight, ou entre sujeito e objecto, e que escapa a determinar-se como percepção ou não percepção (*nor blind nor seeing*).

Enquanto *void presence* que nada é senão um *chasm*, o estranho *King of Gaps* é informe e abissal, sendo afim ao que se designa como *kha* em sânscrito, *kháos* em grego e *chaos* em latim. Não sendo um ente e não tendo localização, é incriado e imperecível (*never ended nor begun*). Figura do vazio e insubstancial, sugere uma abertura sem contornos que nada é nem possui (*The lidless box holding not-being' no-pelf*).⁵⁹

O *King of Gaps* é uma figura do infinito alheio a todas as circunscrições e condicionamentos, o que poderíamos designar como uma negatividade positiva. Por isso é natural que o identifiquem como Deus, excepto ele mesmo (*All think that he is God, except himself*), pois nesta lógica 'ser Deus é ainda ser algo' e isso é uma determinação e um limite que o infinito não suporta. Como diz Hegel, a propósito de uma carta de Espinosa: *Omnis determinatio est negatio*.⁶⁰ Este tema, do Deus que não o é para si mesmo, ou do “além-Deus”, deriva no Ocidente do apofatismo místico neoplatónico grego e cristão (Plotino, Damascio, Pseudo-Dionísio, Escoto Eriúgena, Eckhart, Silesius) e é recorrente no pensamento e obra de Pessoa,⁶¹ bem como noutros poetas e pensadores portugueses, como Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes – Deus como o “único ateu perfeito”,⁶² por não ser Deus para si mesmo –, José Marinho e Agostinho da Silva. O *King of Gaps* é uma figura do Zero ou Vazio,⁶³ enquanto fundo sem fundo das metafísicas do Uno e do Ser, por vezes intuído como o Nada (*ouden*) (por excesso e não por defeito)⁶⁴ que se manifesta também nessas figuras literárias da “insignificância” e da impessoalidade que são *Nemo*, *Niemand*, *Nobody*, *Personne* (com uma fecunda ambivalência) e *Ninguém*,⁶⁵ desde Homero e a literatura anglo-germânica dos séculos XV e XVI até ecos na cultura portuguesa no Parvo de Gil Vicente, no Romeiro de Almeida Garrett, no soneto “Homo” de Antero de Quental e em muitas passagens de Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa. O *King of Gaps*, como

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

veremos, é uma figura do vazio indeterminado, e por isso fecundo e superabundante, em torno do qual, a par de uma certa tradição filosófico-literária ocidental,⁶⁶ se constelam as afinidades entre a experiência taoista e a pessoana.

Etimologicamente, *gap* tem desde a Idade Média o sentido de uma brecha num muro ou numa sebe, adquirindo depois o significado de uma abertura entre montanhas e, num sentido mais amplo, de um espaço não preenchido, um intervalo, hiato ou interrupção. Arcaicamente remete para a imagem de um abismo, um espaço vazio ou uma boca amplamente aberta. A sua raiz proto-indo-europeia, *ghieh-, aponta esse sentido e é afim, como referimos, ao *kha* sânscrito, ao *kháos* grego e ao *chaos* latino.

Kha em sânscrito significa espaço vazio e zero.⁶⁷ No *Rig-Veda* designa o centro vazio da roda onde se insere o eixo,⁶⁸ sendo mais tarde identificado com *Brahman*, o espaço primordial infinito e incondicionado,⁶⁹ o fundo sem fundo de tudo. Se é da boa inserção do eixo que une as rodas nesse seu centro vazio que depende o bom movimento do carro, e sendo a roda um símbolo universal do movimento da vida,⁷⁰ experienciada como via ou viagem, compreende-se que na mesma tradição indiana, hindu e budista, *sukha*, ou seja, a boa inserção do eixo no centro vazio da roda, designe a felicidade, e *dukkha*, a má inserção, signifique sofrimento.⁷¹ O que fica implícito é que uma vida bem ajustada ao, ou bem centrada no, espaço vazio primordial e infinito é uma vida que 'corre bem', ao passo que uma vida mal ajustada ou mal centrada nesse mesmo espaço é uma vida que 'corre mal'.

Kha, em sânscrito, significa também zero, cuja invenção, com a consequente revolução do cálculo, ocorreu na Índia. Entre outras palavras sânscritas que também significam zero estão *śūnya*, *pūrṇa*, *ākāśa* e *ananta*, ou seja, vazio, plenitude, espaço e infinito. Tal como o zero contém todos os números possíveis, assim o vazio implica a plenitude de todas as possibilidades. O espaço sem centro nem periferia é o infinito, o vazio pleno.⁷² É desse *ākāśa*, o espaço

primordial, sem dimensões, que, segundo o *Chāndogya Upanishad*, todos os seres se originam e é para ele que retornam. Segundo o mesmo texto, é por isso que tal espaço infinito é “o objectivo deste mundo”.⁷³ Esse espaço infinito, matriz de todo o cosmos, não é todavia exterior, sendo antes o “espaço no interior do coração” no qual “tudo está concentrado”, o inteiro macrocosmos.⁷⁴

Kháos surge em Hesíodo com um sentido afim, como o indiferenciado princípio originário do cosmos: “Então, antes de tudo, foi o Caos”.⁷⁵ O *kháos* sugere na obra de Hesíodo um espaço vazio e imensurável, antes de assumir o sentido negativo de “Confusão universal”, que lhe é dado pelos estóicos⁷⁶ e por Aristóteles.⁷⁷ É esse mesmo significado que transparece também em *As Metamorfoses* de Ovídio, designando aí a “aparência única” e indistinta da “natureza”, antes da diferenciação do “mar”, da “terra” e do “céu”, como “massa informe e confusa” e “acumulação num mesmo todo de germes díspares dos elementos das coisas, sem ligações entre eles”, antes que “um deus, ajudado pelo progresso da natureza”, separasse, distinguisse e ordenasse esses elementos, dando lugar ao 'cosmos'.⁷⁸ É o sentido de 'caos' como 'confusão' que se estabelece nas línguas europeias a partir do século XVII, também sob a influência do seu uso teológico na Vulgata do *Gênesis* para traduzir o *tohu bohû* hebraico, o estado de uma terra deserta e vazia ao ser criada por Deus, antes da posterior diferenciação e ordenação do mundo pelo espírito divino (*Gênesis*, 1, 2).

O *kháos* hesiódico não é todavia 'confusão', o que supõe a mistura de elementos previamente existentes e com naturezas distintas, mas sim uma abertura infinita, um espaço vazio sem limites ou contornos, que no fundo é o Infinito que se busca e se oferece na demanda e nas experiências espirituais da humanidade.⁷⁹ Neste sentido, pode ser considerado uma das matrizes do pensamento pré-socrático, idêntico à própria *physis*, a natureza primordial – vista por Anaximandro como *apeiron*, infinito⁸⁰ – na sua abertura genesíaca, no seu 'des-velamento' tensional,

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES



Costa de Portugal. Imagem de Paulo Borges.

no seu mostrar-se ocultando-se, pois ao manifestar-se assume múltiplas formas que se configuram no fundo informe de não-manifestação que deste modo tendem a encobrir e dissimular, na medida em que a consciência que as percebe se fixe nos contornos que aparentemente as individualizam, distinguem e separam e não veja que em todas elas sempre transparece o vazio. Ou seja, o *kha* indiano, o *kháos* de Hesíodo, o *apeiron* de Anaximandro, ou, podemos acrescentar, o *King of Gaps* de Fernando Pessoa, 'desvelam-se', tal como o *Tao* em Lao Tse, em função da maior ou menor orientação da percepção humana para o *wu*, o que não há, o informe imaterial, ou para o *yu*, a forma material, não esquecendo que ambos procedem "de um mesmo fundo", que surge como "obscuro"⁸¹ ou "mistério"⁸² para o intelecto conceptual dicotómico e antinómico. Na verdade, só este ilusoriamente separa o que é inseparável, como nos exemplos concretos do *Tao Tê King* onde se mostra a unidade da forma e do vazio na constituição de todas as coisas, embora se saliente ser o vazio que as torna funcionais, como é evidente no vaso de argila.⁸³ Poderíamos aqui recordar o *Prajña Paramita Sutra* budista: "As formas são vazias; a vacuidade, ela mesma, são as formas; a vacuidade não é diferente das formas; as formas não são diferentes da vacuidade".⁸⁴ O cosmos neste sentido surge como um 'caosmos', para usarmos o neologismo de James Joyce

em *Finnegans Wake*, que sugere a não-dualidade entre o informe e a ordem cósmica das formas em que se manifesta.

Neste contexto, perguntamo-nos se o *King of Gaps* pessoano não será afim a *hundun*, o Caos primordial, anterior à diferenciação cosmogónica, que na mitologia chinesa surge como uma figura sem rosto e por vezes sem ânus,⁸⁵ sugerindo a sua transcendência dos processos de individuação e condicionamento biológico. Na linha da referência de Lao Tse à indistinção solitária, imutável, "silenciosa e vazia", anterior à "formação do Céu e da Terra", como a Mãe sem nome de "Tudo-sob-o-Céu", designada humanamente como *Tao*,⁸⁶ este Caos é considerado positivamente pelo pensamento taoísta, numa clara convergência com a valorização no pensamento pessoano do vazio e da indeterminação universais: "A vida é oca, a alma é oca, o mundo é oco. [...] Tudo está mais vazio que o vácuo. É tudo um caos de coisas nenhuns".⁸⁷ A experiência deste vazio e indeterminação dilui o sujeito dessa mesma experiência, conduzindo-o paradoxalmente a proclamar-se desprovido de si mesmo: "Reparei, num relâmpago íntimo, que não sou ninguém. Ninguém, absolutamente ninguém".⁸⁸ A experiência do vazio é a experiência do infinito, cujo centro reside em não o haver, como aponta Aristóteles: "o infinito não tem centro".⁸⁹ A experiência de se coincidir com o âmago do ilimitado conduz a expressá-lo de modo paradoxal, violando a lógica convencional e o sentido comum das palavras:

*"E eu, verdadeiramente eu, sou o centro que não há nisto senão por uma geometria do abismo; sou o nada em torno do qual este movimento gira, só para que gire, sem que esse centro exista senão porque todo o círculo o tem. Eu, verdadeiramente eu, sou o poço sem muros, mas com a viscosidade dos muros, o centro de tudo com o nada à roda".*⁹⁰

Por contraste com a percepção e representação dominante de si como uma 'id-entidade' definida e

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

um centro autónomo de percepção, designado como “eu”-“sujeito” e considerado distinto e separado do mundo – objecto por si percebido, a experiência que Pessoa tem do “eu” verdadeiro é a de um centro paradoxal, que a lógica convencional pressupõe e exige, mas que na verdade não se encontra, pois não tem forma ou figura. Em seu lugar a experiência de si oferece uma profundidade abissal, sem contornos – um “poço sem muros” –, um “nada” em torno do qual tudo gira, mas um “tudo” que por sua vez se converte em “nada”, pois não tem coisa alguma que o delimite e constitua. Esta vertiginosa “geometria do abismo”, que se auto-anula na ausência de dimensões, é claramente afim à abissal experiência de si que se expressa neste curto poema em dois versos:

*“O abismo é o muro que tenho
Ser eu não tem um tamanho”⁹¹*

Ao “poço sem muros” do *Livro do Desassossego* corresponde agora um “abismo” como único “muro” delimitador, o que equivale a dizer que não há delimitação e que a experiência de si é a do ilimitado, o que tanto pode ser entendido como experiência de um si/eu ilimitado ou como ausência de si/eu (na verdade um si/eu ilimitado é um não-si/não-eu, pois não tem alteridade que o delimite e relativamente à qual se constitua). Daí um “eu” sem “tamanho” que, por não ter um não-eu que o diferencie, equivale a um não-eu ou ao “nada” do *Livro do Desassossego*.

Na verdade Pessoa assume, como Chuang Tse, a natureza original do mundo e dos seres numa indistinção caótica relativamente sacrificada pela emergência da diferenciação,⁹² que por vezes formula de modo afim a uma mitologia cosmogónica neo-órfica: “[...] netos do Destino e enteados de Deus, que casou com a Noite eterna quando ela enviuvou do Caos que nos procriou”.⁹³ Nesta visão os humanos procedem do Caos e da Noite, potências de indiferenciação e obscuridade que só têm antes de si o “Destino”, do qual podem ser a manifestação. Note-se

a afinidade com a cosmogonia narrada por Aristófanes, que começa assim: “No início havia Caos e Noite [...]”.⁹⁴ No mesmo sentido vai a invocação de Álvaro de Campos à “Noite, antiquíssima e idêntica”, numa aspiração saudosa que parece proceder do irreduzível enraizamento do “antiquíssimo de nós” na sua primordial indiferenciação,⁹⁵ que nos mostra anteriores ao tempo.⁹⁶ Essa mesma indiferenciação é igualmente sugerida pelo “Indefinido” cuja contemplação no início da “Ode Marítima”⁹⁷ espoleta todo o processo de profunda alteração extática da consciência que o poema longamente narra.⁹⁸ A mesma ânsia do “indefinido” abre o “Lisbon Revisited”⁹⁹ e permanece no “anseio” do poeta pelas experiências de apagamento de si e de compreensão trans-intelectual do vazio da existência: “Aqueles momentos em que não tive importância nenhuma, / Aqueles em que compreendi todo o vácuo da existência sem inteligência para o compreender [...]”.¹⁰⁰ Há explicitamente em Campos “Um desejo de indefinido. / Um desejo lúcido de indefinido”.¹⁰¹

O informe ou vazio primordial permanece todavia, no taoísmo e em Pessoa, latente como o fundo sem fundo de tudo, o omni-englobante do qual ninguém se pode “desviar”.¹⁰² Tal como na sabedoria taoísta é dele que emergem os “dez mil seres”¹⁰³ ou o infinito dos possíveis e a possibilidade de uma vida autêntica sem autocentramento,¹⁰⁴ em Pessoa é desse insubstancial vazio de si e de tudo – o “mistério” e “abismo” do “ultra-ser”, maior que “deuses e Deus e Destino”,¹⁰⁵ ou a “grande sombra” que “funde em Noite e Mistério” o “Universo” de “Matéria e Espírito”¹⁰⁶ – que emerge a superabundância da outração e da experiência heteronímica, o poder ser e “sentir tudo de todas as maneiras”,¹⁰⁷ como no sensacionismo de Álvaro de Campos, e ainda a possibilidade de uma vida plena no reconhecimento da ausência de existência substancial e sim de um “abismo”¹⁰⁸ ou *gap* intervalar: “Começo a conhecer-me. Não existo. / Sou o intervalo entre o que desejo ser e os outros me fizeram”.¹⁰⁹ Esse é o “abismo” de quem se é no divino, o “abismo” do ser anterior a si, ou ao definir-se nomeando-se, que emerge como o “intervalo” que há “entre” si e si.¹¹⁰

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

A vida mais autêntica e plena exerce-se na evasão da opressiva hegemonia do princípio egológico:

“Ser um é cadeia,
Ser eu é não ser.
Viverei fugindo
Mas vivo a valer”¹¹¹

Tal como no universo taoísta, “a grande Via” não pretende ser o “senhor” dos seres dos quais é o fundo sem fundo matricial e nutriente,¹¹² tal uma *arché* an-*árquica* e acrática que os deixa processar-se em vez de os definir e governar como na deriva política da metafísica grega da *arché* como princípio hegemónico (a partir de Anaxágoras),¹¹³ assim na imanência da experiência heteronímica pessoana o sujeito é menos um “ente” definido¹¹⁴ do que uma errância insubstancial em constante metamorfose,¹¹⁵ alma sem raiz que, não pertencendo nem sequer a si, vive o “ser outro

constantemente” como uma viagem indefinida e sem fim.¹¹⁶ Operando um regresso às origens odológicas (do grego *odós*, caminho, via) e pré-ontológicas do pensamento ocidental,¹¹⁷ anteriores à sedentarização da razão categorial, a experiência pessoana sugere uma errância nomádica no íntimo de um (não-)si aberto em imprevisíveis metamorfoses que não deixa de evocar o espírito poético e libertário do taoísmo *fengliu*, que se pode traduzir como “ir com o vento”¹¹⁸ e que recorda a alusão ao desconhecido personagem taoísta Lie-Tseu: “Lie-tseu deslocava-se cavalgando o vento”.¹¹⁹ Ao escrever pouco depois que “o homem perfeito é sem eu, o homem inspirado é sem obra; o homem santo não deixa nome”,¹²⁰ Chuang Tse convida-nos a pensar Pessoa como o homem cuja multiforme obra brotou precisamente de se reconhecer como não sendo um eu e de não ter outro nome, se pensarmos em francês, senão a paradoxal ou enigmática sugestão da sua ausência: Pessoa / “Personne” / Ninguém. **RC**

NOTAS

- 1 Cf. Paulo Borges, “Fernando Pessoa no Tibete ou de como pelo *Bar-do* se compreende D. Sebastião como o “King of Gaps” e o Quinto Império como o seu “estranho Reino”. Para uma filosofia do entre-ser”, in *O Teatro da Vacuidade ou a impossibilidade de ser eu. Estudos e ensaios pessoanos*, Lisboa, Verbo, 2011, pp.113-134; *Do Vazio ao Cais Absoluto ou Fernando Pessoa entre Oriente e Ocidente*, Lisboa, Âncora Editora, 2017.
- 2 Cf. François Jullien, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Éditions Galilée, 2012, pp.15-21.
- 3 Cf. Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, tradução de António Ramos Rosa, Lisboa, Portugal Editora, s. d., pp.6-7.
- 4 “Sou um evadido. / Logo que nasci / Fecharam-me em mim, / Ah, mas eu fugi. / Se a gente se cansa / Do mesmo lugar, / Do mesmo ser / Por que não se cansar?” – Fernando Pessoa, *Obras*, I, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, p.316.
- 5 Cf. *Id.*, “Ficções do Interlúdio”, in *Ibid.*, p.711.
- 6 Cf. Paulo Borges, *O Teatro da Vacuidade ou a Impossibilidade de Ser Eu. Estudos e ensaios pessoanos*, pp.15-43.
- 7 Cf. Steve Coutinho, *An Introduction to Daoist Philosophies*, New York, Columbia University Press, 2014, p.4.
- 8 Cf. *Ibid.*, p.5.
- 9 Cf. François Jullien, *Si Parler Va Sans Dire. Du logos et d'autres ressources*, Paris, Seuil, 2006, pp.15-16.
- 10 Cf. *Ibid.*, p.19.
- 11 Cf. Steve Coutinho, *Zhuangzi and Early Chinese Philosophy. Vagueness, Transformation and Paradox*, Hampshire, Ashgate, 2004, pp.5-6.
- 12 Cf. *Id.*, *An Introduction to Daoist Philosophies*, pp.24-26.
- 13 Cf. Chuang TSE, *Chuang Tse*, tradução (a partir das fontes chinesas) e comentários de António Miguel de Campos, Lisboa, Relógio D'Água, 2017, p.89.
- 14 Cf. François Jullien, *Si Parler Va Sans Dire. Du logos et d'autres ressources*, pp.11-12 e 16.
- 15 Cf. Steve Coutinho, *Zhuangzi and Early Chinese Philosophy. Vagueness, Transformation and Paradox*, p.125.
- 16 Cf. Lao Tseu, *Tao Te King*, traduzido e comentado por Marcel Conche, Paris, PUF, 2005, I, XXXII, XLI, pp.41, 189 e 230.
- 17 Cf. Lao TSE, *Tao Te King. Livro do Caminho e do Bom Caminhar*, tradução (a partir das fontes chinesas) e comentários de António Miguel de Campos, Lisboa, Relógio D'Água, 2010, p.23.
- 18 Cf. Lao Tseu, *Tao Te King*, XXV, p.155.
- 19 Cf. *Ibid.*, XLII, p.237.

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

- 20 Cf. François Cheng, *Le Livre du Vide Médian*, Paris, Albin Michel, 2009, 2ª edição, pp.8-10.
- 21 Cf. Lao TSEU, *Tao Te King*, II, p.47.
- 22 Cf. *Ibid.*, XLIII, p.241; cf. também XIV, p.107.
- 23 Cf. Anne Cheng, *Histoire de la Pensée Chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p.39.
- 24 Cf. Lao TSEU, *Tao Te King*, V, p.63.
- 25 Cf. *Ibid.*, XI, p.93.
- 26 Cf. *Ibid.*, XXI, p.139. Sobre *de* como “potência”, cf. Steve Coutinho, *An Introduction to Daoist Philosophies*, pp.26-27.
- 27 Cf. Lao Tseu, *Tao Te King*, XX, pp.135-136.
- 28 Sobre a “convivência” como o outro do “conhecimento”, hegemónico na cultura europeia: François Jullien, *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Gallimard, 2015, pp.107-114.
- 29 Cf. Chuang TSE, *Chuang Tse*, pp.31, 35 e 52.
- 30 Cf. *Ibid.*, pp.124-125.
- 31 Cf. *Ibid.*, p.34.
- 32 Cf. *Ibid.*, p.146.
- 33 Cf. *Ibid.*, pp.153-154.
- 34 Cf. *Ibid.*, pp.166-169.
- 35 Cf. *Ibid.*, pp.194-195.
- 36 Cf. *Ibid.*, pp.196-197.
- 37 Cf. *Ibid.*, p.199.
- 38 Cf. *Ibid.*, p.146.
- 39 Cf. Lao Tseu, *Tao Te King*, XLVIII, p.263.
- 40 Sobre o *wu wei* (não-agir), cf. Alan Watts, *Tao. The Watercourse Way*, com a colaboração de Al Chung-liang Huang, Nova Iorque, Pantheon Books, 1975, pp.75-98.
- 41 Cf. Fernando Pessoa, *A Nova Poesia Portuguesa* (1912), *Obras*, II, organização, introduções e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, p.1179.
- 42 Cf. *Ibid.*, p.1176.
- 43 Cf. *Ibid.*, p.1189.
- 44 Cf. *Ibid.*, p.1175.
- 45 Cf. François Jullien, *Vivre de Paysage ou l'impensé de la Raison*, Paris, Gallimard, 2014, p.127.
- 46 Cf. *Ibid.*, p.129.
- 47 Cf. *Ibid.*, pp.132-133.
- 48 Cf. François Cheng, *Le Livre du Vide Médian*, pp.14 e 16.
- 49 Cf. Fernando Pessoa, *A Nova Poesia Portuguesa* (1912), *Obras*, II, p.1174.
- 50 Cf. *Ibid.*, p.1176.
- 51 Cf. Antero de Quental, “Evolução”, *Poesia II. Sonetos Completos*, edição crítica de Luíz Fagundes Duarte, fixação de texto e aparato crítico de Luís Fonseca e Philipp Kampschroer (Alemão), Pedro Santa-María de Abreu (Espanhol), Maurizio Bevilacqua (Italiano) e Danielle Place Oliveira (Francês), Lisboa, Abysmo, 2017, p.149.
- 52 Cf. *Id.*, “Elogio da Morte”, VI, *Ibid.*, p.152.
- 53 Cf. Teixeira de Pascoes, “O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa”, in *A Saudade e o Saudosismo (dispersos e opúsculos)*, compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, pp.80-82.
- 54 Cf. *Id.*, *Os Poetas Lusíadas*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p.169
- 55 Cf. *Ibid.*
- 56 Cf. François Jullien, *Vivre de Paysage ou l'impensé de la Raison*, pp.63-65; William FRANKE, *Apophatic Paths from Europe to China*. New York, State University of New York Press, 2018, pp.1-27.
- 57 Cf. François Jullien, *Vivre de Paysage ou l'impensé de la Raison*, pp.66-67.
- 58 Cf. Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, edição de Richard Zenith, Lisboa, Assírio & Alvim, 1998, p.185. Cf. Paulo Borges, “Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar”. Vacuidade e autocriação”, in *Do Vazio ao Cais Absoluto ou Fernando Pessoa entre Oriente e Ocidente*, pp.29-44.
- 59 Cf. Fernando Pessoa, “The King of Gaps”, *Poesia Inglesa*, I, edição e tradução de Luísa Freire, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, p.280.
- 60 Cf. Yitzhak Y. Melamed, “Omnis determinatio est negatio”: determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel”, in AAVV, *Spinoza and German Idealism*, New York, Cambridge University Press, 2012, p.176.
- 61 Cf. Paulo Borges, “Além-Deus, Ilusão de Deus e Vida em Rafael Baldaia (ou uma outra morte de Deus no triálogo implícito entre Mestre Eckhart, Friedrich Nietzsche e Fernando Pessoa)”, *Do Vazio ao Cais Absoluto ou Fernando Pessoa entre Oriente e Ocidente*, pp.133-161.
- 62 Cf. Teixeira de Pascoes, *Santo Agostinho (comentários)*, Porto, Livraria Civilização, 1945, p.276.
- 63 Cf. Ernst Junger, *Les Nombres et les Dieux / Philéon et Baucis*, traduzido do alemão por François Poncet, s. l., Christian Bourgois, 1995, pp.15-40.
- 64 Cf. Luigi Pareyson, *Ontologia della Libertà. Il malle e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 2000; Sergio Givone, *Historia de la Nada*, tradução de Alejo González e Demian Orosz, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009, 2ª edição.
- 65 Cf. Stanislas Breton, *Rien ou Quelque Chose. Roman de métaphysique*, Paris, Flammarion, 1987, pp.5-26.
- 66 Cf. Georges Poulet, *La Pensée Indéterminée, I, II e III*, Paris, PUF, 1985-1990; Stanislas Breton, *La Pensée du Rien*, Kampen. Kok Pharos, 1992.
- 67 Cf. Franco Rendich, *Comparative Etymological Dictionary of Classical Indo-European languages. Indo-European - Sanskrit - Greek - Latin*, traduzido por Gordon Davis, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014, 2.ª edição revista e aumentada, pp.136-137.
- 68 Cf. Ananda K. Coomaraswamy, “*Kha* y otras palabras que significan “cero” en relación con la metafísica índia del espacio”, in *El Vedanta y la tradición occidental y otros ensayos*, tradução de Agustín López y Maria Tabuyo, Madrid, Ediciones Siruela, 2001, p.255.
- 69 Cf. *Brihadāranyaka Upanishad*, V, 1, in R. C. Zaehner, *Hindu Scriptures*, traduzidas e editadas por R. C. Zaehner, Londres, Everyman's Library, 1992, p.95.
- 70 Cf. Jean Chevalier / Alain Gheerbrant, “Roue”, in *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Laffont Jupiter, 1990, edição revista e aumentada, pp.826-830.

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

- 71 Cf. Roger-Pol Droit, *Le Silence du Bouddha et autres questions indiennes*, Paris, Hermann Éditeurs, 2010, p.19.
- 72 Cf. Ananda K. Coomaraswamy, “Kha y otras palabras que significan “cero” en relación con la metafísica índia del espacio”, in *El Vedanta y la tradición occidental y otros ensayos*, pp.255-262. Cf. também AAVV, *Void and Fulness in the Buddhist, Hindu and Christian Traditions*. Śūnya – Pūrṇa – Plerōma, editado por Bettina Bäumer e John R. Dupuche com um discurso conclusivo de S. S. o Dalai Lama, Nova Deli, D. K. Printworld, 2005; Paulo Borges, *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avesas. Estudos e ensaios sobre espiritualidade, religião, diálogo inter-religioso e encontro trans-religioso*, Lisboa, Âncora Editora, 2018, pp.12-14.
- 73 Cf. *Chândogya Upanishad*, I, IX, 1, in R. C. Zaehner, *Hindu Scriptures*, traduzido e editado por R. C. Zaehner, Londres, Everyman’s Library, 1992, p.105.
- 74 Cf. *Ibid.*, VIII, I, 3, p.155.
- 75 Cf. Hesídio, *Théogonie*, 116, in *Théogonie / Les Travaux et les Jours / Le Bouclier*, edição bilíngue grego-francês, texto estabelecido e traduzido por Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1986, 2ª edição, p.36.
- 76 Cf. Jean-Pierre Vernant, “Cosmogonies et mythes de souveraineté”, in Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-naquet, *La Grèce Ancienne. I. Du mythe à la raison*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p.116.
- 77 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072 a.
- 78 Cf. Ovidio, *Les Métamorphoses*, tradução, introdução e notas de J. Chamonard, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.41.
- 79 Cf. Carlos Henrique do Carmo Silva, “Caos e Experiência Espiritual”, in AA, *Caos & Meta-Psicologia*, edição de Carlos Amaral Dias, Luís Sousa Ribeiro e Núcleo de Investigação Universitária da AEISPA, Lisboa, Fenda, 1994, pp.279-306.
- 80 Cf. Anaximandro, *Fragments et Témoignages*, texto grego, tradução, introdução e comentário por Marcel Conche, Paris, PUF, 1991, p.67.
- 81 Cf. Lao Tseu, *Tao Tê King*, I, p.41.
- 82 Cf. Lao Tseu, *Tao Tê King. Livro do Caminho e do Bom Caminhar*, p.23.
- 83 Cf. Lao TSE, *Tao Tê King*, II, 2 e XI, pp. 47 e 93.
- 84 Cf. *Soutra du Coeur de la Connaissance Transcendante*, in *Soutra du Diamant et autres soutras de la Voie médiane*, traduções do tibetano por Philippe Cornu, do chinês e do sânscrito por Patrick Carré, Paris, Fayard, 2001, p.88.
- 85 Cf. Isabelle Robinet, “Hundun 混沌 Chaos; inchoate state”, in AAVV, *The Encyclopedia of Taoism*, edição de Fabrizio Pregadio, Routledge, 2007, pp. 523–525.
- 86 Cf. Lao Tseu, *Tao Tê King*, XXV, p.155.
- 87 Cf. Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, p.203.
- 88 Cf. *Ibid.*, p.257.
- 89 Aristóteles, *De Caelo*, I, 7 275b 10.
- 90 Cf. Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, p.258.
- 91 Fernando Pessoa, *Obras*, I, p.264.
- 92 Cf. Tchouang-Tseu, *Oeuvre Complète*, tradução, prefácio e notas de Liou Kia-hway, Paris, Gallimard / Unesco, 2007, p.79.
- 93 Cf. Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, p.77.
- 94 Aristófanes, *As Aves*, 693, citado em Clémence Ramnoux, *La Nuit et les Enfants de La Nuit*, Paris, Flammarion, 1986, p.177. Cf. também ORPHÉE, *Poèmes Magiques et Cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p.31.
- 95 Cf. Álvaro de Campos, “Dois Excertos de Odes (fins de duas odes, naturalmente)”, in Fernando Pessoa, *Obras*, I, pp.886-887.
- 96 Cf. Fernando Pessoa, “35 Sonnets”, *Poesia Inglesa*, I, p.70.
- 97 Cf. Álvaro de Campos, “Ode Marítima”, in Fernando Pessoa, *Obras*, I, p.891.
- 98 Cf. Paulo Borges, “A Ode Marítima como narrativa de um estado alterado de consciência. Saudade, êxtase, grito e reconciliação”, *Do Vazio ao Cais Absoluto ou Fernando Pessoa entre Oriente e Ocidente*, pp.83-116. Cf. a nossa recriação teatral dessa experiência em Paulo BORGES, *The Apocalypse According to Fernando Pessoa and Ofélia Queirós*, Londres, Splash Editions, 2019 (edição bilingue português-inglês).
- 99 Cf. Álvaro de Campos, “Ode Marítima”, in Fernando Pessoa, *Obras*, I, p.955.
- 100 Cf. *Id.*, in Fernando Pessoa, *Obras*, I, p.1017.
- 101 Cf. *Id.*, *Ibid.*, p.1046.
- 102 Cf. *Chung Yung*, citado em Alan Watts, *Tao. The Watercourse Way*, p.37.
- 103 Cf. Lao Tseu, *Tao Tê King*, V, p.63.
- 104 Tal como o Céu e a Terra “vivem sem fim” por não viverem “para si mesmos”, assim o sábio realiza o seu “fim pessoal” por não visar “nenhum fim pessoal” - Lao Tseu, *Tao Tê King*, VII, p.71.
- 105 Cf. Álvaro de CAMPOS, “Ode Marítima”, in Fernando Pessoa, *Obras*, I, pp.1018-1019.
- 106 Cf. *Id.*, in Fernando Pessoa, *Obras*, I, p.1025.
- 107 Cf. *Id.*, *Ibid.*, p.1024.
- 108 “Porque a alma humana é um abismo” – *Id.*, *Ibid.*, p.1036.
- 109 *Id.*, *Ibid.*, p.1034.
- 110 “Abismo de quem sou em Deus, do meu / Ser anterior a mim, a me dizer / Quem sou [...]”; “Sou entre mim e mim o intervalo” - Fernando Pessoa, *Ibid.*, p.1117.
- 111 Fernando Pessoa, *Obras*, I, p.316.
- 112 Cf. Lao Tseu, *Tao Tê King*, XXXIV, p.197.
- 113 Cf. Anaxágoras, fr. 12, in Simplicio, in *Phys.* 164, 24 e 156, 13, citado em G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, 4ª edição, p.383.
- 114 Cf. Fernando Pessoa, *Obras*, I, p.283.
- 115 “Ah sentir tudo de todos os feitos! / Não ter substância – só modos só desvios – / Alma vista de uma estrada que vira a esmo / Seja eu leitura variada / Para mim mesmo!” – *Ibid.*, p.302.
- 116 Cf. *Ibid.*, pp.370-371.
- 117 Cf. Stanislas Breton, *Rien ou Quelque Chose. Roman de métaphysique*, Paris, Flammarion, 1987, p.13.
- 118 Cf. Antoine Marcel, *Le Taoïsme Fengliu. Une voie de liberté spirituelle en Extrême-Orient*, Paris, L’Harmattan, 2010, p.12.
- 119 Cf. Tchouang-Tseu, *Oeuvre Complète*, p.31.
- 120 Cf. *Ibid.*

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

BIBLIOGRAFIA

- Anaximandre. *Fragments et témoignages*. Paris: PUF. 1991.
- Aristófanés. *As Aves*. Mem Martins: Inquérito. 2008.
- Aristote. *La métaphysique*. II. Paris: J. Vrin. 1974.
- Aristóteles. *Do Céu*. São Paulo: Edipro. 2014.
- Bäumer, Bettina and Dupuche, John R. (ed.). *Void and Fulness in the Buddhist, Hindu and Christian Traditions*. Śūnya – Pūrna – Plerōma. Nova Deli: D. K. Printworld. 2005.
- Borges, Paulo. *O Teatro da Vacuidade ou a Impossibilidade de Ser Eu. Estudos e Ensaíos Pessoaanos*. Lisboa: Verbo. 2011.
- _____. *Do Vazio ao Cais Absoluto ou Fernando Pessoa entre Oriente e Ocidente*. Lisboa: Âncora Editora. 2017.
- _____. *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avestas. Estudos e Ensaíos sobre Espiritualidade, Religião, Diálogo Inter-religioso e Encontro Trans-religioso*. Lisboa: Âncora Editora. 2018.
- _____. *The Apocalypse according to Fernando Pessoa and Ofélia Queirós*. London: Splash Editions. 2019.
- Breton, Stanislas. *Rien ou quelque chose. Roman de métaphysique*. Paris: Flammarion. 1987.
- _____. *La pensée du rien*. Kampen: Kok Pharos. 1992.
- Dalai Lama. *Essence of the Heart Sutra*. Somerville: Wisdom Publications. 2015.
- Cheng, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: Éditions du Seuil. 2002.
- Cheng, François. *Le Livre du vide médian*. Paris: Albin Michel. 2009.
- Chevalier, Jean and Gheerbrant, Alain. *Dictionnaire des symboles*. Paris: Robert Laffont Jupiter. 1990.
- Coomaraswamy, Ananda K. *El Vedanta y la tradición occidental y otros ensayos*. Madrid: Ediones Siruela. 2001.
- Coutinho, Steve. *An Introduction to Daoist Philosophies*. New York: Columbia University Press. 2014.
- _____. *Zhuangzi and Early Chinese Philosophy. Vagueness, Transformation and Paradox*. Hampshire: Ashgate. 2004.
- Droit, Roger-Pol. *Le Silence du Bouddha et autres questions indiennes*. Paris: Hermann Éditeurs. 2010.
- Foucault, Michel. *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Lisboa: Portugalia Editora. 1966.
- Franke, William. *Apathetic Paths from Europe to China*. New York: State University of New York Press. 2018.
- Givone, Sergio. *Historia de la Nada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. 2009.
- Hesiodo. *Théogonie / Les travaux et les jours / Le bouclier*. Paris: Les Belles Lettres. 1986.
- Jullien, François. *La grande image n'a pas de forme. À partir des arts de peindre de la Chine ancienne*. Paris: Éditions du Seuil. 2003.
- _____. *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*. Paris: Seuil. 2006.
- _____. *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*. Paris: Éditions Galilée. 2012.
- _____. *Vivre de paysage ou l'impensé de la raison*. Paris: Gallimard. 2014.
- _____. *De l'être au vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*. Paris: Gallimard. 2015.
- Jünger, Ernst. *Les nombres et les dieux / Philémon et Baucis*. Paris: Christian Bourgois. 1995.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. and Schofield, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Marcel, Antoine. *Le taoïsme fengliu. Une voie de liberté spirituelle en Extrême-Orient*. Paris: 2010.
- Melamed, Yitzhak Y. "Omnis determinatio est negatio": determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel", in Förster, Eckart and Melamed, Yitzhak Y. (ed.). *Spinoza and German Idealism*. New York: Cambridge University Press. 2012.
- Orphée. *Poèmes magiques et cosmologiques*. 1993. Paris: Les Belles Lettres.
- Ovide. *Les métamorphoses*. 1966. Paris: Garnier-Flammarion.
- Pareyson, Luigi. *Ontologia della libertà. Il malle e la sofferenza*, Torino: Einaudi. 2000.
- Pascoaes, Teixeira de. *Santo Agostinho (comentários)*. Porto: Livraria Civilização. 1945.
- _____. *Os Poetas Lusíadas*. Lisboa: Assírio & Alvim. 1987.
- _____. *A Saudade e o Saudosismo (dispersos e opúsculos)*. Lisboa: Assírio & Alvim. 1988.
- Pessoa, Fernando. a. *Obras, I*. Porto: Lello & Irmão – Editores. 1986.
- _____. b. *Obras, II*. Porto: Lello & Irmão – Editores. 1986.
- _____. 2000. *Poesia Inglesa, I*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Poulet, Georges. *La pensée indéterminée, I, II, III*. Paris: PUF. 1985-2000.
- Quental, Antero de. *Poesia II. Sonetos Completos*. Lisboa: Abysmo. 2017.
- Ramnoux, Clémence. *La nuit et les enfants de la nuit*. Paris: Flammarion. 1986.
- Rendich, Franco. *Comparative Etymological Dictionary of Classical Indo-European languages. Indo-European – Sanskrit – Greek – Latin*. California: CreateSpace Independent Publishing Platform. 2014.
- Robinet, Isabelle. *The Encyclopedia of Taoism*. Oxford: Routledge. 2007.
- Silva, Carlos Henrique do Carmo, in Dias, Carlos Amaral, Ribeiro, Luís Sousa (ed.). *Caos & Meta-Psicologia*. Lisboa: Fenda. 1994.
- Soares, Bernardo. *Livro do Desassossego*. Lisboa, Assírio & Alvim. 1988.
- Tse, Chuang. *Chuang Tse*. Lisboa: Relógio d'Água. 2017.
- Tse, Lao. *Tao Te King. Livro do Caminho e do Bom Caminhar*. Lisboa: Relógio d'Água. 2010.
- _____. *Tao Te King*. Paris: PUF. 2005.
- Tseu, Tchouang. *Ceuvre Complète*. Paris: Gallimard/Unesco. 2007.
- Vernant, Jean-Pierre and Vidal-Naquet, Pierre. *La Grèce ancienne. I. Du mythe à la raison*. Paris: Éditions du Seuil. 1990.
- Watts, Alan. *Tao. The Watercourse Way*. New York: Pantheon Books. 1975.
- Zaehner, R. C. (ed.). *Hindu Scriptures*. London: Everyman's Library. 1992.