

## ÍNDICE

<b>Preâmbulo</b>	p. 2
<b>I. Fernando Pessoa e a Doutrina de Buda</b>	p. 8
<b>I.1. Séculos XIX e XX: o budismo no Ocidente</b>	p. 8
<b>I.2. Fernando Pessoa e o budismo</b>	p. 15
<b>II. <i>Como bolas de sabão</i>: a existência das coisas</b>	p. 26
<b>III. Sentido e alcance da <i>pavorosa ciência de ver</i></b>	p. 60
<b>IV. O sorriso dos mestres: ciência e prática da felicidade</b>	p. 83
<b>Considerações finais</b>	p. 103
<b>Bibliografia</b>	p. 108

## PREÂMBULO

Fernando Pessoa é um fascínio de sempre. Desde que me lembro de ler poesia, e nela encontrar génios, que a sua obra me serve de baú inesgotável de palavras, sentidos, sensações e outros exercícios da alma. A totalidade da influência possível do poeta Caeiro manifestou-se lentamente, à medida que a figura clara do guardador de rebanhos se começou a destacar do grupo, gradualmente destronando o discípulo irreverente, autor da «Tabacaria», que antes sentia como centro da galáxia pessoana. Houve um momento em que o seu mestre passou a ser também o meu e, embora lhe seguisse os versos havia já muito tempo, foi só então que eles se impuseram como um encontro inevitável que decidi tratar com tempo e dedicação.

Foi numa aula de Literatura Comparada, ainda durante a licenciatura, pouco depois de me ter interessado pelo budismo de forma mais activa, que alguns versos de Caeiro me pareceram traduzir aquilo que mais tarde vim a encontrar formulado como uma *qualidade zen*<sup>1</sup>. Na altura, reparei principalmente numa coincidência que dizia respeito a um modo de estar na vida, uma arte de viver descrita no verso: «passa ave, passa, e ensina-me a passar!»<sup>2</sup>, manifestando-se, portanto, como desejo de um resultado cujo processo comecei a tentar compreender, reconhecendo-lhe à partida a mesma leveza que sempre admirei nos mestres budistas. Não procurei imediatamente informação relevante, mas li com mais atenção os textos filosóficos de Fernando Pessoa e comecei a alimentar uma semente que havia de fortalecer até se transformar em determinação firme: quando me inscrevi no mestrado sabia que este ia ser o tema da minha tese. Foi só então que li estudos como o de Leyla Perrone-Moisés, Onésimo Teotónio de Almeida, depois Helena Barros, Armando Martins Janeira e Ivone Freitas Grellet<sup>3</sup>, todos eles explorando a relação entre Alberto Caeiro e alguma filosofia

---

<sup>1</sup> Cf. Onésimo Teotónio Almeida, «Sobre a mundividência zen de Pessoa-Caeiro (O interesse de Thomas Merton e D. T. Suzuki)», *Nova Renascença*, nº 22, vol. 6, Abril/Junho, 1986, p.150.

<sup>2</sup> Poema XLIII de «O Guardador de Rebanhos», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, recolha transcrição e notas de Teresa Sobral Cunha, Posfácio de Luís de Sousa Rebelo, Editorial Presença, Lisboa, 1994, p.93.

<sup>3</sup> Cf. Leyla Perrone – Moisés, *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, Martins Fontes, S. Paulo, 1982, pp.113-159, Onésimo Teotónio Almeida, «Sobre a mundividência zen de Pessoa-Caeiro (O interesse de Thomas Merton e D. T. Suzuki)», op. cit., Helena Barros, «Paganismo Zen», *Nova Renascença*, nº15, vol.4, Julho/ Setembro, 1981, pp.256-268,

budista, principalmente na sua variante zen, e sugerindo pistas que me foram ajudando a formar o plano desta tese.

Um dos aspectos da minha investigação impôs-se desde muito cedo, de forma natural, até por ser uma questão inevitavelmente colocada sempre que se mencionam eventuais pontos de contacto entre Caeiro e o budismo: determinar até que ponto as coincidências poderiam resultar de uma intenção consciente do autor. Tornou-se assim necessário apurar as fontes budistas de Fernando Pessoa, descobrir que contactos teve com a doutrina, com que profundidade e através de que autores. Sabendo à partida da sua relação com a Teosofia, iniciei a minha investigação nesse sentido, analisando os livros que traduziu e em que datas, assim como os próprios conteúdos dessas obras, ao mesmo tempo que procurava referências directas nos seus textos, lendo com particular atenção a peça em que expõe a sua versão da vida de Shakyamuni. Seguiu-se a leitura atenta de alguns envelopes do seu espólio e de vários livros da sua biblioteca pessoal em busca de notas e passagens sublinhadas, numa tentativa de compreender o seu interesse pelo budismo, mesmo que indirecto, exercendo-se através do estudo de temas relacionados. Ainda que a sua exposição à doutrina tivesse ultrapassado as minhas expectativas mais pessimistas – foi com entusiasmo que verifiquei ter lido versos de Nagarjuna, cujo pensamento ocupa um papel central no capítulo mais extenso deste estudo -, as pistas encontradas acabaram por não contrariar a hipótese inicial, de acordo com a qual as coincidências me pareciam resultar, como pensa também Leyla Perrone-Moisés, não «de uma filiação voluntária, mas de uma confluência na busca filosófica, existencial e estética»<sup>4</sup>. Da reflexão resultante desta fase da minha investigação resultou o primeiro capítulo, que é ainda introdutório ao estudo comparado que ocupa os três seguintes.

---

Armando Martins Janeira, «Zen na poesia de Fernando Pessoa», Nova Renascença, nº23/24, vol.6, 1986, pp.285-297, e Ivone Freitas Grellet, «A Poesia de Fernando Pessoa: Budismo e Zen Budismo em Alberto Caeiro» *Novos Ensaios de Literatura Portuguesa*, Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação UNESP, Centro de Estudos Portugueses Jorge de Sena, Araraquara, 1986, pp. 88-127.

<sup>4</sup> *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, op. cit., p.155.

Apesar de ter definido o tema, para encontrar o ângulo de abordagem que conduziria o processo de análise comparativa foi necessário reflectir acerca dos meus objectivos específicos no âmbito deste trabalho, e compreender de que forma ele poderia ajudar-me a aprofundar a minha leitura de Caeiro, assim como a entender com mais exactidão alguns aspectos fundamentais da filosofia budista, que nunca tinha abordado de um ponto de vista académico. Tendo como meta uma investigação que analisasse as bases de uma semelhança até então sentida maioritariamente de forma intuitiva, fez sentido dirigir o meu estudo para um tema central da doutrina que, a verificar-se na obra caeiriana, consubstanciaria outras afinidades de carácter mais imediato, enquanto a sua ausência ou incompatibilidade com o pensamento do mestre colocariam qualquer eventual semelhança num nível apenas superficial. Assim, iniciei o exercício comparativo centrando-o no conceito de *śūnyatā*, ou vacuidade, analisando a natureza da realidade, o estatuto ontológico dos fenómenos, em ambos os universos. Esta escolha permitiu-me enfrentar as maiores dificuldades e eventuais contradições, que pretendia desde o início integrar no meu trabalho ao invés de as contornar, logo na primeira abordagem, encarando o desafio de harmonizar uma visão do mundo em que as coisas surgem desprovidas de qualquer tipo de essência com a poesia que as superafirma, ao ponto de ser por alguns considerada materialista, como esforço estruturador de todo o trabalho.

Impôs-se então um estudo aprofundado da noção de *śūnyatā*, iniciado pela leitura atenta do filósofo budista Nagarjuna, que a sistematizou no século II d.C.. O contacto com a sua obra, *Mūlamadhyamakakārikā*, para a leitura da qual me socorri de duas edições diferentes, uma em francês e outra em inglês<sup>5</sup>, chegou a intimidar-me pela sofisticação e minúcia do raciocínio desenvolvido, que afinal transmite a falácia de todas as opiniões, acabando por ser uma espécie de anti-filosofia. A dificuldade da minha interpretação destes versos manifestou-se fundamentalmente

---

<sup>5</sup> Uma vez que a obra de Nagarjuna ainda não se encontra traduzida em português, utilizei aqui a minha tradução feita a partir de uma edição francesa e de uma edição em língua inglesa, respectivamente: *Stances du milieu par excellence*, traduit, présenté et annoté par Guy Bugault, Gallimard, 2002, e *Ocean of Reasoning, A Great Commentary on Nagarjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Tsong Khapa, translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield, Oxford University Press, New York, 2006.

numa fase de compreensão global e última do seu significado, pelo que senti a necessidade de os traduzir, como forma de afastar eventuais barreiras linguísticas que dificultassem uma abordagem mais directa ao texto e também como oportunidade de prolongar o meu contacto com a obra, aprofundando o conhecimento da mesma. Assim, usarei essa tradução nas passagens citadas dessa obra em particular.

Verificando que uma das imagens sugeridas pelo budismo para descrever o tipo de existência dos fenómenos é partilhada por Caeiro, que a utiliza também para se referir à verdadeira natureza das coisas, o poema das bolas de sabão<sup>6</sup> inspirou a aproximação que depois integrou muitos outros versos e pistas numa tentativa de compreender os contornos específicos dessa *philosophia toda* que aí se enuncia. E, à medida que a análise se consolidava e a vacuidade se revelava como a essência possível das coisas atentamente observadas por Caeiro, as repetidas leituras da obra definiram o segundo desafio, entrevisto também desde o início, mas que começou então a surgir como incontornável e, portanto, como próximo tema a ser abordado: a questão epistemológica. Porque se Caeiro repetidamente afirma as coisas, conferindo-lhes um lugar central nos seus versos, não deixa de descrever com minúcia o processo que conduz ao seu correcto conhecimento. Assim, procurei apurar o verdadeiro alcance da sua *pavorosa ciência de ver*, e compreender como é que um poeta da visão pode chegar a conclusões semelhantes às de um sistema que rejeita a validade dos sentidos para a compreensão última da realidade. Reconhecendo à partida uma atitude face ao mundo fenomenal coincidente com a prática budista da atenção vigilante, que consciente e voluntariamente se concentra em cada gesto do quotidiano ou actividade mental, restava apurar de que outros procedimentos e qualidades se construía a visão caeiriana e de que modo poderia ela significar um conhecimento directo, lúcido e intuitivo da realidade, que no contexto búdico é traduzido pela noção de *prajnā*.

---

<sup>6</sup> Poema XXV de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.75.

Tendo a doutrina de Buda, em particular a sua epistemologia, um carácter soteriológico e evocando muitas a vezes a obra do mestre o retrato em verso de um homem satisfeito, faltava analisar as coincidências observadas no resultado dos processos descritos nos capítulos anteriores. Procurei então apurar de que forma o conhecimento adquirido influencia a qualidade mental do poeta e até que ponto se pode o seu sorriso assemelhar ao de um indivíduo que tenha progredido no caminho budista. Na verdade, à medida que aprofundava a minha compreensão de Caeiro, mais esta questão me parecia fundamental, podendo mesmo ser entendida como motivação principal para a própria existência do poeta Caeiro. Parte da crítica atribui-lhe, de facto, a função de intervalo libertador, cura para o sofrimento existencial que atormenta o ortónimo, como é o caso de Leyla Perrone-Moisés que identifica o par doença-saúde como estruturador da obra caeiriana<sup>7</sup>. Esta ideia encontra confirmação nas palavras dos discípulos que repetidamente lhe atribuem estatuto de salvador, chegando António Mora a afirmar que a obra do mestre «nos ensina não só a liberdade, como a libertação também»<sup>8</sup>, ou seja, Caeiro não só se apresenta como um homem feliz, como nos explica em que consiste essa felicidade e como podemos alcançá-la. O presente estudo pretende explorar uma interpretação que tenha em conta este horizonte, acompanhando o percurso que, de acordo com o mesmo discípulo, é *uma lição*, e analisando o seu *resultado*<sup>9</sup>, numa perspectiva comparativa que, não pretendendo converter o mestre ao budismo, tenta, na esteira de Leyla Perrone-Moisés, «sugerir mais um ângulo de leitura entre os múltiplos que a poesia pessoana permite»<sup>10</sup>.

Apesar da admoestação de Eduardo Lourenço<sup>11</sup>, cuja obra cito generosamente, optei então por ter em conta o *personagem* Caeiro, referindo, quando pertinente, o contexto que para ele se desenha, ao citar palavras dos discípulos cujas obras, que não aprofundo, contêm as próprias bases da sua mestria declarada. Deve-se em parte a esta decisão, de incluir no meu corpus não só os versos do guardador

---

<sup>7</sup> Cf. *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, op. cit., pp.113-114.

<sup>8</sup> Fernando Pessoa, *Obras de António Mora*, (Edição crítica de Fernando Pessoa, vol. VI), edição e estudo de Luís Filipe Teixeira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002, p.225

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, op. cit., pp.116-117.

<sup>11</sup> Cf. Eduardo Lourenço, *Pessoa Revisitado*, Gradiva, Lisboa, 2000, p.38.

de rebanhos mas toda a teia que em seu redor se tece, a escolha dos *Poemas Completos de Alberto Caetano*, da Editorial Presença, com recolha, transcrição e notas de Teresa Sobral Cunha, por se encontrarem reunidos nesta edição a maioria dos textos relevantes para a compreensão global do poeta.

## **I. FERNANDO PESSOA E A DOCTRINA DE BUDA**

### **I.1. Séculos XIX e XX: o budismo no Ocidente**

*O budismo falhou em todas as suas tentativas de expansão para o Oeste.*

Ernest Renan

De forma a entendermos que budismo pode Fernando Pessoa ter recebido no Portugal do século XX, a que tipo de informações e fontes poderá ter tido acesso, mesmo atento como era às realidades e desenvolvimentos fora do seu país, torna-se necessária uma breve incursão pela história do encontro entre os ensinamentos de Buda, de berço oriental, e esta parte do mundo a que convencionalmente se costuma chamar Ocidente. Na verdade, e apesar de Renan ter afirmado o contrário, a história desse encontro é feliz e extensa.

A própria palavra budismo para designar a doutrina é de cunho ocidental e surge apenas no século XIX, provavelmente ainda no primeiro quartel do século, quando a noção de uma religião apoiada na personagem histórica de Shakyamuni, que se teria posteriormente espalhado pela Ásia, apenas começava o seu percurso longo e acidentado. O próprio estatuto da doutrina foi tema de debate durante o mesmo século, oscilando entre religião e filosofia, questão que porventura persiste até aos nossos dias, e é muito tardiamente que podemos encontrar um entendimento correcto da sua cronologia e um estudo aprofundado dos seus verdadeiros fundamentos. De facto, o budismo foi chegando ao ocidente de forma descontínua e filtrada por diversas tendências e fases culturais, como sublinha Frédéric Lenoir: «au fil des siècles, et selon les préoccupations et les ideologies des Occidentaux qui le découvrent, le bouddhisme est ainsi perçu comme un christianisme dégénéré, un nihilisme désespérant, un catholicisme d'Orient, un rationalisme, une mystique athée, une religion

superstitieuse, une philosophie, une sagesse ésotérique, un humanisme moderne, une sagesse laïque, etc »<sup>12</sup>.

É então durante o século XIX, bem depois dos relatos dos missionários<sup>13</sup> e do interesse romântico pelos temas orientais, que o encontro se traduz em conhecimento, através de um estudo rigoroso da doutrina com o objectivo de compreender e descobrir os seus contornos e documentos fundamentais, constituindo-a como objecto de estudo, disciplina, com lugar definido no contexto cultural e intelectual do Ocidente. À medida que os orientalistas progredem nas suas investigações, a extraordinária diversidade interna do budismo começa a ser descoberta, ou seja, enquanto se identificam os seus fundamentos e o seu fundador, verificam-se também os elementos de união que permitem reconhecê-lo como uma religião única com múltiplas variações geográficas. É já quase na terceira década do século que a sua contextualização histórica começa a ser feita de forma cronologicamente acertada, quando Henri Thomas Colebrook, apoiando-se em textos sânscritos, defende de forma pioneira que tanto o jainismo como o budismo são dissidências de um mesmo fundo cultural, ideia que será defendida de forma ainda mais convicta, por August Wilhelm Schlegel, em 1832. Note-se que a informação tardou em ser apurada, estando ainda ausente, por exemplo, de um estudo dedicado à religião na Birmânia<sup>14</sup>, publicado em 1799 mas lido principalmente no início do século XIX, inclusivamente por Hegel e Schopenhauer, em que a cronologia ainda é invertida e o budismo visto como a religião primitiva da Índia. É também só no início do mesmo século que a própria existência real de Shakyamuni começa a ser aceite<sup>15</sup>, uma mudança de orientação no que diz respeito ao entendimento da figura do chamado Buda histórico, que só então passa a ser encarado não como mito, mas como um filósofo.

---

<sup>12</sup> Frédéric Lenoir, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Albin Michel, Paris, 2001, p.18.

<sup>13</sup> Por exemplo, António Andrade, jesuíta português, primeiro ocidental a ir ao Tibete. Cf. Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624 – 1635)*, CNCDP, Lisboa, 2000.

<sup>14</sup> Francis Buchanan, *On the Religion and Literature of the Burma*.

<sup>15</sup> É precisamente neste contexto que Roger-Pol Droit sublinha importância de um opúsculo que aparece em Paris em 1817, escrito por Jean-François Ozeray. Cf. Roger-Pol Droit, *Le culte du néant, Les philosophes et le Bouddha*, Éditions du Seuil, Paris, 2004, p. 61.

Para o investigador pioneiro, e em particular para aqueles que se dedicaram ao estudo de culturas geográfica e academicamente distantes das suas, como os primeiros orientalistas, o conhecimento das línguas em que se encontram os documentos relativos ao seu objecto de estudo constitui um instrumento essencial, sendo fundamentalmente por essa razão que Csoma de Koros, de nacionalidade húngara, tendo vivido nos Himalaias, próximo do Tibete, de 1823 a 1842, e publicado, em 1834, uma gramática e um dicionário tibetano-inglês de trinta mil palavras, patrocinado pela Sociedade Asiática de Calcutá, ganhou lugar na história do budismo no Ocidente. Entretanto, Abel Remusat, sinologista francês, traduz tratados budistas da China e Eugène Burnouf, dominando várias línguas orientais, tais como o sânscrito, o pali e o tibetano, publica em 1844 o seu primeiro volume da *Introdução à História do Budismo Indiano* e, em 1852, o *Sutra do Lótus*, uma das escrituras mais influentes do budismo Mahāyāna e também do Zen, integrando no seu trabalho um estudo comparativo que confrontou textos em pali e em sânscrito, além de ter sido o primeiro orientalista a estabelecer os movimentos distintos entre o Teravada e o Mahāyāna, a que se referiu como budismo do sul e do norte, terminologia usada até hoje nos estudos budistas, embora não seja exacta.

Apesar de ter dado importantes contributos para o conhecimento da doutrina, Burnouf motivou também uma interpretação pouco exacta da mesma, explicando Nirvana como extinção e incluindo-se assim numa persistente linha de interpretação que, de forma pouco esclarecida, teve tendência a colocar o budismo num contexto niilista. A esta mesma linha pertence Jules Barthélemy Saint-Hilaire, que difunde e critica o budismo, acabando no entanto por classificá-lo como uma religião do nada, do anulamento, bem diferente do cristianismo, com o qual vinha sendo comparado, como aliás tinha já afirmado Victor Cousin, seu mentor, assumindo a defesa deste último e reflectindo o espírito do seu tempo na sua própria apreciação da doutrina. Cousin parece aliás encarar o budismo, já na segunda metade do século XIX, como uma ameaça não só ao cristianismo mas à própria ordem social, numa altura em que, como observa Roger-Pol Droit, «le culte du néant n'est pas simplement

une antireligion, c'est un contre-monde, une menace pour l'ordre»<sup>16</sup>. Estas interpretações remetem para um entendimento da doutrina na sua vertente mais socio-política, em que assume um carácter de ruptura com a tradição estabelecida, rebeldia em relação ao poder consolidado dos brâmanes, tendo apelado aos estratos mais baixos da sociedade, com um Buda que é encarado menos como filósofo do que como reformador social.

Numa primeira fase dos estudos budistas, no entanto, a sua relação com um culto do nada tinha sido negada e rejeitada pelos estudiosos que se demoram em explicações como a de Brian Houghton Hodgson: «Par leur douteuse Sunyata (vacuité), je n'entends pas, en général, l'anéantissement (annihilation), le néant (nothingness), mais l'atténuation infinie qu'ils assignent à leurs forces et puissances matérielles dans l'état de Nirvritti<sup>17</sup>». Esta situação é no entanto rapidamente alterada para um quadro em que a doutrina é encarada, para o bem e para o mal, como um niilismo ora assustador e perigoso, ora tentador.

É nesta perspectiva que o entende Hegel, interessando-se pelo budismo mas, apesar de seguir os estudos sobre o tema, assimilando-o ao nada, ao niilismo que, como referimos, irá acompanhar longamente a sua história no ocidente. Mas é na segunda metade do século que um outro filósofo acaba por influenciar grandemente a história deste encontro, na medida em que, para a maioria dos intelectuais da época, o budismo chegou, ou foi apreendido, através de Schopenhauer, pensador do pessimismo, que percepcionou os ensinamentos budistas exactamente dessa forma, ou seja, vistos pelo lado negativo, negligenciando a cura, em favor da constatação do sofrimento. É importante sublinhar, no entanto, que para Buda a cura é possível, constituindo a própria doutrina no caminho que a ela conduz e a prática religiosa na aplicação do remédio que se crê eficaz. Mas se no budismo

---

<sup>16</sup> *Le culte du néant, Les philosophes et le Bouddha*, op. cit., p. 133.

<sup>17</sup> Brian Houghton Hodgson, «Notice of the language, Literature and Religion of the Bauddhas of Nepal and Tibet», *Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhists*, Serampore, 1841, p.26, citação retirada de Roger-Pol Droit, *Le culte du néant, Les philosophes et le Bouddha*, op. cit., p. 88.

as verdades são quatro<sup>18</sup>, sendo a constatação do sofrimento, duhkha em sânscrito, apenas a primeira, iniciadora de um raciocínio que conduz à libertação, para o filósofo do pessimismo ela parece ser única e conclusiva. Com efeito, apesar de o próprio ter afirmado muitas semelhanças entre o pensamento búdico e o seu sistema filosófico, frases como «il n'y a qu'une erreur innée: c'est celle qui consiste à croire que nous existons pour être heureux»<sup>19</sup>, denunciam uma divergência entre os traços fortemente soteriológicos do primeiro, que assume e aceita a natural aspiração humana a um estado de felicidade, e a condenação schopenhauereana da mesma. Assim, como afirma Lenoir: «si les deux systèmes ont bien pour but la cessation de la douleur, leur différence essentielle tient au fait que, pour Schopenhauer, la douleur est une sorte d'absolu, puisqu'elle caractérise la chose en soi, tandis que, pour le Bouddha, elle est relative, puisqu'elle fait partie du monde phénoménal – ce qui revient à dire, selon les positions idéalistes développées ultérieurement dans la pensée bouddhiste, qu'en réalité la douleur n'existe pas, puisque ce monde phénoménal est purement illusoire»<sup>20</sup>.

Nietzsche tem contacto com o budismo através de Schopenhauer, cuja leitura o influenciou fortemente, sendo a sua concepção da doutrina, em grande medida, condicionada por essa fonte, que no entanto recusa em certo momento da vida; quando se afasta do filósofo pessimista (a partir de *Humano, demasiado Humano*) condena também o budismo alterando as suas afirmações acerca do mesmo. Encontramos então uma firme denúncia da sua natureza niilista, a afirmação do perigo da emergência de um segundo budismo, que surgiria no ocidente como sinal e consequência da sua crise decadente, e a rejeição da sua vertente compassiva e do remédio que oferece contra o sofrimento, assim como uma crítica severa do pessimismo, niilismo e decadência que erradamente lhe atribui.

---

<sup>18</sup> As Quatro Nobres Verdades constituem a base dos ensinamentos budistas, tendo sido transmitidas pelo Buda Shakyamuni, no seu primeiro ensinamento, quarenta e nove dias após o seu Despertar. Elas são: a Verdade do Sofrimento, a Verdade da Causa do Sofrimento, a Verdade da Extinção do Sofrimento e a Verdade do Caminho Óctuplo para a Extinção do Sofrimento. A este respeito veja-se, por exemplo, Cornu, Philippe, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Éditions du Seuil, Paris, 2006, pp.473-476 e His Holiness the XIV Dalai Lama, *The Four Noble Truths*, Harper Collins, New Delhi, 2001.

<sup>19</sup> *Mundo como vontade e representação*, citação retirada de Frédéric Lenoir, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, op. cit., p.133.

<sup>20</sup> *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, op. cit., p.135.

Em 1879 é publicado um livro intitulado *The Light of Asia* que conhece um grande sucesso junto do público ocidental e cujo conteúdo é apresentado pelo autor, Edwin Arnold, da seguinte forma: «In the following Poem I have sought, by the medium of an imaginary Buddhist votary, to depict the life and character and indicate the philosophy of that noble hero and reformer, Prince Gautama of India, the founder of Buddhism.»<sup>21</sup>. Constituindo portanto uma narrativa da vida de Buda, o texto apresenta uma visão muito romantizada da figura histórica, escrita para ocidentais, de certa forma adoptando o tom do novo testamento, o que transforma Shakyamuni numa espécie de cristo asiático, afastando-se completamente de uma visão ateia e niilista do budismo. A sua recepção insere-se num contexto de reacção contra o racionalismo, o materialismo científico e o dogmatismo da Igreja, instalando o budismo num cenário cultural que também se mostra receptivo relativamente ao espiritismo, ocultismo e sociedades secretas, temas normalmente incluídos na área do esoterismo, e que, como é sabido, muito atraíram Fernando Pessoa, colocando-o assim num universo de interesses que naturalmente proporcionaria o contacto com os ensinamentos de Buda.

Encontramos então no final do século XIX o surgimento de um neobudismo, que muito embora esteja ainda próximo da ideia do nada, ou da anulação total do ser e da vida, não se assusta nem rebela já contra essa dimensão, sendo um movimento que, no entanto, de alguma forma se afasta da sua fonte oriental para se acomodar ao espírito e particularidades da cultura e momento histórico ocidentais, estabelecendo algumas pontes com o cristianismo.

A Sociedade Teosófica, fundada por Helena Petrovna Blavatsky e Henry Steel Olcott, afirma-se também como oposição ao avanço da ciência materialista e à religião dogmática. Apesar de Blavatsky provavelmente nunca ter estado no Tibete, embora o afirmasse, é possível que tenha tido acesso a algumas fontes budistas tibetanas através de Sarat Chandra Das, fundador da Buddhist Text Society, e de Ugyen Gyatso, dupla de espões do Raj britânico, que no entanto nutriam um interesse genuíno pela cultura e religião do país, tendo estudado a língua e o budismo tibetanos e mesmo

---

<sup>21</sup> Arnold, Edwin, *The Light of Asia*, Kegan Paul, Trench, Trubner, London, 1919, p.14.

editado um dicionário tibetano-inglês. A propósito do seu livro *A Voz do Silêncio*, que Pessoa traduziu para português, vários budistas asiáticos se pronunciaram, incluindo D. T. Suzuki, cujo percurso é cruzado, ainda que fugazmente, pela obra de Alberto Caeiro, afirmando tratar-se de uma apresentação meritória dos ensinamentos Mahāyāna<sup>22</sup>. De facto, em 1927 foi publicada uma versão do livro por iniciativa do Nono Panchen Lama, pela Chinese Buddhist Research Society, e em 1989, uma edição centenária do livro contou com um prefácio do quarto Dalai Lama em que afirma: «had the pleasure of sharing my thoughts with Theosophists from various parts of the world in many occasions. I have much admiration for their spiritual pursuits (...) I believe that this book has strongly influenced many sincere seekers and aspirants to the wisdom and compassion of the Bodhisattva Path»<sup>23</sup>.

No entanto, se é verdade que a Teosofia reclama o budismo como parte integrante do seu sistema, promovendo a sua divulgação no Ocidente de forma flagrante, dando origem a alguns orientalistas interessados e trabalhando no sentido de afastar o budismo da sua assimilação com o niilismo - como a própria Blavatsky parece fazer em passagens como: «o primeiro anelo de Buda foi salvar os homens, ensinando-lhes a prática da pureza e virtude em sumo grau, desligando-se do serviço desse mundo enganoso e do amor ilusório e vão do “Eu físico”. Mas que adiantaria uma vida virtuosa, cheia de sofrimentos e privações se a aniquilação fosse o seu resultado final? Se o logro da divina perfeição e o conhecimento que revela as causas dos periódicos ciclos de existência tivessem de conduzir ao Não-Ser, e nada mais, então seria imbecil a doutrina budista»<sup>24</sup> - é necessário ter em conta que, devido em parte à assimilação feita com outras religiões, em particular com o hinduísmo, e apesar de afirmar ter conhecimentos profundos da doutrina, Blavatsky e o seu movimento acabam por distorcê-la em muitos pontos.

---

<sup>22</sup> Cf. Lawrence Sutin, *All is change, the two-thousand-year journey of buddhism to the west*, Little, Brown and Company, New York, p.179.

<sup>23</sup> Citação retirada de *All is change, the two-thousand-year journey of buddhism to the west*, op. cit., p. 179.

<sup>24</sup> Helena P. Blavatsky, *Síntese da Doutrina Secreta*, introdução, selecção e tradução por Cordélia Alvarenga de Figueiredo, Editora Pensamento, São Paulo, p.395

No dia 11 de Setembro de 1893 inaugura-se em Chicago o parlamento mundial das religiões, passo importante para o desenvolvimento de um diálogo inter-religioso, ainda insuficientemente atingido nos nossos dias. O encontro contou naturalmente com representantes budistas, como Anagârika Dharmapâla, nascido David Hewavitarne, no Ceilão, que veio a ser uma figura importante no estudo e divulgação do budismo, e Sôen Shaku, na delegação japonesa, mestre de Daisetz Teitaro Suzuki, e responsável pela sua estadia nos Estados Unidos ao recomendá-lo para uma posição editorial no país, que incluiu uma colaboração com o editor Paul Carus no contexto da tradução de um conjunto de obras fundamentais do budismo, publicado com o nome de *Gospel of Buddha*<sup>25</sup>, e veio a resultar num contacto importante entre o ocidente e o zen, porventura presente na poesia e na pessoa de Alberto Caeiro.

## I.2. Fernando Pessoa e o budismo

*O budismo é um materialismo transcendental.*

António Mora

O interesse acentuado de Fernando Pessoa pelo esoterismo, assim como a influência exercida sobre a sua obra, têm muitas vezes sido alvo de estudo aturado por parte da crítica pessoana, o mesmo não se passando com o budismo, área de interesse que não deixou de incluir no seu horizonte intelectual, nem tão pouco de integrar na sua produção literária, nomeadamente, de forma explícita, no drama intitulado *Sakyamuni*<sup>26</sup>, que procuraremos aqui analisar brevemente.

Na verdade, se por um lado podemos enquadrar as suas incursões pelos ensinamentos de Buda num contexto de reflexão sobre as grandes religiões do mundo, como o cristianismo, judaísmo, hinduísmo ou islamismo, abordadas pelo autor de uma perspectiva que parece valorizar mais as suas

---

<sup>25</sup> Só muito recentemente traduzido em português, pela editora Ésquilo, com o título *Evangelho de Buda*.

<sup>26</sup> «Sakyamuni», in *Obras*, I, introduções, organização, bibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, pp. 694-702.

implicações culturais do que qualquer dimensão espiritual propriamente dita, por outro temos razões para admitir que ela tenha sido motivada precisamente pelos mesmos motivos que o levaram a estudar tão longamente o conjunto de temas e disciplinas consideradas esotéricas, e portanto entendê-la como parte integrante de um caminho de busca pessoal por uma verdade supra-intelectual, pelo menos parcialmente, se admitirmos que o seu contacto fundamental com a doutrina se processou através do conhecimento da teosofia de Helena Petrovna Blavatsky.

Se podemos afirmar que o budismo entrou na esfera de interesses pessoais e que a teosofia constituiu um dos seus canais de acesso, mas não o único, mais difícil é precisar até que ponto ele se estabeleceu e influenciou o seu percurso, e exactamente por que meios; uma análise atenta da sua biblioteca pessoal, assim como de alguns livros cuja tradução vem assinada com o seu nome, ou sob um pseudónimo, fornecem-nos algumas pistas mas poucas certezas. É certo que tanto Nietzsche como Schopenhauer fizeram parte dos horizontes filosóficos do poeta, mas tanto a leitura de um como de outro lhe terá transmitido a noção de budismo que construíram para si e a que nos referimos anteriormente, afastando-se portanto da compreensão, livre de preconceitos e prejuízos contextuais, de que nos aproximamos, por exemplo, nos dias de hoje, dos ensinamentos de Buda, entendimento que, no entanto, parece pelo menos intuir em muitos momentos da sua obra. Encontramos ainda referência a outros livros sobre o tema na sua lista de leituras, como *The Gospel of Buddha*, de Paul Carus, e *Quests old and new*<sup>27</sup>, conjunto de análises aprofundadas de vários temas relacionados com o budismo, de G. R. S. Mead, autor ligado à teosofia, parte daquele grupo de orientalistas interessados que o movimento criou.

No âmbito do nosso trabalho, cujo objectivo fundamental consiste precisamente numa análise comparativa que aproxime a obra caeirina do universo filosófico budista, é importante referir, sem daí podermos tirar conclusões definitivas, que é pouco depois da génese do poeta Caeiro que Pessoa se interessa quase apaixonadamente pelo movimento de Blavatsky, traduzindo várias obras

---

<sup>27</sup> Mead, G. R. S., *Quests old and new*, G. Bell and Sons, 1913.

teosóficas<sup>28</sup>. Em carta dirigida a Mário de Sá-Carneiro, datada de 6 de Dezembro de 1915, depois de se referir à primeira parte do que descreve como uma «crise intelectual», continua, explicando a segunda, mais recente:

«a que apareceu agora deriva de eu ter tomado conhecimento com as doutrinas teosóficas. O modo como as conheci foi, como V. sabe, banalíssimo. Tive de traduzir livros teosóficos. Eu nada, absolutamente nada, conhecia do assunto. Agora, como é natural, conheço a essência do sistema. Abalou-me a um ponto que eu julgaria hoje impossível, tratando-se de qualquer sistema religioso. O carácter extraordinariamente vasto desta religião-filosofia; a noção de força, de domínio, de conhecimento superior e extra-humano que ressumam as obras teosóficas, perturbaram-me muito. (...) A possibilidade de que ali, na Teosofia, esteja a verdade real me «hante». Não me julgue V. a caminho da loucura; creio que não estou. Isto é uma crise grave de um espírito felizmente capaz de ter crises destas. Ora, se V. meditar que a Teosofia é um sistema ultracristão – no sentido de conter os princípios cristãos elevados a um ponto onde se fundem não sei em que além-Deus – e pensar no que há de fundamentalmente incompatível com o meu paganismo essencial, V. terá o primeiro elemento grave que se acrescentou à minha crise. Se, depois, reparar em que a Teosofia, porque admite todas as religiões, tem um carácter inteiramente parecido com o do paganismo, que admite no seu panteão todos os deuses V. terá o segundo elemento da minha grave crise de alma. A Teosofia apavora-me pelo seu mistério e pela sua grandeza ocultista, repugna-me pelo seu humanitarismo e apostolismo (V. compreende?) essenciais, atraí-me por se parecer tanto com um «paganismo transcendental» (é este o nome que eu dou ao modo de pensar a que havia chegado), repugna-me por se parecer tanto com o cristianismo que não admito. É o horror e a atracção do abismo realizados no além-alma. Um pavor metafísico, meu querido Sá-Carneiro!»<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> *Compêndio de Teosofia*, de C. W. Leadbeater, *Os Auxiliares Invisíveis*, *A Clarividência* e *Os Ideais da Teosofia*, de Annie Besant, *Luz sobre o caminho e o Karma* e *A Voz do Silêncio* de Helena Blavatsky.

<sup>29</sup> Fernando Pessoa, *Correspondência, 1905-1922*, ed. Manuela Parreira da Silva, Assírio e Alvim, Lisboa, 1999, pp. 182-183.

Transcrevemos o excerto não só por ser ilustrativo do entusiasmo do autor pelo assunto, mas também por traduzir um percurso, mesmo no espaço breve de uma carta, que, partindo de uma situação de conflito (interior) entre o neopaganismo, em que normalmente se inscreve a obra de Alberto Caeiro, e a tesosofia, aqui apontada por nós como motivadora de um encontro verdadeiramente marcante entre Pessoa e o budismo, culmina numa célere reconciliação entre os dois, apontando para uma ausência de incompatibilidades irreduzíveis que invalidem uma leitura em que se cruzem e unam ambos os contextos. Importa não esquecer que teosofia não é sinónimo de budismo, e que apesar de integrar elementos provenientes desse universo filosófico/religioso, como referimos anteriormente, o sistema teosófico não consiste numa exposição fiel e aprofundada da doutrina. No entanto, é inegável que alguns dos seus documentos tenham constituído uma fonte importante de informação, ainda que parcial e mesmo em alguns pontos deturpada, para o autor de *Sakyamuni*, peça em que encontramos ecos claros de *A Voz do Silêncio*, livro de Helena Petrovna Blavatsky que Pessoa traduziu em 1916.

A peça *Sakyamuni*, cujo título se refere a Siddharta Gautama, «sábio» do clã dos Sakyas, em que nasceu príncipe, descreve o momento em que o chamado buda histórico atinge o Nirvana. Aceitando que o texto «constitui como que um diálogo expositivo da doutrina budista»<sup>30</sup>, interessa analisar alguns pontos fundamentais desse sistema que assim se expõe, confrontando-o com as fontes que sabemos ter tido, sem no entanto pretendermos cristalizar o seu pensamento sobre o mesmo num texto único e datado, e sem deixarmos de sublinhar desde já que as afinidades temáticas, no que diz respeito ao conjunto da sua obra conhecida, ultrapassam em muito o âmbito dessas páginas.

Pretendemos, no entanto, neste primeiro capítulo, apurar as informações factuais a que teve acesso e, nesse sentido, o texto referido permite-nos afirmar com segurança que, se em alguns aspectos a sua assimilação da doutrina se reveste de características alheias a um entendimento

---

<sup>30</sup> Tal como se indica em nota de rodapé na edição da Europa-América, *Ficção e teatro*, introd, org. e notas de António Quadros, Lisboa, 1986, pp. 221-236.

rigoroso da mesma, como uma certa tendência niilista, cujo contexto esboçámos na secção anterior, ou vestígios de uma contaminação «cristista», também característica de uma certa fase de recepção ocidental, por outro lado evidencia uma familiaridade com certos conceitos que têm de facto lugar no universo búdico, como é o caso da figura do Bodhisattva e da sua natureza ilimitadamente compassiva.

O termo surge aqui para designar o estado imediatamente anterior à obtenção da budeidade, ou pelo menos essa é uma interpretação que podemos arriscar, embora a ausência da palavra Buda na totalidade do texto<sup>31</sup> possa sugerir uma espécie de identificação entre os dois termos, ou pelo menos confusão, porventura sugerida por passagens como esta, de *A Voz do Silêncio*: «um Bodhisattva é, hierarquicamente, menos do que um Buda perfeito. Na linguagem esotérica os dois são muito confundidos. Mas a percepção popular, correcta e inata colocou um Bodhisattva, devido ao seu grande sacrifício, mais alto no seu respeito do que um Buda»<sup>32</sup>. De facto, o aspecto de sacrifício, que aqui se confunde com a compaixão, de certa forma a ela se sobrepondo, surge apresentado nos mesmos moldes no drama pessoano, ganhando aí um relevo verdadeiramente central, enfatizado em passagens como: «Teus pés, Bodhisattva, rasgaram-se nas pedras de todos os caminhos da piedade, tuas mãos sangraram com todas as durezas da misericórdia, teus olhos secaram de terem chorado por todas as angústias, teus ouvidos não ouviram senão os gemidos»<sup>33</sup>. Estas palavras, referindo-se ao passado da personagem, e portanto ao percurso que o conduziu até à posição em que se encontra no presente do texto, não traduzem ainda o sacrifício que constitui a renúncia final, uma vontade expressa de assumir os males do mundo, para os anular em si, descrita em frases como esta; «Tornado uno com o mal, com a imperfeição e com a mágoa, impersonalizá-los-ei em mim»<sup>34</sup>, que nos remetem mais para um Cristo redentor (aliás como a exortação do semicoro: «Matai o desejo e

---

<sup>31</sup> Surge no entanto a indicação, na edição da Europa-América, de que «Buda» foi precisamente uma hipótese considerada por Pessoa para título do texto, cf. p.233.

<sup>32</sup> Helena Blavatsky, *A Voz do Silêncio*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1998, p.111.

<sup>33</sup> «Sakyamuni», op. cit., p.231.

<sup>34</sup> Idem, 234.

ao amor crucificai-o, para que ao terceiro dia da Renúncia suba ao céu e assente à mão direita da Primeira Encarnação do Invisível»), do que para um Buda que indica o caminho. O processo indicia ainda uma afirmação de dualidade, enraizada no pensamento ocidental, que divide o mundo entre bem e mal, com o último a ter de ser eliminado para que a felicidade humana se atinja em pleno, não existindo portanto a superação da distinção dualista que caracteriza precisamente o estado nirvânico. Por outro lado, pode também ter sido inspirado pelo que G. R. S. Mead, autor que Pessoa leu com atenção, descreve como a doutrina do “vicarious atonement”, que consiste numa «transmutação do mal impessoal, ignorância e sofrimento do mundo»<sup>35</sup>.

O termo *arhat*, que surge por duas vezes, na voz de um Nirvana personificado, como designação alternativa de Siddharta, corresponde, no Grande Veículo, com que Pessoa parece ter tido mais contacto, a um percurso que não se orienta pela grande compaixão que temos vindo a referir, como se explica num texto a que o autor teve acesso e nos parece ter lido com alguma atenção: «the arhat strove to bring suffering for self to an end, while the Bodhisattva vowed himself to unceasing suffering in the service of others»<sup>36</sup>, e se sugere no livro de Blavatsky, que nos parece ter constituído o roteiro mais substancial da peça: «O Caminho é um, discípulo, mas, no fim, duplo. (...) A uma extremidade a felicidade imediata, à outra, a felicidade renunciada.»<sup>37</sup>. E é esta última que o Sakyamuni pessoano escolhe para si, tendo já abdicado da «vida da personalidade», primeira renúncia de uma lista de três, elaborada pelo autor, cuja formulação apresenta semelhanças com algumas passagens de *A Voz do Silêncio*, como quando se afirma que «é do botão da renúncia da sua própria personalidade que nasce o fruto doce da libertação final»<sup>38</sup>, ou lembrando o segundo ponto da lista pessoana, em que se inclui a «renúncia à vida nirvânica» ou «vestir a veste do

---

<sup>35</sup> Cf. *Quests old and new*, op. cit., p.68.

<sup>36</sup> Idem, p.77.

<sup>37</sup> *A Voz do Silêncio*, op. cit., p.87.

<sup>38</sup> Idem, p.84.

Nirmanakaya»<sup>39</sup>: «És um Bodhisattva. Atravessaste o rio. É certo que tens direito à veste do Dharmakaya; mas um Sambhogakaya é maior do que um Nirvani, e maior ainda é um Nirmanakaya – o Buda da Compaixão»<sup>40</sup>. Fica assim esboçada uma espécie de compaixão sacrificial que se concretiza na própria recusa do Nirvana, excluindo-o como incompatível à execução da missão a que o Bodhisattva se propõe, embora esta não seja uma visão do conceito compatível com a defendida pelas escolas do Grande Veículo, que Fernando Pessoa viu exposta em passagens como esta: «The reality to which the Bodhisattva attains thus differs fundamentally from the ideal of the Arhat, in that the former learns (...) that Nirvana is really not a state of absolute severance from the turmoil of the world, not a state of withdrawal into some carefully protected elysium of what in last analysis is but a selfish condition of serenity, rest and bliss, but on the contrary that true self-realisation is to be found only in the actualities of the life of Samsara or concrete existence»<sup>41</sup>.

Mas o Nirvana do texto (auto)descreve-se com expressões como: «suaves são os meus braços de sombra e os meus cabelos de esquecimento» ou «grande é o repouso do meu seio de sonhos»<sup>42</sup>, que não apontam para um estado dinâmico, em que o iluminado continua a agir no mundo (ainda que dele não seja), constituindo a renúncia numa recusa do próprio nirvana, como se ele não pudesse (e devesse) ser experimentado em vida no *samsara*, descrevendo-se paradoxalmente o que normalmente se considera um Despertar como se de um sono se tratasse: «dorme para a ilusão do mundo»<sup>43</sup>. Na verdade, Pessoa parece ter em alguns aspectos absorvido a corrente niilista de interpretação da doutrina búdica, demonstrando, no texto específico a que nos temos vindo a referir, uma tendência para interpretar o nirvana como aniquilamento ou morte, «negação absoluta»<sup>44</sup>, talvez absorvido em fontes (ocidentais) que nessa linha se inserem, também presentes na sua biblioteca

---

<sup>39</sup> Embora nas notas de Pessoa se leia Nirmanakaya, pode tratar-se de um lapso, e a palavra pretendida ser Dharmakaya, o que estaria mais de acordo com o texto de Blavatsky.

<sup>40</sup> *A Voz do Silêncio*, op. cit., p.111.

<sup>41</sup> *Quests old and new*, op. cit., p.82.

<sup>42</sup> «Sakyamuni», op. cit., pp. 697 e 698.

<sup>43</sup> *Idem*, p.696.

<sup>44</sup> *Idem*, p. 699.

peçoal, como a de que retiramos a seguinte passagem: «O budismo, essa religião famosa, a mais difundida de todas e uma das mais antigas, que conta entre os seus aderentes perto de um terço (31%) dos habitantes do globo, ignora completamente a imortalidade da alma e considera (exactamente como os nossos pessimistas modernos Leopardi, Hartmann, etc) o não-ser, quer dizer, o aniquilamento definitivo da existência pessoal no célebre Nirvana (ou nada), como o fim da realização [affranchissement] suprema»<sup>45</sup>. Esta mesma concepção parece estar implícita em afirmações de outras personagens do drama em gente pessoano, como quando Bernardo Soares afirma: «O Homem perfeito do pagão era a perfeição do homem que há; o homem perfeito do cristão a perfeição do homem que não há; o homem perfeito do budista a perfeição de não haver o homem»<sup>46</sup>.

Pensamos, no entanto, que o entendimento deste conceito búdico em particular deve ter merecido alguma reflexão por parte de Fernando Pessoa, que se questiona em algumas passagens acerca do seu verdadeiro significado («Sono é a fusão com Deus, o Nirvana, seja ele em definições o que for»<sup>47</sup>), sendo precisamente uma das noções cujo desenvolvimento no contexto pessoano não pode ser avaliada tendo em conta uma única obra breve, até porque é certo que as suas leituras sobre o tema incluíram pontos de vista diversos daqueles que citámos, explicando o Nirvana como um estado mental<sup>48</sup> ou ainda indignando-se contra uma interpretação niilista: «indeed, the original significance of the term “nirvana” was simply the “extinction” or “blowing out” of the flame of this selfish longing. It did not mean “extinction” in the sense of annihilation of being, as is so often asserted in the West, for such an absurdity is unthinkable»<sup>49</sup>. E foi no contexto deste mesmo artigo que Fernando Pessoa terá lido os seguintes versos de Nagarjuna, filósofo indiano, de extrema

---

<sup>45</sup> Louis Buchner, *Force et matière ou principes de l'ordre naturel mis a la portée de tous.*, Schleicher Frères, Paris, 1906, p.276.

<sup>46</sup> Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, ed. Richard Zenith, Assírio & Alvim, Lisboa, 1998, p.164.

<sup>47</sup> Idem, p.170.

<sup>48</sup> Cf. A. Henderson, *Wheel of life: a study of palingenesis in its relation to christian truth*, Rider and Co., London, 1931, p.59.

<sup>49</sup> *Quests old and new*, op. cit., p.83.

importância para a sistematização do conceito de vacuidade e para o budismo Mahāyāna em geral: «Samsara não deve de modo algum ser distinguido do Nirvana; / Nirvana não deve ser de forma alguma distinguido do Samsara. / A esfera do Nirvana é a esfera do Samsara / Não existe qualquer distinção entre os dois»<sup>50</sup>. Com isto quer o filósofo dizer que a natureza última de ambos é, na verdade, idêntica, do ponto de vista da realidade absoluta que se relaciona intimamente com o conceito de vacuidade, e se distingue, de acordo com a filosofia budista, da realidade relativa, ou seja, o mundo dos fenómenos tal como os apreendemos, distinção que não parece ser estranha a Fernando Pessoa, se repararmos nas palavras do seu semi-heterónimo: «Negar o mundo, virar-se dele como de um pântano a cuja beira nos encontrássemos. Negar como o Buda, negando-lhe a realidade absoluta; negar como o Cristo, negando-lhe a realidade relativa»<sup>51</sup>.

Diz Dalila Pereira da Costa, numa introdução precisamente a respeito da peça a que nos temos vindo a referir, que o que teria atraído Fernando Pessoa no budismo, além da «fascinação da renúncia», que já reparámos ser um tema, de facto, fortemente associado à doutrina de Buda (associação assim expressa por Álvaro de Campos: «Meu Deus! Que budismo me esfria no sangue! / Renunciar de portas todas abertas»<sup>52</sup>), teria sido também o «da indeterminação e do Nada»<sup>53</sup>. É no entanto necessário reflectir sobre este «nada», uma vez que pode coincidir com esta natureza última de todos os fenómenos, a vacuidade búdica que, no contexto pessoano, muitas vezes se traduz no questionamento existencial do ser que não se encontra, uno e definido; uma procura, por vezes angustiada, cujo resultado acaba por ser um esvaziamento identitário, ou a tal «indeterminação» que caracteriza o «eu» pessoano e atravessa grande parte da sua obra, em que o sujeito, que se «começa a conhecer», chega à conclusão de que «não existe», como Álvaro de Campos, ou, não se identificando com nenhum dos seus constituintes, interroga: «eu não possuo o meu corpo – como

---

<sup>50</sup> Cf. *idem*, p.70.

<sup>51</sup> *Livro do Desassossego*, op. cit., p.153.

<sup>52</sup> «Bicarbonato de soda», Álvaro de Campos, *Poesia*, ed. Teresa Rita Lopes, Assírio & Alvim, Lisboa, 2002, p.408.

<sup>53</sup> *Obras*.I, op. cit., p.667.

posso eu possuir com ele? Eu não possuo a minha alma – como posso possuir com ela?»<sup>54</sup>, palavras de Bernardo Soares que mais uma vez lembram o contexto búdico, e Nagarjuna em particular: «Se o *eu* não existe, como pode existir o *meu*?»<sup>55</sup>, tal como quando afirma: «Posso imaginar-me tudo porque não sou nada. Se fosse alguma coisa não poderia imaginar»<sup>56</sup>, ideia que nos remete também para o *Mūlamadhyamakakārikā*: «negar a vacuidade é afirmar que nenhuma acção é possível», «o que é possível fazer onde não há nenhum vazio?»<sup>57</sup>.

Esvaziamento que também encontramos, tal como na filosofia budista, referido aos fenómenos exteriores: «Quanto mais contemplo o espectáculo do mundo, o fluxo e refluxo da mutação das coisas, mais profundamente me compenetro da ficção ingénita de tudo, do prestígio falso da pompa de todas as realidades», diz Bernardo Soares, e ciente da identificação deste princípio com os ensinamentos de Buda, acaba por concluir com uma dúvida: «mas não sei se a definição suprema de todos esses propósitos mortos, até quando conseguidos, deve estar na abdicação extática do Buda, que, ao compreender a vacuidade das coisas, se ergueu do seu êxtase dizendo «Já sei tudo»...»<sup>58</sup>. Note-se que o conhecimento, *prajñā* no contexto búdico, aquisição da certeza da verdade, do que realmente é, surge aqui relacionado com a experiência nirvânica, como aliás acontece em *Sakyamuni*, quando se exclama «Ó olhos da Ciência, ó Braços da Compaixão!»<sup>59</sup>, numa fórmula que reúne, certamente de forma intencional e nesse sentido informada, os dois pilares da *bodhicitta*.

A mesma ausência de substância dos fenómenos é defendida por Campos ao declarar: «para mim o universo é apenas um conceito meu, uma síntese dinâmica e projectada de todas as minhas sensações. Verifico, ou cuido verificar, que coincidem com as minhas grande número das sensações

---

<sup>54</sup> *Livro do Desassossego*, op. cit., p.330.

<sup>55</sup> O verso aqui citado, traduzido por mim, é o segundo do capítulo 18, p.230 da edição francesa, *Stances du milieu par excellence*, op. cit., e 374 da edição inglesa, *Ocean of Reasoning, A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, op. cit..

<sup>56</sup> A este respeito ver Paulo Borges, « “Posso imaginar-me tudo porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar” – Vacuidade e autocriação do sujeito em Fernando Pessoa», *Pensamento Atlântico*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa, 2002, p.324.

<sup>57</sup> Capítulo 24, verso 33 e 37 respectivamente. *Stances du milieu par excellence*, op. cit., pp.314 e 315, e *Ocean of Reasoning, A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, op. cit., pp. .509 e 510.

<sup>58</sup> *Livro do Desassossego*, op. cit., p.152.

<sup>59</sup> «Sakyamuni», op. cit., p.232.

de outras almas, e a essa coincidência chamo o universo exterior, ou a realidade»<sup>60</sup>, e sugerida por Alberto Caeiro no poema em uma imagem de bolas de sabão sopradas por uma criança, «claras, inúteis e passageiras como a Natureza»<sup>61</sup>, serve para ilustrar «uma filosofia toda», ideia que desenvolveremos no próximo capítulo. Esta «imensidade vazia das coisas»<sup>62</sup>, a que Ricardo Reis se refere como uma indefinição da matéria, numa passagem em que, falando sobre o neopaganismo, lembra a doutrina de Buda: «O budismo – que poucos deveras conhecem – é um objectivismo absoluto também, mas não é um objectivismo absoluto e concreto. O budista é um pagão para quem o sentido da matéria se alarga indefinidamente»<sup>63</sup> talvez afinal seja o «nada», que este discípulo adoptou do mestre, como afirma Campos, sem no entanto ter «a ciência de o não deixar apodrecer»<sup>64</sup>, o mesmo que fascina Pessoa no budismo e cuja presença na sua obra, passando por um conhecimento factual, parece ultrapassá-lo numa multiplicidade de coincidências, fundadas em preocupações semelhantes, mas não necessariamente sempre fruto de influências directas.

---

<sup>60</sup> Álvaro de Campos, «Notas para a Recordação do Meu Mestre Caeiro», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, recolha transcrição e notas de Teresa Sobral Cunha, Posfácio de Luís de Sousa Rebelo, Editorial Presença, Lisboa, 1994, p.166.

<sup>61</sup> Poema XXV de «O Guardador de Rebanhos».

<sup>62</sup> *Livro do Desassossego*, op. cit., p.199

<sup>63</sup> «Comentário de Ricardo Reis», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.193.

<sup>64</sup> Cf. «Notas para a Recordação do Meu Mestre Caeiro», op. cit., p175.

## II. COMO BOLAS DE SABÃO: A EXISTÊNCIA DAS COISAS

*Este homem descobriu o mundo sem pensar nele, e criou um conceito de universo que vai contra as nossas interpretações.*

Ricardo Reis

«A grande descoberta que devemos ao Budismo, e especialmente ao Zen», escreve Suzuki, «é que nos abriu o caminho para ver a realidade das coisas»<sup>65</sup>. Parece ser também esta a característica ou qualidade mais apontada pelos discípulos de Caeiro em relação ao seu mestre: mostrar a realidade, ter um inovador «conceito directo das coisas»<sup>66</sup>. É, aliás, nos mesmos termos que o próprio poeta se descreve: «Sou o descobridor da Natureza, trago ao Universo um novo Universo»<sup>67</sup>. E de acordo com o que afirma Ricardo Reis, e o próprio mestre («Foi isto o que sem pensar nem parar, / Acertei que devia ser a verdade / Que todos andam a achar e que não acham, / E que só eu, porque a não fui achar, achei»<sup>68</sup>), o achamento desta verdade última e fundamental deu-se sem esforço intelectual, o que não equivale a dizer que se tenha processado de forma simples e mecânica, pelo contrário, sabemos já que exigiu do poeta uma aprendizagem, por vezes difícil, de desaprender. Constitui este um aspecto processual também verificável no caminho budista, em que a verdadeira realização surge com a cessação de elaborações mentais, e portanto procura no sentido ocidental do termo.

Alberto Caeiro, o homem que descobriu o mundo, surge então como Mestre de todos os discípulos, o que inclui Fernando Pessoa, e o movimento de que seria não o líder mas a consubstanciação<sup>69</sup> daria a Portugal a vanguarda do neo-paganismo. «Reconstruir o paganismo envolve, pois, como primeira acção intelectual, fazer renascer o objectivismo puro dos gregos e dos

<sup>65</sup> Citação retirada de Armando Martins Janeira, «Zen na poesia de Fernando Pessoa», *Nova Renascença*, nº23/24, vol.6, 1986, p.295.

<sup>66</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.157.

<sup>67</sup> Poema XLVI de «O Guardador de Rebanhos».

<sup>68</sup> Poema XLVII de «O Guardador de Rebanhos».

<sup>69</sup> Cf. «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.158.

romanos»<sup>70</sup>, explica Ricardo Reis, apontando para uma característica deste conceito de universo que parece remeter-nos para um contexto cultural e filosófico puramente ocidental. Mas ser neo-pagão seria «ver as coisas claramente»<sup>71</sup>, ter a *intuição das coisas verdadeiras*<sup>72</sup>, partir de um conceito de universo que excluísse (pre)conceitos chegando a uma realidade que tivesse em conta a impermanência do próprio sujeito, apagando degenerescências acrescentadas durante dois milénios, ou seja, ser neo-pagão parece ser um processo de exclusão, quase depuração, mais do que filiação doutrinária, contendo vários elementos que ultrapassam ou se desviam desse horizonte virado a ocidente.

Ainda que possa ser discutida a legitimidade, ou pelo menos o carácter definitivo da interpretação de Reis do seu mestre, não deixa de ser relevante articular o universo caeiriano com o seu contexto conhecido, aquele que Pessoa deixou registado e em que manifestamente o tencionava situar, de modo a ter em conta as profundas implicações da sua poesia aparentemente inocente no que diz respeito à transmissão de uma visão nova e ousada do universo, uma visão que se opõe ao «espírito filosófico que data, na sua forma mais doente, de Kant e que pretende centralizar no homem e na consciência individual a realidade do Universo»<sup>73</sup>. É justamente esta revolucionária *realidade do Universo*, que pretendemos aqui analisar, apurando a sua compatibilidade ou coincidência com uma doutrina filosófica budista, e tendo, portanto, quase incontornavelmente em conta um dos seus conceitos centrais, aquele que se refere precisamente à realidade das coisas, ou à sua verdadeira natureza: a vacuidade. Na verdade, uma comparação que o excluísse correria o risco de visar apenas aspectos formais, ou acessórios, não atingindo as questões centrais de ambos os contextos.

---

<sup>70</sup> Fernando Pessoa, *Fernando Pessoa e o ideal neo-pagão*, recolha e transcrição de Luís Filipe B. Teixeira, Fundação Calouste Gulbenkian, s.d., p.25.

<sup>71</sup> *Obras de António Mora*, Edição crítica de Fernando Pessoa, Volume VI, edição e estudo de Luís Filipe B. Teixeira, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002, p.142.

<sup>72</sup> *Idem*, p.225

<sup>73</sup> *Idem*, p.139

«Caeiro», afirma Jacinto Prado Coelho, «é um poeta do real objectivo»<sup>74</sup>, ou, nas palavras de José Augusto Seabra, «encarna, dentro do poetodrama, o pólo objectivo do sistema heteronímico»<sup>75</sup>. Com efeito, já Ricardo Reis tinha, ao prefaciá-la obra do mestre, sublinhado esta qualidade dos seus versos que lhe parecia evidente e em total sintonia com o espírito do neo-paganismo<sup>76</sup> por si próprio já enunciado, e acima referido, («Que a obra de Caeiro representa uma tendência crescente a dentro de O Guardador de Rebanhos para o objectivismo absoluto não há que duvidar»)<sup>77</sup>. Importa, no entanto, identificar a meta e intenção da empresa que sabemos já ser executada com objectivismo. Para tal bastaria lembrarmos o epíteto que o mesmo discípulo e prefaciador da sua obra lhe atribuiu - Revelador da Realidade – e seguirmos com atenção os seus versos que a cada momento se voltam para as coisas e para um apuramento da sua verdadeira existência, movimento descrito no verso que deixa em aberto, sugerindo a enunciação de um desejo ou ambição: «ver as coisas até ao fundo...»<sup>78</sup>. Percebemos então que a busca de Caeiro tem como objectivo o conhecimento profundo da realidade, que pluraliza em *coisas*, processo a que Eduardo Lourenço se refere como «aventura ontológica»<sup>79</sup>.

No entanto, essa ontologia, como refere ainda Eduardo Lourenço no mesmo texto, e também a continuação do poema que citámos («E se as coisas não tiverem fundo?»), parece ser negativa, encontrar muitas vezes um vazio, afirmando-se pelo seu contrário ou existindo pela ausência, como nos versos «o único sentido íntimo das cousas / é ellas não terem sentido íntimo nenhum»<sup>80</sup>, que Richard Zenith considera serem reminiscências da Doutrina do Vazio, ou *śūnyatā*. Delineia-se de facto um contexto que aproxima inequivocamente a *aventura* caeiriana do que mais parecido existe com uma ontologia oriental: a vacuidade, especialmente se tivermos em conta que o vazio do mestre,

---

<sup>74</sup> Jacinto do Prado Coelho, *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, Editorial Verbo, 10ª ed., Lisboa, p.24.

<sup>75</sup> José Augusto Seabra, *Fernando Pessoa ou o poetodrama*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988, p.142.

<sup>76</sup> Leyla Perrone-Moisés nota, no entanto, que «Não se pode aceitar sem discussão que Caeiro seja um pagão grego a menos que se acate exclusivamente a leitura de Reis. Além disso, a gregidade de Caeiro é problematizada pelo mesmo Reis que a afirma: “mais grego do que os gregos”, portanto já outra coisa, “nem estóico nem epicurista”». *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, Martins Fontes, S. Paulo, 1982, p.116.

<sup>77</sup> *Fernando Pessoa e o ideal neo-pagão*, op. cit., p.155.

<sup>78</sup> Poema 65 dos «Poemas Inconjuntos». A edição crítica, no entanto, atribui este poema a Campos.

<sup>79</sup> *Pessoa Revisitado*, op. cit., p.40.

<sup>80</sup> Poema V de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.49.

como nota Leyla Perrone Moisés, é «experimentado em sua função ativa», transformando-se em Pleno<sup>81</sup>, ou seja, tal como o conceito de vacuidade búdico, ele afasta-se tanto de uma reificação dos fenómenos, na medida em que não lhes encontra substância ou essência fixa, como de um niilismo estéril.

A vacuidade, ou *śūnyatā* em sânscrito, foi elevada a conceito principal do budismo por Nagarjuna, filósofo do século II d. C. que desenvolveu a noção, sistematizando-a, nos seus *Fundamentos da Via do Meio*<sup>82</sup>. Já anteriormente esta noção tinha lugar no sistema filosófico búdico, ocorrendo nas escrituras mais antigas, ou seja, anteriores ao Mahāyāna<sup>83</sup> sem, no entanto, ter o mesmo significado complexo e completo que adquire posteriormente. Nas escrituras antigas encontramos a vacuidade referindo-se a duas situações: vazio de apego, desejo, ódio ou ilusão, como num estado meditativo, ou vacuidade como ausência de eu, ausência de algo que podemos admitir ser a substância<sup>84</sup>. É esta segunda definição que se assemelha mais ao que depois de Nagarjuna passou a ser a vacuidade para o budismo. É preciso, antes de mais, distingui-la de um simples nada, a que não corresponde, relacionando-se antes com a verdade absoluta, o conhecimento da verdadeira natureza das coisas, que se afasta de ambos os extremos; tanto do eternalismo ou reificação como do niilismo. Nenhum budista negaria a existência da aparência dos fenómenos, a aparência que Caeiro parece sobreafirmar; no entanto, após uma análise, o observador atento da realidade constata que nada consubstancia essa aparência que é então vazia nesse sentido, mas não inexistente.

«La Vacuité n'est pas le simple vide ou la passivité, ou l'Innocence. Elle est et en même temps n'est pas. C'est l'Être, c'est le Devenir. C'est la Connaissance et l'Innocence. La Connaissance pour faire le bien et ne pas faire le mal ne suffit pas; elle doit sortir de l'Innocence, ou l'Innocence est

---

<sup>81</sup> *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, op. cit., p.158.

<sup>82</sup> *Mūlamadhyamakakārikā*, em sânscrito. Cf. nota 5.

<sup>83</sup> O budismo Mahāyāna, ou Grande veículo, distingue-se do budismo Teravada por possuir um cânone diferente, que inclui e privilegia sutras escritos durante a segunda e terceira volta de ensinamentos, pela centralidade conferida ao ideal do bodhisattva e consequente ênfase na prática da compaixão. Existem duas grandes escolas no budismo Mahāyāna: a Mādhyamika, o caminho do meio, fundada por Nagarjuna, e a Yogācāra.

<sup>84</sup> Cf. Mun Keat, *The notion of emptiness in early buddhism*, Motilal Banrasidass, Delhi, 1999, pp.15- 16.

Connaissance et la Connaissance, Innocence»<sup>85</sup>. Podemos, nesta definição dada por D. T. Suzuki, encontrar uma alusão a várias características encontradas não só na obra, mas também na própria descrição física e psicológica de Caeiro, levando-nos a arriscar admitir que a sua inocência possa eventualmente partilhar uma natureza idêntica à da que temos aqui referida, e que uma mesma associação entre conhecimento e ingenuidade conduza precisamente à apreensão do mesmo tipo de vacuidade.

Mas se a vacuidade é a verdadeira natureza das coisas, importa saber como é que elas surgem, que processo está na sua origem, e é neste ponto que ela se relaciona intimamente com a ideia de génese condicionada, de acordo com a qual os seres e as coisas são apenas produtos, construções que resultam da conjugação de várias causas e condições ou dependem de designações conceptuais. Neste contexto, qualquer coisa como uma essência (*svabhāva*, em sânscrito) que, para Nagarjuna, seria o ser absoluto, não-criado, não relativo a outros, imutável e independente, está necessariamente ausente das coisas, cuja existência não pode ser senão dependente ou condicionada. Na verdade, aceitar plenamente a causalidade é admitir que nada é em si mesmo, o que conseqüentemente mina toda a ideia de coisa em si e portanto qualquer ontologia. Compreender de que forma se pode esta perspectiva harmonizar com a busca caeiriana, que classificámos, precisamente, como ontológica, é um dos nossos objectivos.

Assim, interessa mais uma vez sublinhar que a rejeição da existência inerente e imutável dos fenómenos não equivale a uma negação total dos mesmos, o que, como afirmámos, se traduziria numa posição extrema de niilismo em que toda a realidade empírica seria encarada como inteiramente falsa. É precisamente por rejeitar o niilismo e a reificação, ou seja, a negação total dos fenómenos e a sua existência essencial e independente, que Nagarjuna afirma posicionar-se na chamada Via do Meio, segundo a qual os fenómenos, não perdendo completamente o seu estatuto existencial, devem ser entendidos em termos de origem dependente. A vacuidade, então, como

---

<sup>85</sup>Daisetz T. Suzuki, «Connaissance et Innocence», in Thomas Merton, *Zen, Tao et Nirvâna*, Fayard, Paris, 1974, p.112.

explica o Dalai Lama, «não significa que nada existe, mas apenas que as coisas não possuem a realidade intrínseca que nós, de forma simplista, lhes atribuímos»<sup>86</sup>.

Importa agora reter para a nossa análise, não só o carácter relacional, mas também a natureza dependente e plural dos fenómenos que se nos apresentam, amigos dos olhos, mas que, submetidos a uma análise rigorosa, mostram não possuir nenhuma essência que lhes seja própria, nenhuma autonomia, dependendo sempre de outros factores e caracterizando-se portanto pela sua natureza dependente, condicionada. É dito nos sutras<sup>87</sup>: «O que nasce de condições é não-nascido / pois é desprovido de origem intrínseca / O que depende de condições é chamado vazio. / Aquele que conhece esta vacuidade fica em paz». Será a paz caeiriana motivada pelo conhecimento da vacuidade que encontra precisamente quando procura a substância das coisas? Se é verdade que «em Alberto Caeiro vemos a substância sem os atributos»<sup>88</sup>, resta-nos, para responder a esta pergunta, analisar que substância se descobre ao retirarmos os atributos, o que resta se seguirmos o seu ousado raciocínio, por ser, em última análise, aquilo que a sua obra nos quer transmitir, a direcção final do seu dedo apontado.

A propósito do modo ingénuo de ver a realidade do guardador de rebanhos, Jacinto do Prado Coelho afirma: «Entretanto, este realismo, tendente a suprimir as “mentiras” do subjectivo, abre fendas; assim, em dado momento, Caeiro deixa de identificar percepção e objecto para admitir um subjectivismo geral, quer dizer, para admitir que a verdade do mundo “objectivo”, seu cavalo-de-batalha, não passe de uma pseudoverdade supra individual dependente do prisma de visão dos sujeitos»<sup>89</sup>. Citamos a passagem por, de certa forma concordando com o que afirma, pensarmos ser possível e fecundo admitir a hipótese de que estas *fendas* sejam precisamente momentos em que se alcança o resultado desejado, sucessos, em vez de falhas, constatações directas da verdade objectiva

---

<sup>86</sup> Tenzin Gyatso, 14º Dalai Lama, *O Coração da Sabedoria*, Pergaminho, Cascais, 2005, p.102.

<sup>87</sup> *Questões de Anavatapta*, citação retirada de *O Coração da Sabedoria*, op.cit., p.103.

<sup>88</sup> «Comentário de Ricardo Reis», *Poemas de Alberto Caeiro*, op. cit., p.183.

<sup>89</sup> *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, op. cit., p.30.

das coisas, sendo apenas que a objectividade da visão, ou conhecimento, se distingue radicalmente de uma cristalização ou reificação dos fenómenos.

Se para apurarmos a verificação de uma coincidência entre o significado pleno e último da vacuidade búdica e o *nada luminoso*<sup>90</sup> de Caeiro será necessário fazer uma análise mais aprofundada, que leve em conta vários factores, existe um aspecto clara e imediatamente observável, também relativo à verdadeira existência das coisas, ou ao seu modo de ser, que inequivocamente contraria qualquer tendência de cristalização; a natureza impermanente das coisas, ilustrada, por exemplo, em mais do que uma ocasião, pela imagem de bolas de sabão.

Quando, a propósito dos seus pensamentos, Caeiro afirma: «Também às vezes, à flor dos ribeiros, / Formam-se bolhas na água, / Que nascem e se desmancham / E não teem sentido nenhum / Salvo serem bolhas de água / Que nascem e se desmancham»<sup>91</sup>, encontramos uma alusão não só à inutilidade da actividade intelectual, tantas vezes reiterada na sua obra, mas também uma chamada de atenção para a sua característica principal, o facto de serem passageiros. Este movimento de contínuo nascer e perecer, acentuado no poema pela repetição, adquire um valor enfático que confere à impermanência uma posição central na própria condição de existência do fenómeno, parecendo mesmo traduzir a sua essência, fazendo com que a instantaneidade deixe de constituir uma mera observação factual para se constituir como característica definidora da sua verdadeira natureza.

A mesma transitoriedade que aqui se atribui aos fenómenos do espírito é, em outro poema, através de imagem muito semelhante, aplicada aos fenómenos naturais, quando o poeta descreve as bolas de sabão que «uma creança se entretém a largar de uma palhinha» como sendo «Claras, inúteis e passageiras como a Natureza»<sup>92</sup>. A inutilidade destas bolhas, que o poeta equipara às *coisas*, aponta desde já para a ausência de significado íntimo e último, uma ausência ou um vazio, a inexistência de

---

<sup>90</sup> «(...) a própria ideia do nada – a mais pavorosa de todas se se pensa com a sensibilidade – tem, na obra e na recordação do meu mestre querido, qualquer coisa de luminoso e de alto, como o sol sobre as neves dos píncaros inatingíveis.», «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.161.

<sup>91</sup> Poema XXXVII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.87.

<sup>92</sup> Poema XXV de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.75.

qualquer coisa constante além da aparência, enquanto o carácter passageiro evoca claramente a mesma característica identificada no poema anterior como elemento central na própria definição do fenómeno. Encontramos então aqui uma descrição semelhante de dois tipos de fenómenos, os da mente ou intelecto e os da matéria, coincidência que indicia uma linha de pensamento, claramente assumindo aqui contornos doutrinários ou sistémicos, uma vez que a imagem se anuncia como sendo nada menos do que «uma philosophia toda», que não compartimenta os dois em categorias separadas, mas, pelo contrário, de certa forma os funde e identifica no que diz respeito ao seu estatuto ou comportamento existencial.

Nas «Notas para a Recordação do Mestre Caeiro», de Álvaro de Campos, encontramos uma das formulações mais claras desta impermanência fundamental, num trecho que nos parece extraordinariamente relevante: «Toda a coisa que vemos devemos vê-la sempre pela primeira vez, porque realmente é a primeira vez que a vemos. E então cada flor amarela é uma nova flor amarela, ainda que seja o que se chama a mesma de ontem. A gente não é já o mesmo nem a flor a mesma. O próprio amarelo não pode ser já o mesmo. É pena a gente não ter exactamente os olhos para saber isso, porque então éramos todos felizes»<sup>93</sup>. A importância desta passagem não se limita à afirmação clara e inequívoca, e portanto à corroboração, da impermanência já referida em outros momentos, contribuindo também para situar essa característica dentro do sistema caeiriano, e explicitando o seu estatuto no que diz respeito a todo o processo epistemológico que surge nesta passagem, como em muitos outros momentos, associado à própria realização do indivíduo. Na verdade, a sua leitura fornece-nos uma chave para a compreensão de outros conteúdos que, sendo centrais, podem muitas vezes constituir desafios de interpretação, como é o caso da necessidade de ver tudo como se fosse pela primeira vez, que aparece aqui justificada e imposta, não como uma recomendação, mas como absoluta necessidade, ou a equivalência estabelecida entre os verbos ver e conhecer, e a relação que ambos mantêm com a obtenção de um estado de felicidade.

---

<sup>93</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.158.

Esta epistemologia parece então assumir contornos soteriológicos, que aliás não estão ausentes de vários outros momentos caeirianos em que saber a verdade equivale a ser feliz («Sei a verdade e sou feliz»<sup>94</sup>), tal como no contexto budista em que o conceito de impermanência se reveste de importância considerável essencialmente devido ao facto de a sua negação se relacionar com o desejo de duração, cristalização, imortalidade ou reificação. Tal desejo não é mais do que uma manifestação de ignorância fundamental, factor responsável pelo sofrimento, ou *dukkha*, primeira das Quatro Nobres Verdades<sup>95</sup>, cuja primeira característica<sup>96</sup> é precisamente a existência momentânea que, constituindo um passo do ensinamento até à verdade última, deve ser naturalmente objecto de meditação<sup>97</sup>, de modo a poder ser entendida. A sua compreensão profunda coloca então o meditador no caminho correcto para a remoção do véu da ignorância, como se afirma no *Dhammapada*, texto representativo da doutrina budista: «All created things are transitory; those who realize this are freed from suffering. This is the path that leads to pure wisdom»<sup>98</sup>.

Com efeito, a constatação da impermanência tem, para Caeiro, implicações no que diz respeito à condução do processo de conhecimento, prioritário no seu projecto e, como tal, exigente na sua metodologia. Ao afirmar, no poema 4 dos «Poemas Inconjuntos», que: «Vale mais a pena ver uma coisa sempre pela primeira vez que conhecê-la / Porque conhecer é como nunca ter visto pela primeira vez, / e nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar»<sup>99</sup>, o mestre distingue entre dois níveis de conhecimento, claramente privilegiando um; *enquanto* conhecer, embora numa primeira leitura possa ser relacionado com um qualquer contacto empírico, significa aqui, na verdade, saber intelectualmente e, portanto, recorrendo a conceitos, o acto de *ver* possibilitará um acesso directo à coisa, a única maneira de saber a verdade dos fenómenos que não duram mais do que um instante, sendo a sua permanência temporal construída artificialmente através de

---

<sup>94</sup> Poema IX de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.58.

<sup>95</sup> A respeito das Quatro Nobres Verdades ver nota 18.

<sup>96</sup> Cf. *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., p.267.

<sup>97</sup> *Idem*, p.475.

<sup>98</sup> *Dhammapada*, Penguin Books, New Delhi, 1986, cap. 20, p.163.

<sup>99</sup> Poema 4 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.114.

conceptualizações. Também esta necessidade de experiência directa encontra a sua correspondência no contexto búdico que, não rejeitando o conhecimento intelectual, o considera, como Caeiro, insuficiente para atingir o conhecimento da realidade última das coisas, característica comum que se prende com o facto de ambos os sistemas procurarem um conhecimento supra-conceptual.

A inexistência de uma continuidade substancial, ou a instantaneidade da realidade, não pode também deixar de trazer consequências directas ao nível da ontologia, relacionando-se com a forma de existência das coisas. Quando, a propósito de uma pétala de rosa que encontra no seu quintal o poeta diz: «Nenhum vento te trouxe agora. / Agora estás aqui. / O que foste não és tu, se não toda a rosa estava aqui.», ou simplesmente afirma «O que foi não é nada»<sup>100</sup>, ele não se refere apenas a um carácter dinâmico das coisas, ao tempo que se faz de instantes sempre no presente, mas atinge precisamente a questão central da sua poética e de todo o conceito de vacuidade, ou seja, a ausência de substância, de “eu” das entidades, que acabam por existir como tal apenas através das nossas construções mentais; é através delas que uma pétala de rosa parece manter a sua identidade mesmo depois de submetida a uma desagregação que rasurou a rosa que lhe dava sentido, perpetuando uma realidade que não se verifica de facto, não mais afinal do que um conceito.

O carácter impermanente de todos os fenómenos é, então, característica essencial da realidade, chegando mesmo a ser a sua própria definição em observações como esta: «Já não é a mesma hora, nem a mesma gente, nem nada igual... / Ser real é isto», ou «Nada torna, nada se repete, porque tudo é real»<sup>101</sup>, verso em que ser real é ser percível e único em termos temporais, condição que se aplica de forma mais exacta a uma manifestação provocada por uma determinada e irrepitível conjugação de factores do que à perpetuação de uma essência cuja variação de atributos não afecta o estatuto existencial. A constatação da natureza passageira de tudo estabelece-se assim como condição imprescindível para o conhecimento da realidade, afectando necessariamente a relação do sujeito

---

<sup>100</sup> Poema XLIII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.93.

<sup>101</sup> Poema 17 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.123.

com a mesma; ao interiorizar, por experiência directa, o conhecimento de que tudo permanentemente se altera, o poeta harmonizado com a realidade deixa de projectar sobre os fenómenos uma natureza permanente, evitando assim o apego a uma realidade errónea e, conseqüentemente, o sofrimento por ele provocado. E é neste contexto que se inserem versos como: «E quando se vai morrer, lembrar-se de que o dia morre, / E que o poente é belo e é bela a noite que fica... / E que se assim é, é porque é assim»<sup>102</sup>, e será este também, provavelmente, o motivo por que se todos tivéssemos olhos para isso a felicidade seria possível. Assim, ao contrário de se apegar a uma realidade sólida e constante que não existe, Caetano vive numa atitude de perpétuo pasmo, sentindo-se ele próprio continuamente renascido para a também constantemente surgida novidade do mundo, como nos afirma no segundo poema de «O Guardador de Rebanhos»<sup>103</sup>: «Tenho o costume de andar pelas estradas / Olhando para a direita e para a esquerda, / E de vez em quando olhando para trás... / E o que vejo a cada momento / É aquilo que eu nunca tinha visto, / E eu sei dar por isso muito bem... / Sei ter o pasmo essencial / Que tem uma criança se, ao nascer / Reparasse que nascera deveras... / Sinto-me nascido a cada momento / Para a eterna novidade do mundo...», glosado depois, reforçando a ideia, nos «Poemas Inconjuntos»: «Sinto-me recém-nascido a cada momento / Para a completa novidade do mundo»<sup>104</sup>.

Na verdade, o conceito de impermanência tem lugar em vários sistemas filosóficos, nomeadamente no epicurismo que, situando-se num horizonte cultural clássico, tem sido apontado, juntamente com o estoicismo, como influência mais ou menos directa do mestre, mas do qual encontramos os ecos mais óbvios no que diz respeito a este aspecto particular na obra de Ricardo Reis, clássico quase ortodoxo entre os heterónimos, em que a transitoriedade se refere principalmente ao sujeito, ou seja à brevidade da vida humana, como sublinha Álvaro de Campos:

---

<sup>102</sup> Poema XXI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.71.

<sup>103</sup> Poema que, como explica Richard Zenith num ensaio («Alberto Caetano as Zen Heteronym», *Pessoa's Alberto Caetano, Portuguese Literary & Cultural Studies*, 3, Fall, pp.101-110.) em que explora a possibilidade de um Caetano Zen, foi o primeiro a ser traduzido para inglês pelo por Thomas Merton, monge católico com um fascínio pela filosofia oriental. A tradução foi mostrada a Suzuki que confirmou a qualidade zen do poema.

<sup>104</sup> Poema 33 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.132.

«Envelhecer e morrer parecem ser para Ricardo Reis a súmula e o sentido da vida», acrescentando em seguida: «Para Caeiro não há envelhecer, e morrer está para lá dos montes»<sup>105</sup>.

Uma análise atenta revela, de facto, que a consciência aguda da impermanência de tudo, se reveste de características diferentes na poesia e prosa de Caeiro, apresentando-se como um contínuo dinamismo omnipresente, que ultrapassa em muito a acepção superficial e visível da noção; o movimento constante não é afirmado apenas em relação aos fenómenos que a percepção humana normal consegue identificar como limitados no tempo, manifestando-se no mais fimo dos fenómenos e em todos os seus níveis, afectando todas as coisas e cada parte dessas coisas e cada parte dessa parte delas, fazendo, por isso mesmo, com que nada tenha fundo, porque nada possui algo de constante e imutável. Ao afirmar que «para além da realidade imediata não há nada»<sup>106</sup>, podemos entender que o poeta relativiza a existência das coisas que em outros momentos parece afirmar tão plenamente, levando-nos a pensar que a única plenitude  a do momento, na exacta conjugaco de um instante, continuamente alterado, nunca fixo nem fixvel. No entanto, a indagação não se detm nem satisfaz aqui, até porque Caeiro afirma: «mas eu não quero o presente, quero a realidade»<sup>107</sup>, mostrando estar consciente de que o apuramento da verdade das coisas não se atinge através da conformidade com o conceito de tempo, já que o olhar puro tem de desaprender mais profundamente até excluir categorias e generalizações abstractas.

De facto, constituindo uma noção importante para a compreensão de *snyat*, ou vacuidade, a impermanência é apenas um dos quatro axiomas, também denominados Quatro Selos<sup>108</sup>, do budismo, cuja formulação se apresenta do seguinte modo: «Todos os fenómenos compostos são impermanentes», implicando o reconhecimento de uma outra característica dos fenómenos que

---

<sup>105</sup> «Notas para a recordaco do meu mestre Caeiro», op. cit., p.175.

<sup>106</sup> Poema 24 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.128.

<sup>107</sup> Poema 64 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.148.

<sup>108</sup> Sendo os restantes: «Todos os fenómenos contaminados são insatisfatórios; Todos os fenómenos são vazios e desprovidos de realidade intrínseca; O Nirvana é a verdadeira paz.». De acordo com: *O Coraco Sabedoria*, op. cit., p.86.

consiste na sua natureza composta, aspecto sem o qual o axioma perde sentido no contexto budista e cuja presença, por isso mesmo, se torna necessário verificar no universo caeiriano.

«A shooting star, a fault of vision, a lamp; / an illusion and dew and a bubble; / A dream, a flash of lightning, a thundercloud - / In this way is the conditioned to be seen.»<sup>109</sup> Diz-se no sutra da perfeição da sabedoria, um dos mais importantes para o budismo Mahāyāna, que a realidade deve ser vista assim, e a verdade é que Caeiro, de facto, assim a descreve no acima citado poema de «O Guardador de Rebanhos»<sup>110</sup> em que equipara as coisas a bolas de sabão a que atribui duas características; inúteis e passageiras. Tendo o carácter passageiro dos fenómenos sido explicado anteriormente, importa agora compreender o alcance e pertinência desta declarada inutilidade das coisas para um poeta que parece viver para elas, em comunhão com a sua existência. A questão prende-se portanto, mais uma vez, com o tipo de existência possível dos fenómenos, com o tal apuramento ontológico das coisas, objecto de conhecimento privilegiado deste sujeito que se constrói em verso livre.

Mais uma vez nos parece existir uma possível coincidência entre este universo e a filosofia budista, precisamente no que diz respeito ao verdadeiro modo de existência das coisas, para a exposição da qual afirmámos já partilharem uma mesma imagem, assim como, pensamos, um semelhante processo analítico de desconstrução, tantas vezes conduzido em forma de poema na obra de Caeiro, e a sua respectiva conclusão, que visa precisamente um *apuramento da verdade limpa das coisas*, a verdade que resta delas depois de despojadas não só das fabricações mentais artificialmente atribuídas pelo sujeito observador, mas também da capa da sua aparência imediata.

---

<sup>109</sup> «Vrajacchedika Prajnāparamita», *Buddhist Scriptures*, ed. Donald S. Lopez, Jr., Penguin, London, 2004, p. 462.

<sup>110</sup> Poema XXV de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.75. Transcrevem-se aqui as duas primeiras estrofes do poema: «As bolas de sabão que esta creança / Se entretém a largar de uma palhinha / São translucidamente uma philosophia toda./ Claras, inúteis e passageiras como a Natureza, / Amigas dos olhos como as cousas, / São aquilo que são / Com uma precisão redondinha e aerea, / E ninguém, nem mesmo a creança que as deixa,/ Pretende que ellas são mais do que parecem ser».

A uma indagação deste tipo não poderá ficar alheia uma problematização da gênese dos fenómenos observados, incluindo a análise do seu modo de existência uma reflexão centrada tanto no ser como no devir. Interrogando-se continuamente acerca do que o rodeia, é interessante observar que Caeiro não aceita o papel do divino na criação sem análise, aspecto abordado no célebre poema VIII de «O Guardador de Rebanhos» que, segundo Leyla Perrone-Moisés, retratando *um* menino Jesus, simboliza a própria Providência, assim personificada e, ainda segundo a mesma autora, assemelhada a uma prática Zen<sup>111</sup>. A sua observação atenta do mundo, a mesma que o próprio menino Jesus lhe ensina, parece remeter a entidade divina para um plano segundo que não explica a origem nem o estatuto das coisas e do universo. «Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma / E sobre a criação do mundo?», interroga-se o poeta, respondendo em seguida; «Não sei», sem no entanto deixar de, no mesmo poema, apresentar afinal um resultado dessa mesma reflexão, ao fazer uma substituição plena do criador pelas criaturas: «Mas se Deus é as flores e as arvores / e os montes e sol e o luar / Então acredito nelle a toda a hora»<sup>112</sup>. Se esta substituição, por um lado, aponta claramente para um panteísmo muito em sintonia com o neo-paganismo, por outro pode também ser entendida como uma recusa explícita de metafísica, em que consiste a mensagem principal do poema, e uma afirmação de que o único meio de compreender a criação das coisas é através da sua atenta observação, ou seja, ao invés de buscar uma motivação externa para a existência do mundo, Caeiro entende que é através da sua análise que se chega a esse conhecimento, processo aliás similar ao da ciência, residindo porventura aí o seu tão afirmado objectivismo.

É também nesse contexto que se funda o objectivismo da doutrina budista, religião sem Deus, sem Criador em que se acredite dogmaticamente, uma vez que tudo deve ser experienciado e provado empiricamente, e é talvez devido a esta priorização do experienciável que ambos rejeitam (sem na verdade rejeitarem) a metafísica. Assim, na doutrina de Buda, o que se reconhece como

---

<sup>111</sup> Cf. *Fernando Pessoa. Aquém do eu além do outro*, op. cit., p.124.

<sup>112</sup> Poema V de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.49.

responsável pela existência do mundo e da sua diversidade, depois da tal atenta observação, é o *karma*, palavra cuja raiz *kr*, evoluiu precisamente para *creare*, em latim, e *criar* em português<sup>113</sup>, curiosidade filológica que não deixa de evidenciar uma afinidade de pensamento em grande medida apagada pela História. O *karma* é então, para fazer um paralelo com algum pensamento ocidental, a energia que anima a criação, o fenómeno do surgimento do mundo ou do *samsara*<sup>114</sup>, com toda a sua diversidade, explicado no contexto budista em termos de génese condicionada.

A impermanência que acabámos de observar ser característica do pensamento de Caieiro é precisamente uma das cinco características específicas da génese condicionada<sup>115</sup> ou *Pratītyasamutpāda*, em sânscrito, que é definida por Philippe Cornu como «conjunto de mecanismos de interacção que regem a aparição dos fenómenos condicionados» ou «convergência momentânea de condições»<sup>116</sup>. A formulação mais comum da doutrina ilustra as implicações soteriológicas da causalidade numa série de doze estágios ou elos mostrando como o problema do sofrimento surge devido ao desejo e à ignorância, sendo que esta constitui o primeiro elo<sup>117</sup>. Uma formulação clássica deste aspecto da doutrina seria: «quando isto é, aquilo é. / Emergindo isto, aquilo emerge. / Quando isto não é, aquilo não é. / Cessando isto, aquilo cessa»<sup>118</sup>, e ao dizer isto, explica o Dalai Lama, Buda «está a indicar-nos que os fenómenos da existência cíclica não surgem pela força superior de uma divindade permanente, mas sim em função de condições específicas. Meramente devido à presença de certas causas e condições, surgem efeitos específicos»<sup>119</sup>.

---

<sup>113</sup> Cf. *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., p. 299.

<sup>114</sup> O termo *samsara* refere-se ao ciclo das existências condicionadas, abrangendo portanto todas as repetições de nascimento e morte dos seres não iluminados. Cf. Damien Keown, *Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press, 2004, p.248.

<sup>115</sup> Cf. *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., p.152. As outras características são: os fenómenos são ininterruptos, o elo precedente não se transforma no seguinte, uma causa menor pode engendrar um grande efeito e uma causa e um efeito participam da mesma continuidade serial.

<sup>116</sup> *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., p.117.

<sup>117</sup> Os restantes são os factores de composição, a consciência, o nome e a forma, as seis fontes dos sentidos, o contacto, a sensação ou sentimento, a sede ou desejo, o apego, o devir ou existência, o nascimento ou renascimento e a velhice e a morte. Cf. *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., p.117.

<sup>118</sup> Walpola Rahula, *O ensinamento de Buda*, Editorial Estampa, Lisboa, 2005, p.110.

<sup>119</sup> Tenzin Gyatso, 14º Dalai Lama, *O sentido da Vida*, Pergaminho, Cascais, 2007, p.18.

Apesar de existir nas escrituras canónicas e portanto nas primeiras formas de budismo, o conceito de g nese condicionada foi, assim como o de *śūnyatā*, trabalhado por Nagarjuna, que o associa fortemente   vacuidade, uma vez que se trata precisamente de um apuramento do estatuto ontológico dos fenómenos. A g nese condicionada, quando bem compreendida, nega a substância das coisas, ao explicar que elas não são mais do que a reunião de todas as suas causas, sendo que nada tem apenas uma. Assim, ainda que os objectos possam ser entendidos como uma coisa singular e una, uma reflexão acertada mostrar  sempre que eles são, afinal, a congrega o complexa de uma multiplicidade de factores. Aquilo que julgamos ser uma substância individual nunca  , na verdade, indivisível, o que para Nagarjuna significa que nada   simples e uno, tudo   composto por partes infinitamente divisíveis e portanto passível de desagrega o. Mas significa também que nenhum conceito   básico e primitivo, todos são relativos a outros, adquirindo significado apenas num determinado contexto, o que faz com que a tentativa de chegar a ideias primitivas ou axiomas, por exemplo Deus, a partir das quais as outras ideias derivem, falhe sempre.

Nietzsche, que identificámos no capítulo anterior como possível transmissor de algumas (limitadas) impressões relativas ao budismo a Fernando Pessoa, afirma: «O conceito de verdade   um contra-senso. O domínio do verdadeiro-falso refere-se  s rela es entre essências, não ao em-si (...). Não existe essência-em-si»<sup>120</sup>. A passagem   citada por Jorge de Sena a propósito do ort nimo, mas aplica-se também   esfera caeiriana em particular; esta ideia da absoluta relatividade de tudo que faz com que não exista o em-si, o centro aut nomo e independente das coisas, surge inúmeras vezes na obra do guardador de rebanhos, sendo aliás reforçada pelo discípulo que, de certa forma, pode ser considerado como o seu teorizador, António Mora. Assim, encontramos na sua obra afirma es como: «O ilusório são pode ser concebido como ilusório em virtude de uma oposi o ao real»<sup>121</sup>, ou interroga es que acabam por ser constata es filosóficas apontando na direc o do carácter relativo,

---

<sup>120</sup> Cita o retirada de Jorge de Sena, *Fernando Pessoa & C  heter nima*, Edi es 70, Lisboa, 2000, p.99.

<sup>121</sup> *Obras de António Mora*, op. cit., p.194.

portanto não absoluto, das coisas: «Mas a Relação-em-si? O que é isto que não é real nem illusorio, que não é o Ser, nem o Não-ser? O que é isto que nem é isto nem deixa de o ser?»<sup>122</sup>.

É mais uma vez nas notas que Campos nos deixou para a recordação do mestre que encontramos uma das afirmações mais significativas no que diz respeito a este aspecto, não só pela sua aparente clareza e simplicidade, mas também, e de forma contrastante, pelo efeito poderoso, mesmo avassalador, exercido sobre o discípulo que a transcreve assim: «“Está aqui um rapaz Ricardo Reis que ha de gostar de conhecer: êle é muito diferente de si” e depois acrescentou, “Tudo é diferente de nós, e por isso é que tudo existe”»<sup>123</sup>. Estas frases, que para Campos foram revelação, ou talvez iniciação nessa doutrina a que chama *pavorosa ciência de ver*<sup>124</sup>, explicitam já um princípio ou uma regra que Caeiro repete e reforça em outros momentos, e que não pode ser entendida senão como uma afirmação da ausência de autonomia dos fenómenos. «O que não tem limites não existe. Existir é haver outra coisa qualquer, e portanto cada coisa ser limitada»<sup>125</sup>, são afirmações que expressam precisamente a convicção de que nada existe sem que seja numa relação de dependência, visão incompatível com a ideia de uma substância concreta e inerente às coisas e, portanto, com o próprio conceito de “coisa em si”, cuja tradução em sânscrito poderíamos aceitar ser *svabhāva*, fazendo com que a ontologia caeiriana, deixando de o ser de facto, se assemelhe ao que na filosofia budista se refere à existência das coisas: *śūnyatā*.

Na verdade, um carácter dependente que afecta os fenómenos materiais, assim como os conceitos abstractos, é muitas vezes observado por Caeiro, apesar da sua constatação não chegar a atingir um nível de sistematização que defina os moldes exactos em que se processa e especifique os termos das relações estabelecidas. No entanto, algumas passagens deixam transparecer que é a própria relação a estabelecer o fenómeno, tornando-se assim parte da coisa em si que, evidentemente, deixa de o poder

---

<sup>122</sup> Idem, p.193.

<sup>123</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.157.

<sup>124</sup> *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.288.

<sup>125</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit, p.159.

ser de forma una e plena. Quando por exemplo afirma, acerca da definição de presente: «É uma coisa relativa ao passado e ao futuro. / É uma coisa que existe em função de outras coisas existirem», ou «Tudo é nada sem outra coisa que não é»<sup>126</sup>, o poeta não faz mais do que colocar a realidade num contexto de dependência em que a única definição possível é atingida pela negativa, aliás como acontece nos versos em que se refere à sua própria “doutrina”, embora afirme não a possuir: «Estas verdades não são perfeitas porque são ditas, / E antes de ditas, pensadas: / Mas no fundo o que está certo é elas negarem-se a si próprias / Na negação oposta de afirmarem qualquer coisa»<sup>127</sup>. Estes versos exemplificam a descoberta de uma solução através da superação dos opostos, e portanto de certa forma baseada neles, característica em que, para Leyla Perrone Moisés, se baseia a libertação de contornos búdicos do mestre: «é em Caeiro que ele (Fernando Pessoa) mais se aproxima (talvez sem o saber) de um budismo ativo e libertador: uma filosofia que não anula as contradições mas mantém, como condição do mundo»<sup>128</sup>.

Encontramos nos textos budistas formulações muito semelhantes a alguns dos versos acima citados e que, pelo seu carácter claro e directo, dificilmente poderiam ser interpretados de formas significativamente diversas no que diz respeito ao seu conteúdo. Ao lermos as palavras de Nagarjuna; «Without one there can not be many and without many it is impossible to refer to one. Therefore one and many arise dependently and such phenomena do not have the sign of inherent existence»<sup>129</sup>, podemos não só reconhecer Caeiro, como encontrar já sugerida uma implicação evidente desta relatividade: a interdependência. E, pela pena do mesmo filósofo, encontramos ainda uma outra consequência lógica das anteriores constatações. Note-se, no entanto, que o apuramento da vacuidade essencial dos fenómenos não deve assentar exclusivamente na ideia de relatividade, procedimento que pode induzir em erro apontando para uma vacuidade apenas de outro, ou seja, uma

---

<sup>126</sup> Poema 10 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.117.

<sup>127</sup> Poema 42 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.136.

<sup>128</sup> *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, op. cit., p.155.

<sup>129</sup> *Nagarjuna's "Seventy Stanzas". A buddhist psychology of emptiness.*, David Ross Komito, Snow Lion Publications, New York, 1987, p.80.

coisa é essa coisa porque não é outra, noção que se aproximaria mais de sistemas como o *samkhya*<sup>130</sup>, em que a natureza vazia se refere à ausência de todos os outros objectos do mundo, sem que uma substancialidade seja de facto negada.<sup>131</sup>

Mais do que com uma inter-relação de tudo, que afirmaria apenas uma interdependência, o conceito de *Pratītyasamutpāda* traduz uma condicionalidade do instante, omnipresente à semelhança da impermanência, uma rede que de facto se faz de relações, mas que inclui muito mais do que opostos, congregando causas e condições num momento preciso que torna possível a apreensão dos fenómenos, gerando assim toda a existência possível, aquela que Caeiro, nos seus dias mais nítidos, consegue observar, como anuncia no poema XXVI do Guardador de Rebanhos, «em que as cousas teem toda a realidade que podem ter»<sup>132</sup>. Esta afirmação pode aliás atingir uma leitura plena apenas no contexto que temos vindo a delinear, uma vez que a relativização conferida pelo verbo «poder» parece limitar o pronome indefinido «toda», não fazendo sentido a construção se a mensagem a veicular fosse a afirmação de uma realidade sólida, plena e una, substancialidade que a aceitação da impermanência de todos os fenómenos bastaria já para problematizar.

Numa conversa considerada por Campos uma das mais interessantes tida com o seu mestre, em que classifica o conceito de ser como «superstição metafísica» que importa analisar, Caeiro parece, de facto, questioná-lo. E, ao longo desse processo analítico, que toma como exemplo uma pedra, a realidade vai-se despindo de atributos para, no final, ao invés de descobrirmos a substância, o poeta confirmar a conclusão de tal raciocínio que o Fernando Pessoa incredulamente lhe indica: «Ora isto equivale a negar a existência real da pedra: a pedra passa a ser somente uma soma de atributos reais...»<sup>133</sup>. Encontramos neste raciocínio um processo que por vezes se faz também em poesia; a tal desconstrução da realidade, a indagação ontológica que não se detém na superfície, afastando todos

---

<sup>130</sup> Samkhya é uma das seis escolas filosóficas clássicas indianas, cujo sistema, anterior ao budismo, reconhece dois princípios fundamentais na origem de todas as coisas: o espírito, que acredita ser eterno, e a matéria.

<sup>131</sup> Cf. Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, Boston, 1996, p.35.

<sup>132</sup> Poema XXVI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.76.

<sup>133</sup> «Notas para a Recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., pp.168-171.

os véus que escondem a coisa em si para afinal perceber que ela não é mais do que o conjunto desses mesmos véus, ou seja, que a própria agregação dos atributos é ela própria responsável pela génese e constituição das coisas: «Uma pedra é uma coisa composta de um certo número de atributos – os necessários para compor aquilo a que se chama uma pedra(...)»<sup>134</sup>. Note-se, no entanto, a este respeito, que Caeiro aceita a existência como atributo, facto que Fernando Pessoa considera aliás extremamente interessante, mas que, no contexto que agora nos ocupa, apesar de não constituir uma substância, não pode deixar de entrar parcialmente em contradição com a ideia de vacuidade.

A constatação desta natureza composta de todos os fenómenos não é sempre enunciada de forma directa, sendo sugerida de forma gradual, se repararmos por exemplo no poema XXVI de «O Guardador de Rebanhos»<sup>135</sup>, em que se nega a existência de alguma coisa como a beleza enquanto atributo mas se afirma a realidade da cor e da forma, para algumas páginas mais à frente, no poema XL, a existência real de um desses mesmos atributos ser já rasurada: «as borboletas não teem cor nem movimento»<sup>136</sup>. Como se criássemos os objectos no instante exacto da sua observação, atribuindo-lhes qualidades específicas que afinal não passam de generalizações, apreensões sintéticas de uma realidade infinitamente plural, assim descrita no *Samyutta-nikaya*: «É como o cheiro de uma flor: não é nem cheiro das pétalas, nem da cor, nem do pólen mas o cheiro da flor»<sup>137</sup>.

A própria frase que parece ter constituído a base de todo o sistema filosófico de António Mora<sup>138</sup>, «a natureza é partes sem um todo»<sup>139</sup>, opera um processo de desconstrução no que, para Caeiro, surge como a realidade no seu estado mais puro, seguindo uma lógica que, aplicada até às últimas consequências, nos conduzirá até à vacuidade; a rejeição dos conceitos como entidades reais, o reconhecimento das construções, a divisão das coisas em partes e constatação da natureza composta

---

<sup>134</sup> «Notas para a Recordação do Mestre Caeiro», op. cit., p.170.

<sup>135</sup> Op. cit., p.76.

<sup>136</sup> Op. cit., p.90.

<sup>137</sup> O *Samyutta-nikaya* é uma das secções do *Sutta Pitaka*, uma colecção de sutras ou discursos atribuídos a Buda. Citação retirada de Walpola Rahula, *O Ensino de Buda*, op. cit. p.130.

<sup>138</sup> Cf. «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.171.

<sup>139</sup> Poema XLVII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.98.

de todas as coisas, tão claramente evidente no verso: «Que um conjunto real e verdadeiro é uma doença das nossas ideias»<sup>140</sup>, caso o entendamos literal e radicalmente. A este respeito importa citar o próprio Pessoa quando, a propósito do seu heterónimo, destaca a importância deste mesmo aspecto: «aquela frase culminante de «O Guardador de Rebanhos»: A Natureza é partes sem um todo, onde o objectivismo vai até à sua conclusão fatal e última, a negação de um todo, que a experiência dos sentidos não autoriza sem a intromissão, para o caso externa, do pensamento»<sup>141</sup>.

O entendimento dos fenómenos como manifestações únicas, com causas e condições próprias, sem uma verdadeira substância que os prolongue no tempo está ainda patente em versos como: «O que foi não é nada, e lembrar é não ver»<sup>142</sup>, «Não há rosas no meu quintal: que vento te trouxe? Mas chego de longe de repente. / Estive doente um momento/. / Nenhum vento te trouxe agora. / Agora estás aqui. / O que foste não és tu, se não toda a rosa estava aqui»<sup>143</sup>, «O que é que custa conceber que uma coisa é uma coisa e não está sempre a ser outra coisa que está mais adiante?»<sup>144</sup>, que traduzem precisamente a consciência de que as formas de agora são diferentes das que se manifestam a seguir, não possuindo nenhuma identidade duradoura. Portanto, as coisas, *que têm toda a realidade que podem ter*, têm-na de facto, de um modo passageiro e não autónomo, ou seja, relativo.

O termo verdade relativa refere-se, no contexto budista, à aparência dos fenómenos, também apelidada de convencional, *samvrti-satya* em sânscrito, enquanto a verdade absoluta, *paramartha-satya*, se refere ao verdadeiro modo de ser dos mesmos, existindo portanto uma clara distinção entre a aparência e alguma coisa a que nos poderíamos referir como conteúdo, se situarmos a palavra num contexto caeiriano, ou seja, como um sentido íntimo e último. Mais uma vez a imagem das bolas de sabão, acima referida, parece estar em harmonia com este aspecto da doutrina de Buda, assim como

---

<sup>140</sup> Ibidem.

<sup>141</sup> Fernando Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-interpretação*, pref. Georg Rudolf Lind, Jacinto do Prado Coelho, Ática, Lisboa, 1966 p.348.

<sup>142</sup> Poema XLIII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.93.

<sup>143</sup> Poema 5 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.115.

<sup>144</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p. 159.

outras passagens que parecem apontar para o mesmo tipo de ideia, como: «Para além da realidade não está nada»<sup>145</sup> e «somos exterior essencialmente»<sup>146</sup>.

Poderíamos, no entanto, pensar que Caeiro distingue dois níveis nas coisas, o da significação e o material, ou da interpretação da matéria, negando o primeiro apenas para super-afirmar o segundo; no entanto, se repararmos em afirmações como: «Eu vejo ausência de significação em todas as coisas»<sup>147</sup>, encontramos a fusão dos dois operada através da equiparação entre visão e significado, aliás, ausência do mesmo, contendo um forte valor de negação que depois é suavizada pela afirmação “eu vejo”, conferindo uma presença à ausência, ou uma conotação positiva à negação, que lembra o Caminho do Meio em que “a vacuidade é a forma e a forma é a vacuidade”, aliás como quando afirma: «Porque a Natureza não tem dentro, senão não era Natureza»<sup>148</sup>, verso em que a distinção de planos é rasurada e cuja tradução poderia ser qualquer coisa como “a natureza é vazia e esse mesmo vazio é a sua natureza”. Podemos então aceitar existir na obra do guardador de rebanhos a afirmação de uma transparência adquirida que, sendo entendida metaforicamente, ilustra a vacuidade essencial das coisas, que, como já vimos, se assemelha à dos pensamentos.

Como observámos, então, os dois planos, ou verdades, não se excluem mutuamente, pelo contrário, são como duas faces da mesma moeda: «A forma é desprovida de realidade intrínseca, manifesta-se como forma. A vacuidade não é distinta do agregado da forma, mas a forma também não tem uma natureza distinta da vacuidade»<sup>149</sup>, e o comentador acrescenta: «a apresentação das duas verdades como sendo dois aspectos da mesma realidade, demonstra que elas estão livres dos extremos do absolutismo e do niilismo»<sup>150</sup>. Então não se trata de simples negação, mas também não se trata de afirmação absoluta, mas antes um apuramento da verdade que, a nível intelectual, pode ser

---

<sup>145</sup> Idem, p.169.

<sup>146</sup> Poema 50 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.141.

<sup>147</sup> Poema 11 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.118.

<sup>148</sup> Poema XXVIII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.78.

<sup>149</sup> tenzin Gyatso, 14º Dalai Lama, *O coração da sabedoria*, op. cit., p.140.

<sup>150</sup> Idem, p.330.

alcançado apenas através de um processo negativo<sup>151</sup> em que, no entanto, se afirma a presença da ausência da substância procurada, descrito por Eduardo Lourenço como aventura ontológica negativa, por se caracterizar por uma «relação do sujeito com a realidade que só se manifesta pela consciência da ausência daquilo a que chama *Totalidade*»<sup>152</sup>. A realidade da manifestação dos fenómenos não só não é negada, como é a partir da sua análise muito atenta que se descobre um outro nível dos mesmos, que afinal, diz-nos o poeta, não é nenhum, ou é nada. Mas é um nada com características que importa precisar, como afirma Leyla Perrone-Moisés, relativamente à natureza do vazio caeiriano que considera activo, ou seja, potencial criador<sup>153</sup>, o que está em conformidade com o Sutra do Coração da Sabedoria: «A vacuidade é a base para a existência da forma. De certa forma poderíamos mesmo dizer que a vacuidade cria a forma»<sup>154</sup>.

Para que a forma surja então, diz-nos o budismo, é necessário que se reúnam determinadas causas e condições numa rede complexa de interdependências que acabam por constituir os laços de que se tece tanto o mundo observado como o sujeito que observa. Mas o entendimento do conceito de dependência apresenta algumas variações nas diversas escolas, assim, como explica o Dalai Lama: «"Dependência" para os defensores das escolas inferiores significa dependência de causas e condições, mas, para os Prasangikas<sup>155</sup>, significa sobretudo a dependência da designação conceptual de um sujeito»<sup>156</sup>. Por designação conceptual entendem-se fundamentalmente duas coisas: ou uma percepção do objecto que simplesmente assente em descrições verbais, ou um contacto empírico com o mesmo que o rotule e apreenda de acordo com uma categoria; ambos os tipos de designação, no entanto, representam uma transferência do objecto real e particular para uma ideia genérica que se

---

<sup>151</sup> Cf. Khenchen Kunzang Pelden e Minyak Kunzang Sönam, *Wisdom: two Buddhist Commentaries*, Editions Padmakara, 1999, pp.37- 38.

<sup>152</sup> Cf. *Pessoa Revisitado*, op. cit., p.40.

<sup>153</sup> A este respeito assinalamos um estudo de Paulo A. E. Borges em que o potencial criativo da vacuidade é precisamente abordado relativamente à obra de Fernando Pessoa em geral, com particular atenção ao semi-heterónimo Bernardo Soares; «"Posso imaginar-me tudo porque não sou nada. Se fosse alguma coisa não poderia imaginar" – vacuidade e autocriação do sujeito em Fernando Pessoa», in *Pensamento Atlântico*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002, pp.319-332.

<sup>154</sup> *O coração da sabedoria*, op. cit., p.107.

<sup>155</sup> Prāsangika é o nome de uma das escolas do budismo Mādhyamika. Cf. nota 19.

<sup>156</sup> *O coração da sabedoria*, op. cit., p.103.

funde com o objecto, ou pelo menos com a apreensão que dele temos<sup>157</sup>. A conceptualização é um meio errado de conhecimento porque toma a ideia geral das coisas pelos objectos em si, mas observar é já conceptualizar devido à distância entre sujeito e objecto, que se constituem mesmo por oposição, distância essa que Caeiro pretende anular por saber que apenas um contacto directo pode conduzir ao conhecimento da realidade.

Podemos, na obra do mestre, encontrar também esta forma específica de dependência que, em algumas passagens, parece referir-se à própria percepção e consequente designação conceptual, fazendo com que a existência de determinado objecto dependa directamente do sujeito que o conhece, como no poema 54 dos «Poemas Inconjuntos»: «Porque quando te não vejo deixaste de existir»<sup>158</sup>. Aliás, segundo José Gil, este é um movimento dominante na poesia de Caeiro, que transfere «para o sujeito que olha a exterioridade do sujeito olhado», tornando evidente que «há efectivamente ilusão, porque a positividade deste discurso (o sol é o sol) não incide sobre as coisas em si próprias, mas sobre a *experiência das coisas*», o que mais uma vez nos remete para o tema da presença da ausência, relacionando-se aqui com um meta discurso negativo em que «a positividade das coisas só se obtém graças à negação de tudo o que ela não é»<sup>159</sup>.

De acordo com a filosofia budista, somos levados a concluir que não existem fenómenos objectivos e independentes pelo simples facto de notarmos que o mundo que experienciamos e com o qual interagimos depende dos nossos próprios sentidos. Então, se por um lado Caeiro parece seguir as suas percepções sensoriais, superafirmando os objectos por elas apreendidos, por outro continuamente observamos um questionamento do observado, porventura constituindo a distância a que se refere Eduardo Lourenço, quando afirma: «Mas o que é, do que vive em cada poema é da distância (infinita) que separa consciência e mundo, olhar e coisa vista. Caeiro nasce para a anular mas é no espaço que separa olhar e realidade, consciência e sensação que o seu verbo (a sua voz)

---

<sup>157</sup>Cf. Gen Lamrimpa, *Realizing Emptiness*, Snow Lion Publications, New York, 2002, pp.32-34.

<sup>158</sup> Poema 54 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.143.

<sup>159</sup> José Gil, *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, Relógio D'Água, Lisboa, 1986, pp.124-125.

irónica e gravemente se articula»<sup>160</sup>, e que podemos situar aqui num contexto de análise e escrutínio das formas num esforço para compreender, ou mesmo experienciar, o que escondem. De facto, como explica o Dalai Lama, «só um processo de análise cuidadoso nos permite ver que as coisas não são assim e que as nossas percepções não reflectem fielmente a realidade objectiva», e exemplifica: «não existe nada de concreto inerente ao objecto que o faça merecer a qualificação de “atraente”. A qualidade atractiva que nós lhe reconhecemos é, em grande parte, puramente subjectiva»<sup>161</sup>. Descreve-se aqui um processo semelhante ao de Caeiro que, se por um lado parece seguir as suas percepções, por outras submete-as muitas vezes à tal análise rigorosa para chegar a conclusões muito parecidas, como quando se apercebe de que “beleza”, por exemplo, é apenas uma forma de reagir a uma conotação positiva, subjectiva na medida em que não faz parte do objecto, apenas lhe é atribuída devido aos condicionamentos particulares do sujeito que observa: «A belleza é o nome de qualquer coisa que não existe»<sup>162</sup>.

Por isso privilegia a experiência directa, por si apresentada como fuga ou antídoto das projecções mentais, advogando a necessidade de «saber ver sem estar a pensar»<sup>163</sup>, verso que traduz a recusa do pensamento de modo a evitar um conhecimento que incida não sobre a realidade, mas sobre as construções artificiais que a encobrem, tal como quando afirma: «Vale mais a pena ver uma coisa sempre pela primeira vez que conhecê-la, / Porque conhecer é nunca ter visto pela primeira vez, / E nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar pela primeira vez do que só ter ouvido contar»<sup>164</sup>. Nestes versos a visão claramente traduz um contacto sem mediações, que possibilita aquilo a que Leyla Perrone-Moisés chama «experiência da particularidade»<sup>165</sup>, evitando a

---

<sup>160</sup> *Pessoa Revisitado*, op. cit., p.39.

<sup>161</sup> *O coração da sabedoria*, op. cit., p.94.

<sup>162</sup> Poema XXVI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.76. Transcreve-se aqui a estrofe inteira: «Uma flor acaso tem belleza? / Tem belleza acaso um fruto? / Não: teem cor e fôrma / E existência apenas. / A belleza é o nome de qualquer coisa que não existe / que eu dou às cousas em troca do agrado que me dão. / Não significa nada. / Então porque digo eu das cousas: são bellas?».

<sup>163</sup> Poema XXIV de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.74.

<sup>164</sup> Poema 4 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.114.

<sup>165</sup> Cf. *Fernando Pessoa. Aquém do eu além do outro*, op. cit., p.126.

generalização sempre efectuada pelo pensamento intelectual. Na verdade, o próprio Pessoa afirma que «Caeiro perde de vista a Natureza na natureza, perde de vista a sensação nas sensações, perde de vista as coisas nas coisas»<sup>166</sup>, sublinhando a consciência da particularidade dos fenómenos que nasce da recusa de uma cristalização dos mesmos, possível apenas através de conceitos artificialmente construídos pela mente, como sugere o próprio heterónimo em passagens como: «compreendi que as coisas são reaes e todas diferentes umas das outras; / Compreendi isto com os olhos, nunca com o pensamento. / Compreender isto com o pensamento seria achal-as todas iguaes»<sup>167</sup>. A própria *eterna novidade do mundo*, relacionando-se com carácter impermanente de tudo, encontra também um outro nível de leitura, o do particular, do único, que resta depois de um despojamento de conceitos.

Quando, numa conversa, que se assemelha a um koan<sup>168</sup>, método do zen usado para ultrapassar o pensamento conceptual, em que Álvaro de Campos pede a Caeiro que considere os números numa tentativa de provar a existência do infinito, o mestre lhe responde com a seguinte pergunta: «O que é o 34 na realidade?»<sup>169</sup>, encontramos implícita uma tomada de posição relativamente a conceitos que correspondam claramente a fabricações mentais. Esta parece ser, na maioria da sua obra, de inequívoca rejeição, ontológica e epistemologicamente, ou seja, não só não lhes confere grau algum de existência, como os considera de certa forma inoperantes no que diz respeito ao conhecimento da realidade. A sua curiosa observação: «Renque e o plural árvores, não são cousas, são nomes»<sup>170</sup>, por exemplo, não só nega a existência dos conceitos/palavras que não têm nenhuma relação directa com a coisa nomeada (mas afinal, como ele próprio chega a afirmar, nenhum tem!), como os critica

---

<sup>166</sup> *Páginas Íntimas e de Auto-interpretação*, op. cit., p. 351.

<sup>167</sup> Poema 20 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.126.

<sup>168</sup> Semelhança notada por Leyla Perrone-Moisés, em *Fernando Pessoa. Aquém do eu além do outro*, op. cit., p.120. Um *koan* é um diálogo ou uma história contada ao discípulo pelo mestre com intuito de o ajudar na sua meditação, fazendo-o ultrapassar os limites do pensamento racional. Cf. Damien Keown, *Dictionary of Buddhism*, op. cit., p. 143.

<sup>169</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.159.

<sup>170</sup> A este respeito escreveu Fernando Pessoa, comentando o mestre: «Um homem que diz que não há “árvores” (no plural) mas “muitas vezes uma árvore” podia ter ido mais longe no (...) lógico do seu materialismo aqui apenas mental, corpóreo e não materialista, e ter reparado em que “árvore”, na sua teoria, não existe. Só existe tal carvalho, tal sobreiro, tal eucalipto – mais, nem “eucalipto”, “sobreiro” ou “carvalho”, abstractamente existem, nem “árvore” é “realidade” alguma.» («Artigo para A Águia», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.216.)

enquanto obstáculos ao conhecimento, constituindo generalizações que projectam nas coisas uma existência que elas, na verdade, não têm. Por isso, os homens doentes julgam conhecer as coisas quando afinal se limitam a reproduzir a sua própria ignorância, como descreve nos seguintes versos em que identifica a mentira instalada no interior do próprio sujeito, impedindo o tal acesso directo às coisas: «O vento só fala do vento / o que lhe ouviste foi mentira / e a mentira está em ti»<sup>171</sup>.

Shantideva, conceituado sábio indiano, exclama no seu *Bodhycaryavatara*: «Desgraçadas emoções negativas, dissipadas pelo olho da sabedoria! / Para onde fugireis agora, quando desajoladas da minha mente? / Donde regressaríeis para me prejudicar? / Mas, oh, a minha mente é fraca. Sou indolente»<sup>172</sup>. Estas emoções negativas são, na verdade, fruto da actividade mental e, no contexto da filosofia budista, acalmar a mente conceptualizadora resulta em nirvana, meta que Richard Zenith afirma não ter sido atingida pelo mestre, facto que não pretendemos, nem poderíamos, averiguar neste estudo, parecendo-nos no entanto lícito afirmar que existe um esforço de Caeiro realizado neste mesmo sentido: o de cessar a conceptualização mental.

Poder-se-ia apontar como contradição o facto de um homem que nega os conceitos se expressar através da linguagem, ela própria não sendo mais, afinal, do que uma abstracção, como sublinha Jacinto do Prado Coelho: “Mas como podia Caeiro exprimir linguisticamente a infinita diversidade, as incontáveis metamorfoses do mundo? A linguagem situa-nos numa esfera de abstracções: dá-nos conceitos cómodos, insinua uma visão esquemática de acordo com os imperativos práticos da vida”<sup>173</sup>. Mas a este respeito o mestre explica: «Se às vezes falo dela como de um ente / É que para falar dela preciso usar da linguagem dos / homens / Que dá personalidade às coisas, / E impõe nome às coisas». Na verdade, a mesma interrogação foi provocada pelos mestres budistas que por palavras explicaram a vacuidade, sem no entanto deixarem de, a um certo nível, rejeitar a linguagem, como afirma explicitamente Nagarjuna no capítulo XVIII do seu *Fundamentos da Via do Meio*: «O que a

---

<sup>171</sup> Poema X de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.59.

<sup>172</sup> Shantideva, *A via do Bodhisattva*, Ésquilo, Lisboa, 2007, p.83.

<sup>173</sup> *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, op. cit., p.26.

linguagem exprime é repudiado porque / o domínio do pensamento é repudiado»<sup>174</sup>, questão que Tsongkhapa explica citando o sutra *Catuhstaka*: «Just as barbarians cannot be led / By speaking another language, / One cannot lead ordinary beings / Without using ordinary means»<sup>175</sup>. Apesar de negarem palavras e ideias que podem pressupor a existência de essências, os próprios mestres Madhyamika usam palavras e lógica e desenvolvem um raciocínio dialético, explicando, como Caeiro, que o fazem só para despertar as pessoas para a verdade da vacuidade.

Na verdade, existem, para além da linguagem, outros rótulos conceptuais úteis, na medida em que são operacionais, como a noção de eu, que Caeiro parece equiparar a qualquer outro fenómeno, por exemplo quando afirma: «Digo da pedra, “é uma pedra”, / Digo da planta, “é uma planta”, / Digo de mim, “sou eu”»<sup>176</sup>, ou descrevendo-o nos mesmos termos que utiliza para se referir aos fenómenos materiais, dizendo «somos exterior essencialmente»<sup>177</sup>, verso que sugere a mesma fusão de planos que entendemos apontar para uma vacuidade essencial descrita relativamente à Natureza. No entanto, esta aceitação da ausência de uma identidade individual não é, na obra do mestre, sempre apresentada de forma despreocupada nem isenta de reflexão, merecendo a atenção que os seguintes versos evidenciam:

«Sou, corpo e alma, o exterior de um interior qualquer?  
Ou minha alma é a consciência que a força universal  
Tem do meu corpo por dentro, ser diferente dos outros corpos?  
No meio de tudo onde estou eu?

Morto o meu corpo,  
Desfeito o meu cérebro,  
Em coisa abstracta, impessoal, sem forma,  
Já não sente o eu que eu tenho,

---

<sup>174</sup> Tsong Khapa, *Ocean of Reasoning, A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, Oxford University Press., 2006, p.383 ou *Stances du milieu par excellence*, op. cit., p.233 (tradução minha).

<sup>175</sup> Cf. *Ocean of Reasoning, A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, op. cit., p.383.

<sup>176</sup> Poema 15 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.121.

<sup>177</sup> Poema 50 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.140.

Já não pensa com o meu cérebro os pensamentos que eu sinto meus,  
Já não move pela minha vontade as minhas mãos que eu movo.»<sup>178</sup>

Se o último verso da primeira estrofe transcrita parece enunciar a questão, os que se seguem delineiam já uma reflexão que se processa em moldes de busca, como se o sujeito se tentasse encontrar em cada uma das suas partes constitutivas, e, sem existir prova escrita de que tal de facto se verifica, pelo contrário, o carácter inconclusivo da análise aponta fortemente para uma ausência, o mesmo vazio que temos vindo a analisar.

No contexto budista, o Dalai Lama explica: «Embora os seres tenham um sentido inato do eu, o conceito de um eu eterno, imutável, uno e autónomo só existe no espírito de quem já reflectiu sobre a questão. Após reflexão crítica, os budistas concluem que o eu só pode ser entendido como um fenómeno dependente dos agregados físicos e mentais.»<sup>179</sup> E uma das meditações recomendadas é precisamente procurar o eu nesses vários elementos que pensamos poder constitui-lo, exercício que encontramos também nos versos do guardador de rebanhos, despoletado pela pergunta: «Então quem sou?», «E eu, no meio de tudo isto, onde estou eu?»<sup>180</sup>. O mesmo tipo de reflexão surge suscitada exteriormente, por Álvaro de Campos, quando o discípulo lhe pergunta: «O Caeiro o que é para si mesmo?» e o mestre responde «Sou uma sensação minha»<sup>181</sup>. A resposta de Caeiro, para José Eduardo Reis, indica um «vazio de núcleo essencial, autónomo e configurador da sua suposta entidade pessoal» uma vez que o sujeito se recusa a «definir-se como uma entidade fixa singular, ao sugerir considerar-se apenas como ser possuído por um fluxo consciente de sensações»<sup>182</sup>.

Precisando o significado e alcance da doutrina budista da não-alma, Walpola Rahula explica que «o posicionamento correcto relativamente à questão de Anatta é não nos prendermos a quaisquer conceitos ou pontos de vista, antes procurarmos ver as coisas objectivamente, tal como são, sem

---

<sup>178</sup> Poema 14 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.120.

<sup>179</sup> *Coração da sabedoria*, op. cit., p.85.

<sup>180</sup> Poema 14 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.120.

<sup>181</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p. 158.

<sup>182</sup> José Eduardo Reis, «Porque veio o Alberto Caeiro do Ocidente?» in *O Buda e o Budismo no ocidente e na cultura portuguesa*, org. Paulo Borges & Duarte Braga, Ésquilo, Lisboa, 2007, p.326.

projeções mentais e, por essa via, vemos que aquilo a que chamamos “eu” ou “ser” é unicamente a combinação de agregados físicos e mentais, os quais trabalham em uníssono e de forma interdependente, num fluxo de mudanças momentâneas de acordo com a lei da causa e efeito e que não há, no conjunto de toda a existência, coisa alguma que seja permanente ou infundável, imutável ou eterna.»<sup>183</sup>. Note-se que Caeiro parece ter esta mesma percepção, e aqui importa relembrar a passagem em que afirma: «Tôda a coisa que vemos, devemos vê-la sempre pela primeira vez, porque realmente é a primeira vez que a vemos. E então cada flor amarela é uma nova flor amarela, ainda que seja o que se chama a mesma de ontem. A gente não é já o mesmo nem a flor a mesma.»<sup>184</sup>, em que a questão da impermanência problematiza a existência de um eu inalterável e inalterado, contínuo, como nota Jacinto do Prado Coelho: «Não havendo para ele passado nem futuro, compreende-se que duvide do próprio *eu*»<sup>185</sup>. Note-se ainda, a propósito do esclarecimento de Rahula, que os procedimentos indicados são extraordinariamente semelhantes àqueles que Caeiro parece acreditar conduzirem a uma atitude correcta face à realidade, incluindo características como a objectividade e recusando a interferência da manipulação intelectual, levando-nos por isso a poder admitir ser este processo semelhante ao que o mestre utiliza para chegar ao seu próprio conhecimento.

Mas o conhecimento do sujeito é mais difícil de atingir, de certa forma, em termos intelectuais, uma vez que é mais difícil de observar: «Just as a sword cannot cut its own blade, / Nor a finger touch itself, / So it is for the mind to know itself.»<sup>186</sup>, assim também o mestre afirma: «Não sei o que é conhecer-me. Não vejo para dentro. / Não acredito que eu exista por detrás de mim.»<sup>187</sup>, e por trás de si, de acordo com a doutrina de não-eu, na realidade não se encontra nada, uma vez que: «Não

---

<sup>183</sup> *O ensinamento de Buda*, op. cit., p.131.

<sup>184</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p. 158.

<sup>185</sup> *Unidade e Diversidade em Fernando Pessoa*, op. cit., p. 25.

<sup>186</sup> Sutra Lankavatara, citação retirada de: *Wisdom: two buddhist commentaries*, op. cit., p.154.

<sup>187</sup> Poema 28 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p. 130.

existe qualquer pensador por detrás do pensamento, não há um pensador que possa ser encontrado»<sup>188</sup>.

Poder-se-ia pensar que o simples facto de poder conhecer estabeleceria a existência do sujeito, mas, a este propósito, atente-se no seguinte raciocínio: «It could be argued perhaps that the existence of consciousness is established by the fact that it directly perceives objects as existent. But in that case, what is the basis (in the sense of proving the existence) of the cognized object? If it is again said that the basis is consciousness, in other words that object and consciousness both prove the existence of each other, then obviously this is not a case of something being inherently real, but of existence by mutual dependence, just like the relative concepts of shortness and length.»<sup>189</sup>. Encontramos aqui exposta uma espécie de teoria da relatividade a que já aludimos anteriormente neste capítulo, no contexto do conhecimento dos objectos observados, mas que se aplica de igual modo ao conhecimento do sujeito. Com efeito, a interdependência que Caeiro reconhece nas coisas abrange no seu universo poético também aquilo a que chama alma, conceito dependente quer da sua própria percepção subjectiva, quer do contacto e relação que estabelece com o exterior, ou seja, com tudo o que não é ela própria: «Mas a minha alma só pode ser definida por termos de fora. / Existe para mim – nos momentos em que julgo que efectivamente existe - / Por um empréstimo da realidade exterior do Mundo»<sup>190</sup>. Trata-se do mesmo empréstimo que usa para se definir de forma circunstancial, evitando sempre referir-se a uma essência ou característica intrínseca: «Sou fácil de definir. Vi como um damnado. / Amei as coisas sem sentimentalidade nenhuma»<sup>191</sup>, ou: «Não sei o que é a Natureza: canto-a. / Vivo no cimo d'um outeiro / Numa casa caiada e sòsinha, / E essa é a minha definição.»<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup> *O ensinamento de Buda*, op. cit., p.67.

<sup>189</sup> Khenchen Kunzang Pelden, «The Nectar of Manjushri's Speech», *Wisdom: two buddhist commentaries*, op. cit., p.103.

<sup>190</sup> Poema 50 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.140.

<sup>191</sup> Poema 20 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.126.

<sup>192</sup> Poema XXX de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.80.

Situamos neste contexto o facto de o mestre não se aceitar a sério («Porque não me aceito a sério»<sup>193</sup>), sabendo-se tão impermanente e vazio de essência como a natureza que observa e compreende, e assim como essa compreensão modifica, pacificando, a sua relação com tudo, a consciência exacta da sua própria natureza vazia pode constituir um alívio e uma libertação, como as que provoca aos discípulos, harmonizando-se também com a morte: «Sinto uma alegria enorme ao pensar que a minha morte não tem importância nenhuma». O poeta acredita que a serenidade só pode ser atingida através de um movimento interior, que aceite e acolha a realidade que o rodeia tal como é, e para isso «despe-se e despede-se do Eu intelectual e do Eu sentimental que provocam perplexidades e angústias»<sup>194</sup>, numa tentativa de se encontrar tal como é «não Alberto Caeiro, / mas um animal humano que a Natureza produziu»<sup>195</sup>, eliminando um entendimento de si próprio que se constitui como obstáculo à obtenção de um estado de harmonia, como se diz no *Bodhicharyavatara*: «Todo o mal de que este mundo está repleto, / Todo o medo e sofrimento que aí estão, / Foram causados pelo apego ao “eu”! / Que tenho a ver com este grande demónio?»<sup>196</sup>.

«Só em Caeiro», afirma Leyla Perrone-Moisés, «Pessoa consegue serenar o drama em gente, a angústia da identidade que, nos outros heterônimos e no ortônimo, se encena para se suportar e se mascarar para ser»<sup>197</sup>. De facto, o mestre apresenta-se quase sempre sereno, transmitindo uma paz que parece encontrar na sua própria anulação, na constatação da sua impermanência e consequente sintonia com o universo que, então, acredita poder cantar por ser «o Descobridor da Natureza» e «Argonauta das sensações verdadeiras»<sup>198</sup>. Um estatuto que lhe é reconhecido por Jorge de Sena, segundo o qual é precisamente na compreensão da ausência de “eu” que se baseia e autoriza a voz sábia do poeta: «A verdade em poesia, aquela verdade não perturbada pelos factores ocasionais, e aquela verdade que é *visão*, resultarão da elisão da antinomia “*verdadeiro-falso*”, elisão essa que irá

---

<sup>193</sup> Poema XXXI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.81.

<sup>194</sup> *Fernando Pessoa. Aquém do eu além do outro*, op. cit., p.130.

<sup>195</sup> Poema XLVI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.97.

<sup>196</sup> *A via do Bodhisattva*, op. cit., p.149.

<sup>197</sup> *Fernando Pessoa. Aquém do eu além do outro*, op. cit., p.129.

<sup>198</sup> Poema XLVI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.97.

processar-se através de um ultrapassamento do *em-si* do poeta»<sup>199</sup>. Anulando-se assim de certa forma para melhor se encostar às coisas, Caeiro supera o dualismo subjacente ao par sujeito/objecto e passa a ter uma voz que, para Campos «é como a voz da terra, que é tudo e ninguém», possuindo uma impessoalidade tão poderosamente expressa na simples resposta à pergunta «Está contente consigo?»; «Não, estou contente»<sup>200</sup>.

Poder-se-ia obstar que encontramos inúmeras vezes a palavra “eu”, “meu” nos versos do mestre. No entanto, como já afirmámos, a utilidade prática de tais conceitos não é negada e assim como, mesmo reconhecendo a vacuidade dos objectos continuaríamos a vê-los e a interagir com eles, assim também se passa com o “eu”, sendo mesmo característica do indivíduo que atingiu o estado de Buda, não uma neutralização de qualquer actividade prática, mas antes a capacidade de ver a vacuidade em vez da existência inerente no mesmo acto de percepção em que vê os objectos e o mundo. Assim, para compreender a vacuidade essencial de tudo trata-se apenas de ver a verdadeira natureza de todos os fenómenos, assim descritos num sutra: «Know that all phenomena are like / The watery stem of a banana tree / Which, if split by someone believing it has a core, / is found to have no core, neither inside nor out»<sup>201</sup>. A ideia de vacuidade não se refere então a uma estéril negação de qualquer tipo de existência, apesar de complexificar a noção de *ser*, assim como os conceitos de realidade ou ilusão, tantas vezes referidos no universo filosófico de Caeiro. António Mora, teorizador do paganismo, chega mesmo a afirmar: «a vida real é uma ficção»<sup>202</sup>, referindo-se a uma fabricação de ordem prática, espécie de muleta para a vida, que Caeiro quis reconhecer e rejeitar, sem medo do vácuo que os outros temem por ter «a ciência de o não deixar apodrecer»<sup>203</sup>.

---

<sup>199</sup> *Fernando Pessoa & Cª Heterónima*, op. cit., p.99.

<sup>200</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.160.

<sup>201</sup> Sutra of King-like concentration, citação retirada de Minyak Kunzang Sönam, «The Brilliant Torch», *Wisdom: two buddhist commentaries*, op. cit., p.247.

<sup>202</sup> *Obras de António Mora*, op. cit., p.299.

<sup>203</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro». op. cit., p.175.

Diz-se no *Dhammapada*: «The good shine like the Himalayas, whose peaks glisten above the rest of the world even when seen from a distance»<sup>204</sup>, num verso que se refere não à natureza das coisas, mas aos sábios que a conhecem. Saudosamente falando de Caeiro, ao referir-se à influência da sua obra, o discípulo Álvaro de Campos utiliza precisamente a mesma imagem brilhante e alta de neve perto do sol, para traduzir a excelência e o efeito de quem soube ser um mestre: «Ninguém é inconsolável ao pé da memória de Caeiro, ou dos seus versos; e a própria ideia do nada – a mais pavorosa de tôdas se se pensa com a sensibilidade – tem, na obra e na recordação do meu mestre querido, qualquer coisa de luminoso e de alto, como o sol sôbre as neves dos píncaros inatingíveis»<sup>205</sup>.

---

<sup>204</sup> *Dhammapada*, Penguin Books, New Delhi, 1996, p.168.

<sup>205</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.161.

### III.SENTIDO E ALCANCE DA *PAVOROSA CIÊNCIA DE VER*

*E se os deuses têm poder em mudar as formas da natureza, poder é semelhante ao dos deuses o de mudar as formas de conhecer essa natureza. Assim este homem o fez.*

António Mora, «O regresso dos deuses»

A obra de Alberto Caeiro, afirma Guilherme de Castilho, seu crítico inaugural, é «talvez a mais vasta de toda a nossa literatura poética», uma vez que nela «encontramos nem mais nem menos que as bases essenciais de uma metafísica, duma estética, duma teoria do conhecimento e até duma ética, duma religião e duma sociologia»<sup>206</sup>. O poeta que, apesar de afirmar não pretender «ser mais que o maior poeta do mundo»<sup>207</sup>, tende a adoptar acentuada modéstia ao negar possuir doutrinas e mesmo opiniões, porventura desmentiria tal afirmação, assim como se desmente dizendo: «Eu nem sequer sou poeta: vejo»<sup>208</sup>. Numa outra ocasião, reiterando o mesmo despojamento, responde às questões colocadas por Fernando Pessoa relativamente às suas ideias, simplesmente negando possuí-las: «Eu não tenho teorias. Eu não tenho filosofia. Eu vejo mas não sei nada.»<sup>209</sup>. Resta-nos, nas palavras do mestre, a afirmação da visão que aqui, como em outros momentos, se relaciona directa e complexamente com o saber e, portanto, com a tal *teoria do conhecimento* que, à revelia do poeta, insistimos em reconhecer-lhe nos versos.

Este capítulo terá então como principal função investigar os meios de conhecimento utilizados por Caeiro, indagar de que maneira se harmonizam eles com o contexto filosófico que nos tem vindo a ocupar e de que modo pode um poeta da visão ter tantas coincidências com uma doutrina que rejeita a validade dos sentidos para a compreensão da verdade última. Neste contexto, importa fundamentalmente enquadrar e analisar essa visão caeiriana, a *pavorosa ciência de ver*, de modo a

<sup>206</sup> Guilherme Castilho, «Alberto Caeiro. Ensaio de compreensão poética», *Presença*, nº48, Coimbra, Julho, 1936, pp.13/14.

<sup>207</sup> Alexander Search (?), «Entrevista com Alberto Caeiro», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.214.

<sup>208</sup> Poema 16 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.122.

<sup>209</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.170.

compreender não já o que vê mas como o faz, que processos estão envolvidos nesta aprendizagem que se apresenta fundamentalmente como treino cujas práticas se descrevem nos próprios poemas. A meta, no entanto, não se apresenta sempre atingida, porque nem todos os dias são de «perfeita lucidez natural»<sup>210</sup>, e existe a consciência de *nem sempre conseguir sentir o que sabe que deve sentir*<sup>211</sup>, sendo para isso necessário despir «o fato que os homens o fizeram usar»<sup>212</sup>. Esta imagem ilustra a tal *aprendizagem de desaprender*<sup>213</sup>, ou seja, um processo de exclusão purificadora que contraria a aprendizagem clássica como aquisição de conhecimentos.

Um mero acumular de conhecimentos também não é valorizado no contexto budista, que privilegia uma experiência pessoal directa<sup>214</sup>, posição ilustrada pelo seguinte episódio:

«Venerável Gotama, dispomos das antigas escrituras sagradas dos Brâmanes, veiculadas através de uma linha contínua de tradição oral. Em relação a elas, os Brâmanes concluem, em definitivo, que essa é a única Verdade e tudo o mais é falso. O que diz o Venerável Gotama sobre isto?»

«Buda então perguntou: “De entre os Brâmanes, há algum que reivindique que pessoalmente sabe e vê que essa é a única verdade e tudo o mais é falso?”

O jovem era sincero e disse: “Não”.

Então, há algum professor ou professor de professores de Brâmanes, até à sétima geração, ou mesmo alguns dos autores dessas escrituras que reivindique saber e ver que essa é a única Verdade e tudo o mais é falso?

“Não.”

“Então é como uma fila de cegos, cada um agarrando-se ao que o precede: o primeiro não vê, o do meio também não vê e o último igualmente não vê. Deste modo, parece que a situação dos Brâmanes é como a de uma fila de cegos.”»<sup>215</sup>

---

<sup>210</sup> Poema 50 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.141.

<sup>211</sup> Poema XLVI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.96.

<sup>212</sup> Ibidem.

<sup>213</sup> Poema XXIV de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.74.

<sup>214</sup> Cf. Analayo, *Satipatthana, The direct path to realization*, Windhorse publications, Birmingham, 2007, pp.44-45.

Note-se, a propósito desta história, a utilização da metáfora da visão, que repetidamente encontramos também em Caeiro, e a cegueira perpetuada pela aceitação de uma verdade aprendida de cor mas nunca de facto experimentada, aludindo assim a uma ignorância que é como um véu que urge retirar. De acordo com esta ideia e utilizando ainda a mesma imagem, Buddhagosa afirma: «Ignorance overpowers beings through lack of vision, or through false vision, just as cataract overpowers the eyes»<sup>216</sup>. Percebe-se então que tanto a ausência de uma visão correcta das coisas, como a adopção de um modo de ver errado, impossibilitam o conhecimento, ideia que encontramos também nas palavras de Reis quando, a propósito da sua experiência com o mestre, afirma: «Eu era como o cego de nascença, em que há porém a possibilidade de ver; e o meu conhecimento com o Guardador de Rebanhos foi a mão do cirurgião que me abriu, com os olhos, a vista»<sup>217</sup>.

Vasubandhu<sup>218</sup> explica no seu *Abhidharmakosa* (Tesouro de Conhecimento) «que a ignorância não é simplesmente a ausência de conhecimento mas antes a antítese do conhecimento. É inconhecimento, uma força activamente oposta ao conhecimento, tal como a hostilidade se opõe à amizade e a falsidade à verdade»<sup>219</sup>. A ignorância assim entendida deixa de constituir um simples vazio cognitivo, insuficiência passiva, para se afirmar como elemento activo na produção de erros causadores de consideráveis danos, uma vez que, segundo a doutrina de Buda, as visões erradas acerca da realidade são as principais responsáveis pelo surgimento de emoções negativas, portanto impeditivas de um grau de lucidez conducente ao correcto conhecimento da realidade e, consequentemente, à obtenção de um estado de felicidade. Assim, o esforço do sujeito deve orientar-se no sentido não de a suprimir, mas antes de a combater, como se de uma doença se tratasse, utilizando uma metáfora também cara a Caeiro, como nota Leyla Perrone-Moisés, que justifica a

---

<sup>215</sup> *O ensinamento de Buda*, op. cit., p.39.

<sup>216</sup> Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, citação retirada de *Buddhist Wisdom, The Diamond Sutra and The Heart Sutra*, translation and commentary by Edward Conze, Vintage Spiritual Classics, New York, 2001, p.70.

<sup>217</sup> «Comentário de Ricardo Reis», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.208.

<sup>218</sup> Figura muito influente da história do budismo, Vasubandhu foi um monge budista indiano, seguidor e filósofo de várias escolas e um dos fundadores da escola Yogācāra do Grande Veículo, juntamente com o seu irmão Asanga. Cf. Philippe Cornu, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., pp.692-693.

<sup>219</sup> Tenzin Gyatso, 14º Dalai Lama, *O Budismo Tibetano*, Editorial Presença, Lisboa, 2001, p.48.

própria existência do mestre como a busca de uma «saída-saúde»<sup>220</sup>. Shantideva afirma, a propósito da ignorância «Aqueles incapacitados por falta de saúde / Estão desamparados, sem poder para agir. / A mente, quando tolhida também pela ignorância, / É impotente e não pode funcionar»<sup>221</sup>, e de facto, como diz o mestre, a ignorância, o desconhecimento mesmo de que a doença está instalada, impede os homens que dela padecem de sequer procurarem a cura: «O defeito dos homens não é serem doentes: / É chamarem saúde à sua doença, / E por isso não buscarem a cura / Nem realmente saberem o que é saúde e doença»<sup>222</sup>

Assim, abandonar as verdades erradas torna-se fundamental no budismo, assim como na aprendizagem negativa de Caeiro, ou seja, é sempre um despojamento de conceitos e preconceitos adquiridos anteriormente, tanto a nível pessoal como colectivo, uma vez que o paganismo se propõe, como referimos, apagar séculos de nefasta e deseducadora influência cristã que afecta a humanidade em geral, e o Ocidente em particular. Afirma-se, no próprio programa do periódico, que «Com o Guardador de Rebanhos, o espírito humano fez a coisa mais importante que depois de dois mil anos tem feito, regressou ao seu Lar, de um golpe eliminou todas as camadas de degenerescência que Roma e Judeia nos puseram»<sup>223</sup>. Como observa Helena Barros a propósito do Zen e do paganismo: «O ser humano só tem que deitar fora o lixo que está dentro de si. Não há nada para adquirir, antes pelo contrário. Assim, ele conseguirá fazer e pensar todas as coisas sem estar consciente de nenhuma. Tudo passa por e brota naturalmente de um Vazio gerador onde nada permanece. Eis a Sabedoria»<sup>224</sup>. Esta sabedoria que é já o resultado de um treino passa, antes de mais, por uma remoção de véus impeditivos, pelo atingir de uma objectividade que não modifique o mundo e as coisas acrescentando-as, ilustrada pela metáfora de um espelho, uma mente límpida que se limite a

---

<sup>220</sup> *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, op. cit., p.114.

<sup>221</sup> *A via do Boddhisattva*, op. cit., p.89.

<sup>222</sup> «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.69.

<sup>223</sup> «Programa do periódico», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.256.

<sup>224</sup> Helena Barros, «O paganismo-Zen em Alberto Caeiro», *Nova Renascença*, nº15, vol.4, Julho/ Setembro, 1981, p.257.

reflectir a realidade: «O espelho reflecte certo; não erra porque não pensa»<sup>225</sup>. Leyla Perrone-Moisés, antes de chegar à conclusão que «o processo de conhecimento, em Caeiro, é em tudo semelhante ao processo Zen»<sup>226</sup>, associa a noção de conhecimento expressa pelo verso citado ao «grande e perfeito conhecimento de espelho (*adarsanajana*)»<sup>227</sup> de que falam alguns mestres Zen.

Para atingir a objectividade simbolizada nesta mente-espelho Caeiro recorre aos sentidos («Penso com os olhos e com os ouvidos / E com as mãos e os pés / E com o nariz e a bocca»<sup>228</sup>), colocando-os numa posição privilegiada relativamente a qualquer outro meio de conhecimento. Por isso, Guilherme de Castilho, pioneiro crítico caeiriano, o descreve como «exclusivamente um sensualista», um «sensualista em matéria de conhecimento»<sup>229</sup>, Jacinto do Prado Coelho atribui-lhe um «objectivismo sensorial»<sup>230</sup>, e José Gil refere-se a ele como *poeta da transparência*, uma vez que «tudo se esgota na pura sensação sensorial»<sup>231</sup>. Segundo José Augusto Seabra o mestre «apresenta-se, antes de mais, como o poeta das sensações estremes»<sup>232</sup>, afirmação que justifica e amplia usando palavras de Pessoa: «por sensação entende Caeiro a sensação das coisas tais como são, sem acrescentar quaisquer elementos do pensamento pessoal, convenção, sentimento ou qualquer outro lugar da alma»<sup>233</sup>. Convém, no entanto, problematizar o conceito de sensação, como aliás o têm feito os críticos citados, uma vez que ela se reveste de características específicas, aquelas que lhe conferem os títulos auto-proclamado de «Descobridor da Natureza» e «Argonauta das sensações verdadeiras»<sup>234</sup>. Integrada na própria sensação encontramos, então, a actividade cognitiva, num

---

<sup>225</sup> Poema 42 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.136.

<sup>226</sup> *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, op. cit., p.124.

<sup>227</sup> *Idem*, p.122.

<sup>228</sup> Poema IX de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.58.

<sup>229</sup> «Alberto Caeiro. Ensaio de compreensão poética», op. cit., p.15.

<sup>230</sup> *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, op. cit., p.27.

<sup>231</sup> *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, op. cit., p.125.

<sup>232</sup> José Augusto Seabra, *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*, Perspectiva, São Paulo, 1973, p.142.

<sup>233</sup> *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, op. cit., p.349.

<sup>234</sup> Poema XLVI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.97.

processo mental que constitui o «saber dos sentidos» de que fala José Gil<sup>235</sup>, ou «a ideia» como «sinónimo de sensação», pelas palavras de José Augusto Seabra<sup>236</sup>.

Imprescindível para a compreensão da obra caeiriana em geral, a compreensão correcta do conceito de sensação torna-se incontornável também numa comparação com o budismo que, de um modo geral, questiona a validade dos sentidos alertando repetidas vezes para a sua falibilidade. Assim encontramos a palavra “sensação”, *vedanā* em sânscrito, como um dos cinco agregados<sup>237</sup>, referindo-se aos três tipos possíveis de experiências sensíveis: agradáveis, desagradáveis ou neutras<sup>238</sup>. Este entendimento de sensação não está de todo conforme com o sensacionismo do mestre, como se torna evidente se o entendermos tal como é descrito por José Gil: «O pensamento ou a consciência introduzem elementos estranhos no percebido, fazendo-nos crer que uma nuvem ou o vento podem trazer tristeza ou alegria; mas o vento é apenas o vento, e a tristeza não é uma coisa. Não se deve misturar o subjectivo com o objectivo, não se deve, sobretudo, impregnar o objectivo de subjectivo: as sensações mal podem ser ditas subjectivas – elas restituem-nos as coisas da natureza, tais como são, na sua diversidade e singularidade infinitas, e é tudo»<sup>239</sup>. Percebemos então que esta sensação se situa nos antípodas daquela que se identificou como o agregado que designa precisamente a produção destas impressões subjectivas e mesmo fictícias.

Encontramos, no entanto, um outro significado de sensação no âmbito da lógica budista, epistemologia que reconhece e define apenas dois meios válidos de cognição verídica; a percepção directa baseada nos sentidos, *pratyaksa*, e a inferência, *anumāna*, baseada na racionalidade e na lógica. Interessa agora observar o primeiro dos dois instrumentos cognitivos, de forma a compreender o estatuto e os limites dos sentidos na epistemologia budista que aqui queremos

---

<sup>235</sup> *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, op. cit., p. 129.

<sup>236</sup> *Fernando Pessoa ou o poetodrama*, op. cit., 118.

<sup>237</sup> Os cinco agregados, *skhandā* em sânscrito, são os constituintes daquilo a que chamamos ser. O primeiro grupo é o da matéria, o segundo é o das sensações, o terceiro corresponde às percepções, o quarto às formações mentais e o quinto consciência. Cf. Walpola Rahula, *O ensinamento de Buda*, op. cit., pp. 50-70.

<sup>238</sup> Cf. Philippe Cornu, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., p.39.

<sup>239</sup> *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, op. cit., p.119.

comparar com o saber caeiriano. *Pratyaksa* é então o termo sânscrito que designa precisamente a percepção sensorial directa assim definida por Philippe Cornu: «connaissance non illusionnée et dénuée de fabrications conceptuelles»<sup>240</sup>. Segundo a teoria budista<sup>241</sup>, os únicos objectos de conhecimento são momentos, instantes da cadeia de causa e efeito, facto que condiciona a possibilidade cognitiva da mente ao primeiro momento em que nos apercebemos da presença do objecto, tornando-se assim incontornável uma distinção clara entre os sentidos e o intelecto enquanto instrumentos cognitivos, sendo que a natureza do intelecto é construir e a dos sentidos apreender. Apenas o primeiro momento de percepção pode dar um conhecimento não construído intelectualmente, porque o observado será continuamente já um outro, por isso, explica Stcherbatsky: «cognition qua new cognition, not recognition, is only one moment and this moment is the real source of knowledge, or the source of knowledge reaching the ultimate reality of the object»<sup>242</sup>. E não podemos deixar de lembrar, a este respeito, afirmações de Caeiro como: «Tôda a coisa que vemos, devemos vê-la sempre pela primeira vez, porque realmente é a primeira vez que a vemos»<sup>243</sup>, «A recordação é uma traição á Natureza, / Porque a Natureza de hontem não é Natureza. / O que foi não é nada, e lembrar é não ver.»<sup>244</sup>.

Sendo a realidade momentânea, «tudo o que se sente directamente traz palavras novas»<sup>245</sup>, ou traria se fosse possível nomear cada instante, se a própria natureza passageira da realidade não fosse contrária à fixação das palavras. A lógica budista é também necessariamente nominalista exactamente pelos mesmos motivos, ou seja, ao rejeitar qualquer estatuto ontológico a todas as fabricações mentais, nenhum conceito, e portanto nenhuma palavra, pode de facto estabelecer uma verdadeira correspondência com a realidade no mesmo acto em que trai a própria natureza do que pretende nomear. É neste contexto que Caeiro constata, por exemplo, que «renque e o plural árvores

---

<sup>240</sup> *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., p.328.

<sup>241</sup> Cf. T. H. Stcherbatsky, *Buddhist Logic, vol.I*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2004, pp.64-66.

<sup>242</sup> Idem, p.65.

<sup>243</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.158.

<sup>244</sup> Poema XLIII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.93.

<sup>245</sup> Poema 34 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.132.

não são cousas, são nomes»<sup>246</sup>. Num tratado sobre meios válidos de cognição, Dignana<sup>247</sup>, filósofo budista e fundador da lógica indiana, distingue claramente entre aquilo que se apreende através da sensação pura e o que é nomeado: «Sensation, which is free of conceptualization (imagining), is established only by means of sensation itself. The conceptualization (imagining) of all (beings), which is cognized individually (subjectively) is dependent on names»<sup>248</sup>.

Esta sensação livre de conceptualização parece ser então o que Caeiro busca, ciente da exigência de tal empresa, que inclui necessariamente uma firme recusa da intromissão quase inevitável da mente, dos pensamentos, ou mesmo sentimentos, imediata após a observação. David Mourão-Ferreira explica que «contar “a espantosa realidade das coisas” é, como já se disse, o desejo de Alberto Caeiro. Fiel a esta orientação, o poeta de “O Guardador de Rebanhos” condena tudo o que, de qualquer forma, possa adulterar essa realidade. Quanto a ele, há dois factores que especialmente contribuem para isso: certa imagística poética e a atribuição de falsas significações aos objectos e fenómenos da Natureza»<sup>249</sup>. Este último factor prende-se precisamente com o que Dignāga chama de imaginação, o trabalho da mente conceptualizadora que Caeiro quer rasurar do seu processo de conhecimento, constituindo a preferência dos sentidos uma recusa de qualquer outra coisa, e não afirmação absoluta da sua supremacia, até porque eles são falíveis («Ah!, os nossos sentidos, os doentes que vêem e ouvem! / Fôssemos nós como devíamos ser / E não haveria em nós necessidade de ilusão... / Bastar-nos-ia sentir com clareza e vida / E nem repararmos para que há sentidos...»<sup>250</sup>), ou seja, observamos uma espécie de afirmação pela negativa, uma presença activa que consiste na exclusão, e portanto ausência, de outros meios de conhecimento.

---

<sup>246</sup> Poema XLV de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.94.

<sup>247</sup> Dignāga foi um filósofo budista indiano, especializado em lógica. Foi discípulo de Vasubandhu. Inspirada num sistema não budista, Nyāya, a lógica desenvolvida pelo filósofo parece aplicar-se harmoniosamente ao contexto budista contendo características das escolas Sautrantika e Yogācāra. Cf. *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., pp. 185-186. A propósito de Dignāga veja-se, por exemplo, T H Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, op. cit. e Amar Singh, *The heart of buddhist philosophy: Dinnāga and Dharmakirti*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 2004.

<sup>248</sup> Amar Singh, *The heart of buddhist philosophy: Dinnāga and Dharmakirti*, op. cit., p.142.

<sup>249</sup> David Mourão-Ferreira, *Nos passos de Pessoa*, Editorial Presença, Lisboa, 1988, p.165.

<sup>250</sup> Poema XLI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p. 91.

Interessa agora observar de perto o contexto em que surgem as várias referências aos sentidos na obra do mestre, e principalmente à visão, começando por lembrar que a própria construção da personagem Caeiro se reveste de características ilustrativas da virgindade que se atribui ao seu olhar. A sua biografia, contendo poucos detalhes, ainda que os dados fornecidos pelos discípulos permitam expandir a que o próprio mestre compôs, inclui alguma informação acerca do seu nível de instrução que sabemos que «não teve profissão nem educação quase alguma»<sup>251</sup>, o que facilita a tarefa de evitar uma substituição da coisa vista por conhecimentos puramente intelectuais e se coaduna com o desejo expresso do poeta que prefere «ver com os olhos e não com as páginas lidas»<sup>252</sup>, evitando assim um filtro transfigurador que modifique a realidade, tornando-a, de certa forma, inacessível. Com a mesma finalidade exclui conceitos da sua observação, incluindo o de própria realidade, para que não se sobreponham à verdadeira natureza das coisas, inominável enquanto tal: «Eu nem por reais as devia tratar. Eu não as devia tratar por nada / Eu devia vê-las, apenas vê-las; / Vê-las até não poder pensar nelas, / Vê-las sem tempo, nem lugar / Ver podendo dispensar tudo menos o que se vê. / É esta a ciência de ver, que não é nenhuma.»<sup>253</sup>, ou seja, é uma exclusividade sensorial extrema, em que os *sentidos aprendem sozinhos*<sup>254</sup>, depurados de contaminações de tipo conceptual, livres da ilusão enganadora que é o pensamento, apoiando-se apenas numa exclusividade que constitui a chave do conhecimento válido.

O processo purificador a que se submete não se contenta com a pouca instrução recebida, e o mestre esforça-se ainda por despir *o fato que os homens o fizeram usar*<sup>255</sup> (utilizando uma metáfora que, como nota Leyla Perrone-Moisés, «é familiar ao Zen» em que «o “verdadeiro eu” é definido

---

<sup>251</sup> Fernando Pessoa, «De uma carta a Casais Monteiro», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.295.

<sup>252</sup> Poemas 36 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.132.

<sup>253</sup> Poema 64 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.148.

<sup>254</sup> Poema XXXIX de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.89. Transcreve-se aqui a última estrofe do poema: «Sim, eis o que os meus sentidos aprenderam sòsinhos: - / As cousas não teem significação: teem existência. / As coisas são o unico sentido occulto das cousas».

<sup>255</sup> Poema XLVI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.96.

como “sem roupas”<sup>256</sup>), e despojar-se de tudo o que lhe ensinaram: «Procuro despir-me do que aprendi, / Procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram, / E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos»<sup>257</sup>. Percebemos então que, embora os sentidos possam atingir o conhecimento que se pretende, eles devem ser acompanhados de um esforço, que é uma ciência negativa, a única que pode libertar o sujeito do isolamento em que o pensamento o encerra: «Não basta abrir a janella / Para ver os campos e o rio. / Não é bastante não ser cego / Para ver as arvores e as flores. / É preciso também não ter philosophia nenhuma. / Com philosophia não ha arvores: ha idéas apenas. / Ha só cada um de nós, como uma cave. / Ha só uma janella fechada, e todo o mundo lá fóra; / E um sonho do que se poderia ver se a janella se abrisse, / Que nunca é o que se vê quando se abre a janella.»<sup>258</sup>. Aliás, se bastasse utilizar a retina na sua plenitude puramente física, os gregos teriam alcançado o objectivo que Caeiro se propõe atingir, *dar pelo universo*, no entanto, afirma o mestre, «os gregos, com toda a sua nitidez visual, não fizeram tanto»<sup>259</sup>. Também Ricardo Reis, sublinhando a superioridade do mestre, defende que «os próprios gregos, da vera Grécia, criadores do objectivismo, não alcançaram o Objectivismo Transcendente do assombroso português.»<sup>260</sup>. A capacidade particular do olhar que verdadeiramente conhece consiste em cessar o devaneio intelectual, e é nesse sentido que o poeta usa as coisas que o rodeiam, concentrando-se nelas até não as poder pensar («A química directa da natureza / Não deixa lugar vago para o pensamento»<sup>261</sup>), residindo aí porventura a natureza transcendente da sua observação.

«Ver, para o poeta e para o budismo não significa elaborar teorias sobre a cousa vista: ver o rio, os montes ou as pedras, admirá-los ou não, admiti-los como ali estão, inconsciente da noção estética,

---

<sup>256</sup> Fernando Pessoa. *Aquém do eu, além do outro*, op. cit., p.124.

<sup>257</sup> Poema XLVI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.97.

<sup>258</sup> Poema 1 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.113.

<sup>259</sup> Alexander Search (?), «Entrevista com Alberto Caeiro», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.214.

<sup>260</sup> «Prefácio», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.36.

<sup>261</sup> Poema 52 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.142.

valores, subjetivismos»<sup>262</sup>, afirma Ivone de Freitas Grellet num estudo em que explora a atitude budista de Alberto Caeiro. Podemos, de facto, encontrar uma noção de aprendizagem através da sensação comum entre os dois universos: uma sensação que, por exclusão, integra, e deve portanto ser entendida neste contexto de proximidade, de anulação da distância, de experiência directa, sem interferência de conceptualizações e intelectualizações. Ela apresenta-se como meio privilegiado de conhecimento, objectivo que é afinal o de Caeiro, atento observador do seu mundo, persistentemente tentando ver as coisas até ao fim, para saber não o que ouviu contar, ou o que os seus pensamentos constroem, mas o que pode conhecer por contacto directo e presencial. Confirma-se então que a preferência da sensação se estabelece, antes de mais, como uma rejeição do pensamento que se interpõe entre o poeta e a realidade, e o que importa é «Saber ver quando se vê, / E nem pensar quando se vê / Nem ver quando se pensa.», «Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!), / Isso exige um estudo profundo, / Uma aprendizagem de desaprender»<sup>263</sup>. Esta aprendizagem é de tipo soteriológico, constituindo também um movimento no sentido da felicidade alcançada apenas na harmonia com as coisas que o pensamento contamina, como explica o poeta: «Se eu pensasse nessas coisas, / Deixava de ver as árvores e as plantas / E deixava de ver a Terra, / Para ver só os meus pensamentos... / Entristecia e ficava às escuras»<sup>264</sup>.

Guilherme de Castilho descreve assim o olhar caeiriano: «Figuremos uma objectiva sempre aberta à luz que se lhe depara. Êste o caso de Alberto Caeiro. Ver desalmadamente; ver, sem ver – por conseguinte: olhar»<sup>265</sup>. Com efeito, ao diminuir a intervenção do elemento subjectivo, ou seja, o próprio homem, no processo de fixação de imagens, o princípio da fotografia parece estar de acordo com o projecto de *raspar a tinta com que (lhe) pintaram os sentidos*; a objectiva não carrega conceitos nem configurações mentais deformadoras, não contextualiza nem elabora, limita-se a ser

---

<sup>262</sup> Ivone Freitas Grellet, «A Poesia de Fernando Pessoa: Budismo e Zen Budismo em Alberto Caeiro», *Novos Ensaios de Literatura Portuguesa*, Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação UNESP, Centro de Estudos Portugueses Jorge de Sena, Araraquara, 1986, p.92.

<sup>263</sup> Poema XXIV de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.74.

<sup>264</sup> Poema XXXIV de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.84.

<sup>265</sup> Guilherme Castilho, «Alberto Caeiro. Ensaio de compreensão poética», op. cit., p14.

uma janela para o mundo que não contamina com o pensamento. Desenvolvendo a metáfora fotográfica, no mesmo texto conclui-se: «Tudo o que passar diante da sua retina será fixado sem preocupações interpretativas, imagens que terão um mero sentido fotográfico, sentido este que será a base de toda a sua metafísica e de toda a sua teoria do conhecer»<sup>266</sup>. Se basear toda a teoria do conhecimento caeiriana numa galeria de imagens recolhidas pode ser redutor, simplificando uma ciência que apesar de se basear na objectividade apela a faculdades especificamente humanas, como um certo tipo de intuição, não podemos no entanto deixar de reparar que a metáfora da máquina, aliás como a do espelho a que já nos referimos, apontam para uma despersonalização que, de facto, é parte activa desse mesmo processo.

Shantideva interroga-se, no contexto da afirmação da vacuidade essencial referida no capítulo anterior: «Se entre o poder sensorial e uma coisa / Há um espaço, como se encontrarão os dois termos? / Se não há espaço, formam uma unidade, / E, deste modo, o que se encontra com o quê?»<sup>267</sup>. Em termos de processo cognitivo, interessa agora notar a equivalência que necessariamente se estabelece entre contacto e união, ou seja, a afirmação de uma fusão como único meio de alcançar a verdade das coisas. Sendo assim, teríamos de admitir que a única forma de acesso ao conhecimento seria através de uma diluição total de fronteiras entre sujeito e objecto, operação que Ivone de Freitas Grellet reconhece na obra do mestre: «revelando este enfoque direto das coisas como são, Caeiro preconiza um tipo de experiência e um processo de aprender assentados solidamente sobre o enfoque da não-dualidade, a faculdade de cognição direta que, por sua vez, abomina os pares de opostos»<sup>268</sup>. Nesse caso, podemos admitir que os «versos da sensação directa»<sup>269</sup> do mestre traduzam um conhecimento similar ao que no contexto budista é descrito como realização pessoal imediata, uma

---

<sup>266</sup> Ibidem.

<sup>267</sup> *A via do Bodhisattva*, op. cit., p.169.

<sup>268</sup> *A poesia de Fernando Pessoa: Budismo e Zen-Budismo em Alberto Caeiro*, op. cit., p.108.

<sup>269</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.172.

experiência directa da realidade em que não existe distinção ou separação dualista entre o sujeito e o objecto, designada pelo termo sânscrito *pratyatma-adhigama*<sup>270</sup>.

Eduardo Lourenço afirma que os poemas de Caeiro não são «o canto da realidade ou mesmo da conciliação entre consciência e realidade com a felicidade suprema de que se acompanha, mas reiterado movimento de uma consciência para se anular enquanto tal e só a esse preço se salvar»<sup>271</sup>, sublinhando esse desejo de rasurar a distinção entre sujeito e objecto transcendendo-a num movimento libertador em que a dualidade desinquietadora e dolorosa seja superada. Ainda que o processo seja descrito como falhado, uma vez que, na sua opinião, é precisamente «da distância (infinita) que separa consciência e mundo, olhar e coisa vista»<sup>272</sup> que vive cada poema. Este *reiterado movimento* da consciência no sentido de se anular aponta para um treino que tem como meta a superação da dualidade e cujas práticas se descrevem nos poemas que podem assim ser entendidos numa perspectiva pedagógica. «É na separação entre o sentimento das cousas e estas próprias cousas que reside o erro; o Universo não pode estar errado, é no homem que dele se separa e deixa de constituir com ele um todo uno que o erro surge por imperfeito conhecimento das cousas»<sup>273</sup>, conclui Armando Martins Janeira numa interpretação dos versos<sup>274</sup> de Caeiro, o que aponta precisamente para um contexto de superação da dualidade.

Stcherbatsky explica, no contexto das duas realidades admitidas pelo budismo, que a realidade última não tem posição nem no tempo nem no espaço, por outro lado, as imagens objectivizadas, que nos são apresentadas no tempo e no espaço e com toda uma variedade de qualidades subjectivas, constituem a verdade fenomenal, ou relativa<sup>275</sup>. O guardador de rebanhos afirma: «Mas eu não quero

---

<sup>270</sup> Cf. *Dictionnary of buddhism*, op. cit., p.221.

<sup>271</sup> *Pessoa Revisitado*, op. cit., p.43.

<sup>272</sup> *Idem*, p.39.

<sup>273</sup> Armando Martins Janeira, «Zen na poesia de Fernando Pessoa», op. cit., p.289.

<sup>274</sup> Referindo-se mais especificamente ao poema 50 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., pp. 140-141 e poema 42 também dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.135.

<sup>275</sup> Cf. *Buddhist Logic*, op. cit., p.70.

o presente, quero a realidade; quero as coisas que existem, não tempo em que estão»<sup>276</sup>, expressando uma vontade de transcender o conhecimento relativo das coisas e rejeitando quaisquer categorias impostas pela mente conceptual (Tristes das almas humanas, que põem tudo em ordem, / Que traçam linhas de cousa a cousa, / Que põem lettreiros com nomes nas arvores absolutamente reaes, / E desenham paralelos de latitude e longitude»<sup>277</sup>), incluindo aquela que separa o eu das coisas, sobrepondo a consciência de si à realidade de tudo: «Olho, e as coisas existem. / Penso e existo só eu»<sup>278</sup>. É certo que esta auto-consciência não se apresenta sempre pacificada; encontramos vários poemas que apontam mais para um treino de visão meditativa, firmemente concentrada num ponto, do que para a realização feliz e plena do projecto: «Eu queria ter o tempo e o sossego suficientes / para não pensar em coisa nenhuma, / Para não me sentir viver, / Para só saber de mim nos olhos dos outros, reflectido.»<sup>279</sup>, ou: «Eu devia vê-las, apenas vê-las; / Vê-las até não poder pensar nelas, / Vê-las sem tempo, nem lugar / ver podendo dispensar tudo menos o que se vê. / É esta a ciência de ver que não é nenhuma.»<sup>280</sup>. Repare-se ainda, no entanto, que existem momentos em que o poeta se sente dentro das coisas e afirma: «Uma grande libertação começa a fazer-se em mim»<sup>281</sup>, e outros em que parece atingir um estado meditativo em que cessa toda a ideia de separação: «Estou lúcido como se nunca tivesse pensado / E tivesse raiz, ligação directa com a terra / Não esta espécie de ligação do sentido secundário chamado a vista, / A vista por onde me separo das coisas»<sup>282</sup>.

«Eis o grande segredo de Caeiro: ver tudo pela primeira vez; olhar para a Natureza como ela se re-fizesse e re-nascesse de cada momento da sua atenção»<sup>283</sup>, diz Guilherme de Castilho, numa afirmação que funde a atenção do poeta e a existência das coisas, observada no emblemático segundo poema de «O Guardador de Rebanhos» em que a novidade do sujeito acompanha a do que observa.

---

<sup>276</sup> Poema 64 dos «Poemas Inconjuntos», op.cit., p.148.

<sup>277</sup> Poema XLV de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.95.

<sup>278</sup> Poema 39 dos «Poemas Inconjuntos», op.cit., p.134.

<sup>279</sup> Poema 40 dos «Poemas Inconjuntos», op.cit., p.134.

<sup>280</sup> Poema 64 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.148.

<sup>281</sup> Poema 48 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.138.

<sup>282</sup> Idem, Poema 47.

<sup>283</sup> «Alberto Caeiro. Ensaio de compreensão poética», op. cit., p.15.

A constatação da impermanência fundamental que aí se ilustra, segundo Eduardo Lourenço, tem como consequência a falência da linguagem: «A “ideia” que organiza o discurso poético de Caeiro é a da impossibilidade metafísica de nomear a realidade, porque nem “o nomeador” nem “a coisa nomeada”, segundo o seu heraclitianismo devastador, *têm permanência*»<sup>284</sup>. Não podendo nomear o que vê, o poeta pode, no entanto, descrever o seu próprio olhar: «O meu olhar é nítido como um girassol. / Tenho o costume de andar pelas estradas / Olhando para a direita e para a esquerda, / E de vez em quando olhando para trás... / E o que vejo a cada momento / É aquilo que nunca antes eu tinha visto, / E eu sei dar por isso muito bem... / Sei ter o pasmo inicial / Que tem uma criança se, ao nascer / Reparasse que nascera deveras... / Sinto-me nascido a cada momento / Para a eterna novidade do mundo...»<sup>285</sup>. Este poema traduz uma atitude que é parte integrante da sua epistemologia; a atenção dedicada às coisas, a «atenção maravilhosa ao mundo exterior sempre múltiplo»<sup>286</sup> que Álvaro de Campos lhe atribui. É preciso treinar a mente e se parte desse treino consiste em excluir o pensamento, e mesmo o sentimento, uma vez que «sentir é estar distraído»<sup>287</sup>, através de um uso radical e depurado das sensações enquanto se repara nas coisas, outro aspecto do mesmo processo prende-se com a manutenção de uma atenção rigorosa ao mundo, sempre no momento presente, atitude que Caeiro deixa testemunhada, por exemplo, no poema que citámos.

Com efeito, a importância de viver no presente, que atinge uma acentuada relevância no budismo zen, é característica importante de todas as formas da doutrina relacionando-se com a própria natureza da realidade cujo carácter impermanente e supraconceptual temos vindo a sublinhar. Assim, no mesmo contexto de acesso directo às coisas e apresentado como processo conducente ao conhecimento, o treino da mente segundo o budismo inclui a prática da atenção plena. *Smrti*, em sânscrito, *sati* em pali, são termos que se referem, de uma forma geral, a um tipo de atenção

---

<sup>284</sup> *Pessoa Revisitado*, op. cit., p.45.

<sup>285</sup> Poema II de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.44.

<sup>286</sup> «Varia», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.287.

<sup>287</sup> Poema 18 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.124.

desenvolvido não só como exercício pontual mas, desejavelmente, como um estado de espírito em que a mente se mantém vigilante e alerta durante qualquer actividade física ou mental, como afirma Shantideva: «Examinar de novo e ainda mais uma vez / O estado e as acções do teu corpo e da tua mente - / Isto só define em resumo / A manutenção da introspecção vigilante»<sup>288</sup>. O conceito de *sati* surge em várias categorias da doutrina, sendo o primeiro dos sete factores que permitem compreender a verdadeira natureza das quatro nobres verdades<sup>289</sup> e o sétimo do caminho óctuplo<sup>290</sup>. O substantivo *sati* relaciona-se com o verbo *sarati* que significa recordar, o que, se por um lado associa o termo à memorização eficaz dos textos da doutrina, por outro, mais relevante no contexto a que nos queremos referir, remete para o acto de constantemente nos lembrarmos de permanecer no momento presente<sup>291</sup>. Relacionada com este aspecto existe uma prática particular de meditação, *smṛti-upaśthana*<sup>292</sup> em sânscrito, e *satipaṭṭhana*<sup>293</sup> em Pali, que consiste em focar a atenção em quatro factores: o seu próprio corpo, o prazer e o desprazer associado com cada sentido, a mente e, como quarto, os objetos mentais. Estabelecendo um contacto profundo com as coisas, sem julgá-las, e ao constatar assim, directamente, a impermanência de todos estes aspectos, o meditador apercebe-se da sua verdadeira natureza.

A propósito do projecto caeiriano de conhecimento directo das coisas, Pessoa observa: «Isto que parece tão simples e espontâneo, precisa de uma enorme cultura de visão e de audição, de atenção aos fenómenos naturais»<sup>294</sup>. A afirmação coloca a *ciência de ver* num contexto de esforço voluntário que se concretiza na adopção de uma atenção cultivada, que permite ao poeta estabelecer uma cumplicidade com as coisas facilitadora do seu conhecimento, patente em versos como estes: «Isto é talvez ridículo aos ouvidos / de quem, por não saber o que é olhar para as cousas, / Não compreende

---

<sup>288</sup> *A via do Bodhisattva*, op. cit., p.99.

<sup>289</sup> Cf. *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., pp.657-658.

<sup>290</sup> *Sati* é ainda listada como a terceira das cinco faculdades ou poderes que regem as faculdades mundanas aplicadas à compreensão das quatro nobres verdades. Cf. *Dictionary of Buddhism*, op. cit., p.270.

<sup>291</sup> *Satipaṭṭhana, The direct path to realization*, op. cit., pp.47-48.

<sup>292</sup> Cf. *Dictionary of Buddhism*, op. cit., p.270-71.

<sup>293</sup> A este respeito ver, por exemplo, *Satipaṭṭhana, The direct path to realization*, op. cit..

<sup>294</sup> Fernando Pessoa, «Artigo para a Águia», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.219.

quem falla d'ellas / Com o modo de fallar que reparar para elas ensina»<sup>295</sup>. Esta atenção lúcida exerce-se, tal como a prática de *satipatthana*, com desapego, numa atitude disponível mas não apaixonada, uma vez que o envolvimento emocional turvaria a objectividade que se procura sempre e é incompatível com estados emocionais perturbadores. Por isso Caeiro observa, a propósito do homem que personifica, em «O Guardador de Rebanhos», a irrequietude das paixões e veneno da ira: «Mas que tem com o poente quem odeia e ama?»<sup>296</sup>. O efeito da obra nos discípulos apresenta-se também em harmonia com este princípio, pelas palavras de Campos: «É que os seus versos não me fazem pensar: fazem-me sentir; e não me fazem sentir amor, ódio, qualquer paixão ou emoção comercial – fazem-me sentir as coisas como se eu estivesse olhando para elas com um grande interesse e atenção»<sup>297</sup>.

Caeiro está ciente de que esta disciplina mental, este viver no presente, de facto necessita de um treino, de um esforço voluntário que contrarie a tendência irrequieta da mente - «Mas o que faz rir a valer é que nós pensamos sempre noutra coisa / E vivemos vadios da nossa realidade / E estamos sempre fora dela porque estamos aqui»<sup>298</sup> - mas tenta discipliná-la, disciplinando a sua atenção: «Enquanto vou na estrada antes da curva / Só olho para a estrada antes da curva, / Porque não posso ver senão a estrada antes da curva, De nada me serviria estar olhando para outro lado / E para aquilo que não vejo. / Importemo-nos apenas com o lugar onde estamos.»<sup>299</sup>, observando-se constantemente e aquilo que o rodeia: «Isto sinto e isto escrevo / Perfeitamente sabedor e sem que não veja / Que são cinco horas do amanhecer / E que o sol, que ainda não mostrou a cabeça / Por cima do muro do horizonte, / Ainda assim já se lhe vêem as pontas dos dedos / Agarrando o cimo do muro / Do

---

<sup>295</sup> Poema V de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.49.

<sup>296</sup> Poema XXXII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.82.

<sup>297</sup> Álvaro de Campos, «De uma carta a Caeiro», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.231.

<sup>298</sup> Poema 62 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.147.

<sup>299</sup> Poema 26 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.129.

horizonte cheio de montes baixos»<sup>300</sup>, prontamente corrigindo-se quando se surpreende num momento de devaneio: «mas chego de longe de repente / estive doente um momento»<sup>301</sup>.

Estar doente, neste contexto, é não ser dono da própria atenção, estado em que se encontra durante o seu breve episódio amoroso, perdido por momentos na *verdade falsa*<sup>302</sup>, deixando que o seu rebanho se dispersasse. Afectada a capacidade de lucidez vigilante, o quadro harmonioso de «O Guardador de Rebanhos» desfaz-se pelo desleixo do pastor e pela agressividade dos outros: «Outros, praguejando contra ele, recolheram-lhe as ovelhas»<sup>303</sup>. Neste contexto, podemos entender a metáfora do pastor como ilustração de uma prática que consiste em controlar os pensamentos (Sou um guardador de rebanhos. / O rebanho é os meus pensamentos / E os meus pensamentos são todos sensações), porque se é verdade que o rebanho se movimenta pela encosta com relativa liberdade, a função e autoridade do guardador consiste incontornavelmente em conduzi-lo de acordo com a sua vontade, mantendo uma atitude vigilante. Shantideva, ainda a propósito da introspecção vigilante, utiliza uma metáfora que, apesar de descrever a autoridade exercida sobre a mente, através de uma corda, de forma mais severa, se refere à mesma actividade que Caeiro, enquanto pastor metafórico, exerce com o seu cajado: «Se, com a corda da atenção, / O elefante da nossa mente for completamente preso, / Os nossos medos dissipar-se-ão / E toda a virtude se derramará nas nossas mãos»<sup>304</sup>. E importa sublinhar que o mestre de certa forma se inclui entre o rebanho que guarda, «Sinto um cajado nas mãos / E vejo um recorte de mim / No cimo d'um outeiro, / Olhando para o meu rebanho e vendo as minhas idéas, / Ou olhando para as minhas idéas e vendo o meu rebanho»<sup>305</sup>. Neste contexto, José Gil afirma que «do percepcionado temos assim não a coisa, mas Caeiro, olhando-a», um sujeito que se vê a si próprio, que se observa vendo<sup>306</sup>, e por isso mesmo o

---

<sup>300</sup> Poema XLVI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.97.

<sup>301</sup> Poema 5 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.115.

<sup>302</sup> Poema VIII de «O Pastor Amoroso» in *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.100.

<sup>303</sup> Ibidem.

<sup>304</sup> *A via do Boddhisattva*, op. cit., p.86.

<sup>305</sup> «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.42.

<sup>306</sup> *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, op. cit., pp.123-124.

próprio Fernando Pessoa não deixa de fazer a seguinte chamada de atenção: «Por muito que repare para as coisas, o sr. Alberto Caeiro repara razoavelmente para si próprio»<sup>307</sup>.

Por vezes, essa atenção converte-se em momentos meditativos de simples aceitação: «Sem ler nada, nem pensar em nada, nem dormir, / Sentir a vida correr por mim como um rio por seu leito»<sup>308</sup>. «De facto», afirma Matthieu Ricard, «a meditação é a familiarização com uma nova visão das coisas, uma nova maneira de organizar os pensamentos, de olhar as pessoas e experimentar o mundo»<sup>309</sup>. Atingir e oferecer *uma nova visão das coisas* parece ser precisamente o projecto de Caeiro, utilizando para isso a tal *pavorosa ciência de ver*, expressão que interessa agora analisar por ser, afinal, aquela que o discípulo mais saudoso utilizou para se referir precisamente à sua teoria do conhecimento. Como tem vindo a ser afirmado por parte da crítica, o *ver* caeiriano surge equiparado a *saber*, num jogo de associações conducentes à fusão dos dois termos que encontramos, por exemplo, em versos como este: «E sabendo de soslaio que há campos em frente»<sup>310</sup>. A vista do guardador de rebanhos tem então poderes de discernimento intelectual; aplicando-se tanto a objectos de natureza física como a conceitos morais e filosóficos, movendo-se por encostas e verdades com a mesma desenvoltura: «Quando se ergueu da encosta e da verdade falsa, viu tudo»<sup>311</sup>. Quando, num poema de «O Pastor Amoroso», Caeiro acaba por admitir: «Talvez quem vê bem não sirva para sentir»<sup>312</sup>, percebemos que este *ver* encerra um significado e inclui qualidades que operam ou pressupõem uma transformação profunda no posicionamento do sujeito, afectando todo o seu estar no mundo. *Sentir*, neste contexto, seria equivalente a um estado alterado de paixão, no sentido de falta de lucidez, cortina corrida sobre a janela da atenção, a que Shantideva se refere como véu: «Se

---

<sup>307</sup> Fernando Pessoa, «Artigo para a Águia», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p. 217.

<sup>308</sup> Poema XLIX de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.100.

<sup>309</sup> Matthieu Ricard, «O treino da mente», AAVV, *O Budismo e a natureza da mente*, Mundos Paralelos, Lisboa, 2005, p.42.

<sup>310</sup> Poema III de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.45.

<sup>311</sup> Poema VIII de «O Pastor Amoroso», op. cit., p.110.

<sup>312</sup> Poema VII de «O Pastor Amoroso», op. cit., p.109.

anseio por outros seres, / Um véu é lançado sobre a perfeita verdade / Dissipa-se a salutar desilusão / E finalmente chega o ferrão da dor»<sup>313</sup>.

Jacinto do Prado Coelho chama a atenção para o valor metafórico da visão afirmando que é «sintomática a preponderância da vista sobre os outros sentidos, porque a vista é o menos sensual de todos eles, aquele que pode metaforicamente indicar a percepção, a compreensão»<sup>314</sup>. Podemos então afirmar que esta vista tem um estatuto, não já de simples sensação, mas de faculdade aperfeiçoada através de uma aprendizagem que se faz não só de desaprender, mas também de uma prática de atenção plena, acompanhada de uma reflexão sobre o que se observa, ultrapassando a simples função física do olhar para se estabelecer como uma espécie de metáfora de um conhecimento profundo. Um tipo de sabedoria que encontramos, no contexto búdico, no conceito de *prajñā*, termo de difícil tradução, muitas vezes referido como conhecimento, sabedoria, ou “insight” (que, em inglês, mantém relações com o sentido da visão), *prajñā* pode ser entendido precisamente como uma faculdade mental que permite o conhecimento não conceptual através de uma espécie de apreensão intuitiva; rasurando a barreira do pensamento intelectual, atinge-se um acesso directo às coisas e, conseqüentemente, a constatação da verdadeira natureza de todos os fenómenos. D. T. Suzuki explica-o assim: «It is the understanding of a higher order than that which is habitually exercised in acquiring relative knowledge. It is a faculty both intellectual and spiritual, through the operation of which the soul is enabled to break the fetters of intellection. The latter is always dualistic inasmuch as it is cognizant of subject and object, but in the Prajñā which is exercised “in unison with one-thought-viewing” there is no separation between knower and known, these are all viewed in one thought, and enlightenment is the outcome of this»<sup>315</sup>.

---

<sup>313</sup> *A via do Bodhisattva*, op. cit., p.134.

<sup>314</sup> *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, op. cit., p.28.

<sup>315</sup> Daisetz Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, First Series, Rider, 1985, pp.124-125.

Podemos admitir encontrar neste conceito a concretização do que temos vindo a descrever como a ambição epistemológica do mestre, descrita por Ricardo Reis como «visão de deus»<sup>316</sup>, presente nos «pensamentos instintivos»<sup>317</sup> que Campos lhe atribui, base do seu «conceito do universo» que «é, porém, instintivo e não intelectual»<sup>318</sup>. E é interessante notar que se esta «clareza da vista» parece trazer serenidade a Caeiro, já no que diz respeito a Campos o sentimento provocado é uma espécie de perturbação («A calma que tinhas, deste-ma, e foi-me inquietação»<sup>319</sup>), como sugere no poema de homenagem ao mestre em que a *ciência de ver* surge classificada como *pavorosa*, o que mais uma vez nos lembra o contexto budista, nomeadamente os relatos de monges que, assustados, sentiram como insuportável a visão da «vacuidade profunda»<sup>320</sup>. A paz do mestre, que contrasta com esta inquietação, é, pelas palavras de Helena Barros, a do «verdadeiro sábio que olha sem medo para o interior da sua alma e a vê vazia tal e qual ela é. É assim que ele adquire a verdadeira Sabedoria.»<sup>321</sup>

Este *prajñā*, ou compreensão directa da vacuidade, pressupõe no contexto do budismo zen um corte total com qualquer tipo de intelectualidade e conceptualização<sup>322</sup>, teríamos de concordar com Helena Barros quando afirma, a propósito da poesia do mestre, que «os seus poemas são um intervalo na prática do Zen»<sup>323</sup>. No entanto, o evidente processo analítico que, em Caeiro, acompanha a experiência directa encontra correspondência em outras formas do caminho do meio, no contexto das quais *prajñā*, referindo-se a um conhecimento discriminado ou discriminatório, inclui uma base de compreensão intelectual que depois permite uma correcta apreensão directa<sup>324</sup>. Como afirma Kamalashila, filósofo madhyamika: «Those who do not meditate with wisdom by analysing the entity of things specifically, but merely meditate on the elimination of mental activity,

---

<sup>316</sup> «Prefácio», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.36.

<sup>317</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.162.

<sup>318</sup> Idem, p.164.

<sup>319</sup> «Varia», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.288.

<sup>320</sup> Cf. «“Posso imaginar-me tudo porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar” – Vacuidade e autocriação do sujeito em Fernando Pessoa», op. cit., p.324.

<sup>321</sup> «O paganismo-Zen em Alberto Caeiro», op. cit., p.262.

<sup>322</sup> *Mahayana Buddhism*, op. cit., p.44.

<sup>323</sup> «O paganismo-Zen em Alberto Caeiro», op. cit., p.259.

<sup>324</sup> Cf. *Dictionary of Buddhism*, op. cit., p.218.

cannot avert conceptual thoughts and also cannot realize identitylessness because they lack the light of wisdom.. If the fire of consciousness knowing phenomena as they are is produced from individual analysis of suchness, then like the fire produced by rubbing wood it will burn the wood of conceptual thought»<sup>325</sup>.

Assim, o «poeta espontâneo cuja espontaneidade é o produto de uma reflexão profunda»<sup>326</sup>, aliando um outro tipo de apreensão à análise lógica, transcende-a, sendo o carácter tautológico de alguns dos seus versos uma tentativa de tradução dessa mesma transcendência, ideia presente na seguinte observação de Campos: «Caeiro afirmava coisas que, estando todas certas umas com as outras (como todos percebíamos) numa lógica que excede – como uma pedra ou uma árvore – a nossa compreensão, não eram contudo coerentes na sua superfície lógica»<sup>327</sup>. Sendo supraconceptual, a sabedoria que se procura atingir é indescritível, inenarrável, portanto Caeiro não poderia oferecê-la em retrato verbal, embora o tente através da metáfora das bolas de sabão, mas o que pode e faz é oferecer é o exemplo, o seu dedo apontado, descrevendo o processo. É aliás em nesses termos que António Mora entende a obra do mestre, ao afirmar que só assim, «na obra, tal qual está, colhemos o ensinamento que vem de contemplar os caminhos, os processos por onde um espírito, abandonando o erro, busca e encontra a verdade»<sup>328</sup>, e é também assim que Leyla Perrone-Moisés define o poeta: «alguém que busca, e por momentos acha, um caminho; alguém que expõe essa procura, a qual não se faz sem muitos percalços intelectuais e sentimentais, como tem mostrado a crítica»<sup>329</sup>, por isso, como afirma Jacinto do Prado Coelho, a sua obra sublinha «o acto de ver, não o objecto da visão»<sup>330</sup> porque, continua Mora, «não só nos ensina a liberdade, como a libertação também»<sup>331</sup>.

---

<sup>325</sup> Kamalashila, citado por Dalai Lama em *Stages of Meditation*, Rider, 2001, p.134.

<sup>326</sup> «Entrevista com Alberto Caeiro», op. cit., p.215.

<sup>327</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.164.

<sup>328</sup> *Obras de António Mora*, op. cit., p.225.

<sup>329</sup> *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, op. cit., p.115.

<sup>330</sup> *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, op. cit., p.28.

<sup>331</sup> António Mora, «O Regresso dos Deuses», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, pp.265-266.

A ciência de ver, ao contrário de limitar a busca de conhecimento a uma experiência sensorial redutora, amplifica o seu significado, complexificando o processo até que ele atinja níveis de doutrina libertadora, e é uma iniciação nessa doutrina que o conhecimento de Caeiro, que é afinal os seus versos, proporciona. Como afirma Jacinto do Prado Coelho, «Lendo Caeiro não vemos árvores, ouvimos expor uma doutrina»<sup>332</sup>, mas, de facto, não é menos pertinente a resposta de Casais Monteiro a esta observação: «Porque havíamos de ver árvores? Quem as viu foi Caeiro, ou não viu; quanto a nós só nos cumpre “ver” a expressão dos seus versos»<sup>333</sup>, e ao fazê-lo talvez, como Reis e Campos, ousemos iniciar-nos na *pavorosa ciência de ver*.

---

<sup>332</sup> *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, op. cit., p.28.

<sup>333</sup> Adolfo Casais Monteiro, *Estudo Sobre a Poesia de Fernando Pessoa*, Agir, Rio de Janeiro, 1958, p.187.

#### IV. O SORRISO DOS MESTRES: CIÊNCIA E PRÁTICA DA FELICIDADE

*Aquela obra é uma madrugada que nos ergue e anima; e essa madrugada, contudo, é mais que material, mais que anti-espiritual, porque é um efeito abstracto, puro vácuo, nada.*

Álvaro de Campos

A obra de Caeiro, afirma Leyla Perrone-Moisés, «promete, como nas religiões, uma harmonia, uma união, a paz interior e a libertação»<sup>334</sup>. Lembrando ainda as palavras de Mora em que a define como um *livramento*<sup>335</sup>, torna-se incontornável uma reflexão acerca da natureza soteriológica dos versos do mestre, caso os possamos aceitar como uma quase doutrina, especialmente tendo em conta o carácter terapêutico do caminho budista cuja única meta consiste precisamente na cessação do sofrimento. Para descobrir que forma assume a salvação caeiriana, e de que passos se constrói, devemos observar o mestre que, tendo entrevistado o *Grande Segredo*<sup>336</sup>, se dá como exemplo, se não iluminado pelo menos de olhar nítido, aspecto importante para que não nos encontremos, leitores e discípulos, na situação dos brâmanes assemelhados por Buda a uma fila de cegos.

Na verdade, tendemos a imaginá-lo de sorriso quase constante, expressão que Campos descreve como sendo simples e naturalmente a da sua boca: «um sorriso como o que se atribui em verso às coisas inanimadas belas, só porque nos agradam – flores, campos largos, águas com sol -, um sorriso de existir, e não de nos falar»<sup>337</sup>. E é no mesmo texto que nos diz: «Nunca vi triste o meu mestre Caeiro», confirmando, intencionalmente, a impressão alegre que os seus poemas transmitem. É verdade que o próprio nunca se auto-descreve explicitamente deste modo, mas há uma alegria que emana da sua figura clara, matutina, de criança quase, num processo parecido mas inverso àquele em

<sup>334</sup> Fernando Pessoa. *Aquém do eu, além do outro*, op. cit., p.114.

<sup>335</sup> «O regresso dos deuses», op. cit., p.257.

<sup>336</sup> Poema XLVII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.98. Transcreve-se aqui a estrofe inteira: «Num dia excessivamente nítido, / Dia em que dava a vontade de ter trabalhado muito / Para nelle não trabalhar nada, / Entrevi, como uma estrada por entre as arvores, / O que talvez seja o Grande Segredo, / Aquelle Grande Misterio de que os poetas falsos fallam».

<sup>337</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p. 157.

que o mestre percebia a tristeza que Cesário, sentindo, não declarava; «por isso ele tinha aquela grande tristeza / que ele nunca disse bem que tinha»<sup>338</sup>. Encontramos, nos seus poemas, algumas referências explícitas a este estado de espírito, quando se nos apresenta, por exemplo, no célebre poema VIII de «O Guardador de Rebanhos», «saltando e cantando e rindo»<sup>339</sup>, ou outras vezes de forma mais contida, acompanhando a sua permanente atenção a tudo, uma atenção alegre: «o meu ouvido atento alegremente a todos os sons». Campos, mais uma vez, amplia o retrato sublinhando-lhe os aspectos mais relevantes para a construção do que Eduardo Lourenço chama *o mito Caeiro*<sup>340</sup>: «Desorientou-me, primeiro», diz Campos, «este homem que cantava alegremente coisas que, acreditadas ou supostas, não dão senão pena ou horror a todos – materialidade, a morte, o não além. Desorientou-me segundo, que não só o fizesse com alegria, mas que transmitisse essa alegria aos outros»<sup>341</sup>. De facto, não desejando mais do que tem, satisfeito com o mundo, Caeiro estranha e quase se espanta da insatisfação dos homens: «Ah querem uma luz melhor que a do sol! / Querem campos mais verdes que estes! / Querem flores mais belas que estas que vejo! / A mim este sol, estes campos, estas flores contentam-me»<sup>342</sup>. E a sua «voz contente» faz-se ouvir, com intervalos, em quase toda a obra que reflecte intencionalmente a paz de um homem simples e por isso satisfeito, conquistador que se esforça por se mostrar bem sucedido da qualidade que, segundo Nagarjuna, é a maior fortuna a conquistar: «Of all great wealth, contentment is supreme, / Said he who taught and guided gods and men. / So always be content; if you know this / Yet have no wealth, true riches you'll have found»<sup>343</sup>.

De uma maneira geral os estados depressivos são rejeitados pelo budismo, que, como explica Walpola Rahula, «é, em rigor, o oposto da atitude melancólica, infeliz, penitente e cabisbaixa, a qual

---

<sup>338</sup> Poema III de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.45.

<sup>339</sup> *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.56.

<sup>340</sup> *Pessoa Revisitado*, op. cit., p.43.

<sup>341</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.172.

<sup>342</sup> Poema 59 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.145.

<sup>343</sup> Nagarjuna, *Nagarajuna's letter to a friend (with commentary by Kangyur Rinpoche)*, Snow Lion Publications, New York, 2005, p.41.

é considerada um obstáculo à penetração da Verdade» e lembra, neste contexto, que «a alegria (*piti*) é um dos sete *Bojjhargas*<sup>344</sup>, ou “Factores de Iluminação”, as qualidades fundamentais que têm de ser cultivadas para a realização de Nirvana»<sup>345</sup>. Encontramos aqui referência a uma alegria que não é propriamente um ponto de chegada, uma paz atingida como resultado de algo, mas parte inerente de um processo, ou de um caminho, que se afasta da infelicidade cultivando com ânimo e energia a atitude contrária. Assim também julgamos fazer Caeiro, mesmo quando o seu sorriso é vago «como quem não compreende o que se diz / e quer fingir que compreende»<sup>346</sup>, cantor alegre, como o define Campos na sua ode à partida, «da alegria de tudo»<sup>347</sup>.

Parte desta alegria cultivada consiste na rejeição de emoções negativas, como a ira que, como já referimos, é personificada em «O Guardador de Rebanhos» pelo homem da cidade, em relação ao qual Caeiro mostra uma atitude crítica e uma serenidade contrastante, baseada fundamentalmente na ausência de opiniões e conjecturas, contraposta à profusão de verdades que o homem insiste em pregar. A reacção de Caeiro à indignação do pregador chega a ser desconcertante pela reprovação passiva mas total que transmite quando a descreve deste modo: «E, olhando para mim, viu-me lagrimas nos olhos / E sorriu com agrado, julgando que eu sentia / O odio que elle sentia, e a compaixão / Que elle dizia que sentia»<sup>348</sup>. Na verdade, é a sua crítica que quase contém compaixão quando, exclamando «Mas que tem com o poente quem odeia e ama?»<sup>349</sup>, aponta para a impossibilidade de fruição ou simples observação atenta e correcta do mundo em tal estado de agitação mental. Para que a *atenção maravilhosa ao mundo exterior sempre múltiplo* se torne um meio válido de conhecimento, com todo o poder libertador de que se acompanha, Caeiro identifica então a necessidade de recusa, afastamento voluntário das emoções conflituosas que

---

<sup>344</sup> Sendo os restantes: perfeita atenção, perfeita análise, perfeito esforço, perfeita alegria, perfeita flexibilidade, e perfeita estabilização meditativa. Cf. Tenzin Gyatso, 14º Dalai Lama, *O Budismo Tibetano*, op. cit., p.33.

<sup>345</sup> *O Ensinamento de Buda*, op. cit., p.70.

<sup>346</sup> «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.42.

<sup>347</sup> «Varia», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.283.

<sup>348</sup> Poema XXXII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.82.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

impossibilitariam a compreensão clara e limpa da realidade, afectando a lucidez que, convém ir lembrando, se apresenta como salvadora.

Shantideva, num capítulo dedicado à ira e aos seus efeitos nocivos, afirma claramente que «Aqueles que são atormentados pela dor da ira / Nunca conhecem a tranquilidade mental: / Estranhos serão a todo o prazer; / Não dormirão nem se sentirão seguros»<sup>350</sup>, colocando esta emoção numa posição particularmente negativa no que diz respeito à realização pessoal, definindo-a como obstáculo central no que diz respeito à obtenção de um estado de felicidade. Por isso aconselha: «Quando na mente surgir o impulso / Para sentimentos de desejo ou ódio furioso, / Não ajamos! Fiquemos em silêncio, não falemos! / E asseguremo-nos de permanecer como um cepo.»<sup>351</sup>. Caeiro, que sublinha a recusa da cólera declarando-a estranha à sua personalidade («Mas o estado de irritação é um estado falso em mim»<sup>352</sup>), parece reagir do mesmo modo, ou seja, não agindo sob a sua influência, deixando que a emoção se consuma por si ao não ser alimentada: «Hoje, se estivesse irritado – o que já é muito difícil de acontecer – eu não escreveria coisa nenhuma. Deixava a irritação irritar-se.»<sup>353</sup>. Esta afirmação, que nos permite compreender o seu posicionamento face às emoções negativas, contribui ainda para o entendimento da obra, que é a vida do poeta, como um processo que se expõe inteiro, com dificuldades e desenvolvimentos. Encontramos então, nas notas de Campos, um Caeiro mais paciente, mestre mais seguro de uma virtude que, sendo uma das seis perfeições transcendentais<sup>354</sup>, se enfatiza no contexto búdico precisamente por se opôr à irritação, como explica Nagarjuna: «Hard to practice, patience knows no peer / So never allow yourself a moment's rage. / Avoid all anger and you will become / A Non-Returner, so the Budha said»<sup>355</sup>.

---

<sup>350</sup> *A via do Bodhisattva*, op. cit., p.102.

<sup>351</sup> *Idem*, p.92.

<sup>352</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.173.

<sup>353</sup> *Ibidem*.

<sup>354</sup> Sendo as restantes: generosidade, disciplina, diligência, concentração e sabedoria.

<sup>355</sup> *Nagarjuna's letter to a friend*, op. cit., p.92.

Na verdade, as paixões ou emoções conflituosas são vistas pelo budismo como tendências psicológicas nefastas, perturbações da mente que despoletam acções geradoras de karma negativo<sup>356</sup>, ou seja, acções cujas consequências partilharão naturalmente a mesma natureza das motivações que lhes serviram de base. O termo sânscrito para este tipo de emoções é *klesas*, cuja raiz *klis*, significa precisamente fazer sofrer, aludindo ao sofrimento provocado pelas acções realizadas sob a influência perturbadora de factores mentais não virtuosos<sup>357</sup>, como o desejo-apego, ira ou cólera e a ilusão ou estupidez, apelidados de três venenos, ou *trivisa*, pela sua influência intoxicante que se encontra na origem de todos os estados de consciência negativos<sup>358</sup>. Note-se que a recusa do primeiro destes três venenos é também elemento importante na composição do retrato do mestre que afirma categoricamente: «Não tenho ambições nem desejos»<sup>359</sup>, confirmando assim na primeira pessoa o que Campos nos confia no seu texto de homenagem: «o meu mestre Caeiro odiava a ambição»<sup>360</sup>. Ridicularizando os caprichos humanos, aceita o mundo tal como é e a si próprio dentro dos limites circunstanciais que são os únicos contornos do próprio “eu”: «Sim: existo dentro do meu corpo. / Não trago o sol nem a lua na algibeira. / Não quero conquistar mundos porque dormi mal, / Nem almoçar a terra por causa do estômago»<sup>361</sup>. E ao apresentar-se repetidamente como um homem sem ambições, Caeiro faz mais do que sugerir humildade, colocando-se num plano que transcende os desejos mundanos por saber que a felicidade se encontra não na sua satisfação mas antes no seu pleno rasuramento: «Fui feliz porque não pedi coisa nenhuma, / Nem procurei achar nada»<sup>362</sup>.

A raiz de todas as emoções perturbadoras reside na ignorância que vê os objectos como tendo uma existência intrínseca e é essa visão distorcida da realidade que provoca o apego e a aversão, por isso Kamalashila avisa: «There are those whose minds are bound by various fetters of disturbing

---

<sup>356</sup> Cf. *Dictionnaire of buddhism*, op. cit., p.143.

<sup>357</sup> Cf. *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., p.449.

<sup>358</sup> Cf. *Dictionnaire of buddhism*, op. cit., p.8.

<sup>359</sup> «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.42.

<sup>360</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.174.

<sup>361</sup> Poema 63 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.147.

<sup>362</sup> Poema 18 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.124.

emotions like craving desire. Others are in turmoil with different types of wrong views. These are all causes of misery; therefore they are always painful, like being on a precipice.»<sup>363</sup>. A sabedoria, ou *prajñā*, cujos contornos delineámos no capítulo anterior, funciona como antídoto da ignorância, raiz da ilusão e portanto de todo o sofrimento, constituindo muito provavelmente a doença a que se refere Caeiro («Ah, como os mais simples dos homens / São doentes e confusos e estúpidos»<sup>364</sup>), crítico das falsas doutrinas com que dialoga. A cura será portanto a sua remoção, e o conhecimento o seu caminho, já percorrido num verso que nos parece retratar um momento de chegada; identificada a causa do sofrimento e a forma de o superar, o poeta pode dizer: «Sei a verdade e sou feliz»<sup>365</sup>, transmitindo aqui a conjunção copulativa uma ideia de consequência que nos obriga a reconhecer no processo de conhecimento caeiriano uma meta indiscutivelmente soteriológica, aspecto que partilha com o caminho budista.

Num estudo sobre o conceito de *prajñā*, Guy Bugault afirma: «une vérité est un remède», e continua, referindo-se à doutrina de Buda: «cet aspect, sur lequel reviennent volontiers les *Prajñāparamita*, fait que la doctrine fonctionne avant tout come une médecine»<sup>366</sup>. Situamo-nos portanto num contexto, comum a ambos os universos que pretendemos aqui aproximar, em que a salvação se faz através de um conhecimento profundo da realidade das coisas, a verdade que nos liberta<sup>367</sup> a que se refere Leyla Perrone-Moisés, segundo a qual «a irrupção de Caeiro, como mestre de vida e de poesia, é a busca de uma saída-saúde»<sup>368</sup>, tal como o é, na verdade, a doutrina de Buda. A descoberta que o Buda Shakyamuni, depois de intensa investigação, partilhou com o mundo no seu primeiro sermão<sup>369</sup>, e que constitui a base de todos os seus ensinamentos, possui muito claramente uma intenção terapêutica. A cura oferecida para a doença que assalta os seres passa por

---

<sup>363</sup> Citação retirada de *Stages of meditation*, op. cit., p.60.

<sup>364</sup> Poema IV de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.47.

<sup>365</sup> Poema IX de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.58.

<sup>366</sup> Guy Bugault, *La notion de «prajñā» ou de sapience selon les perspectives du «Mahayana»*, Publications de l'Institut de civilisation indienne, série IN-8°, fascicule 32, Éditions E. de Boccard, Paris, 1968, p.214.

<sup>367</sup> *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, op. cit., p.121.

<sup>368</sup> Idem, p.114.

<sup>369</sup> Referimo-nos aqui às Quatro Nobres Verdades.

uma fase de diagnóstico que reconhece e examina o problema expondo o sofrimento inerente à vida, ou *dukkha*, termo que inclui o sofrimento comum, resultante de experiências negativas, mas também a insatisfação que as próprias experiências positivas acabem por provocar, e ainda um tipo de sofrimento relacionado com a falta de compreensão da verdadeira natureza das coisas. A segunda Nobre Verdade expõe as causas de *dukkha* que Buda identificou como sendo a ignorância, o tal *in-conhecimento* que autoriza os sentimentos de apego e de aversão ao apresentar os fenómenos e a própria mente como essencialmente existentes, provocando assim um desajuste entre as nossas acções, empreendidas no sentido de alcançar felicidade e bem-estar, e os seus resultados quase sempre geradores de insatisfação.

Existe portanto uma fase de constatação da doença, um momento crucial que não equivale a uma atitude pessimista mas antes a uma objectividade profunda que reconhece a insatisfação subjacente a uma relação com o mundo que se baseie numa visão imperfeita do mesmo em que as conceptualizações fabricadas pelo sujeito, não coincidindo com o verdadeiro modo de ser das coisas, ditem uma relação de permanente conflito. Caeiro sublinha a importância desta constatação ao afirmar que «O defeito dos homens não é serem doentes: / É chamarem saúde à sua doença, / E por isso não buscarem a cura / Nem realmente saberem o que é saúde e doença»<sup>370</sup>, e a sua busca estabelece como objectivo precisamente o conhecimento correcto das coisas de modo a atingir o relacionamento saudável, realista e objectivo que afirma estabelecer com o mundo. No contexto búdico, esse objectividade consiste em entender e conhecer directamente as três marcas da existência, também chamadas três selos do darma<sup>371</sup>; a impermanência, a vacuidade, e a ilusão ou sofrimento, possibilitando assim uma acção eficaz que, sempre procurando evitar o sofrimento e alcançar a felicidade, o faça baseando-se num entendimento correcto da realidade sem procurar fazer das coisas aquilo que elas não são, estado que Caeiro sugere ter atingido quando afirma possuir um

---

<sup>370</sup> «Guardador de Rebanhos», op. cit., p.69.

<sup>371</sup> Cf. *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., p.666.

«ser adequado à existência das coisas», que encontra uma grande alegria no «facto sublimemente científico e difícil de aceitar o natural inalterável»<sup>372</sup>. Voltamos então a colocar como hipótese ser precisamente o conhecimento do carácter impermanente e vazio das coisas e do próprio eu, removendo a ilusão e o sofrimento que lhe é inerente, a harmonizar o mestre com o mundo que o rodeia. A sua orientação assemelhar-se-ia então à do caminho para a cessação, que constitui a quarta Nobre Verdade, e que pode ser entendido como um processo conducente à constatação directa, e portanto, não dualista, da vacuidade essencial, culminando numa libertação: «The wise have realized emptiness, and thus they are set free»<sup>373</sup>.

A libertação das *algemas do pensamento* a que se refere Campos na sua «Ode à partida»<sup>374</sup> aponta para uma liberdade de conceptualizações responsáveis pela fabricação de uma variedade de atributos que colamos às coisas fazendo com que as amemos, as odiemos ou lhes sejamos indiferentes, e por isso é que «só no erro e no olhar há dor e dúvida e sombra»<sup>375</sup>, enquanto a realidade não possui, de facto, nenhuma dessas características, facto de que Caeiro se apercebe e na consciência do qual observa: «Nunca sei como é que se pode achar um poente triste. / Só se é por um poente não ser uma madrugada. / Mas se ele é um poente, como é que ele havia de ser uma madrugada?»<sup>376</sup>. Como explica o Dalai Lama: «Por causa da crença que os sentimentos existem de facto, os objectos são conceptualizados como agradáveis, desagradáveis e neutros, e somos apanhados pelo apego, pela aversão e pela indiferença.»<sup>377</sup>, identificando um equívoco que o mestre parece conseguir evitar, sabendo que os sentimentos são, como as coisas, bolhas de ar sem substância nem permanência: «Neste momento vem-me uma vaga saudade / E um vago desejo placido / Que aparece e desaparece / Também ás vezes, á flor dos ribeiros, / Formam-se bolhas na agua / Que

---

<sup>372</sup> Poema 49 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.139.

<sup>373</sup> Chandrakirti, *Introduction to the Middle Way*, (with commentary by Jamgön Mipham), Shambala, Boston, 2002, p.83.

<sup>374</sup> «Varia», *Obras completas de Alberto Caeiro*, op. cit., p.283.

<sup>375</sup> *Ibidem*.

<sup>376</sup> Poema 21 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.127.

<sup>377</sup> Cf. *Wisdom: two Buddhist Commentaries*, op. cit., p.182.

nascem e se desmancham»<sup>378</sup>. Além de se aperceber da extrema subjectividade das emoções negativas, Caeiro afirma em alguns momentos a inexistência do próprio objecto que lhes parece dar origem, minando assim a sua base e criando condições para a sua eliminação, como quando observa: «Navio que partes para longe, / Porque é que, ao contrário dos outros, / Não fico, depois de desapareceres, com saudades de ti? / Porque quando te não vejo, deixaste de existir. / E se se tem saudades do que não existe, / Sente-se em relação a coisa nenhuma, / Não é do navio, é de nós, que sentimos saudades»<sup>379</sup>. A felicidade passa a depender assim não da coisa vista, ou do mundo, mas da maneira de a ver, ou da nossa relação com ele, sendo apenas necessário que o olhar consiga apreender os objectos que existem de uma forma correcta, exercício difícil cuja prática Eduardo Lourenço considera mesmo reservada à ciência, «suprema nomeação sem sujeito nomeante»<sup>380</sup>, e por isso da afirmação de Caeiro a propósito da impermanência de tudo - «É pena a gente não ter exactamente os olhos para saber isso, porque então éramos todos felizes»<sup>381</sup> - conclui que o mestre não os tem. No entanto, só admitindo que a sua *ciência de ver* se possa ter aperfeiçoado precisamente no sentido de apreender aquilo que as limitações de uma mente conceptualizadora geralmente ocultam podemos acreditar na felicidade que o poeta declara sentir.

Mas, como afirma Matthieu Ricard, monge budista que tem recebido o título de homem mais feliz do mundo: «para alcançar genuíno bem-estar, há uma coisa ainda mais fundamental do que contrariar uma emoção negativa e isso é abandonar todos os sentimentos exacerbados da nossa própria importância»<sup>382</sup>. Podemos de facto afirmar que o mestre exerce um esforço neste sentido, lembrando novamente a sua curta mas significativa resposta à pergunta do discípulo; «Está contente consigo? Não, estou contente.», frase curta e simples que no entanto transmite um processo particular de despersonalização com uma eloquência mais eficaz do que uma longa explicação. Leyla

---

<sup>378</sup> Poema XXXVII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.87.

<sup>379</sup> Poema 54 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.116.

<sup>380</sup> *Pessoa Revisitado*, op. cit., p.45.

<sup>381</sup> «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», op. cit., p.158.

<sup>382</sup> «O treino da mente», op. cit., p.48.

Perrone-Moisés defende mesmo que «Só em Caeiro, Pessoa consegue serenar o drama em gente, a angústia da identidade que, nos outros heterônimos e no ortônimo, se encena para se suportar e se mascarar para ser»<sup>383</sup>, sugerindo que o mestre é o único a conseguir ser natural não sendo, por isso o guardador de rebanhos, em paz com as coisas, descansa nelas, ou no seu conhecimento, sendo por isso um «intervalo Caeiro»<sup>384</sup>.

Apesar de pousar e repousar repetidamente a atenção no mundo exterior, o guardador de rebanhos compreende que a chave da felicidade não se encontra em circunstâncias alheias ao sujeito, afirmando-o mesmo em versos que demonstram um entendimento do sofrimento humano em tudo contrário ao da moderna civilização ocidental, ou seja, situando-o num contexto alheio às condições exteriores, como o bem-estar material: «Que estúpido se não sabe que a infelicidade dos outros é d'elles, / E não se cura de fora, / Porque soffrer não é ter falta de tinta / Ou o caixote não ter aros de ferro!»<sup>385</sup>. Exprime assim, mais uma vez, uma visão coincidente com a que expõem versos de Shantideva que voltamos aqui a citar por traduzirem uma posição importante do ponto de vista budista, responsabilizando a mente e o seu treino pelo processo conducente à felicidade, em detrimento de acções dirigidas para o aperfeiçoamento das condições que a rodeiam: «E assim o curso exterior das coisas / Eu próprio não posso refrear / Mas refreie apenas a minha mente / E que ficará para ser refreado?»<sup>386</sup>. Taisen Deshimaru, mestre Zen do século XX, afirma que «a solução dos problemas da verdadeira liberdade, da paz e da felicidade não se encontra no exterior do nosso espírito, mas unicamente na nossa revolução interior através do zazen», referindo-se aqui à prática da meditação, ou seja, a um treino da mente que define como «abandonar a educação recebida desde o nascimento»<sup>387</sup>, recolocando-nos assim inevitavelmente no universo caeiriano, em que a aprendizagem é de desaprender, com todo o esforço de atenção e disciplina que tal despojamento

---

<sup>383</sup> *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, op. cit., p.129.

<sup>384</sup> *Idem*, p.130.

<sup>385</sup> Poema 9 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.116.

<sup>386</sup> *A via do Boddhisattva*, op. cit., p.87.

<sup>387</sup> Jacques Brosse, *Os mestres Zen*, Pergaminho, Lisboa, 1999, pp.181-182.

implica. Na verdade, todo o processo de Caeiro, embora enfatizando o exterior, que nos seus versos toma o nome e a forma da Natureza, se opera dentro do sujeito, ainda que seja para anular esse “eu”, afinal tão plural e impermanente como tudo o resto. Como nota Helena Barros, «se o eu fixo é ilusão, a crença nesse eu só pode ser a causa do sofrimento que só desaparecerá como abandono desse mesmo eu»<sup>388</sup> e por isso o mestre se abandona ao ponto de poder afirmar: «Sinto uma alegria enorme / ao pensar que a minha morte não tem importância nenhuma», reconhecendo nos fenómenos do espírito a mesma natureza daqueles cujos sentidos podem apreender ao assemelhar ambos a bolhas cheias de nada.

«A menos que sejamos capazes de reconhecer a vacuidade do mundo interior», sublinha o Dalai Lama, «podemos apegar-nos a experiências de tranquilidade e de prazer e ter aversão por experiências de medo e de tristeza. A subtileza da escola da Via do meio consiste em compreender a vacuidade de todos os fenómenos, sem discriminar entre fenómenos interiores e exteriores, espírito e mundo. Esta plena compreensão liberta-nos, por completo e em todas as circunstâncias, do jugo das turbulências»<sup>389</sup>. É precisamente na liberdade dessa submissão às turbulências que se situa o olhar sereno de Caeiro que «não interroga nem se espanta»<sup>390</sup>, tendo atingido um estado que podemos classificar como equânime, por superar as experiências de prazer e de sofrimento, mantendo-se constante quando confrontado com as constantes alterações da realidade exterior. «Por isso tomo a infelicidade com a felicidade / Naturalmente, como quem não estranha»<sup>391</sup>, afirma no poema XXI de «O Guardador de Rebanhos», ilustrando claramente uma atitude de serenidade inabalável em que a mente não se sobressalta nem se envolve, mesmo quando confrontada com a morte (Se soubesse que amanhã morria / E a primavera era depois de amanhã / Morreria contente porque ella era depois de amanhã. / Se esse é o seu tempo, quando havia ella de vir senão no seu tempo?»<sup>392</sup>. É a algo parecido

---

<sup>388</sup> «O paganismo-Zen em Alberto Caeiro», op. cit., p.259.

<sup>389</sup> *O coração da sabedoria*, op. cit., p.99.

<sup>390</sup> Poema XXIII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.73.

<sup>391</sup> «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.71.

<sup>392</sup> Poema 19 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.125.

com este estado que, no contexto da doutrina de Buda, se chama bem-estar, uma felicidade feita de equilíbrio, oposta a qualquer estado de exaltação, ainda que positiva. Ambos os extremos de agitação e depressão mentais devem ser evitados no caminho que se orienta precisamente no sentido da superação de paixões, ou quaisquer emoções perturbadoras, e também da dualidade subjacente às próprias noções de felicidade e sofrimento.

*Upeksā* é o termo sânscrito que se refere a esta qualidade da mente imperturbável e constante face aos acidentes exteriores<sup>393</sup>, muitas vezes traduzido como passividade ou apatia. O seu sentido, de uma maneira geral, relaciona-se mais exactamente com a ideia de equanimidade. A palavra deriva da raiz *iks*, que significa olhar, incluindo portanto a acção de ver que no entanto é superada, como indica o prefixo *upa* apontando para o abandono da coisa olhada<sup>394</sup>, ou seja, é um acto de visão que não se prende no objecto, vendo através dele. Refere-se portanto a uma capacidade de ver com sabedoria, um estado de aceitação da realidade com base no seu conhecimento verdadeiro que envolve um equilíbrio interior. No âmbito da filosofia budista, enquanto a mais alta das quatro infinitudes<sup>395</sup>, *upeksā* surge frequentemente representada pela palavra indiferença, embora não o sendo no sentido comum de falta de interesse ou atenção, referindo-se apenas aos desejos e caprichos da personalidade, à sua sede de experiências agradáveis, característica humana que o mestre reiteradamente afirma não possuir, explicando, no entanto, a particularidade do seu desapego com uma declaração de naturalidade que não é mais, afinal, do que a *harmonia com as leis do Universo* a que se refere Jacinto do Prado Coelho e que se apresenta, por exemplo, nos seguintes versos: «Indiferente? / Não: natural da terra, que se der um salto, está em falso, / Um momento no ar que não é para nós, / E só contente quando os pés lhe batem outra vez na terra, / Traz! Na realidade que não

---

<sup>393</sup> Existem neste ponto afinidades evidentes com o conceito grego de ataraxia.

<sup>394</sup> Cf. Gadjin M. Nagao, *Madhyamika and Yogacara, A study of Mahayana Philosophies*, Edited, collated and translated by L. S. Kawamura in collaboration with G. M. Nagao, Sri Satguru Publications, Delhi, 1992, p.91.

<sup>395</sup> Sendo as restantes: amor ilimitado, compaixão ilimitada e alegria ilimitada. Cf. Philippe Cornu, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., p.473.

falta!»<sup>396</sup>. É portanto uma indiferença que não despreza as coisas, antes se radica na compreensão da sua vacuidade, da sua ausência de sentido íntimo, cessando assim fabricações mentais geradoras de inquietação, como descreve nos seguintes versos: «De longe vejo passar no rio um navio... / Vai Tejo abaixo indiferentemente. / Mas não é indiferentemente por não se importar comigo / E eu não exprimir desolação com isto... / É indiferentemente por não ter sentido nenhum»<sup>397</sup>. E assim, apesar de verificar que existe uma diferenciação, que os fenómenos, na sua precariedade, são todos diversos («compreendi que as coisas são reaes e todas diferentes umas das outras; / Compreendi isto com os olhos, nunca com o pensamento / Compreender isto com o pensamento seria achal-as todas eguaes»<sup>398</sup>), Caeiro atinge uma equanimidade que não julga, nem distingue e que é também harmonia porque nada procura alterar: «Um dia de chuva é tão belo como um dia de sol. / Ambos existem; cada um como é»<sup>399</sup>.

O conceito de equanimidade surge também listado em décimo lugar no grupo de factores mentais considerados virtuosos, assim considerados por serem característicos de um espírito nobre, bem treinado no caminho, e servirem de antídoto às paixões, permitindo assim purificar a mente deixando-a livre de apego, cólera e ilusão. Com significado semelhante, de impassibilidade relativamente às paixões, encontramos ainda o termo como o último de um grupo de sete factores<sup>400</sup> que permitem atingir a compreensão verdadeira das quatro nobres verdades. Se repararmos em versos como «Última estrela a desaparecer antes do dia, / Pouso no teu trémulo azular branco os meus olhos calmos, / E vejo-te independentemente de mim, / Alegre pela vitória que tenho em poder ver-te, / sem «estado de alma» nenhum, senão ver-te.»<sup>401</sup>, ou «Sou alheio ao espectáculo que vejo: vejo-o. / É exterior a mim. Nenhum sentimento me liga a ele, / E é esse o sentimento que me liga à

---

<sup>396</sup> Poema 63 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.147.

<sup>397</sup> Poema 45 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.137.

<sup>398</sup> Poemas 20 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.126.

<sup>399</sup> Poemas 22 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit p.127.

<sup>400</sup> Cf. nota 344.

<sup>401</sup> Poema 56 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.144.

manhã que aparece»<sup>402</sup>, e tivermos em conta o acesso directo às coisas que procura sempre como forma privilegiada de conhecimento, compreendemos que o sentimento por eles veiculado não é de distanciamento existencial, mas antes de uma serenidade emocional imune aos venenos passionais. É esta superação do desequilíbrio provocado por estados mentais de exaltação ou depressão, causados pelo contacto ainda condicionado pelos limites da dualidade sujeito-objecto, que lhe permite afirmar, face à separação de algo que poderia considerar como seu: «E não estou nem alegre nem triste»<sup>403</sup>. Diz-se no *Dhammapada*: «Cross the river bravely; conquer all your passions. Go beyond your likes and dislikes and all fetters will fall away»<sup>404</sup>, e Caeiro, apesar de afirmar que *nem sempre consegue sentir o que sabe que deve sentir*, porque lhe custa *atravessar o rio a nado*<sup>405</sup>, descreve por vezes uma equanimidade que parece situar-se já nessa outra margem.

*Upeksā* implica então a obtenção de um equilíbrio face às flutuações do mundo, uma firme estabilidade mental, que significa já liberdade por não obedecer às direcções impostas pelas circunstâncias, superando a teia de sentimentos egoístas que facilmente envolve o homem comum. Assim, o mestre avisa e ensina: «O que é preciso é ser-se natural e calmo / na felicidade ou na infelicidade (...) / E quando se vai morrer, lembrar-se de que o dia morre, / E que o poente é belo e é bela a noite que fica... / E que se assim é, é porque é assim»<sup>406</sup>, lembrando-nos mais uma vez palavras do *Dhammapada* acerca da conduta correcta de quem procura a libertação: «Good people keep on walking whatever happens. They do not speak vain words and are the same in good fortune and bad»<sup>407</sup>.

Além do equilíbrio natural, a noção de *upeksa* é associada a uma ausência de esforço, a um fluxo mental tranquilo, que exclui qualquer necessidade de acção volitiva ou impulso manipulador.

---

<sup>402</sup> Poema 55 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.143.

<sup>403</sup> Poema XLVIII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.99.

<sup>404</sup> *Dhammapada*, op. cit., p.195.

<sup>405</sup> Poema XLVI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.96.

<sup>406</sup> Poema XXI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.71.

<sup>407</sup> *Dhammapada*, op. cit., p.97.

Quando Caeiro afirma; «Gosto que tudo seja real e que tudo esteja certo»<sup>408</sup>, podemos reconhecer esse estado mental preparado para viver reconhecendo e aceitando a grande perfeição de tudo que resta quando o mundo não é visto de acordo com os acidentes intelectuais ou emocionais de um sujeito que permanentemente se identifica e irrequieta com eles. Assim, é compreensível que lamente os homens, cegos a essa perfeição, que se empenham em modificar as coisas nunca satisfatórias para uma mente confusa: «Se as cousas fossem diferentes, seriam diferentes: eis tudo. / Se as cousas fossem como tu queres, seriam só como tu queres. / Ai de ti e de todos que levam a vida / A querer inventar a machina de fazer felicidade!»<sup>409</sup>. De facto, a felicidade que lhe encontramos nos versos não se fabrica fazendo ou alterando o que quer que seja; atinge-se através de uma prática que se dirige fundamentalmente ao aperfeiçoamento da relação entre o sujeito e aquilo que existe, tal como existe. Essa procura transcende a felicidade entendida como mera sensação positiva, e logo manchada pela dualidade que distingue e julga, como afirma claramente nos seguintes versos em que a equanimidade se expõe de forma tão límpida: «O que é preciso é ser-se natural e calmo / na felicidade ou na infelicidade / sentir como quem olha, / pensar como quem anda / E quando se vai morrer, lembrar-se de que o dia morre / E que o poente é belo e é bela a noite que fica... / E que se assim é, é porque é assim»<sup>410</sup>.

É neste contexto que chegamos a uma naturalidade que o mestre busca e se esforça por atingir, uma ausência de esforço conquistada por quem pacificou a própria mente e deixa de lutar por compreender a ausência de qualquer inimigo exterior, podendo então viver assim: «Vou onde o vento me leva e então não preciso pensar»<sup>411</sup>, simples e calmo, «Como os regatos e as árvores»<sup>412</sup>. E é este mesmo estado da mente que lhe desenha no rosto o sorriso descrito como natural e quase involuntário, espontâneo portanto, como acha certo que sejam os versos; «Eu não sei o que é que os

---

<sup>408</sup>Poema 19 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.125.

<sup>409</sup>Poemas 2 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.113.

<sup>410</sup>Poema XXI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.71.

<sup>411</sup>Poema 66 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.149.

<sup>412</sup>Poema VI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.50.

outros pensarão lendo isto; / Mas acho que isto deve estar bem porque o penso sem esforço»<sup>413</sup>, até porque acha triste «não saber florir»<sup>414</sup>. Esta imagem transmite, de forma concisa e exacta, os contornos da naturalidade a que nos referimos e que o mestre exhibe no sorriso, na poesia e também na vida («Nunca busquei viver a minha vida / A minha vida viveu-se sem que eu quisesse ou não quisesse»<sup>415</sup>), aspecto que certamente contribui para que nos seus versos se reconheça tantas vezes uma certa qualidade zen, uma vez que, como afirma Alan Watts a propósito desta forma de budismo, «tanto na vida como na arte, as culturas do Extremo Oriente nada apreciam tanto como a espontaneidade ou naturalidade (*tzu-jan*)»<sup>416</sup>.

Percebemos já, no entanto, que esta espontaneidade é construída através de um esforço, feito principalmente de exclusão, mas também de atenção permanente ao que o rodeia e à sua própria forma de se relacionar com o mundo. Ainda que afirme «Nasci sujeito como os outros a erros e defeitos, / Mas nunca ao erro de querer compreender demais, / Nunca ao erro de querer compreender só com a inteligência, / Nunca ao defeito de exigir do mundo / Que fosse qualquer coisa que não fosse o mundo»<sup>417</sup>, encontramos vários momentos em que a alegria do poeta se ensombra precisamente devido a uma interferência do pensamento egocentrado, em que a consciência, que é uma ainda uma (auto) consciência, bloqueia o fluxo natural da mente no seu estado não dual, assim como o bem-estar de que se acompanha, como percebemos nos seguintes versos: «Os meus pensamentos são contentes / Só tenho pena de saber que eles são contentes, porque, se o não soubesse, / em vez de serem contentes e tristes, / seriam alegres e contentes...»<sup>418</sup>. Na verdade, os momentos de tristeza na obra de Caeiro surgem quase sempre associados ao pensamento, que se interpõe entre o poeta e a «clara simplicidade / e saúde em existir»<sup>419</sup>, ao bloquear a acção

---

<sup>413</sup> Poema 16 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.122.

<sup>414</sup> Poema XXXVI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.86.

<sup>415</sup> Poema 37 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.132.

<sup>416</sup> Alan Watts, *O Budismo Zen*, 5ª ed., Editorial Presença, Lisboa, 2000, p.138.

<sup>417</sup> Poema 49 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit. p.139.

<sup>418</sup> Poema I de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.41.

<sup>419</sup> «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.47.

espontânea, instalando a dualidade. Por isso, «pensar incomoda como andar à chuva...»<sup>420</sup>, e actividade da mente que não se processa de acordo com o conhecimento da vacuidade essencial, apegando-se às ilusões que fabrica como se existissem de facto, perturba a paz conseguida noutros momentos em que a acção não é tingida por artificialismos. Assim encontramos várias passagens em que a relação entre *pensar* e *entristecer* se torna tão significativa como a que já identificámos entre *saber* e *ser feliz*, definindo-se os dois pares como opostos: «E eu, pensando em tudo isto, / Fiquei outra vez menos feliz... / Fiquei sombrio e adocicado e soturno»<sup>421</sup>, ou: «No dia brancamente nublado entristeço quase a medo / E ponho-me a meditar nos problemas que finjo...»<sup>422</sup>.

Com efeito, «o mundo», afirma Caeiro, «não se fez para pensarmos nele / (Pensar é estar doente dos olhos) / Mas para olharmos e estarmos de acordo»<sup>423</sup>, e é no seu conhecimento e aceitação que se encontra a liberdade, como afirma Armando Martins Janeira a propósito do zen na poesia do mestre: «é no mundo da realidade, das coisas finitas que está a nossa salvação»<sup>424</sup>. Leyla Perrone-Moisés sublinha também que «os ensinamentos de Caeiro, como os do mestre Zen, consistem em trazer o homem (em trazer-se) de volta ao cotidiano mais elementar»<sup>425</sup>, movimento que Caeiro repetidamente nos ensina, sublinhando a importância desse quotidiano em detrimento de devaneios mentais, próprios dos filósofos doentes que critica: «É como pensar em razões e fins / Quando o começo da manhã está raiando, e pelo lado das árvores um vago lustroso vai perdendo a escuridão»<sup>426</sup>. Por isso pensamos ser possível responder negativamente à questão colocada por Jacinto Prado Coelho: «Não se contradiz ao defender que a sabedoria que dá felicidade reside no simples vegetar?»<sup>427</sup>, admitindo que esta existência natural é um *saber florir* aprendido e aperfeiçoado que, baseando-se na sua epistemologia peculiar, transcende sem rejeitar um caminho de

---

<sup>420</sup> «Guardador de Rebanhos», op. cit., p.41.

<sup>421</sup> Poema IV de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.47.

<sup>422</sup> Poema 42 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.135

<sup>423</sup> Poema II de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.44.

<sup>424</sup> «Zen na poesia de Fernando Pessoa», op. cit., p.286.

<sup>425</sup> *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, op. cit., p.119.

<sup>426</sup> Poema V de «O Guardador de rebanhos», op. cit., p.48.

<sup>427</sup> *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, op. cit., p.29.

análise e prática durante a qual, Alberto Caeiro, «um animal humano que a Natureza produziu»<sup>428</sup>, se despe com esforço do fato que o fizeram usar.

O elemento de esforço subjacente à simplicidade não é, na verdade, omitido por Caeiro, que se esforça mesmo por nos descrever o processo de aprendizagem, a ciência de ver que se converte depois na difícil ciência de aceitar, referida em versos onde expõe já a sua consumação: «Aceito as dificuldades da vida porque são o destino / como aceito o frio excessivo no alto do inverno / calmamente, sem me queixar, como quem meramente aceita, e encontra uma alegria no facto de aceitar – no facto sublimemente científico e difícil de aceitar o natural inevitável»<sup>429</sup>. Repare-se, a respeito destes versos, na semelhança com outros de Ryokan, poeta japonês cuja obra se considera apresentar a essência da vida de uma perspectiva do budismo zen, evidenciando mais uma vez a sua afinidade com esse contexto filosófico: «Quando te encontrares com a adversidade, é bom encontrares-te com ela; / quando tiveres uma doença, é bom teres a doença; / quando morreres, está muito bem que morras»<sup>430</sup>. Podemos encontrar o conhecimento em que se baseia tal perspectiva enunciado em versos como estes; «Tudo funciona, ilimitada e perfeitamente tal como é / no âmago do verdadeiro (Vazio) nada; / Montanhas, flores, pássaros... tal como são!»<sup>431</sup>, que nos remetem mais uma vez para palavras do mestre quando afirma, por exemplo, que « tudo é como é e assim é que é»<sup>432</sup>.

E sentir isto, mais do que percebê-lo, é de facto «um repouso e um livramento, um refúgio e uma libertação»<sup>433</sup>, tal como sentiu António Mora, em sintonia com os outros discípulos que se elevam e consolam no contacto com o mestre. Ricardo Reis descreve assim a intervenção de Caeiro: «o revelador da realidade, ou, como ele mesmo disse, “o Argonauta das sensações verdadeiras” – o

---

<sup>428</sup> Poema XLVI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.96.

<sup>429</sup> Poema 49 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.139.

<sup>430</sup> Ryokan, citação retirada de Hôgen Yamahata, *Folhas caem, um novo rebento. (Falling leaves, a shooting sprout.)*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2002, p.9.

<sup>431</sup> *Ibidem*.

<sup>432</sup> Poema XXIII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.73.

<sup>433</sup> António Mora, «O Regresso dos Deuses», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.258.

grande Libertador, que nos restituiu, cantando, ao nada luminoso que somos; que nos arrancou à morte e à vida, deixando-nos entre as simples coisas que nada conhecem, em seu decurso, de viver nem de morrer; que nos livrou da esperança e da desesperança para que não nos consolemos sem razão nem nos entristecemos sem causa; convivas com ele, sem pensar, da necessidade objectiva do Universo»<sup>434</sup>. É pertinente lembrar aqui mais uma vez palavras de Walpola Rahula relativas à natureza do budismo: «O budismo não é nem pessimista nem optimista. Se alguma coisa é, é realista, pois assume um entendimento realista da vida e do mundo. Vê o mundo de forma objectiva. Não procura seduzir-nos com uma vida absolutamente paradisíaca nem nos atemoriza com uma parafernália de medos e pecados imaginários. Diz-nos, exacta e objectivamente, como somos e como é o mundo que nos rodeia, mostrando-nos ainda o caminho para aperfeiçoar a liberdade, a paz, a tranquilidade e a felicidade»<sup>435</sup>. É um objectivismo também, este *absoluto e concreto* que, como foi dito, se reclama para o neo-paganismo, cuja semente, defendem os discípulos, teria sido lançada com a própria obra do mestre. «O pagão», explica Mora, «é um objectivo: vê as coisas e aceita-as, nem julga que serve de alguma coisa o criar ilusões para se julgar feliz. Foi o cristianismo que trouxe à civilização ocidental a necessidade de substituir o universo»<sup>436</sup>. Caeiro existe para rasurar essa necessidade e o seu contentamento consiste na sua inexistência, por isso aceita o mundo perfeito, como é: «Fôssemos nós como devíamos ser / E não haveria em nós necessidade de ilusão... / Bastar-nos-ia sentir com clareza e vida / E nem repararmos para que há sentidos...»<sup>437</sup>. Por vezes, essa maneira certa de ser acontece-lhe e então diz-nos: «uma grande libertação começa a fazer-se em mim, / Uma grande alegria solene como a de um acto heróico»<sup>438</sup>, uma *libertação*, uma *grande*

---

<sup>434</sup> «Prefácio», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.25.

<sup>435</sup> *O Ensino de Buda*, op. cit., p.52.

<sup>436</sup> *Páginas Íntimas e de auto-interpretação*, op. cit., p.295.

<sup>437</sup> Poema XLI de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.91.

<sup>438</sup> Poema 48 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.138.

*alegria* que, como afirma Armando Martins Janeira, «vem da experiência de comunhão nas cousas, da inclusão do eu no Universo»<sup>439</sup>.

E se «o defeito dos homens não é serem doentes: / É chamarem saúde à sua doença, / E por isso não buscarem a cura / Nem realmente saberem o que é saúde e doença»<sup>440</sup>, Caeiro destaca-se como mestre por ter identificado a doença e vivido para buscar a cura. Só ao encontrá-la, ainda que apenas por instantes, pode *saber a verdade e ser feliz*.

---

<sup>439</sup> «Zen na poesia de Fernando Pessoa», op. cit., p.290.

<sup>440</sup> «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.69.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciei este trabalho com a convicção de que uma análise comparativa entre a obra caeiriana e a filosofia budista, centrada em conceitos específicos e essenciais para a compreensão de ambos os universos, poderia aprofundar um ângulo de leitura já proposto por alguns estudiosos pessoais. Embora a autorização conferida por nomes conceituados não fosse suficiente para que encarasse algumas dificuldades com confiança inabalável, persisti na aproximação que poderia fundamentar a sintonia sentida intuitivamente.

O estatuto de mestre conferido a Caeiro, que o próprio título deste estudo assume como pressuposto, obriga-nos a procurar a superioridade do poeta em relação aos seus discípulos, enquanto uma leitura atenta da obra nos permite encontrá-la na satisfação serena que em muitos momentos lhe transparece nos versos. Sendo a felicidade a meta para a qual, de uma maneira geral, pretendemos dirigir as nossas acções, a promessa da sua conquista motiva uma análise que efectivamente se esforce por conseguir compreender os ensinamentos veiculados, até porque, como nos diz António Mora<sup>441</sup>, os processos conducentes à vitória sobre a doença que assola a humanidade insatisfeita descrevem-se em pormenor, incluindo incidentes e obstáculos, nos versos que aqui analisámos.

O culminar do caminho percorrido, que transmite a esperança oferecida de uma vida clara como se de uma madrugada se tratasse, é afinal um estado mental particular em que o bem-estar não equivale a uma exaltação eufórica mas antes à superação do sofrimento causado pelo desconhecimento da realidade que assalta o sujeito com todo o tipo de inquietações. Este conceito de felicidade, que encontramos ilustrado na personagem Caeiro, está em perfeita sintonia com a direcção apontada pela via budista, no contexto da qual o praticante procura transcender a dualidade

---

<sup>441</sup> Refiro-me à passagem já anteriormente citada, que transcrevo aqui na íntegra: «Mostrando-nos não só as consequências da victoria, e o spolio da conquista, como tambem os incidentes do combate, os episodios a vencer, elle dá-nos não só o resultado, como tambem uma licção. Não só nos ensina a liberdade, como a libertação tambem». *Obras de António Mora*, op. cit., p.225.

dos extremos até se pacificar no caminho do meio através de uma sábia equanimidade que reconhece a perfeição de tudo.

Para reconhecê-la, no entanto, é preciso ver as coisas tal como são, esforço claramente exercido pelo mestre que repetidamente nos dirige nesse mesmo sentido reiterando que tudo *é como é*. Esta afirmação aparentemente tautológica constitui, na verdade, a conclusão de um processo de conhecimento complexo e exigente. A sua epistemologia, que se apoia no sentido da visão, ultrapassa largamente uma simples observação espontânea da natureza e do mundo, constituindo uma verdadeira teoria do olhar. Ver, para o guardador de rebanhos, implica construir uma relação com as coisas em que elas se afirmem como objecto único da sua atenção, prática a que no budismo se dá o nome de atenção vigilante. Mas a primazia do olhar implica ainda, e essencialmente, a exclusão do pensamento que quase sempre se interpõe entre o sujeito e aquilo que procura conhecer, resultando esta mediação na falência do processo enquanto experiência epistemológica na medida em que adultera a percepção ao projectar sobre as coisas características que elas na realidade não possuem.

A sua ciência de ver faz-se então principalmente de exclusão. A *aprendizagem de desaprender* é um processo de despojamento libertador que não se refere apenas aos séculos de poluição “cristista”, (a expressão é do próprio Pessoa), a que se opõe o neo-paganismo, ou às influências nefastas dos poetas místicos, mas também à própria tendência, hábito enraizado mas não natural, da compreensão dualista. Assim, o olhar apurado passa a significar uma capacidade interior aperfeiçoada, descrita pelo budismo como *prajñā*, ou sabedoria atingida através de um conhecimento directo da verdadeira natureza dos fenómenos: a vacuidade, que o poeta apreende e ensina, como sendo uma *philosophia toda*, através da imagem das bolas de sabão. Para que este tipo de conhecimento se atinja e a vacuidade se torne evidente no mesmo movimento do olhar que apreende a diversidade das formas, a actividade conceptualizadora do pensamento deve ser silenciada através de um treino progressivo da mente.

O guardador de rebanhos, cujas ovelhas são pensamentos, ideias e sensações<sup>442</sup>, simboliza precisamente esta mente dominada que, ao invés de se identificar com as emoções e estados que experiencia, se mantém alerta, num plano que as domina, ou observa em relativa liberdade, situando-se para além delas, numa calma que não turvam porque contém em si uma capacidade de aceitação natural dos acidentes exteriores que nunca tenta alterar. O poder do guardador exerce-se sobre o seu rebanho e exclusivamente sobre este, sendo o mundo exterior objecto de uma análise que não o pretende alterar, mas antes conhecer até, rasuradas as barreiras entre interior e exterior, simplesmente suspender qualquer pensamento e «estar de acordo»<sup>443</sup>. O budismo aponta precisamente para a importância de controlar a mente em detrimento de estabelecer como objectivo, nunca plenamente alcançado, mas tão obsessivamente perseguido nos nossos tempos, o aperfeiçoamento das condições exteriores, empresa que Caeiro também parece considerar absurda: «Se as cousas fossem diferentes, seriam diferentes: eis tudo. / Se as cousas fossem como tu queres, seriam só como tu queres. / Ai de ti e de todos que levam a vida / A querer inventar a machina de fazer felicidade!»<sup>444</sup>. Esta invenção, além de impossível, revela-se inútil, uma vez alcançada a equanimidade que permite sentir «um dia de chuva tão belo como um dia de sol»<sup>445</sup> e saber que «tudo é como é e assim é que é»<sup>446</sup>, expressão que cristaliza e evidencia a sua atitude quase constante de aceitação plena do mundo por, tal como os que atingiram o estado de Buda, reconhecê-lo perfeito.

A chave da harmonia alcançada pelo mestre reside então no *Grande Segredo* que diz ter entrevisto e que revela como um conceito novo do universo, porque o apresenta tal como é, despido de vícios interpretativos e das características subjectivas nele projectadas pela mente humana, sempre atingida pelas emoções conflituosas que o poeta tende a suprimir, e subjugada pelas tendências conceptualizadoras que se empenha em contrariar. Se percepcionarmos os fenómenos

---

<sup>442</sup> Cf. Poemas I e IX de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p. 41 e p.58.

<sup>443</sup> Poema II de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.44.

<sup>444</sup> Poemas 2 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.113.

<sup>445</sup> Poema 22 dos «Poemas Inconjuntos», op. cit., p.127.

<sup>446</sup> Poema XXIII de «O Guardador de Rebanhos», op.cit., p.73.

deste modo lúcido e profundamente objectivo, ou seja, despidos e limpos, percebemos que são vazios e passageiros, como os descreve o budismo.

Existir, para Caeiro, opõe-se à ficção cristalizadora construída em torno das manifestações dinâmicas, porque em perpétua alteração, da multiplicidade de formas observáveis no mundo, afirmando assim a impermanência como própria definição da realidade. Mas o conceito budista de vacuidade não se resume ao carácter transitório dos fenómenos, relacionando-se de forma mais exacta com a inexistência de algo a que se possa chamar essência. E é esta mesma ontologia negativa que faz do guardador de rebanhos um poeta da transparência; o seu *materialismo transcendente* consiste na compreensão de que nada existe para lá das formas, resultantes da conjugação de uma multiplicidade de factores, entendendo a sua génese como relativa e circunstancial. A própria frase que se repete - «a natureza é partes sem um todo»<sup>447</sup> - opera um processo de desconstrução profunda, seguindo uma lógica que, aplicada até às últimas consequências, nos conduzirá até à rejeição dos conceitos como entidades reais e à constatação da natureza composta de todas os fenómenos, tão claramente evidente no verso: «Que um conjunto real e verdadeiro é uma doença das nossas ideias»<sup>448</sup>, caso o entendamos literal e radicalmente.

Podemos então assemelhar o caminho percorrido na obra de Caeiro ao processo assim descrito por D. T. Suzuki: «Antes de um homem estudar Zen, para ele montanhas são montanhas e águas são águas. Mas quando ele obtém um vislumbre da verdade Zen através da instrução de um bom mestre, as montanhas não são mais montanhas, nem águas, águas; mais tarde, todavia, quando ele atingiu realmente o lugar de descanso (isto é, atingiu o satori), as montanhas voltam de novo a ser montanhas, e as águas, águas»<sup>449</sup>. Quando o poeta afirma que as coisas são como são, sabemos então que elas são vazias, e o que delas vemos é apenas uma manifestação momentânea sem essência

---

<sup>447</sup> Cf. «Prefácio», poema XLVII de «O Guardador de Rebanhos» e «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p.29, 98 e 171.

<sup>448</sup> Poema XLVII de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.98.

<sup>449</sup> D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, vol.I, London Rider, 1949, p.12.

verificável. É essa ausência que afinal afirma alegremente, sabendo que o «unico sentido intimo das cousas / é ellas não terem sentido intimo nenhum»<sup>450</sup>, tal como não o possui o próprio “eu”, podendo desta forma anular-se no contacto, possibilitando a fusão, uma vez transpostas as barreiras conceptuais que artificialmente compartimentam a experiência do ser em categorias fixas como sujeito e objecto. Esta cessação da dualidade, possível através da constatação da vacuidade e consequente pacificação da actividade egocentrada, constitui, na verdade, um intervalo libertador, a verdadeira saída-saúde a que se refere Leyla Perrone-Moisés<sup>451</sup>, angustiando-se o drama pessoano precisamente na procura de uma personalidade plena, nunca encontrada, e que apenas na figura do mestre repousa na sua própria impossibilidade.

O budismo aconselha: «Não confiem apenas na pessoa, mas nas suas palavras / Não confiem apenas nas palavras, mas no seu sentido / Não confiem apenas no sentido provisório, mas no sentido definitivo; /Não confiem apenas na compreensão intelectual, mas na experiência directa»<sup>452</sup>. Restamos, compreendido *um* sentido possível para as palavras do poeta que aqui lemos como mestre, pôr os seus ensinamentos em prática para que possamos então gozar os frutos dessa experiência directa.

---

<sup>450</sup> Poema V de «O Guardador de Rebanhos», op. cit., p.49.

<sup>451</sup> Cf. *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, op. cit., pp.113-114.

<sup>452</sup> Cf. *O coração da sabedoria*, op. cit., p.98.

## BIBLIOGRAFIA

### I. FERNANDO PESSOA

#### I.1 Activa

- *Correspondência, 1905-1922*, ed. Manuela Parreira da Silva, Assírio e Alvim, Lisboa, 1999
- *Fernando Pessoa e o ideal neo-pagão*, recolha e transcrição de Luís Filipe B. Teixeira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1996.
- *Ficção e teatro*, introd, org. e notas de António Quadros, Europa-América, Lisboa, 1986.
- *Livro do Desassossego*, Bernardo Soares, ed. Richard Zenith, Assírio & Alvim, Lisboa, 1998.
- *Obras de António Mora*, edição e estudo de Luís Filipe B. Teixeira. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- *Páginas íntimas e de auto-interpretação*, pref. Georg Rudolf Lind, Jacinto do Prado Coelho, Ática, Lisboa, 1966.
- *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, recolha transcrição e notas de Teresa Sobral Cunha, Pós-fácio de Luís de Sousa Rebelo, Editorial Presença, Lisboa, 1994.
- *Poemas de Ricardo Reis*, edição de Luiz Fagundes Duarte, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1994.
- *Poesia, Álvaro de Campos*, ed. Teresa Rita Lopes, Assírio & Alvim, Lisboa, 2002.
- «Sakyamuni», *Obras*, I, introduções, organização, bibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, pp. 694-702.
- *Textos Filosóficos de Fernando Pessoa*, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Vol. I, Edições Ática,

#### I. 2 Passiva

ALMEIDA, Onésimo Teotónio

- «Sobre a mundividência zen de Pessoa-Caeiro (O interesse de Thomas Merton e D. T. Suzuki)», *Nova Renascença*, nº 22, vol. 6, Abril /Junho, 1986, pp.146-152.

ANES, José Manuel

- *Fernando Pessoa e os mundos esotéricos*, Ésquilo, Lisboa, 2004.

BARROS, Helena

- «Paganismo Zen», *Nova Renascença*, nº15, vol.4, Julho/ Setembro, 1981, pp.25-268.

BELCHIOR, Maria de Lourdes

- «Nótula sobre o poema XIX de Alberto Caeiro e a problemática da heteronímia», *Colóquio-Letras*, 88, 1985, pp.61-65.

BERARDINELLI, Cleonice

- «Mestre, meu Mestre querido!», *Miscelânea de estudos linguísticos, filológicos e literários. In Memoriam Celso Cunha*, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1995, pp.777-788.

- «Pessoa e seus ‘fantasmas’», *Actas I*, Brasília Editora, Fundação Engº António de Almeida, Porto, 1979, pp.187-198.

BERRINI, Beatriz

- «O paganismo de Pessoa», *Eça e Pessoa*, A Regra do Jogo, Lisboa, 1985, pp.53-103.

BLANCO, José

- «A fortuna crítica de Alberto Caeiro», *Pessoa’s Alberto Caeiro*, Center for Portuguese Studies and Culture, University of Massachusetts Dartmouth, 3 Fall, 1999, pp.201-276.

BORGES, Paulo

- «“Posso imaginar-me tudo porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar” – Vacuidade e autocriação do sujeito em Fernando Pessoa», *Pensamento Atlântico*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa, 2002

BRÉCHON, Robert

- «O “Mestre” Caeiro e o Paganismo 194-1915», *Estranho estrangeiro. Uma biografia de Fernando Pessoa*, Quetzal Editores, Círculo de Leitores, Lisboa, 1997, pp.225-237.

CARRENO, Antonio

- «Alberto Caeiro: “O Guardador de Rebanhos”», *La dialéctica de la identidad en la poesía contemporánea*, Editorial Gredos, Madrid, 1982, pp.104-108.

CASTILHO, Guilherme

- «Alberto Caeiro. Ensaio de compreensão poética», *Presença*, nº48, Coimbra, Julho, 1936.

CASTRO, Ivo

- *Editar Pessoa*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1990.

CATTANEO, Carlo Vittorio

- «Um poema blasfemo de Fernando Pessoa», *Colóquio-Letras*, 50, 1979, pp.9-21.

CEIA, Carlos

- «No centro de ‘Seja o que for que esteja no centro do mundo’ de Alberto Caeiro», *De punho cerrado*, Edições Cosmos, Lisboa, 1997, pp.199-208.

CENTENO, Yvette K.

- *Fernando Pessoa: Os Trezentos e outros ensaios*, Editorial Presença, Lisboa, 1988.

COELHO, António Pina

- *Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa*, Verbo, Lisboa, 1971.

COELHO, Jacinto do Prado

- *Diversidade e unidade em Fernando Pessoa*, Editorial Verbo, 10ªed., Lisboa,

CRESPO, Angel

- «El drama em gente. Plural com el universo. La génesis de los heterónimos. El maestro Caeiro.», *La vida plural de Fernando Pessoa*, Seix Barral, Barcelona, 1988, pp.129-137.

- *Estudos sobre Fernando Pessoa*, trad. José Bento, Teorema, Lisboa, 1988.

CUSATIS, Brunello de

- *Esoterismo, mitogenia e realismo político em Fernando Pessoa*, Caixotim Edições, Porto, 2005.

DÉCIO, João

- «Algumas notas em torno de “Seja o que fôr que estêja no centro do mundo”, de Alberto Caeiro», *Fernando Pessoa. Estudos críticos*, João Pessoa, Associação de Estudos Portugueses Hernâni Cidade, Universidade Federal da Paraíba, 1985, pp.77-81.

FEIJÓ, António M.

- «‘Alberto Caeiro’ e as últimas palavras de Fernando Pessoa», *Colóquio Letras*, nº 155/156, Janeiro-Junho, 2000.

FINAZZI-AGRÓ, Ettore

- *O alibi infinito. O projecto e a prática na poesia de Fernando Pessoa*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1987.

FLÓRIDO, José

- *Conversas inacabadas com Alberto Caeiro*, 2ª ed., Editora Pergaminho, Lisboa, 1998.

GARCEZ, Maria Helena Nery

- *Alberto Caeiro, “descobridor da Natureza”?*, Centro de Estudos Pessoaanos, Porto, 1985.

GIL, José

- *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, Relógio D’Água, Lisboa, 1986.

GRELLET, Ivone Freitas,

- «A poesia de Fernando Pessoa: Budismo e Zen Budismo em Alberto Caeiro», *Novos ensaios de literatura portuguesa*, Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação UNESP, Centro de Estudos Portugueses Jorge de Sena, Araraquara, 1986, pp. 88-127.

GUIMARÃES, Fernando

- «Paganismo para quê?», *JL. Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 20 de Julho, 1994.

HENRIQUES, Mendo Castro

- *As coerências de Fernando Pessoa*, Verbo, Lisboa, 1989.

JANEIRA, Armando Martins,

- “Zen na poesia de Fernando Pessoa”, *Nova Renascença*, nº23/24, vol.6, 1986, pp. 285-297.

KRABBENHOFT, Ken,

- «Fernando Pessoa’s metaphysics and Alberto Caeiro e companhia», *Pessoa’s Alberto Caeiro*, Center for Portuguese Studies and Culture, University of Massachusetts Dartmouth, 3 Fall, 1999, pp.73-86.

LIND, Georg Rudolf

- «Alberto Caeiro, o renovador do paganismo.», *Teoria poética de Fernando Pessoa*, Inova, Porto, 1970, pp.99-131.

LOPES, Teresa Rita Lopes

- «Terceiro e último episódio do diálogo Campos-Pessoa. Três poemas inéditos de Alberto Caeiro.», *JL. Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 504, 3 de Março, 1992.

LOURENÇO, Eduardo

- «O lugar do anjo – Caeiro no labirinto Pessoa», *Pessoa’s Alberto Caeiro*, Center for Portuguese Studies and Culture, University of Massachusetts Dartmouth, 3 Fall, 1999, pp.149-160.

- *Pessoa Revisitado*, Gradiva, Lisboa, 2000.

MONTEIRO, Adolfo Casais

- *Estudo sobre a poesia de Fernando Pessoa*, Agir, Rio de Janeiro, 1958

- *Fernando Pessoa. O insincero verídico*, Editorial Inquérito Limitada, Lisboa, 1954.

MOURÃO-FERREIRA, David

- *Nos passos de Pessoa*, Editorial Presença, Lisboa, 1988

NEMÉSIO, Jorge

- *A obra poética de Fernando Pessoa*, Livraria Progresso Editôra, Salvador-Bahia, 1959.

NUNES, Benedito,

- *O dorso do tigre*, Perspectiva, São Paulo, 1999.

PAZ, Octavio

- «El desconocido de si mismo», *Fernando Pessoa. Antología.*, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1962, pp.23-27.

PERRONE-MOISÉS, Leyla

- *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, Martins Fontes, S. Paulo, 1982.

QUADROS, António

- *Fernando Pessoa, Vida, personalidade e génio*, Publicações Dom Quixote, 5ª ed., Lisboa, 2000.

QUESADO, José Clécio Basílio

- «A objectividade perceptiva de Alberto Caeiro», *O constelado Fernando Pessoa*, Imago Editora, Rio de Janeiro, 1976, pp.45-61.

REBELO, Luís de Sousa

- «Fernando Pessoa e a tradição clássica», *A tradição clássica na literatura portuguesa*, Livros Horizonte, Lisboa, 1982, pp.280-308.

SARAIVA, Mário

- *O caso clínico de Fernando Pessoa*, Referendo, Lisboa, s.d.

SEABRA, José Augusto,

- *Fernando Pessoa ou o poetodrama*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1988.

SEGOLIN, Fernando

- «Caeiro e Nietzsche: Da crítica da linguagem à anti-filosofia e à anti-poesia», *Actas IV, Vol.I*, Fundação Eng.º António de Almeida, Porto 1990, pp.247-259.

SENA, Jorge de

- *Fernando Pessoa & Cª Heterónima (Estudos Coligidos 1940-1978)*, Edições 70, 3ª edição, Lisboa, 2000.

SILVA, Agostinho da

- *Um Fernando Pessoa*, Cadernos do Rio Grande, Porto Alegre, 1959.

SIMÕES, João Gaspar Simões

- *Fernando Pessoa. Breve história da sua vida e da sua obra*, Difel, Lisboa, 1983.

VIEIRA, Primo

- «Fernando Pessoa e o hai-kai», *Actas IV, Vol.II*, Fundação Eng.º António de Almeida, Porto, 1990, pp.181-189.

ZENITH, Richard

- “Alberto Caeiro as zen heteronym”, *Pessoa’s Alberto Caeiro, Portuguese Literary & Cultural Studies*, University of Massachusetts Dartmouth, 3 Fall, 1999.

## II. BUDISMO

AAVV

- *O budismo e a natureza da mente*, Mundos Paralelos, Lisboa, 2005.

ANĀLAYO

- *Satipatthāna. The direct path to realization*, Windhorse Publications, 4ª ed., Birmingham, 2007.

BHATTACHARYA, Kamaleswar (tradução, introdução e notas)

- *The dialectical method of Nagarjuna. Vighrahavyāvartanī*, Motilal Banarsidass Publishers, 4ª ed. Delhi, 2002.

BLAVATSKY, Helena

- *A voz do silêncio*, tradução e notas de Fernando Pessoa, Assírio & Alvim, Lisboa, 1998

BROSSE, Jacques

- *Os mestres zen*, Pergaminho, Lisboa, 1999.

BUGAULT, Guy

- *La notion de «Prajna» ou de sapience selon les perspective du «Mahāyāna»*, Collège de France Institut de Civilisation Indienne, Paris, 1982.

CARUS, Paul, (compiled by)

- *The gospel of Buddha*, Oneworld Publications, Oxford, 2004.

CHANDRAKIRTI

- *Four Illusions. Candrakīrti’s advice to travelers on the bodhisattva path*, translation and introduction by Karen C. Lang, Oxford University Press, New York, 2002.

- *Introduction to the Middle Way, Madhyamakavatara*, commentary by Jamgö Mipham, Padmakara Translation Group, Shambala, Boston & London, 2002.

CONZE, Edward, (translation and commentary)

- *Buddhist wisdom. The Diamond Sutra and the Heart Sutra*, Vintage Books, Random House, New York, 2001.

CORNU, Philippe,

- *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Éditions du Seuil, Paris, 2006.

DROIT, Roger-Pol

- *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.

EASWARAN, Eknath (translation and introduction)

- *Dhammapada*, Penguin Books, New Delhi, 19967.

EDWIN, Arnold

- *The light of Asia*, Kegan Paul, Trench, Trubner, London, 1919.

FILLIOZAT, Jean

- «Les étapes des études bouddhiques», in *Présence du Bouddhisme*, dir. René de Berval, Gallimard, Paris, 1987.

GOKHALE, Pradeep P. (critically edited and translated by)

- *Vadanyaya of Dharmakirti, The Logic of Debate*, Sri Satguru Publications, Delhi, 1993.

GYATSO, Tenzin, (S. S. Dalai Lama)

- *O budismo tibetano*, organização, prefácio e notas de Geshe Thupten Jinpa, trad. de Carlos Grifo Babo, Editorial Presença, 2ª ed., Lisboa, 2001.

- *O Coração da sabedoria*, Pergaminho, Cascais, 2005.

- *O despertar da visão da sabedoria*, Editora Teosófica, Brasília, 1992.

- *O sentido da vida*, org. Jeffrey Hopkins, Pergaminho, Cascais, 2007.

- *Palavras do coração*, organização de Nicholas Vreeland, tradução de Conceição Gomes e Paulo Borges, Editorial Presença, Lisboa, 2003.

- *Stages of meditation*, Rider, London, 2002

- *The four noble truths*, Harper Collins, New Delhi, 2001.

HEISIG, James W.

- *Philosophers of nothingness*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001.

HOPKINS, Jeffrey,

- *Meditation on emptiness*, Wisdom Publications, Boston, 1996.

HORNER, I. B.

- *The early buddhist theory of man perfected*, Oriental Books Reprint Corporation, Delhi, 1979.

ICHIMURA, Shohei

- *Buddhist critical spirituality. Prajnā and sūnyatā*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2001.

JAYATILLEKE, K. N.

- *Early buddhist theory of knowledge*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2004.

KALANSURIYA, A.D.P.

- *A philosophical analysis of buddhist notions*, Sri Satguru Publications, Delhi, 1987.

KANGYUR, Kyabje

*Nagarjuna's letter to a friend*, Padmakara, Snow Lion, 2005

KEOWN, Damien

- *Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

KHAPA, Tsong

- *Ocean of reasoning, A great commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, Tsong Khapa, translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield, Oxford University Press, New York, 2006

- *The harmony of emptiness and dependent-arising*, Commentary by Ven. Lobsang Gyatso, Library of Tibetan Works and Archives, 2<sup>a</sup> ed., Dharamsala, 2005.

KOMITO, David Ross

- *Nagarjuna's "Seventy Stanzas", A buddhist psychology of emptiness*, commentary on Nagarjuna's text by Geshe Sonam Rinchen, translation of text and commentary by Ven. Tenzin Dorjee and David Ross Komito, Snow Lion Publications, New York, 1987.

LAMRIMPA, Gen

- *Realizing emptiness*, Madhyamaka Insight Meditation, Snow Lion Publications, 2<sup>a</sup> ed., Ithaca, New York, 2002.

LENOIR, Frédéric

- *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*, Spiritualités, Paris, 2001

LOPEZ JR., Donald S.

- *Buddhist scriptures*, Penguin, London, 2004.

- *The madman's middle way*, The University of Chicago Press, Chicago, 2006

MATHUR, Vijay Kumar (Introduction and Edited by)

- *Essence of buddhism*, Bharatiya Kala Prakashan, Delhi, 2001

MERTON, Thomas

- *Zen, tao et nirvâna*, Fayard, Paris, 1974

MISHRA, Rajnish Kumar

- *Buddhist theory of meaning and literary analysis*, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi, 1999.

MOAD, Omar Dukkha,

- «Inaction, and nirvana: suffering, weariness, and death? A look at Nietzsche's criticisms of buddhist philosophy», *The Philosopher, Volume LXXXXII*.

MOHANTY, J. N.

- *Classical indian philosophy*, Oxford University Press, New Delhi, 2002.

MUN-KEAT, Choong,

- *The notion of emptiness in early buddhism*, Motilal Banrasidass, Delhi, 1999.

NAGAO, Gadjin M.

- *Mādhyamika and yogācāra*, (edited, collated and translated by L.S. kawamura in collaboration with G. M. Nagao), Sri Satguru Publications, Delhi, 1992.

NAGARJUNA,

- *Nagarjuna's letter to a friend*, with commentary by Kyabje Kangyur Rinpoche, translated by the Padmakara Translation Group, Snow Lion Publications, New York, 2005.

- *Stances du milieu par excellence*, traduit, présenté et annoté par Guy Bugault, Gallimard, 2002

NEVEASU, P. L.,

- *The essence of buddhism*, Bharatiya Publication, New Delhi, 1979.

PELDEN, Khenchen Kunzang e Minyak Kunzang Sonam,

- *Wisdom: two buddhist commentaries*, Editions Padmakara, Saint-Léon-sur-Vézère, 1999.

RAHULA, Walpola

- *O ensinamento de Buda*, Editorial Estampa, Lisboa, 2005.

REIS, José Eduardo,

- «Porque veio o Alberto Caeiro do Ocidente?», *O Buda e o Budismo no ocidente e na cultura portuguesa*, org. Paulo Borges & Duarte Braga, Ésquilo, Lisboa, 2007.

RINPOCHE, Patrul

- *O Caminho da Grande Perfeição*, pref. de S.S. Dalai Lama e Dilgo Khyentse Rinpoche, trad. Paulo Borges e Rui Lopo, Ésquilo, Lisboa, 2007

SEKIDA, Katsuki

- *Zen training, methods and philosophy*, edit, with an introduction by A. V. Grimstone, Shambala Classics, Boston, 2005.

SHANTIDEVA,

- *A via do bodhisattva*, Ésquilo, 2ª ed., Lisboa, 2007.

SINGH, Amar

- *The heart of buddhist philosophy: Dinnāga and Dharmakīrti*, foreword by Prof A. K. Warder, Munishiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2ª ed., New Delhi, 2004.

SKILTON, Andrew

- *Breve história do budismo*, Editorial Presença, Lisboa, 2000.

STCHERBATSKY, T. H.

- *Buddhist logic*, vol. I, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2004.

SUTIN, Lawrence

- *all is change. the two-thousand-year journey of buddhism to the west*, Little, Brown and Company, New York, 2006.

SUZUKI, D. T.

- «Connaissance et Innocence», *Zen, Tao et Nirvāna*, Thomas Merton, Fayard, Paris, 1974.

- *Essays in zen buddhism*, First series, Rider, London, 1985.

- «Prajna et Shunyata», *Essais sur le bouddhisme zen*, Première Série, pp.250-257.

WALSER, Joseph

- *Nagarjuna in context. Mahāyāna buddhism & early Indian culture*, Columbia University Press, New York, 2005.

WATTS, Alan W.

- *O budismo zen*, Editorial Presença, 5ª ed., Lisboa, 2000.

WARDER, A. K.

- *Indian buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers, 3ª ed., Delhi, 2004.

WILLIAMS, Paul

- *Mahayana buddhism, The doctrinal foundations*, Routledge, London and New York, 2001.

YAMAHATA, Hôgen

- *Folhas caem, um novo rebento*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2002.

YOSHINORI, T. (org.)

- *A espiritualidade budista*, (em associação com Jan van Bragt, James W. Heisig, Joseph S. O'Leary e Paul L. Sanson), Perspectiva, São Paulo, 2006.

### III. OUTRA

ANESAKI-MASAHAR

- *Religious history of Japan: an outline with two appendices on the textual history of the buddhist scriptures*, s.n., Tokio, 1907.

BLAVATSKY, Helena P.

- *Les origines du rituel dans l'église et dans la maçonnerie*, Adyar, Paris, s.d..

- *Síntese da doutrina secreta*, introdução, selecção e tradução por Cordélia Alvarenga de Figueiredo, Editora Pensamento, São Paulo, s.d..

BOUTROUX, Émile

- *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Flammarion, paris, 1911.

BRAGNON, Claude

- *Four dimensional vistas*, 2nd ed., George Routledge, London, s.d.

BROWNE, Robert T.

- *The mystery of space: a study of the hyperspace movement in the light of the evolution of new psychic faculties and an inquiry into the genesis and essential nature of space*, Kegan Poul, London, s.d..

BUCHNER, Louis,

- *Force et matière ou principes de l'ordre naturel mis a la portée de tous.*, Schleicher Frères, Paris, 1906.

COIMBRA, Leonardo

- *A morte, conferência*, Renascença Portuguesa, Porto, 1913.

COLLINS, Mabel

- *Light on the path and karma*, Theosophical Publishing Society, London, 1912.

DIDIER, Hugues

- *Os portugueses no Tibete. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635)*, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 2000

ELIADE, Mircea

- *História das crenças e das idéias religiosas. De Maomé à idade das reformas*, tomo III, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1984.

FLETCHER, Ella Adelia

- *The law of the rhythmic breath: teaching the generation, conservation and control of vital force*, William Ryder and Son, London, 1913.

GAULTIER, Jules de

- *De Kant a Nietzsche*, 4ème ed., Mercure de France, Paris, 1910.

GELEY, Gustave

- *Reincarnation*, introd. by Gabriel Gobron, transl. from the french by Ethel Archer, Rider & Co., London, s.d..

GOURMONT, Remy de

- *Promenades philosophiques*, 2ème série, Mercure de France, Paris, 1908.

GRASSET, J.

- *L'occultisme hier et aujourd'hui: le merveilleux préscientifique*, 2ème ed., Coulet et Fils Éditeurs, Montpellier, 1908.

HENDERSON, A.

- *The Wheel of life: a study of palingenesis in its relation to christian truth*, Rider and Co., London, 1931.

JOAD, C. E. M.

- *Great philosophies of the world*, Ernest Benn, London, 1928.

JOUFFROY, Th.

- *Mélanges philosophiques*, 5ème ed., Hachette, Paris, 1875.

LEADBEATER, C. W.

- *A Clarividência*, tradução Fernando Pessoa, Editora Pensamento, São Paulo, s.d..

- *Compêndio de teosofia*, tradução de Fernando Pessoa, Livraria Clássica Editora, 2ª ed., Lisboa, 1921.

MALVERT.

- *Resumo da história das religiões*, trad. Heliodoro Salgado, Minerva do Commercio, Lisboa, 1903.

MEAD, G. R. S.

- *Quests old and new*, G. Bell and Sons, London, 1913.

NIETZSCHE, Friedrich

- *A gaia ciência*, tradução de Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida, Maria Encarnação Casquinho, prefácio de António Marques, Relógio D'Água, Lisboa, 1998.

- *Assim falava Zaratustra*, tradução e prefácio de Alfredo Margarido, 12ª ed., Guimarães Editores, Lisboa, 2000.

- *Para a genealogia da moral : um escrito polémico*, tradução de José M. Justo, Relógio D'Água, Lisboa, 2000.

RENAN, Ernest

- *A vida de Jesus. (Origens do Cristianismo)*, Livros de Vida Editores, Mem Martins, 2005.

ROBERTSON, John M.

- *Pagan christ: studies in comparative hierology*, Watts and Co., London, 1927.

SODDY, Frederick

- *Matter and energy*, Williams and Norgate, London, s.d.

SCHOPENHAUER, Arthur

- *Essai sur le libre arbitre*, trad. et annoté par Salomon Reinach, 9ème ed., Félix Alcan, Paris, 1903.

- *O Mundo como vontade e representação*, trad. M. F. Sá Correia, Rés, Porto, 1987.