

Sofia A. Carvalho*

CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

Poesia e fenomenologia: um *pas de deux* em torno do (in)visível

Resumo: A partir de uma leitura exegética da *II Enéada* de Plotino, proponho um cotejamento entre a posição neoplatónica de Plotino e a posição heterodoxa de Teixeira de Pascoaes, defensor de um gnosticismo marcionita, tal como descrito no prefácio a *São Jerónimo* da autoria de António M. Feijó. Partindo do mito fundador do gnosticismo, colocarei em discussão as linhas fortes do gnosticismo marcionita de Teixeira de Pascoaes, a partir de alguns excertos de *São Paulo* (1934), a primeira biografia romanceada do autor. Esta leitura permitirá perceber o modo como o sistema poético de Pascoaes, de clara índole gnóstico-marcionita, entra em colisão directa com o sistema de Plotino, justamente a partir do dualismo irresoluto do poeta.

Palavras-chave: Teixeira de Pascoaes, Plotino, neoplatonismo, gnosticismo marcionita, literatura, filosofia

Abstract: Based on an exegetical reading of Plotinus' Ennead II, I propose a comparison between Plotinus' Neoplatonic position and the heterodox stance of Teixeira de Pascoaes, a proponent of Marcionite Gnosticism, as described in the preface to *São Jerónimo* by António M. Feijó. Drawing on the founding myth of Gnosticism, I will discuss the key features of Pascoaes' Marcionite Gnosticism, with reference to selected excerpts from *São Paulo* (1934), the author's first romanticized biography. This reading will provide insight into how Pascoaes' poetic system, of clearly Gnostic-Marcionite nature, is in direct conflict with Plotinus' system, precisely because of the poet's unresolved dualism.

Keywords: Teixeira de Pascoaes, Plotinus, Neoplatonism, Marcionite Gnosticism, Literature, Philosophy

Todos nós, ante o problema religioso, o único problema, tomamos várias atitudes. Somos católicos, cristãos, heresiarcas, ateus inconformáveis e ateus contentes e orgulhosos, à Nietzsche, os super-homens da Negação, os heróis do Nada. Ou somos inimigos pessoais ou políticos de Deus. Não nos limitamos a negá-lo: odiamo-lo ainda. E eis uma comédia transcendente, uma paródia ibérica, bem digna de Cervantes.

Teixeira de Pascoaes

1. O tom da polémica

A natureza polémica que atravessa o título deste ensaio não se prende com nenhum gesto retórico, espécie de *captatio benevolentiae*, dado ser esse o tom que percorre toda a obra de Pascoaes. No entanto, o statement simultaneamente poético e filosófico que subjaz ao título só adquire espessura teórica se se tornar claro o grau de ousadia especulativa de Teixeira de Pascoaes, muitas vezes obscurecido por lentes hermenêuticas desfocadas.¹

Autor de uma magnitude lírica singular, com clara linhagem no alto romantismo inglês, como eximamente analisado por António M. Feijó (2015), a obra de Teixeira de Pascoaes é tangida por uma temperatura metafísica inusitada no contexto da literatura portuguesa dos séculos XIX-XX, neste caso, com enfoque na biografia romanceada de Pascoaes, intitulada *São Paulo* (1934), que concede o tom gnóstico-marcionita à série biográfica, sem prejuízo para a obra poética que o antecipa e prepara, bastando para isso resgatar o poema de fôlego *Regresso ao Paraíso* (1912).

Assim sendo, num primeiro momento, descrevo as linhas axiais do mito fundador do gnosticismo, cujo rastilho metafísico chegará ao sistema de Pascoaes. Seguidamente, confronto a tessitura crucial do sistema gnóstico-marcionita com a posição filosófica de Plotino. Por fim, analiso o modo como o sistema poético de Pascoaes, de clara linhagem gnóstico-marcionita, entra em colisão directa com o sistema filosófico de Plotino, justamente a partir de uma fricção metafísica entre o dualismo radical entre Deus e o mundo proposto por Pascoaes e a visão do Uno em Plotino.

2. O mito fundador do gnosticismo

Prima facie, o gnosticismo surgiu como um movimento acoplado ao desenvolvimento do Cristianismo primitivo, tendo sofrido críticas ferozes de Plotino e dos Padres da Igreja.² Estes últimos, através da inclusão de “extensas citações *verbatim*” (Jonas 2019: 37), tornaram-se as fontes secundárias dos escritos gnósticos.

Ainda que o gnosticismo seja a mais antiga forma de heresia, a publicação dos textos gnósticos só se inicia no século XIX, mais especificamente em 1972, com a saída a lume do primeiro volume da edição da Biblioteca de Nag Hammadi (Pagels 2006: 22). Na linha de Pagels, defendo que a publicação tardia destes textos pode ser considerada como uma forma de destruir e/ou ocultar as alegadas blasfémias gnósticas.

Neste contexto exegético, Hans Jonas³ não só defende a existência de diferentes tipologias de gnosticismo que se podem agrupar genericamente em duas vertentes – a vertente helénica e grega e as filiações iraniana, egípcia e babilónica –, como também aponta para a função crítica e agressiva dos gnósticos, um acontecimento que considera simultaneamente comovente e bizarro. Note-se que a função agressiva dos gnósticos se prende não apenas com o recurso a “imagens diferentes das bíblicas”, como também à representação de um “drama transcendental anterior a todos os tempos”, cujo apelo redentor perante um “Criador cego e arrogante” assenta na libertação da Alma que, segundo os gnósticos, se encontra cativa na “prisão cósmica”, que é o mundo (*idem*: xxxv).

No entanto, e apesar das diferentes tipologias de gnosticismo, importa resgatar um dos aspectos salientes do “mito fundador” do gnosticismo: o dualismo radical entre Deus e o mundo e, por conseguinte, entre o homem e o mundo. O Deus dos gnósticos, entendido como uma “substância espiritual heterogénea” (Jonas 2019: 36), surge como sobrenatural e estrangeiro ao mundo e ao Universo, que nem criou nem governa.⁴ Também o homem, separado da região divina, se encontra como um estrangeiro neste mundo, cuja aspiração suprema é conhecer a Deus. Ora, o atributo “estrangeiro”, recorrente em toda a literatura gnóstica, ganha singular proeminência em Marcião, discípulo devoto de São Paulo.⁵

3. Colisão directa

3.1. O sistema gnóstico-marcionita

Para que se aceda à relevância do gnosticismo marcionita que pervade o sistema poético de Pascoaes, importa demorar um pouco mais a atenção na figura de Marcião através da explicitação de algumas linhas de força do seu sistema. Marcião de Sinope ou de Ponto,⁶ filho de um bispo que o excomungou,⁷ foi educado na fé cristã e não pretendeu tornar-se sectário. Este apontamento biográfico é relevante porque reforça a posição singular do autor no movimento gnóstico, considerado como “o cristão mais resolutivo e puro dos gnósticos e, por esta mesma razão, o maior desafio à ortodoxia cristã” (Jonas 2019: 140).

Com efeito, Marcião defende uma interpretação literal do evangelho e, contrariamente à interpretação alegórica na compreensão do Antigo e do Novo Testamento, o seu sistema permanece inteiramente livre de visões sincréticas, tão características do gnosticismo geral. Após a sua excomunhão, Marcião iniciou a sua primeira viagem de propaganda, da Ásia Menor até Roma, juntando-se a uma comunidade

cristã. Em Roma, dedicou-se à composição do seu *magnum opus*, intitulado *Antíteses* pelos seus oponentes. Esta obra, a única que se conhece de Marcião, parte de uma análise dos Evangelhos e das Epístolas de Paulo, expurgando-os daquilo que considerava interpolações judaicas.⁸ Porém, também a passagem de Marcião por Roma terminou com a sua expulsão da comunidade, fruto de uma palestra que tinha como tópico de análise os escritos de Lucas e as diferenças metafísicas entre a Lei e os Evangelhos (Harnack 2007: 18).

Apesar do abundante material para a reconstrução de *Antíteses* (*idem*: 17), a estrutura desta obra de Marcião permanece pouco clara. A introdução de *Antíteses*, uma espécie de entoação jubilosa,⁹ une-se à eleição de São Paulo como o único apóstolo autêntico. Porém, será apenas na segunda parte desta obra que Marcião proclamará a existência de dois Deuses, isto é, a do Criador-Demiurgo e a do Eleito-Redentor, filho de um Deus Bom e Misericordioso, o *alien God* (Harnack 2007: 55 56) de que Jesus é uma modalidade.¹⁰

As antíteses correspondem, então, aos atributos dos dois deuses, o Demiurgo e o bom Deus estrangeiro, sendo a mais relevante para Marcião – talvez a mais contraintuitiva para um leitor contemporâneo – a que se relaciona com a do Deus justo e a do Deus bom. Numa simplificação da visão pauliniana, Marcião encara a justiça como “estreita, retributiva e vingativa” e, por isso, o Deus justo seria o “da Lei”, “propriedade fundamental do demiurgo”, e o Deus bom o “do Evangelho”, que não tem “nenhum vínculo natural” com o mundo, nem “nenhuma relação preexistente o liga às criaturas deste mundo” (Jonas 2019: 145), o que anula qualquer ideia de providência divina do mundo, como defendido por Plotino.

Pois bem: após determinar o princípio dualista do seu sistema, Marcião torna-se um crítico textual do Cristianismo, a partir da análise filológica de quatro documentos essenciais: as Epístolas de Paulo, os Actos dos Apóstolos, a Revelação de João e escritos profético-cristãos de vários autores (Harnack 2007: 24).

O único propósito de Marcião será tornar positiva a inscrição apofática do “deus desconhecido” patente nas inscrições de Atenas, Roma e, presumidamente, em outras cidades. Este deus ignoto surge como Deus de Paulo e dos cristãos gnósticos que não é, nem poderia ser, o Criador deste mundo, porque o mundo é entendido por Marcião como uma prisão, espécie de fantasia inútil reduzida a Nada.¹¹ Todavia, o ser humano, enquanto partícipe deste mundo, possui uma centelha no espírito que o aproxima desse deus que, por um gesto paradoxal fecundo, não é afinal um deus desconhecido ou estrangeiro (Harnack 2007: 2).

A visão de Marcião encontra-se muito próxima da narrativa do cristianismo ortodoxo, aspecto considerado perigoso pelos Padres da Igreja (Pagels 2006: 58). Dentro do contexto das diferentes tipologias de gnosticismo, esta proximidade concede ao gnosticismo marcionita uma demarcação de sobriedade metafísica, senão leia-se a descrição de Jonas sobre Marcião:

Apenas ele, entre todos, levou a sério a paixão de Cristo, embora a interpretação que fez dela fosse inaceitável para a Igreja; a sua doutrina é totalmente isenta da fantasia mitológica com que o pensamento gnóstico se deleita. Não especula sobre os primeiros tempos; não multiplica figuras divinas e semidivinas; rejeita a alegoria na compreensão do Antigo e do Novo Testamento; não reivindica a posse de um conhecimento superior, “pneumático”, ou a presença no homem em geral daquele elemento divino que poderia ser a sua fonte ou o seu recipiente; baseia a sua doutrina inteiramente no que alega ser o significado literal do evangelho; nesta restrição rigorosa, fica inteiramente livre do sincretismo, tão característico do gnosticismo geral; e finalmente, como Paulo, que era para ele o apóstolo, faz da fé, e não do conhecimento, o veículo da redenção. Esta última circunstância pareceria colocar Marcião inequivocamente fora da área gnóstica, sendo ela definida pelo conceito de gnose. No entanto, o dualismo anticósmico enquanto tal, de que Marcião é o expoente mais inflexível, a ideia do Deus desconhecido oposto ao do cosmos, a própria concepção de um criador inferior e opressor e a consequente visão da salvação como libertação do seu poder por um princípio estrangeiro, são tão notavelmente gnósticos que qualquer um que os tenha professado neste ambiente histórico deve ser considerado um dos gnósticos, não meramente por ser assim classificado mas no sentido em que as ideias gnósticas que estavam no exterior moldaram real e efectivamente o seu pensamento. (Jonas 2019: 140-141)

Marcião partilha com o gnosticismo geral a visão do verdadeiro Deus como estrangeiro, o Deus desconhecido e bom, o Pai de Jesus Cristo, mas este Deus é considerado como estrangeiro no sentido absoluto, não apenas para ele como em relação a tudo o que foi criado. Esta posição comporta uma viragem inteiramente nova no gnosticismo geral, pois não existe no gnosticismo marcionita nenhuma genealogia especulativa que permita a conexão entre o Demiurgo, “uma divindade por direito próprio, expressando a sua natureza no universo visível da sua criação”, e o bom Deus estrangeiro, a sua antítese não como “mal, mas como ‘justo’” (Jonas 2019: 142).

Por conseguinte, para Marcião o bom Deus estrangeiro salva o ser humano do mundo e do Demiurgo, para que aquele se possa tornar filho de um Deus novo e estrangeiro, só bondade. Este bom Deus estrangeiro redime o ser humano retirando-o da sua terra natal de opressão, este mundo. Esta espécie de adopção por parte do *alien God* implica a anulação da submissão do homem ao Senhor do Mundo, o Demiurgo, *nuance* significativa que decerto cativou o espírito liberal de Pascoaes, leitor atento de São Paulo e de Lucas, como se verá.

A par disto, Marcião compreendeu literalmente o argumento de São Paulo sobre a oposição entre Lei e Graça¹² e, por isso, a pessoa remida, ao evitar o contacto com o mundo, encontrava-se acima do seu legalismo inferior (Harnack 2007: 89), não sendo por ele contaminada. Como explicado anteriormente, ao entender a justiça como punitiva e atributo da causa do Demiurgo, uma crítica marcionita à *Lex Talionis* do Antigo Testamento, Marcião defende que a única relação do Deus estrangeiro com o

mundo é dirigida contra este último e o seu demiurgo. Contra o *ethos* do mundo, Marcião propugna, então, por um ascetismo austero, cuja base é o seu acosmismo.

Por outras palavras, o gnosticismo marcionita não oferece nenhum tipo de regra moral e “a conduta dos crentes é determinada não tanto por uma preocupação positiva em santificar a vida, mas pela negativa de reduzir o contacto com o domínio do criador” (Jonas 2019: 143). Por conseguinte, este ascetismo é um prolongamento da revolta contra o mundo e encontra esteio numa “orientação metafísica” e não numa questão ético-axiológica: mais do que evitar a contaminação com o mundo, trata-se de obstaculizar a “causa do criador” através da “abstinência perpétua”, ou seja, alimentar, sexual e matrimonial (Jonas 2019: 147-148).

Exposto isto, conclui-se que a posição de Marcião face ao Antigo Testamento e ao Judaísmo, duas fontes que lhe eram sobejamente conhecidas, não apresenta nenhuma tonalidade helenística e é de ressentimento (Harnack 2007: 15), quer pela inexistência de qualquer apego paternal por parte de um criador em relação às criaturas quer pela inexistência de reconciliação de Deus face ao homem, dado no gnosticismo marcionita nada existir a restaurar.

3.2. O sistema de Plotino

O quarto tópico do segundo tratado de Plotino versa sobre a existência de duas matérias e surge como um libelo de ataque explícito às linhas de força do gnosticismo, sem, contudo, especificar qual a tipologia em foco. Estranho às concepções estoica e peripatética (Plotino 2003: 56), Plotino defende, por um lado, que o mundo sensível é uma imitação do mundo inteligível (*idem*: 58) e, por outro, que a matéria inteligível é eterna, por ser engendrada por um Princípio Uno e Inefável. Este aspecto plotiniano tornar-se-á insustentável para o platonismo anti-platónico de Pascoaes, assim descreve o autor a sua convicção poética em *Últimos Versos*, uma etiqueta metafísica para designar o seu gnosticismo marcionita, como se tornará líquido no tópico seguinte.

Ao resgatar a natureza simples e indivisível do Bem como cognata do Uno (Plotino 2003: 111), Plotino aconselha o abandono das hipóstases múltiplas aos seus dois discípulos, Amélio e Porfírio, e sustenta não existir uma inteligência em repouso e outra em actividade (*idem*: 112). Todavia, o acme da dissensão metafísica surge condensado numa crítica tripla de Plotino aos gnósticos: à noção de Limite gnóstico que separa este mundo, o *cosmos*, do outro mundo, o *Pleroma*; à criação do mundo que, segundo o filósofo, não se deve a uma queda (*sphalma*) da alma¹³ (*idem*: 115); ao desprezo pelo cosmos, que se encontra ligado ao acosmismo do gnosticismo marcionita, aspecto que segundo Plotino os impede de ter uma teoria da virtude.

Ao discordar da criação deste mundo por um Demiurgo pérfido e arrogante, a partir da participação da alma no Uno, Plotino encara o mundo como uma espécie de estátua visível e bela dos deuses inteligíveis. Deste modo, o filósofo pretende erradicar não apenas as invenções supérfluas dos gnósticos (Plotino 2003: 113), de que o gnosticismo

marcionita não sofre, mas também certas novidades de linguagem (*idem*: 117), que são, de facto, vocábulos bíblicos ou anti-helénicos. Neste encadeamento exegetico, convém acrescentar que também a visão plotiniana do Mal, entendida como uma redução necessária para atingir o Bem (*idem*: 44), e a defesa do Demiurgo, entendido por Plotino como uma força produtiva não obstaculizante, se encontram nos antípodas do sistema poético de Pascoaes, de natureza gnóstico-marcionita.

Ao reconhecer os traços fundamentais da mitologia gnóstica, Plotino dirá dos gnósticos o que Pascoaes afirmará mais tarde sobre Platão: para o filósofo, aqueles não compreenderam o que leram (Plotino 2003: 117-118), tal como para o poeta, Platão, ouvindo a música, não a compreendeu.

4. O gnosticismo marcionita no sistema poético de Pascoaes

Os traços poéticos e metafísicos do mito gnóstico terão, decerto, cativado a atenção de Pascoaes, que afirma ser necessária a criação de uma lenda que corrija a História. Segundo Pascoaes, Deus, enquanto pertença da poesia, não pode nem dever ter nenhum tipo de conexão com o mundo histórico e natural, o que erradica a possibilidade de Deus ser o Demiurgo deste mundo, aspecto aprofundado adiante. Será, então, na série biográfica que Pascoaes conceberá a pugna entre Deus e o Demónio, que é toda a gente.¹⁴

Tendo presente que o gnosticismo de Marcião é uma “religião da interioridade” (Harnack 2007: 3), Pascoaes encena a pugna de São Paulo num espaço de interioridade propício para a deflagração do choque ou *metanoia*, o do próprio biografado, porque apenas “interiormente é que tocamos o exterior” (Pascoaes 2002: 26). O poeta descreve, então, São Paulo como palco de uma guerra civil interior, quer pela sua herança judaica, enquanto produto da lembrança em colisão com a esperança, quer pela Graça contra a Lei, numa palavra, “Deus sem Teologia ainda, nem clero hierarquizado” (Pascoaes 2002: 25). Esta descrição agónica de São Paulo acompanha o desenho estrutural da série biográfica, disposto no prefácio da biografia romanceada, assim:

Desejaria mostrá-lo a uma luz que, revelando as figuras, completa-as. Não as cria, porque o seu esboço perde-se na origem das cousas; dá-lhes a última demão, o traço geral que define, sem limitar. É uma linha que parte; e, curvando, regressa ao ponto de partida: a órbita que o ser, em si, descreve; e o destaca, mas não desintegra do espaço indefinido. (Pascoaes 2002: 26)

Esta “linha que parte” descreve o percurso de uma órbita que curva e regressa ao ponto de partida. Ora, é também de modo curvo que o prefácio desta biografia comunica directamente com o seu último capítulo:

O ideal cristão, propagado por S. Paulo, marcou um novo destino à alma humana, um novo itinerário, com todos os pontos de chegada que são logo pontos de partida, pois a chegada

definitiva não existe. Há o começar e não o acabar, esboços que uns aos outros se sucedem, um esforço constante para atingir o inatingível. Este esforço é a própria vida; e findaria, se alcançasse um estado perfeito, equivalente a uma paragem. É preciso que o não alcance, como é preciso que tenda para ele. E, por isso, todo o movimento fraqueja ou curva; quer dizer, avançando, recua, vivendo, morre, porque viver é morrer. A vida é morte em acção. Vê-se que todos os movimentos necessitam de aproveitar espaço, ou que este é limitado, como o duma pedra, por exemplo, em relação aos átomos que a formam. (Pascoaes 2002: 301)

O novo itinerário cristão presidido pela figura de Paulo, é, simultaneamente, um ponto de partida e de chegada: é uma viragem que esboça o “inatingível”, a lenda que permitirá a Pascoaes falar sobre o Romance da Humanidade, exposto assim pelo poeta: “O mundo foi da Poesia, nos primeiros séculos da nossa era. Repetir-se-á o milagre?” (*idem*: 305).

Enquanto pertença da poesia, a religião não será entendida por Pascoaes como “regra de conduta”, mas enquanto “[r]evelação instintiva ou consciente (poesia pura e ciência pura)” (*idem*: 29). No gnosticismo marcionita de Pascoaes,¹⁵ a poesia não surge como um substituto da argumentação racional e filosófica, mas antes como um tipo de conhecimento directo e particular da “substância espiritual heterogénea”¹⁶ (Jonas 2019: 36). O dualismo irresoluto de Pascoaes, que resgata a cisão dualista de Marcião e a “supressão de uma providência divina do mundo” (Jonas 2019: 145), parte de um sistema poético que procura uma “racionalização do sobrenatural” (Jonas 2019: 36), uma das formas típicas do gnosticismo superior. Acompanhe-se, agora, a definição de gnosticismo nas páginas prefaciais de *São Paulo*:

Deus é o Espírito; e aspirar a conhecê-lo eis a suprema atitude religiosa. O conhecimento é que é identificação perfeita e amorosa convivência; é que é o amor divino. Mas conhecer não é um simples acto intelectual ou racional, restrito, à área da existência: é um movimento de toda a energia viva que, em nós, se desenvolve; e sendo viva, excede a morte ou a matéria. (Pascoaes 2002: 30)

Assente num robusto individualismo, o gnosticismo marcionita de Pascoaes apresenta uma índole não-conformista e audaz (Jonas 2019: 42) que vê na poesia ou revelação instintiva a fonte de conhecimento que ilumina a “substância espiritual heterogénea”. Como visto anteriormente, o ponto de discórdia entre as visões gnósticas e de Plotino assenta no dualismo anticósmico da primeira, aspecto fortemente criticado pelo segundo (Plotino 2003: 116). Por contraponto à visão plotiniana, aceda-se ao seguinte esclarecimento:

Whoever comes to this gnosis – this insight – is ready to receive the secret sacrament called the redemption (*apolytroxis*; literally ‘release’). Before gaining gnosis, the candidate worshipped

the demiurge, mistaking him for the true God: now, through the sacrament of redemption, the candidate indicates that he has been released from the demiurge's power. In this ritual he addresses the demiurge, declaring his independence, serving notice that he no longer belongs to the demiurge's sphere of authority and judgment, but to what transcends it [...]. (Pagels 2006: 62 63)

A gnose oferece ao neófito a independência face a um mundo governado por um demiurgo injusto e torna-se, consequentemente, uma espécie de justificação metafísica para a liberdade especulativa e intelectual (Pagels 2006: 63). A audácia metafísica dos gnósticos permite a Pascoaes, pensador livre, aflorar a “terra estrangeira”:

Só além da terra; existe um lugar onde podemos conviver irmãmente. É um lugar irreal? Puro conceito abstracto? Não sabemos. Mas temos de o admitir, como axioma necessário, para a compreensão da nossa vida moral, pois não há vida moral, sem um ponto de partida para ela, que não seja também moral, isto é, de uma mesma qualidade ou elemento. E esse elemento é sobrenatural e ante-natural até. (F.R. 133; D3/4924: 26v-27)

Exposto isto, defendo que a incompreensão de Plotino face à mitologia gnóstica geral se prende com a matriz helénica do seu pensamento, o que favorece quer a participação entre mundos quer as noções de Belo e Bem (*kalokagathia*) como atributos de Deus e qualidades analógicas do mundo (Plotino 2003: 133).

No entanto, sendo o mundo encarado por Pascoaes como uma obra imperfeita e, não raras vezes, uma doença, cabe ao Poeta aperfeiçoá-lo, aspecto gnóstico ininteligível para Plotino. É, pois, a partir do dualismo irresoluto, ou de um “*complexio oppositorum*” (Harnack 2007: 5) entre o demiurgo e o Deus Estrangeiro, que se poderá legitimar a descrição feita por Pascoaes do mundo como uma hemoptise de deus ou um tumor maligno, o que reverbera a posição ascética do acosmismo gnóstico-marcionita.

Sob esta lente, o gnosticismo de Pascoaes baseia-se na correcção poética da Criação, imperfeitamente realizada. O homem, por “uma ilusão de vaidade”, imagina-se o pecador, sendo o pecado, exposto nestes termos: “A criação é imperfeita; e, por isso, o homem é o pecado. Criar é ofender a lei; é um acto criminoso. Deus, que é a vida, sonhou a existência, a morte” (Pascoaes 2002: 30).

A expiação deste crime inicia-se com o arrependimento do Criador, que só existe depois da criatura, isto é, do seu pecado (*idem*: 31). Por isso, a figura de Jesus, ao pertencer à poesia e não à religião, torna-se o remorso redentor do Criador. Segundo Pascoaes, Deus é o Redentor e não o Criador, dada a concepção transcendente de Deus e as suas modalidades não poderem pertencer à História Humana, que é toda crime. A concepção de Deus só pode ser pertença legítima da poesia, pois se o Pai cria a imperfeição, cabe ao Filho rectificar a Criação, mas leia-se:

Como em todas as coisas se nota a hesitação da incompetência! Onde o ser que não seja aborto? e beleza sem senão? [...] Sem a fatal imperfeição, seria nulo o sentido do cristianismo. Sem o erro e a emenda, sem o pecado e o remorso, não entendo o Evangelho de João nem as Epístolas de Paulo (Pascoaes 1993: 101).

A correcção da Criação, entendida por Pascoaes como um erro, encontra-se, assim, no gesto redentor e ascético do Filho face ao “epicurismo do Pai, eternamente complacente com o universo que criou” (Feijó 2020: 485). Esta posição de Pascoaes reforça o seu dualismo irresoluto e agónico, pois o “que existe é Deus e o Universo, o Espírito e a Matéria, a Liberdade e a Fatalidade, a Vida e a Morte, numa luta que não finda” (Pascoaes 2002: 34). São estes os aspectos da luta infundável que a interioridade de São Paulo condensa: se o crime se dá com o Génesis, isto significa que o “crime é o *Velho Testamento*”, dentro do sistema gnóstico-marcionita de Pascoaes.¹⁸ Por antítese, o remorso é a “essência do *Novo Testamento*” (*idem*: 35).

Assim sendo, Paulo, depois da lapidação de Estevão, o crime que deu origem ao seu arrependimento, transforma a força criminosa em actividade poética, ou seja, aperfeiçoa poeticamente a Criação. Note-se que há, aqui, uma distinção subtil entre crime e pecado: aquele, aventa a possibilidade de redenção através do arrependimento; este, sendo a própria criatura, é a parte mais fecunda, não porque contenha beleza, mas porque há um esforço de aperfeiçoamento que não finda, tal como a beleza de uma estátua se encontra “no esforço do artista que, em seus relevos, transparece, como um palpar de vida no mármore” (*idem*: 35).

Embora a visão poética de Pascoaes acerca do cosmos e da natureza seja antitética, o poeta defende como ininteligível a ideia de Deus ser o criador do mundo. Esta posição forte de Pascoaes, longe de qualquer monismo eclético,¹⁹ parte do postulado metafísico de um Deus estrangeiro, espécie de arquétipo platónico invertido, pois apresenta um dualismo metafísico inovador que se opõe terminantemente à relação simbiótica entre Deus e o mundo, como defendido pela concepção unitária de Plotino ao afirmar que o mundo sensível não difere em qualidade do inteligível. Percebe-se agora que o platonismo anti-platónico de Pascoaes irrompe como uma expressão metonímica para designar o seu gnosticismo marcionita.

São Paulo, o escultor da “última religião” (Pascoaes 2002: 37), pertence ao mundo da Poesia, o reino do Impossível. Neste “dúbio meio planetário”, em que as “forças físico-químicas atingiram as biológicas e estas, as psicológicas; e, estas, por sua vez, dirigem se num sentido mais elevado, ultrapassando o espaço natural”, o homem excede o mundo, o espaço natural e, excedendo-o, só “o satisfaz o Impossível” (*idem*: 39). Segundo Pascoaes, ninguém sabe o que é possível ou, de modo mais acurado, o que é impossível. O domínio do Impossível é, pois, pertença privilegiada da poesia: “Agora, é a Poesia, ao ar livre, e não a Poética, sob pórticos de mármore. A razão falhou, este mundo falhou. Agora vai ser o Outro Mundo, o sonho sobrenatural, a tentação do Impossível” (*idem*: 42).

Defensor de um gnosticismo marcionita, Pascoaes afirma que a realidade natural será superada pela realidade sobrenatural. É, pois, a partir da relação inelutável entre poesia e mitologia, que se acede ao grau universal do sistema gnóstico marcionita de Pascoaes. Mas aceda-se ao que diz Frye sobre esta relação:

Poetry expresses the universal in the event, the aspect of the event that makes it an example of the kind of thing that is always happening. In our language, the universal in the history is what conveyed by the mythos, the shape of the historical narrative. A myth is designed not to describe a specific situation but to contain it in a way that does not restrict its significance to that one situation. Its truth is inside its structure, not outsider. (Frye 1982: 46)

Em Pascoaes, a poesia surge como uma melodia que aperfeiçoa a obra criada, um dos veios comunicantes com um certo tipo de existencialismo, e o mito redime a história, sendo este o sentido exacto da passagem de Pascoaes, perto do final da biografia *São Paulo*: “Mas é certo que S. Paulo é uma fonte que não secou ainda, e que a verdade histórica é anedótica e a lendária essencial. A Lenda corrige a História” (Pascoaes 2002: 306).

5. Poetas e anti-poetas

Designando-se como “estupidamente racionalista” em assuntos duma “transcendência inatingível” (*idem*: 107), Pascoaes afirma que o poeta é o único ser capaz de conceder ao espírito inquieto a liberdade face ao único problema: “Há teístas e ateístas, isto é, poetas e anti-poetas, os que concebem fotograficamente o mundo e os que o concebem pictoralmente, ou inanimado e animado, como espírito e liberdade ou matéria e fatalidade” (Pascoaes 1993: 107). Se os anti-poetas reduzem o mundo ao existente, os poetas autênticos corrigem as suas imperfeições.

Em suma, poder-se-á afirmar que a emenda da Criação só poderá ser realizada pelo ofício da poesia, pois esta última não se move através de critérios de verdade ou de falsidade, mas através de postulados.²⁰ Se para Pascoaes o canto aperfeiçoa a obra demiúrgica, cabe a este último ser cúmplice no crime da criação e transformar o grito de desespero e o gemido da desgraça em poesia, tal como acontece com os infelizes dentro do touro de Fálaris, cujos gritos chegavam aos ouvidos do tirano como uma música suave.²¹ Assim também o desencanto metafísico do poeta com o mundo, de clara clave gnóstico-marcionita, se traduz em poesia, o encantamento dos insatisfeitos.

NOTAS

* Sofia A. Carvalho é bolsista de pós-doutoramento (CLEPUL-FLUL, 2025-2026). Colaboradora no projecto Camoniana digital (BNP, 2025). Bolsista da Residência Literária Eça de Queiroz (2025) e do programa especial de Bolsas de Criação Literária (DGLAB, 2024). Doutorada em Teoria da Literatura (FLUL, 2024). Bolsista de doutoramento (FCT, 2016). Mestre em Estética e Filosofia da Arte (FLUL, 2008). Licenciada em Filosofia (UCP, 2004). Coordenadora de três volumes de ensaios sobre Teixeira de Pascoaes (Colibri, 2017). Curadora da exposição “Pascoaes: do Solar de Gatão ao Universo” (BNP, 2017). Co-organizou o ciclo “Passagens: Literatura e Filosofia” (FLUL, 2023 e 2024) e “ÍmPares”, um ciclo de conversas sobre Literatura e Cinema (2023-2024).

¹ A título exemplar, veja-se a polémica entre António Cândido Franco e Alberto Velho Nogueira. Este último associa o pensamento de Pascoaes a domínios políticos que considero estranhos ao Autor (cf. Nogueira 2020: 640-685; cf. Franco 2020: 158-170; réplica de Nogueira 2021: 60-79 e de Franco 2022: 230-232). Note-se que a leitura de Velho Nogueira tem traços de acerto hermenêutico ao referir o “valor de impregnação do religioso” na obra do Autor, no entanto, rapidamente associa Pascoaes a movimentos políticos extremistas, que se encontram nos antípodas do seu sistema e, na linha de António Cândido Franco, defendendo como inadequada a redução que faz do sistema do Poeta a “‘Dios, Patria y Rey’, lema da falange espanhola” (Nogueira 2020: 685).

² A fonte mais extensa é *Adversus Marcionem*, obra da autoria de Tertuliano composta em cinco partes, cuja análise excede o presente ensaio. Porém, o leitor hodierno consegue perceber o grau de relevância da doutrina marcionita pelo empenho inequívoco de Tertuliano contra Marcião: aquele não escreveria uma obra polémica de fôlego contra uma figura que considerasse irrelevante ou contra um sistema que não abalasse as estruturas do cristianismo ortodoxo.

³ Filósofo alemão de origem judaica (1903-1993), partícipe do Colóquio Internacional do Gnosticismo em 1974 (cf. Jonas 2019: xiii), cuja referência hermenêutica neste contexto é imperativa, não apenas pelas suas leituras decisivas, desde os Profetas de Israel até Immanuel Kant e Martin Buber (*Ibid.*: xiv), mas também pela combinação dos estudos crítico-filosóficos e religiosos, centrados, sobretudo, em torno das influências da grande tradição da filosofia grega, de Martin Heidegger, inicialmente seu orientador de doutoramento (*Ibid.*: xviii), de Edmund Husserl, Rudolf Bultmann, de quem foi discípulo e amigo (*Ibid.*: xv), e de Hannah Arendt, de quem foi amigo “vitalício” (*Ibid.*: xvi). O interesse de Jonas pelo estudo do Novo Testamento, após a frequência activa no seminário de Bultmann, foi uma viragem no seu pensamento. Em 1934, Jonas publica o primeiro volume da sua tese, intitulada “Gnosis und spätantiker Geist” (“Gnose e o Espírito da Antiguidade Tardia”), pela Universidade de Marburg, com prefácio de Bultmann, o seu novo orientador. Depois da leitura de *Poimandres*, obra gnóstica de origem egípcia, descobre com Reitzenstein as inflexões iranianas do gnosticismo e com Harnack a influência dos antecedentes gregos. Acompanhou com entusiasmo a descoberta dos fragmentos de Turfan e, em seguida, os da biblioteca copta de Mani editada por Schimdt e Polotsky (cf. *Ibid.*: xx-xxii). Depois de anos de serviço militar e da eclosão da Segunda Guerra Mundial, a grande viragem deu-se com a descoberta dos escritos da biblioteca de Nag Hammadi e os seus treze códices (contemplando mais de cinquenta tratados gnósticos), sobretudo, com a primeira edição de *Evangelium Veritatis* (1946). A ligação profícua que Jonas estabelece entre o gnosticismo e o existencialismo, vertente que interessara, por exemplo, a Ernesto Sampaio, torna-se relevante para o sistema poético de Pascoaes, porquanto permite um

veio comunicante com a obra de Kierkegaard, que exceda o âmbito restrito deste ensaio.

⁴ Cf. Harnack 2007: 22-23.

⁵ Cf. Harnack 2007: 19.

⁶ A mais relevante cidade comercial grega situada a sul do Mar Negro, inicialmente denominada por “Ponto Euxino”. Em Ponto, actual Turquia, nasceram Aquila, discípulo de Paulo, e Diógenes, o cínico, ambos conterrâneos de Marcião (Harnack 2007: 15). Esta região agregava várias comunidades judaicas e tornou-se um lugar em que convergiam a crítica ao Judaísmo e as traduções das Sagradas Escrituras.

⁷ A excomunhão paterna de Marcião é um episódio insólito na história das heresias. Harnack esclarece que o motivo desta excomunhão se deve a uma acusação de falsos ensinamentos que deturpavam os da Igreja, tais como a existência de dois Deuses e a rejeição do Antigo Testamento.

⁸ Poder-se-ia dizer que Marcião foi não apenas um dos primeiros críticos textuais e/ou filólogos a trabalhar os documentos cristãos primitivos, como também o primeiro a fixar o cânone do cristianismo. Ainda que a menção às “Sagradas Escrituras”, que contemplam o Antigo e o Novo Testamentos, reforce a derrota actual do marcionismo, a verdade é que este último continua a ser até hoje uma questão relevante no seio do Cristianismo, nestes termos: “Foi em resposta à tentativa de Marcião de introduzir o seu cânone e, com ele, toda a sua interpretação da mensagem cristã sobre a Igreja, que esta começou a fixar o cânone e o dogma ortodoxos” (Jonas 2019: 149).

⁹ Único documento que se possui da lavra de Marcião, cujo início fixo aqui: “O wonder beyond wonders, rapture, power, and amazement is it, that one can say nothing at all about the gospel, nor even conceive of it, nor compare it with anything” (Harnack 2007: 59).

¹⁰ Ainda que o aprofundamento deste tópico escape ao propósito maior deste ensaio, convém notar que o gnosticismo marcionita assenta numa distinção dupla, isto é, entre o Deus cristão e o Deus gnóstico e entre dois Filhos: o filho do Demiurgo é ainda homem, embora ungido pelo espírito de Deus-Criador; o filho do *alien God*, o Redentor, é concebido sobrenatural e espiritualmente. Este último surge como um modo de revelação do Deus Estrangeiro, donde o Docetismo e o Modalismo de Marcião, duas heresias cristãs criticadas pelos Padres da Igreja e, em particular, por Tertuliano em *Adversus Marcionem*. A este respeito, Harnack esclarece ainda que no Cristianismo primitivo o docetismo apontava para a manifestação de Deus em forma humana, embora apenas de modo aparente, dada a substância da carne estar ausente. A dissidência forte entre o Cristianismo ortodoxo e o gnosticismo cristão assenta na interpretação literal da ressurreição pelo primeiro e na negação da ressurreição da carne pelo último. Nesta linha, os cristãos ortodoxos interpretam a paixão de Cristo de modo literal e histórico, enquanto certos gnósticos, reconhecendo a natureza humana e sofredora de Jesus, não obnubilam a sua natureza paradoxal: “But since he was also ‘Son of God’, the divine spirit within him could not die: in that sense he transcended suffering and death” (Pagels 2006: 93). Aliás, a distinção nominal feita por Pascoaes entre “Jesus” e “Cristo” deve ser interpretada à luz desta polémica, assim: “Os católicos só adoram o Cristo crucificado, o Senhor, e até lhe chamam Rei actualmente! Esquecem Jesus ressuscitado, que é o Amor vencendo o egoísmo, e a liberdade vencendo a fatalidade” (Pascoaes 2004a: 206).

¹¹ A título de curiosidade, faço notar a coincidência entre o gnosticismo marcionita de Pascoaes e o filme *Le Bassin de J.W.* (1997) de João César Monteiro, com claras ressonâncias gnósticas. O guião deste filme recupera a noção de que “nous sommes condamnés” (Monteiro 2017: 164) neste mundo, assim o diz Jean de Dieu, encenador da peça e duplo do realizador. César Monteiro escolhe, entre outros textos, uma elucidativa

passagem de *São Paulo*, que pertence justamente ao prefácio da biografia inaugural de Pascoaes. O excerto de Pascoaes é proferido pela voz de Ariane, uma jovem que vende rosas numa carroça puxada por Lúcio, o burro. O excerto selecionado – o “amor é fome de outra vida, desejo de transitar” (Pascoaes 2002: 32) – termina com uma imagem claramente gnóstica: “E o fruto assimilado se transformará em espírito, alcançando assim a Divindade” (Monteiro 2017: 202).

¹² A partir da antítese de São Paulo entre Lei e Graça, Marcião decide abolir “o paradoxo paulino de um Deus que é justo e bom e diante do qual o homem é culpado, mas amado” e favorecer “o paradoxo de uma graça inescrutável, não solicitada, sem antecedentes para a induzir e preparar, um mistério irreduzível de pura bondade divina” (Jonas 2019: 147).

¹³ A ousadia desta especulação metafísica é considerada uma loucura por Plotino (Plotino 2003: 121-122).

¹⁴ Esta corrigenda poética da História implica entender a série biográfica, a partir do recurso poético e rigoroso que Pascoaes faz das antíteses. Ainda que excedendo o fito deste ensaio, esclareço sucintamente: a aparição de Paulo provoca, por antítese, um efeito contrário, Napoleão. A análise cruzada destas duas biografias comporta, assim, duas consequências críticas: a primeira, entender a natureza humana como a combinação destas duas figuras – Paulo e Napoleão: *Ecce Homo* –, isto é, uma dupla anomalia; a segunda, de índole metafísica, perceber essa anomalia como sintoma de uma anomalia precedente: a do Criador-Demiurgo. É nesta medida que a poesia irrompe como o *medium* concreto e soteriológico do acto espiritual, até que os sistemas de alma se alterem: a Lenda correctiva, mais do que substituir a história, excedê-la-á. Tal como acontece com estas duas biografias, a compreensão integral da série biográfica cumpre-se no plano cruzado de leitura, que designo na minha dissertação de doutoramento por “Romance de Antíteses”: Napoleão surge como a antítese de Paulo, na mesma medida em que São Jerónimo surge como a antítese de Santo Agostinho e Camilo como a antítese do Senhor Fulano. No entanto, a série biográfica não estabiliza com esta descrição simétrica, o que reforça a descrição do mundo como uma oscilação ininterrupta e da qualidade violenta que o cinzela e aos biografados também, ainda que em direcções opostas.

¹⁵ A feitura da minha dissertação de doutoramento incluiu um período investigativo em torno da inventariação da Biblioteca Privada de Teixeira de Pascoaes. Esse período permitiu confirmar o acesso de Pascoaes à interpretação marcionita através da compulsão de três volumes da autoria de Henri Delafosse, abundantemente lidos e anotados, datados de 1926, os dois primeiros, e de 1927, o terceiro. Este arco temporal ilumina o tempo de preparação de Pascoaes para a feitura da sua primeira biografia. Estes três volumes de Delafosse apresentam as cartas de Paulo em itálico, a redacção marcionita em redondo e a católica em corpo pequeno. Assim, em *Les Écrits de Saint Paul I* existem marcas de leitura profissional na introdução e em diferentes capítulos da lavra de Pascoaes, sendo que na p. 72 o nome “Marcion” surge sublinhado. A par disto, existe ainda a seguinte marginália feita a lápis pelo pulso do autor: “vid. toda...”, cf. p. 103 e “que é a fé, segundo Paulo?”, cf. topo da p. 112. Os seguintes volumes de Delafosse, *Les Écrits de Saint Paul II* e *Les Écrits de Saint Paul III*, também apresentam marcas abundantes de leitura, sendo que o terceiro ostenta marginália sobre o marcionismo, a saber: “Fictício na parte em que ele exagera a sua defesa contra os doze simplesmente”, cf. p. 41; “Exclui toda a relação entre Cristo e o Velho Testamento e condena Cristo espiritualmente[?]”, cf. p. 132 e ainda “Paulo e o seu fantasma”, p. 181. Também em *Courte histoire du christianisme* de Albert Houtin, obra datada de 1930, foram encontradas marcas de leitura sobre a figura de Marcião.

¹⁷ A noção *agnostos theos* decorre da teologia apofática da Idade Média que sustenta que o Universo não revela o *telos* do criador, “nem a sua bondade pela abundância das coisas criadas, nem a sua sabedoria pela adequação delas, nem a sua perfeição pela beleza do todo – mas revela o seu poder pela sua magnitude, a sua imensidão espacial e temporal” (Jonas 2019: 339). Na pegada hermenêutica de Husserl, a posição de Levinas poderá aclarar alguns aspectos do gnosticismo de Pascoaes, sobretudo, sobre a separação radical entre Deus e Mundo. Leia-se:

O Infinito produz-se renunciando à invasão de uma totalidade numa contracção que deixa um lugar ao ser separado. Assim, delineiam-se relações que abrem um caminho fora do ser. Um infinito que não se fecha circularmente sobre si próprio, mas se retira do espaço ontológico para deixar um lugar a um ser separado, existe divinamente; inaugura uma sociedade acima da totalidade. As relações que se estabelecem entre o ser separado e o Infinito resgatam o que havia de diminuição na contracção criadora do Infinito. O homem resgata a criação. (Levinas 2008: 95)

Um dos projectos de Pascoaes, datado de 1936, e, por isso, posterior à edição de *São Paulo*. Este projecto, intitulado *Os Demónios*, apresenta como subtítulo “O meu São Paulo e os seus inimigos” e foi pensado, inicialmente, como um folhetim apologético e que acabará por se transformar na obra édita *O Homem Universal*.

¹⁸ Atente-se ao espanto de Harnack face à incompatibilidade entre gnósticos marcionitas e cristãos:

These Gnostics had to confront with sharp criticism the Old Testament at every point; for its fundamental beginning point – the creation story – was wholly unacceptable to them because this story regarded as good what they condemned as evil: the world in its present condition and indeed in its very being. But for the Old Testament they substituted the lofty drama of a primordial pretemporal event and the exalted hymn of the spirit. Why should these be incompatible with the Christian proclamation, which in its sublimity and in its moving and joyous drama shows itself to be akin to them? (Harnack 2007: 11)

¹⁹ Na transcrição, introdução e notas a “Jesus: cartilha” (1952), Jorge Coutinho opta por considerar o gnosticismo radical de Pascoaes como uma concepção que se reduz a um monismo, “concebendo o plano metafísico ou último do real na continuidade do físico, como originário estádio e estado deste” (Pascoaes 2004b: 434). A par disto, ao reconhecer o interesse de Pascoaes sobre a “física de ponta” e vendo aí uma “confirmação” da sua “visão holística e monística”, Jorge Coutinho estabelece uma relação entre o suposto monismo eclético de Pascoaes com o “movimento esotérico que dá pela designação de New Age, em sua tendência para fundir ciência e religião” (*ibidem*). Esta perspectiva encontra-se nos antípodas da tese que permeia este ensaio. Ainda a este respeito, é de notar que Paulo Borges reconhece, inicialmente, o dualismo radical de Pascoaes, classificando-o como coetâneo do dualismo gnóstico-maniqueu, desta forma: “Sem a radicação desta dualidade e antagonismo ontocosmológicos no impulso autotransgressivo da própria Unicidade transcendente e imanifestada, o pensamento de Teixeira de Pascoaes, até pela forte afinidade do imaginário mítico, seria certamente classificado como contemporâneo representante do dualismo gnóstico-maniqueu, já de índole metafísica” (Borges 2008: 372-373). No entanto, Paulo Borges defende que o dualismo de Pascoaes é apenas aparente, isto é, de índole fenoménico-existencial, não existindo “propriamente dualidade mas antes unidualidade, ou melhor, unidualização em trânsito reintegrador” (*idem*: 373-374), o que se encontra distante do argumento aqui defendido.

²⁰ Cf. Frye 1982: 60.

²¹ Cf. Kierkegaard 2013: 43.

Bibliografia

- Borges, Paulo (2008), *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, 2 vols. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Feijó, António M. (2015), *Admiração Pastoril pelo Diabo (Pessoa e Pascoaes)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- (2020), “Teixeira de Pascoaes”, *O Cânone*, António M. Feijó, João R. Figueiredo e Miguel Tamen (eds.). Lisboa, Tinta da China: 479-488.
- Franco, António Cândido (2020), “Teixeira de Pascoaes e Alberto Velho Nogueira”, *A Ideia, revista de cultura libertária*, Números 90/91/92/93, II.ª série, Ano XLVI. Vol. XXIII: 158-170.
- (2022), “Alberto Velho Nogueira e Pascoaes”, *A Ideia, revista de cultura libertária*, Números 96/97/98, II.ª série, Ano XLVIII. Vol. XXV: 230-232.
- Frye, Northrop (1982), *The Great Code. The Bible and Literature*, New York, Harvest Book Harcourt Inc.
- Harnack, Adolf (2007), *Marcion. The Gospel of the Alien God*, translated from the German by John E. Steely and Lyle D. Bierma, Eugene, Oregon: WIPF & STOCK.
- Jonas, Hans (2019), *A Religião Gnóstica*, tradução de Ana Maria Pereirinha, Lisboa, Imprensa da Universidade de Lisboa.
- Kierkegaard, Søren (2013), *Ou-Ou. Um fragmento de Vida (primeira parte)*, tradução do dinamarquês, Introdução e notas de Elisabete M. de Sousa, Lisboa, Relógio D'Água.
- Nogueira, Alberto Velho (2020), “Alberto Velho Nogueira, *Os Poetas Lusíadas*, Teixeira de Pascoaes, Assírio & Alvim, 1987 | *D. Carlos – Drama em verso*, Teixeira de Pascoaes, Assírio & Alvim, 2010 | *Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Teixeira de Pascoaes, antologia organizada por Mário Cesariny, Assírio & Alvim, 2002 | *Livro de Memórias*, Teixeira de Pascoaes, Assírio & Alvim, 2001 | *Marânus*, Teixeira de Pascoaes, Assírio & Alvim, 1991”, *Bestiário 2*, Lousa: 640-685.
- “uma carta” (2021), *A Ideia, Revista de cultura libertária*, Números 94/95/96, II.ª série, Ano XLVII. Vol. XXIV, pp. 60-79.
- Levinas, Emmanuel (2008), *Totalidade e Infinito*, tradução por José Pinto Ribeiro, revisão por Artur Morão, Lisboa, Edições 70.
- Monteiro, João César (2017), *Obra Escrita 3. Vol. III*, coordenador Vítor Silva Tavares, Lisboa, Livraria Letra Livre.
- Pagels, Elaine (2006), *The Gnostic Gospels*, London, Phoenix.
- Pascoaes, Teixeira de (2002), *São Paulo*, apresentação de António-Pedro Vasconcelos, edição de António Cândido Franco, Lisboa, Assírio & Alvim.
- (1992), *São Jerónimo e a Trovada*, introdução de António M. Feijó, Lisboa, Assírio & Alvim.
- (2004a), *Ensaio de Exegese Literária e Vária Escrita (Opúsculos e Dispersos)*, compilação, apresentação e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim.

- (2004b), *Jesus: Cartilha, Transcrição*, introdução, comentário e notas de Jorge Coutinho, Theologica, 2.^a série, 39, 2, Braga, Faculdade de Teologia. Universidade Católica Portuguesa, pp. 429-442.
 - (1993), *O Homem Universal e Outros Escritos*, fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, marginália Ramos de Almeida, Lisboa, Assírio & Alvim.
 - (1988), *A Saudade e o Saudosismo (dispersos e opúsculos)*, compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim.
 - (1936), *Os Demónios. O meu São Paulo e os seus inimigos*, F.R. 133; D3/4924, s.l.; 69 f.; aut. Nota: caderno com folhas em branco.
- Plotin (2003), *Deuxième Ennéade. Ennéades*, Tome II, 2.^o partie, texte établi et traduit par Émile Bréhier, sixième tirage, collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres.