

# As coisas são coisas?

## Alberto Caeiro e o Zen

Paulo Borges\*

### Palavras-chave

Alberto Caeiro, budismo Zen, vacuidade, compaixão, coisas.

### Resumo

O artigo visa investigar o fundamento e a pertinência das proximidades apontadas entre a poesia de Alberto Caeiro e o budismo Zen por vários intérpretes pessoais, particularmente a respeito da questão de *śūnyatā*, a “vacuidade”, não-existência intrínseca dos fenómenos ou interdependência universal, cujo reconhecimento na tradição budista se traduz no dinamismo sabedoria-compaixão. Perante a tese caeiriana da existência substancial das “coisas” e a ausência de uma ética da compaixão, cremos haver uma divergência fundamental entre a sua poesia e qualquer forma de visão-experiência budista do mundo, incluindo a Zen. Isto não obsta a que, a um nível formal e mais exterior, sejam compreensíveis várias das afinidades entre Caeiro, o budismo e o Zen apontadas pelos referidos intérpretes.

### Keywords

Alberto Caeiro, Zen Buddhism, emptiness, compassion, things.

### Abstract

The article aims at investigating the foundation and the relevancy of the closeness pointed out by several interpreters of Fernando Pessoa between Alberto Caeiro's poetry and Zen Buddhism, particularly on what concerns *śūnyatā*, the “emptiness”, the non-intrinsic existence of the phenomena or the universal interdependency, which are recognised by the Buddhist tradition as the wisdom-compassion dynamism. In view of the thesis of Caeiro about the substantial existence of “things” and the absence of an ethics of compassion, we believe that there is a fundamental divergence between his poetry and any form of Buddhist vision or experience of the world, including Zen. This doesn't imply that, at a more formal and outer level, aren't understandable some of the affinities between Caeiro, Buddhism and Zen pointed out by the same interpreters.

---

\* Professor no Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

## A tese da afinidade entre a poesia de Alberto Caeiro e o budismo Zen

Tende a predominar nos estudos pessoais a tese da afinidade entre a poesia de Alberto Caeiro e o budismo Zen, destacando-se como excepção a justa análise de Richard Zenith (1999), que mostra bem várias diferenças entre Caeiro e o Zen, sendo a principal, a nosso ver, que o poeta português se interessa mais pela natureza do que pelo *satori* ou iluminação. A tese surgiu antecipadamente avalizada com o prestígio de autoridades internacionais como D. T. Suzuki (*apud* ALMEIDA, 1986) e Thomas Merton (1966). Onésimo Teotónio Almeida (1986) deu conta de como o segundo, um eminente contemplativo católico muito interessado pela espiritualidade oriental e Zen em particular, deu a conhecer alguns poemas por si traduzidos de *O Guardador de Rebanhos* a D. T. Suzuki, o grande divulgador do Zen no Ocidente, e este reconheceu “uma grande qualidade zen” na poesia caeiriana. O mesmo Onésimo Teotónio Almeida refere outros nomes que apontam na mesma direcção – Leyla Perrone-Moisés (2008: 924; notamos todavia as reservas desta), Armando Martins Janeira e Helena Barros – e conclui inequivocamente: “De qualquer modo, Caeiro é um poeta Zen”.

Entre outros, como Cristina Zhou Miao (2013), que considera que a “qualidade zen” de Caeiro vem de uma reacção à filosofia de Kant e Schopenhauer, também José Eduardo Reis (2007) e Julieta Marques de Almeida (2007) dedicaram à questão estudos bem fundamentados e argumentados que apontam a mesma afinidade, embora seja de notar que nenhum destes três intérpretes teve em conta a leitura diversa de Richard Zenith. O primeiro (2007: 336-337), profundo conhecedor do Zen, considera que muitos dos versos de Caeiro são “uma ilustração poética de uma experiência do mundo aquém dos mecanismos habituais da sua comum representação, de uma experiência directa da realidade tangível que tem como correlato um estado de plena consciência definido negativamente no Budismo Zen por não-mente” ou pelo menos “um estado meta-intelectual em que a coexistência do ser, do ver e do agir predominam sobre a representação conceptual do mundo”. Neste sentido, a sabedoria entrevista em Caeiro seria “congenial” com a *prajñā* budista, a sabedoria da consciência desperta ou iluminada, que vê as coisas tal qual são, “libertas ou desembaraçadas de reconfigurações conceptuais e vazias de natureza própria” (REIS, 2007: 339). Já Julieta Marques de Almeida (2007: 349) defende que a “paz caeiriana” vem do “conhecimento da vacuidade” que o poeta “encontra precisamente quando procura a essência das coisas”. Ambos os intérpretes estabelecem assim um íntimo nexos entre a experiência de Caeiro e a experiência central do Despertar búdico, a compreensão vivencial de *śūnyatā*, termo sânscrito traduzido habitualmente como “vacuidade”. Reconhecendo a aparente pertinência de muitas das proximidades apontadas entre Caeiro e o Zen, gostaríamos todavia de submeter a tese desta afinidade a uma investigação conduzida precisamente pela intenção de averiguar

até que ponto se pode encontrar realmente uma experiência da vacuidade na obra do heterónimo pessoano. Para o efeito, comecemos por ver o que significa esta em contexto budista.

### O que é a vacuidade no budismo?

*Śūnyatā*, termo sânscrito habitualmente traduzido como “vacuidade”, vem de *śūnya*, que significa “zero, nada”, mas também “vazio”, o qual por sua vez procede da raiz *svi-*, com o significado de “oco” e que em última instância procede da raiz proto indo-europeia *keu-*, com os sentidos de “inchar” e “crescer”. Aqui se pode intuir o sentido profundo da vacuidade como indicação de que as formas das coisas ou fenómenos que percebemos, aparentemente bem delimitadas e reais, na verdade não possuem qualquer realidade substancial e intrínseca, sendo como bolhas dentro de água ou bolas de sabão que, apesar de claramente aparentes, são desprovidas de substância interna, são interiormente vazias ou ocas e por isso interdependentes e impermanentes. *Śūnyatā* designa assim a natureza autêntica das coisas, entendida no *Mahāyāna* – tradição budista em que o Zen se insere – como a ausência de ser em si e por si, ou seja, de substancialidade, de todos os fenómenos, incluindo do “eu” que os apreende. Esta visão diferencia-se segundo as escolas filosóficas no seio do próprio *Mahāyāna*, defendendo a perspectiva *Cittamātra* que a vacuidade dos fenómenos é a vacuidade da dualidade sujeito-objecto que ilusoriamente surge na consciência, sendo esta todavia real, ao passo que a escola *Madhyāmika* sustenta que a vacuidade de todos os fenómenos inclui a da própria consciência (cf. CORNU, 2001: 345-346). Seja como for, a filosofia budista insiste que a vacuidade não é sinónimo de mero vazio e muito menos de “nada”, apontando antes a transcensão dos dois extremos do essencialismo – a afirmação de uma essência permanente, independente e singular nos fenómenos – e do niilismo – a afirmação de que nada existe em absoluto ou de que tudo finalmente se aniquila. Neste sentido, vacuidade é sinónimo de origem interdependente ou coprodução condicionada (*pratītya-samutpāda*): o mundo e a consciência surgem como fenómenos interdependentes, nada existindo em si e por si, ou seja, absolutamente, mas apenas em correlação. Como expõe o Buda Gautama: “Existindo isto, aquilo vem a existir. Da aparição disto vem aquilo; estando isto ausente, aquilo não existe; pela cessação daquilo, isto cessa” (*Samyutta Nikāya*, II, 28; cf. BODHI, 2000)<sup>1</sup>. É importante compreender que isto inclui a própria vacuidade, conceito negativo que é ele mesmo interdependente do conceito de existência intrínseca que visa precisamente desconstruir: é neste sentido que na lista dos dezasseis tipos de vacuidade figura a vacuidade da vacuidade (cf. CORNU, 2001: 645; GYAMTSO RINPOCHE, 2001; BORGES, 2010: 104-133).

<sup>1</sup> As traduções para português no presente artigo são nossas, salvo nos casos de obras traduzidas para português que se encontram listadas na Bibliografia.

A visão da vacuidade expõe-se nalguns sutras fundamentais do *Mahāyāna*, que estão no centro da tradição Zen, a começar pelo *Prajñāpāramitā sūtra*, que afirma não haver qualquer distinção entre as formas físicas e materiais e a vacuidade, o que igualmente se aplica a todos os demais agregados (*skandhas*) da experiência: sensações, percepções, formações volitivas e estados de consciência. Como diz o texto (cf. CORNU e CARRÉ, 2011: 77): “[...] as formas são vacuidade e a própria vacuidade são as formas: a vacuidade não é diferente das formas e as formas não são diferentes da vacuidade. A vacuidade é o que as formas são e as formas são o que é a vacuidade”. É assim que os dois últimos dos quatro selos budistas, que no *Mahāyāna* servem de critério para distinguir uma visão-experiência budista do mundo, enunciam que “nenhuma coisa existe em si e por si” e que “o nirvana transcende os conceitos” (KHYENTSE, 2009: 11) (todos os conceitos, budistas e não budistas, incluindo os de “coisas”, “existência” e “nirvana”). É por isso que o grande filósofo budista da vacuidade, Nāgārjuna, abre a sua obra fundamental, *Madhyamaka-kārikās*, descrevendo a “coprodução condicionada”, sinónimo de vacuidade e da natureza autêntica das coisas, como um estado “sem nada que cesse ou se produza, sem nada que seja aniquilado ou que seja eterno, sem unidade nem diversidade, sem chegada nem partida”, acrescentando que ela é a “abençoada pacificação das palavras e das coisas” (NĀGĀRJUNA, 2002: 35, 311)<sup>2</sup>. Com efeito, a dialéctica desconstrutiva de Nāgārjuna visa libertar a experiência-consciência de todo e qualquer modo de instauração do real segundo o regime conceptual e lógico-discursivo, mostrando a insustentabilidade das quatro possibilidades de tomar posição a respeito de alguma coisa – é, não é, é e não é, nem é nem não é (A, não-A, A e não-A, nem A nem não-A) –, o tetralema ou *catuskoti*, que conduz à emancipação de “todos os pontos de vista”, aqui identificada com a experiência da vacuidade, que se perde se for erroneamente convertida num novo ponto de vista ou proposição: “Os Vitoriosos proclamaram que a vacuidade é o facto de escapar a todos os pontos de vista. Quanto àqueles que fazem da vacuidade um ponto de vista, eles declararam-nos incuráveis” (cf. NĀGĀRJUNA, 2002: 173)<sup>3</sup>. Com efeito, é apoiando-se na “verdade convencional e mundana” (*samvrti-satya*), uma verdade pragmática que rege a comunicação e o convívio social e que admite acriticamente a existência objectiva das coisas e seres designados pelas palavras e conceitos, que segundo Nāgārjuna (2002: 306)<sup>4</sup> os Budas ou consciências despertas mostram a “verdade de sentido último” (*satyam ca paramārthatah*), que já não é do domínio da predicação ou proposição, pois não se refere a um objecto que se possa conhecer e ensinar (cf.

<sup>2</sup> Vv. 24, 18.

<sup>3</sup> Vv. 13, 8. Nāgārjuna (2002: 309, vv. 24, 11) adverte que “a vacuidade, mal compreendida, perde o ser humano com inteligência curta, como uma serpente mal agarrada ou uma fórmula mágica mal aplicada”.

<sup>4</sup> Vv. 24, 8.

Bugault *in* NĀGĀRJUNA, 2002: 306-307), consistindo antes numa experiência que paradoxalmente é a de um ver a verdadeira natureza das coisas e dos seres não os vendo, pois “quando o pensamento intencional cessa de se mover em busca de um alimento, a coisa sobre a qual se procura colocar um nome cessa também” (NĀGĀRJUNA: 2002: 233)<sup>5</sup>. A essa experiência chama Nāgārjuna (2002: 346)<sup>6</sup> “meditação vivida” (*bhāvanā*) da “coprodução condicionada” ou vacuidade, que põe fim à ignorância que, neste caso, não consiste em não se ver uma determinada realidade objectiva, com estatuto substancial e ontológico, mas em se pretender ver uma qualquer realidade objectiva, substancial e ontológica, existente em si e por si, num mundo onde ela jamais se verifica e tudo se dá em termos correlacionais e fenomenológicos. Por essa razão o *Sutra do Diamante* (*cf.* CORNU e CARRÉ, 2011: VII, 29), central no Zen, defende que o Buda e o Dharma não são “objectos apreensíveis” e que o Buda “não ensinou qualquer doutrina que seja”, o que Nāgārjuna (2002: 334)<sup>7</sup> confirma nesta estância lapidar: “Abençoada é a pacificação de todo o gesto de apropriação, a pacificação da proliferação das palavras e das coisas. Jamais um qualquer ponto doutrinal foi ensinado a quem quer que seja pelo Buda”.

É o convite ao que o Buda Gautama designou como “nobre silêncio” e que faz da sua dinâmica compassiva e do Dharma não o ensinamento de uma nova doutrina alternativa e mais verdadeira do que outras, ou a única verdadeira, mas antes uma via para o “abandono de todas as opiniões”, o que Guy Bugault compara à “abstinência intelectual” de Pirro de Élis (NĀGĀRJUNA, 2002: 364)<sup>8</sup>. Este “abandono de todas as opiniões” inclui pois tanto as que reificam as coisas, seres e fenómenos como realmente existentes, quanto as que os consideram como irrealis (ou reais e irrealis e nem uma coisa nem outra), convidando a uma abertura da consciência para além de qualquer forma de conceptualização, que pretende sempre agarrar e encerrar a inapreensível fluidez do real num quadro manipulável pelo entendimento humano, conforme a sugestão etimológica do *conceptum* latino ou do *Begriff* alemão.

Esta é a via do meio, que convida a emancipar a experiência das noções correlatas de ser e não-ser e a compreender os “seres” e as “coisas” da percepção convencional como fenómenos e configurações dinâmicas que a cada instante se metamorfoseiam enquanto interdependentes de múltiplas causas e condições elas próprias interdependentes de múltiplas causas e condições em constante metamorfose, num processo infinito. Neste sentido, os “seres” e as “coisas” não são

---

<sup>5</sup> Vv. 18, 7.

<sup>6</sup> Vv. 26, 11.

<sup>7</sup> Vv. 25, 24. *Cf.*: “Do seu Despertar à sua total extinção, o Tathāgatha não pronunciou uma só palavra nem pronunciará, pois não falar é a própria palavra do Buda” (*The Lankāvatārasūtra; cf.* SUZUKI, 1968: 143).

<sup>8</sup> *Cf.* vv. 27, 30.

propriamente “seres” e “coisas”, mas antes “produtos, acontecimentos, mais exactamente sinergias ou coproduções (no sentido fílmico da palavra)” onde nada corresponde à noção de *id-entidade*, pois nada é apenas si-mesmo sem ter em si simultaneamente toda a aparente alteridade. As supostas entidades (*bhāva*) não são seres em si ou substâncias (*svabhāva*) (cf. Bugault in NĀGĀRJUNA, 2002: 25). Na verdade última, não há “seres”, “entes” ou “coisas”, mas antes fenómenos em constante mutação e interdependência, livres de qualquer característica, predicado ou atributo intrínsecos. Não há “seres”, “entes” ou “coisas”, mas sim fluxos de acontecimentos e actos em devir, “‘encruzilhadas de relações’, entrecruzamentos e interações perpetuamente móveis”, em constante “aparição-desaparição” (DROIT, 2010 : 47). Se tudo se revela “um conjunto de relações condicionais”, não há sequer “seres”, “entes” ou “coisas” em relação (DROIT, 2010: 55): como diz o Buda no *Sutra do Diamante* (cf. CORNU e CARRÉ, 2011: VI, 27; XXIII, 61), o “Despertar” é desprovido de noções de “eu”, “ser animado”, “vida” e “indivíduo”. Ser e não-ser revelam-se as máscaras conceptuais de um real *entre-ser*: a questão não é o shakespeariano “ser ou não ser”, mas sim *entre-ser* (cf. HANH, 2012: 413, *passim*). Se na flor vemos o ar, a terra, o sol, a água e a consciência que a percebe como “flor”, se vemos que a flor é apenas constituída por elementos não-flor, se vemos na flor todo o universo, vemos realmente a flor vendo que ela não é “flor”, vendo que é vazia do conceito de “flor”. Se vemos na flor apenas a “flor”, vemos apenas o conceito de “flor”, vemos apenas uma convenção linguística e social, vemos apenas uma ficção, ou seja, não vemos nada. O mesmo se aplica a todas as percepções.

Segundo os ensinamentos do *Mahāyāna* expostos por Dilgo Khyentse Rinpoche (2007: 172), é do reconhecimento da vacuidade que vem a compreensão da não diferenciação entre si e os outros, o fim do auto-acarinhamento e a espontaneidade da compaixão que beneficia os seres “sem qualquer esforço”.

Vejamos então se uma experiência ou compreensão da vacuidade se encontra de algum modo presente na experiência/visão do mundo patente na poesia de Alberto Caeiro (*O Guardador de Rebanhos, Poemas Inconjuntos*), que permita confirmar a tese da sua afinidade com o Zen. Começemos por expor as linhas fundamentais dessa experiência/visão do mundo.

### O que são as coisas em Caeiro?

Um aparente ponto de convergência entre Caeiro e o Zen (mas extensivo ao budismo em geral e no fundo a todas as tradições espirituais da humanidade, na sua vertente dita “mística”) é a desconsideração do “pensar” – sobretudo enquanto pensar conceptual - como via de acesso à realidade: “O Mundo não se fez para

pensarmos nele | (Pensar é estar doente dos olhos) | Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo..." (*Guardador II*, em PESSOA, 1986: I, 743).<sup>9</sup>

Este estar de acordo com o mundo em alternativa à cisão e distanciamento do pensar, que Alberto Caeiro assume como a "eterna inocência" de "amar" e "não pensar" (*Guardador II*, em PESSOA, 1986: I, 743), não deixa de o aproximar de uma tradição universal particularmente marcada na sabedoria chinesa. François Jullien (2009: 25-32, 34-36) mostra e aprofunda o contraste entre as tradições platónico-aristotélica e cartesiana, que respectivamente fazem começar a filosofia no estranhamento e inquietação do espanto e na cisão da dúvida em relação à doação imediata da realidade sensível, e a tradição chinesa, cuja sabedoria, diferente da filosofia, repousa na serena harmonia e conformidade com a natureza sensível e pacífica das coisas.

Para Caeiro "pensar é essencialmente errar" (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 793), "pensar é não compreender", sendo os "sentidos" e em particular a visão que permitem aceder à "eterna novidade do mundo" (*Guardador II*, em PESSOA, 1986: I, 742-743) velada pela uniformidade abstracta e generalizadora das representações conceptuais e linguísticas, que em vez da riqueza da percepção sempre diversa de cada árvore real e concretamente vista, tocada, escutada e cheirada, nos dão a pobreza do conceito-palavra "árvore". "Vale mais a pena ver uma coisa sempre pela primeira vez que conhecê-la" (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 782), pois o conhecer, na medida em que é mediado pelos esquemas fixos da representação, nunca acompanha em primeira mão a experiência da constante metamorfose do real: "nada torna, nada se repete, porque tudo é real" (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 788). A consciência humana, reflexiva e representativa, é assim doente, confusa e estúpida perante a "clara simplicidade | E saúde em existir | Das árvores e das plantas!" (*Guardador IV*, em PESSOA, 1986: I, 745). A "filosofia" e as interrogações e especulações metafísicas sobre o "mistério das cousas", o seu "sentido oculto" e a sua "constituição íntima" ou o "sentido íntimo do Universo" não têm assim sentido algum, sendo um artifício e uma falsidade acrescentados à pura presença sensível das "cousas", cujo "único sentido íntimo [...] | É elas não terem sentido íntimo nenhum", tal como o seu "único sentido oculto [...] | É elas não terem sentido oculto nenhum" ou serem o seu "único sentido oculto" (*Guardador V e XXXIX*, em PESSOA, 1986: I, 746-747, 770-771; Fig. 1). O centro da experiência ontognosiológica de Caeiro é o "olhar para as cousas" (*Guardador V, VIII*, em PESSOA, 1986: I, 747, 750), que supostamente as oferece na sua pura

<sup>9</sup> Na mesma obra, vejam-se também o poema V, bem como este verso do poema XXX: "A minha alma é simples e não pensa" (*Guardador V e XXX*, em PESSOA, 1986: 745, 765) (para uma edição crítica da obra de Caeiro, veja-se: PESSOA, 2015 e 2016). François Jullien (2009: 25-32) mostra e aprofunda o contraste entre a tradição cartesiana, que começa a filosofia pela cisão da dúvida, e a tradição chinesa, que valoriza a harmonia e a conformidade.

presença e exterioridade objectivas, irreduzíveis às fantasias do pensamento e da representação.

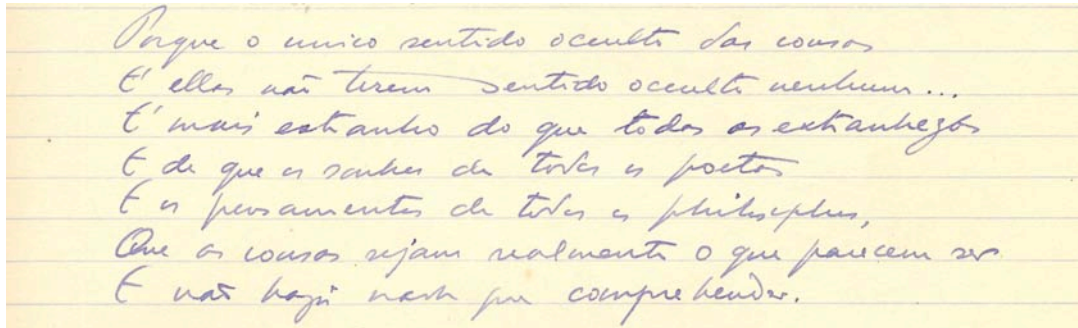


Fig. 1. BNP/E3, 145-33<sup>c</sup> (pormenor)<sup>10</sup>

Este é um “olhar” calmo, imune à interrogação e ao espanto,<sup>11</sup> ou seja, como já notámos, à inquietação originária de onde Platão (*Teeteto*, 155 d) e Aristóteles (*Metafísica*, 982b e 983a) consideram proceder a filosofia (embora, num outro sentido, Caeiro não deixe de dizer que “a espantosa realidade das cousas | É a minha descoberta de todos os dias”) (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 786). Um olhar que não vê nas “cousas” senão as próprias “cousas” e não outra coisa ou realidade oculta de que elas fossem a mera manifestação, expressão ou símbolo, o que acontece sempre que ao ver se acrescente o pensar (*Guardador*, XXIV, em PESSOA, 1986: I, 761). Um olhar que vê “as árvores e as flores” por não ter “filosofia nenhuma” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 781).

Mas o que são as próprias “cousas”? São “existência apenas”, com as suas imediatas qualidades visualmente sensíveis, “cor e forma”, desprovidas de qualquer atributo conferido pelo juízo humano, como a beleza. As “cousas” “simplesmente existem”, e com elas a “Natureza”, livres da “personalidade” e mesmo do “nome” que a “linguagem dos homens” lhes confere. A “Natureza” não é assim um “ente”, sendo pura exterioridade, sem um interior, sem um “dentro” (*Guardador*, XXVI-XXVIII, em PESSOA, 1986: I, 723, 764). Alheias aos “sonhos de todos os poetas” e aos “pensamentos de todos os filósofos”, “as cousas [...] são realmente o que parecem ser” e nada mais há a compreender senão aquilo que os sentidos de Caeiro “aprenderam sozinhos: – | As cousas não têm significação: têm existência” (*Guardador*, XXXIX, em PESSOA, 1986: I, 770-771) (Fig. 2).

<sup>10</sup> A sigla BNP/E3 indica o espólio de Fernando Pessoa guardado na Biblioteca Nacional de Portugal (Espólio 3).

<sup>11</sup> “O meu olhar azul como o céu | É calmo como a água ao sol. | É assim, azul e calmo, | Porque não interroga nem se espanta...” (*Guardador* XXIII, em PESSOA, 1986: I, 761).



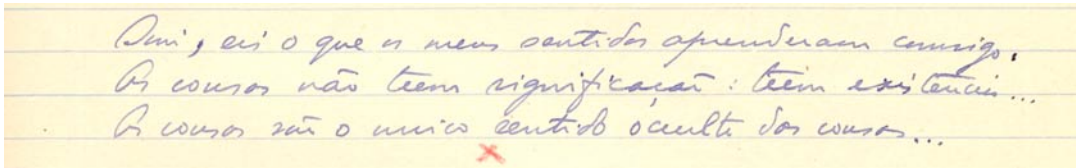


Fig. 2. BNP/E3, 145-33<sup>r</sup> (pormenor)

“Ser uma coisa é não significar nada, | Ser uma coisa é não ser susceptível de interpretação” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 784). “Cada coisa é o que é” e o seu existir é por si só uma perfeição: “basta existir para se ser completo” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 786). As “coisas” existem existindo, sem explicação e sem razão (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 793). As coisas naturais, como as flores e os rios, possuem “uma existência verdadeiramente real” (*Guardador*, XXXI, em PESSOA, 1986: I, 766) e essa é aliás “a única missão no Mundo”, que abrange o próprio ser humano: “existir claramente, | E saber fazê-lo sem pensar nisso” (*Guardador*, XXXII, em PESSOA, 1986: I, 767). Os humanos, as pedras e as plantas são diferentes, mas todos igualmente existentes e reais e por isso incomparáveis (cf. *Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 785-786).

Para sentir plenamente a “Natureza”, o poeta procura despir-se do que aprendeu, “desembrulhar”-se de ser Alberto Caeiro para ser quem realmente é, reverter ao minimalismo de “um animal humano que a Natureza produziu” e remover ainda essa especificidade da sensibilidade humana para sentir a Natureza apenas, “e mais nada”. Proclama-se “Descobridor da Natureza” e “Argonauta das sensações verdadeiras” na medida em que supõe dissolver toda a subjectividade no puro sentir da objectividade absoluta, até então velada pelo acrescento do pensamento à sensibilidade: “Trago ao Universo um novo Universo | Porque trago ao Universo ele-próprio” (*Guardador*, XLVI, em PESSOA, 1986: I, 774-775). Fica o suposto de haver uma sensibilidade pura e impessoal, livre de toda a subjectividade, que seria como que o “Universo” a experimentar-se imediata e directamente, sem a interferência de qualquer sujeito. Na verdade, como diz Caeiro, “a realidade não precisa de mim” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 789).

Em última instância, prosseguindo a desconstrução do modo humano de pensar e sentir, Caeiro vê que afinal “não há Natureza, | Que Natureza não existe”, mas apenas “montes, vales, planícies”, “árvores, flores, ervas”, “rios e pedras”, sem “um todo a que isso pertença”, pois “um conjunto real e verdadeiro | É uma doença das nossas ideias” e “a Natureza é partes sem um todo” (*Guardador*, XLVII, em PESSOA, 1986: I, 775). Com efeito, compreender o mundo com o pensamento é achar as coisas “todas iguais”, ao passo que compreendê-lo com os olhos é compreender “que as coisas são reais e todas diferentes umas das outras” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 790). Caeiro gosta de uma pedra por ela não ter “parentesco” algum consigo (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 787).

Os *Poemas Inconjuntos* alteram todavia a posição de *O Guardador de Rebanhos* acerca da “Natureza” ser “partes sem um todo”. Segundo Caeiro, “se o homem

fosse, como deveria ser, | Não um animal doente, mas o mais perfeito dos animais”, teria “um *sentido* do “conjunto” ou do “total” das cousas” e não um “*pensamento*” ou “*ideia*” disso, mas isso implicaria não ter “noção do “conjunto” ou do “total””, pois o sentido disso “não vem de um total ou de um conjunto | Mas da verdadeira Natureza talvez nem todo nem partes” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 791-792).

Se a “Natureza” é irreduzível às categorias humanas, constitutivamente antinômicas e dicotômicas, e assim impredicável em absoluto, a verdade é que os *Poemas Inconjuntos* confirmam e não deixam de predicar a sua transcendência, exterioridade e independência – ou dos seus sinónimos “Universo” e “Realidade” – em relação ao pensamento e ao sujeito: “A Realidade é apenas real e não pensada”; “O Universo não é uma ideia minha. | A minha ideia do Universo é que é uma ideia minha”. Tal como as palavras falham ao pretender expressar qualquer pensamento, “assim falham os pensamentos quando querem exprimir qualquer realidade” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 792). Pese esta afirmação, Caetano não deixa de formular uma teoria muito precisa do que para si é equivalente, ser real, ser, existir: “Ser é estar em um ponto”, o que não acontece com o pensamento (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 793). “Estar” vem do latino *stare*, que significa estar de pé, estar imóvel, subsistir, manter-se e também estar decidido e estar a favor ou contra alguém. Para Caetano ser implica a clara definição, delimitação e demarcação de uma coisa que está aqui e não ali, no espaço, e que é isto e não aquilo. Ser é ser um ponto óptico distinto de outros pontos ópticos e do espaço envolvente. Ser é existir e existir é ser diferente, como se precisa nas declarações que Álvaro de Campos regista do seu mestre Caetano em “Notas para a recordação do meu mestre Caetano”: “tudo é diferente de nós, e por isso é que tudo existe” (PESSOA, 1986: I, 736). Que tudo ao mesmo tempo mude constantemente e por isso seja sempre visto pela primeira vez não parece anular esta identidade óptica: “A gente não é já o mesmo nem a flor a mesma” (“Notas”, em PESSOA, 1986: I, 737), mas ser gente e flor é algo que sempre se mantém e nunca se confunde. A existência, sinónimo de realidade, supõe a diferença, a alteridade e a multiplicidade irreduzíveis: “Existir é haver outra coisa qualquer”, “ser real é haver outras coisas reais”, “ser real é ser uma coisa que não é essas outras coisas, é ser diferente delas” (PESSOA [Campos], 1997: 44, 60). Há uma “inevitável exterioridade” do mundo em relação ao sujeito, o “mundo exterior” é “tipo” ou “exemplo de Realidade”, ao ponto de ele ser evidente, mas o sujeito não: “Sei que o mundo existe, mas não sei se existo” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 795-796; cf. *Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 798-799). Esta afirmação matiza-se todavia quando admite que se “não estiver no mundo, o mundo será diferente” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 802).

Todavia, esta mesma exterioridade e independência do mundo e das coisas em relação ao sujeito, que exige “apenas vê-las; | vê-las até não poder pensar

nelas”, livres de todas as categorias ou formas *a priori* do entendimento e da sensibilidade humanos, como o “tempo” e o “espaço”, conduz ao limite a descartar todas as afirmações que ao longo da obra caeiriana não deixam de se fazer sobre as “coisas”, incluindo serem “reais”: “Eu nem por reais as devia tratar. | Eu não as devia tratar por nada” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986:I, 801). A realidade das coisas, tão marcadamente enfatizada nos poemas e afirmações de Caetano como irreduzível ao pensamento e ao sujeito, é afinal ainda uma construção mental que deve ser abandonada ou trata-se apenas da ideia humana acerca da realidade das coisas, que seria então efectivamente existente? A nosso ver, tudo indica ser esta segunda hipótese que deve ser considerada, mas voltaremos mais à frente a esta passagem, para a analisar mais aprofundadamente, no ponto seguinte deste estudo.

Para concluir, cabe observar que esta visão/experiência de um mundo onde tudo é distinto, separado e independente parece conduzir a uma ética da aceitação total do que é tal como é, da indiferença contemplativa e da abstinência de agir que se cumpre no simples “existir claramente” “sem pensar nisso”, com o “egoísmo natural das flores | E dos rios que seguem o seu caminho | Preocupados sem o saber | Só com o florir e ir correndo”. Talvez seja antes uma não-ética, radicalmente alheia ao humanismo e ao antropocentrismo, pois a Caetano não importam “os homens | E o que sofrem ou supõem que sofrem”: se forem como ele “não sofrerão” (“a infelicidade dos outros [...] | [...] não se cura de fora”) (*Guardador*, XXXII, em PESSOA, 1986: I, 766-767, 784). Como diz, “Todo o mal do mundo vem de nos importarmos uns com os outros, | Quer para fazer bem, quer para fazer mal” (*Guardador*, XXXII, em PESSOA, 1986: I, 767). A “imperfeição” que há no mundo, o haver “gente que erra” e “gente doente” são aliás coisas que enriquecem a diversidade e multiplicidade do mesmo mundo e aumentam o número de sensações que se podem ter em termos de “ver e ouvir” (*Guardador*, XLI, em PESSOA, 1986: I, 772). O que outros vêm como mal é afinal uma riqueza em termos existenciais e estéticos. “Haver injustiça é como haver morte” e Caetano aceita-a como “aceita uma pedra não ser redonda, | E um sobreiro não ter nascido pinheiro ou carvalho” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 784). Nesta visão, o chamado mal não reside num estado objectivo e indesejável do mundo que se possa e deva alterar, mas antes e precisamente nesse mesmo desejo de alterar que apenas manifesta uma percepção e vontade subjectivas. Perante os que defendem o dever ser e o não dever ser e que as pessoas e as coisas seriam melhores se fossem diferentes, Caetano responde que seriam apenas diferentes e conformes ao querer de alguém, nada mais. Demarcando-se de todos os que pretendem melhorar o mundo, escreve: “Ai de ti e de todos que levam a vida | A querer inventar a máquina de fazer felicidade!” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 781) (Fig. 3).

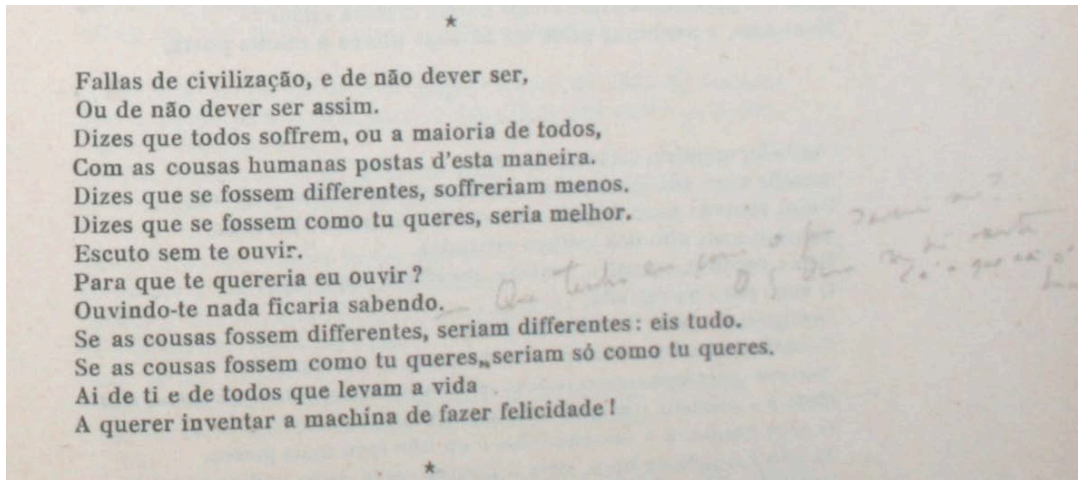


Fig. 3. Espólio Manuela Nogueira (pormenor)  
 [Athena, n.º 5, 1925, p. 197]

Exposta a visão/experiência budista da vacuidade e a visão/experiência da natureza das coisas em Caeiro, estamos em condições de proceder ao balanço final que nos permita verificar ou não a tese da afinidade entre a poesia de Caeiro e o budismo Zen.

### As coisas são coisas à luz da vacuidade budista? “Caeiro é um poeta Zen”?

Parece-nos evidente que, além da afinidade geral atrás apontada entre Caeiro e o Zen por via da sua desconsideração do “pensar” em prol de uma experiência não-conceptual e imediata do real (mas que não é afinal específica do Zen, sendo comum a todas as tradições espirituais da humanidade, mormente na sua vertente dita “mística”), para que Caeiro possa ser considerado um poeta Zen é antes de mais necessário que possa ser considerado um poeta budista, dentro da tradição na qual o Zen se integra, o *Mahāyāna*. Como referimos, esta tradição assume “quatro selos” como critério de reconhecimento de uma via como budista, ou seja, conducente ao Despertar da consciência para a natureza autêntica de todas as coisas, a natureza original de si mesma e de todos os fenómenos. Enunciemos agora os quatro, pois antes só indicámos os dois últimos, e verifiquemos se de algum modo estão presentes na visão-experiência do mundo de Alberto Caeiro: “Todas as coisas compostas são impermanentes. | Todas as emoções são dor. | Nenhuma coisa existe em si e por si. | O nirvana transcende os conceitos” (KHYENTSE, 2009: 11).

1. Em relação ao primeiro selo, vimos que a poesia de Caeiro desenvolve uma ontologia das coisas, uma teoria do seu ser ou natureza, onde elas existem na medida em que são radicalmente distintas umas das outras e inconfundíveis, mantendo as suas determinações singulares: enquanto existir, um ser humano é sempre um ser humano, uma pedra é sempre uma pedra, uma árvore é sempre

uma árvore. Por outro lado, esta determinação ôntica não parece ser composta por partes ou elementos agregados, pois, se isso acontecesse, seria redutível a eles como seus constituintes últimos, não existiria substancialmente como ser humano, pedra ou árvore e estaria sujeita à decomposição e recomposição numa outra determinação ôntica: o ser humano, a pedra e a árvore poderiam devir e tornar-se outra coisa. Mesmo quando diz que “A Natureza é partes sem um todo”, o poeta detém-se nos “montes, vales, planícies”, “árvores, flores, ervas”, “rios e pedras” (*Guardador*, XXXII, em PESSOA, 1986: I, 775-776) e não prossegue decompondo essas “partes” noutras “partes”, como se cada uma delas tivesse uma existência singular, simples, indecomponível e por isso permanente. Sendo assim, a mudança ou impermanência inerentes a tudo ser sempre outro e visto pela primeira vez, como diz Caetano de Faria (*cf. Guardador XXXII, Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 737, 782), não deixam de ser uma mudança e impermanência contidas na imutabilidade e permanência de haver sempre um ser humano, uma pedra e uma árvore que mudam continuamente, mas sem deixarem de ser a cada instante a entidade individual e inconfundível que são, distinta de todas as demais, o que seria deixarem de existir. Neste sentido, uma mais funda impermanência, embora exista, fica remetida para a extinção e fim dos entes e das coisas animadas ou inanimadas, sendo apenas aí que se revelam como “bolas de sabão”, “passageiras como a Natureza” (*Guardador XXV*, em PESSOA, 1986: I, 762), transformando-se então noutra coisa, o que não acontece ao longo da sua existência, onde a identidade e o ser primam sobre a mutação e o devir, ao contrário da impermanência budista que, estando intimamente associada à coprodução condicionada, à interdependência e à vacuidade, como vimos e veremos, impede o conceito de que algo subsista apenas isto ou aquilo um único instante. Por estes motivos, não parece que o primeiro selo budista se aplique de todo à visão-experiência do mundo de Alberto Caetano de Faria.

2. O segundo selo diz que “Todas as emoções são dor”, no sentido de serem passageiras e perturbadoras, implicando o conflito da percepção dualista do mundo dilacerada pelo apego e aversão ao que o sujeito ilusoriamente percepçiona como separado de si e assim a insatisfação que frustra a expectativa constante de uma felicidade duradoura. cremos neste caso que Caetano de Faria se aproxima até certo ponto desta posição, mas de modo nenhum com os mesmos supostos budistas, pois como vimos há no heterónimo pessoano um mundo realmente distinto do sujeito e nesse sentido uma dualidade sujeito-objecto evidenciada pela sensação imediata e não pensada, embora ela supostamente ofereça o mundo livre de distorções subjectivas. É precisamente esta diferença e exterioridade radical do mundo objectivo em relação ao sujeito que descarta as emoções e as paixões psicológicas, a par do “pensar”, como nada tendo a ver com a ordem das coisas, obscurecendo a sua clara visão e gerando o sofrimento de querer alterá-la. Caetano de Faria questiona: “Mas que tem a ver com o poente quem odeia e ama?”, no contexto do

seu distanciamento do ódio e da compaixão motivados pelas supostas injustiças e sofrimentos que os humanos padecem, dizendo que se forem como ele – aceitando o que é tal como é – “não sofrerão” e concluindo: “Todo o mal do mundo vem de nos importarmos uns com os outros, | Quer para fazer bem, quer para fazer mal” (*Guardador XXXII*, em PESSOA, 1986: I, 766-767). Todavia, como vimos e veremos, a conotação budista das emoções com *dukkha* – não apenas sofrimento puro e duro, mas mal-estar e insatisfação fundamental – não se distancia do dinamismo amoroso e compassivo que é inseparável da visão das coisas tal qual são, ou seja, da sabedoria. Na visão-experiência budista, bem como no seu fecundo diálogo com a investigação neurocientífica contemporânea, o amor e a compaixão são qualidades do ser profundo e da consciência desperta e não emoções psicológicas fugazes, trazendo consigo não sofrimento, mas antes sentimento de autorrealização e felicidade (cf. FREDRIKSON, 2013; RICARD, 2013).

3. Quanto ao terceiro selo, “nenhuma coisa existe em si e por si”, que vimos coincidir com o âmago da visão-experiência budista enfatizado no Zen – a vacuidade (*śūnyatā*) ou interdependência universal –, é significativa e inequivocamente o que mais se afasta da visão-experiência do mundo de Alberto Caeiro. Se a compreensão vivencial da vacuidade desconstrói e dissipa a percepção convencional do mundo, mostrando que na verdade não há “seres”, “entes” ou “coisas”, nem sequer em relação – pois se tudo é relação, não há coisas em relação –, mas antes fenómenos interdependentes em constante fluxo metamórfico, desprovidos de qualquer substância ou atributo intrínsecos, inapreensíveis por qualquer categoria, sem qualquer identidade ou diferença, unidade ou multiplicidade reais, desaparece tudo o que Caeiro afirma como mais inequivocamente evidente, ou seja, as *coisas só coisas*, na sua realidade exterior, objectiva e múltipla, nas suas existências independentes, nas suas diferenças individuadas irreduzíveis umas às outras e à consciência sensorial que as apreende. À luz da visão-experiência de *śūnyatā*, à luz de *prajñā*, a sabedoria, as coisas, os entes e os seres deixam de surgir como coisas, entes e seres, tudo se desreifica, desentifica e desontologiza ou desessencializa, numa miríade de fenómenos claramente aparentes mas desprovidos ou vazios de qualquer realidade intrínseca, o que situa a consciência na via do meio entre essencialismo e niilismo. Como aponta Guy Bugault, se *prajñā* é uma gnose, é uma paradoxal *gnose agnóstica*, não apenas porque nela se dá uma definitiva *epoché*, uma suspensão de qualquer juízo e tese sobre a natureza do real, mas mais radicalmente porque nela se evidencia a ausência tanto do sujeito como do objecto, sendo um conhecimento que se cumpre não conhecendo e reconhecendo o infundado de tudo o que se julga conhecer, a começar por haver sujeito, objecto e conhecimento. Num sentido, mais do que conhecimento, é a sabedoria prática de viver com esse reconhecimento da insubstancialidade universal uma vida livre, amorosa e compassiva. Num outro,



sendo a sabedoria da vacuidade universal, que vê a inconsistência de todas as coisas, transcende-se a si mesma, reconhecendo “a vanidade da própria sabedoria” (BUGAULT, 1968: 228-229). O que se manifesta pelo riso ou sorriso de muitos iluminados, a começar pelo do próprio Buda, ao constatar o paradoxo de, para falar aos seres e levá-los à libertação, ter de ser dar nomes aos “dharma” (fenómenos, coisas) que “são não nascidos, não destruídos, absolutamente vazios, impronunciáveis, inomináveis, indizíveis, inexprimíveis” (NĀGĀRJUNA, 1981: 442; cf. BORGES, 2013a e 2013b). Note-se que, se Caeiro também busca autojustificar o seu discurso por uma concessão pedagógica, ao argumentar que por escrever para ser lido se sacrifica por vezes à “estupidez de sentidos” dos “homens falsos”, dizendo “que as flores sorriem” ou que “os rios cantam”, não é senão para assim dar mais a sentir “A existência verdadeiramente real das flores e dos rios” (*Guardador*, XXXI, em PESSOA, 1986: I, 766) (Fig. 4).

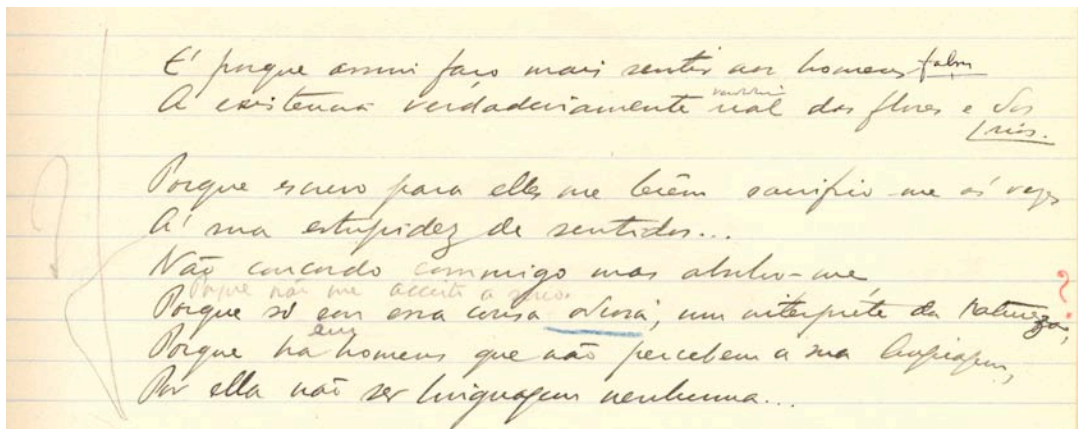


Fig. 4. BNP/E3, 145-28<sup>r</sup> (pormenor)

As coisas realmente coisas de Caeiro não parecem assim equivaler aos *dharma* budistas (que abrangem tudo o que se manifesta, material ou imaterial), pois se as coisas caeirianas são existência pura, cujo “único sentido íntimo [...] | É [...] não terem sentido íntimo nenhum”, tal como o seu “único sentido oculto [...] | É [...] não terem sentido oculto nenhum” ou serem o seu “único sentido oculto” (*Guardador* V e XXXIX, em PESSOA, 1986: I, 746-747, 770-771) (*Guardador*, V, em PESSOA, 1986: I, 746-747; cf. *Guardador*, XXXIX, em PESSOA, 1986: 770-771), já os *dharma* budistas são vazios de toda a apreensão segundo as quatro possibilidades de enunciação lógica: existentes, não-existentes, existentes e não-existentes, nem existentes nem não-existentes. É nesse sentido, e não no da pura existência que sustenta Caeiro, que eles são desprovidos de “significação” e de “sentido último”, sendo o Despertar (*bodhi*) a compreensão trans-conceptual disso mesmo (cf. BUGAULT, 1968: 230). A esta luz, pode-se considerar que a visão-experiência de Caeiro fica ainda refém dos conceitos de “coisas”, “existência” e “realidade” intrínsecas, bem como de exterioridade, sem se dar conta de que nada disso pode ser efectivamente sentido – visto, ouvido, tocado, cheirado, saboreado – , mas

apenas, ainda e sempre pensado (em função dos seus opostos conceptuais: não-coisas, inexistência e irreabilidade).

Dito isto, há passagens na obra de Caeiro que não deixam de sugerir convergências com a visão-experiência da vacuidade, embora claramente excepcionais em relação àquelas que enfatizam a substancialidade das coisas do mundo. A primeira é quando escreve que as “bolas de sabão” que uma criança larga “São translucidamente uma filosofia toda”, “Claras, inúteis e passageiras como a Natureza” (*Guardador*, XXV, em PESSOA, 1986: I, 762). Como vimos no início do ponto 2 deste estudo, a imagem das “bolas de sabão” é particularmente sugestiva de *śūnyatā*, vacuidade, a partir da etimologia da raiz *svi-*, que significa “oco”, procedente da raiz proto indo-europeia *keu-*, que remete para “inchar” e “crescer”. As bolas de sabão são assim uma metáfora da natureza profunda de todas as coisas, claramente aparentes na sua forma definida, mas substancialmente vazias e sem um limite real que as separe umas das outras e do espaço insubstancial e aberto onde tudo se manifesta, pois a fina película que desenha os seus contornos e as configura é ao mesmo tempo inseparável do espaço interno e externo, que são o mesmo. As bolas de sabão são uma imagem eloquente e concreta da célebre passagem do *Prajñāpāramitā sūtra*, central no *Mahāyāna* e no Zen: “[...] as formas são vacuidade e a própria vacuidade são as formas: a vacuidade não é diferente das formas e as formas não são diferentes da vacuidade. A vacuidade é o que as formas são e as formas são o que é a vacuidade” (cf. CORNU e CARRÉ, 2011: 77). Todavia, por tudo o que já expusemos, não parece ser propriamente isso que Caeiro pretende transmitir nesta passagem. Se examinarmos o contexto, o que o poeta diz é que toda a “Natureza” é como as “bolas de sabão”: claramente presente, inútil no sentido em que se cumpre nessa mesma existência e aparência sensível, sem ser meio para algo distinto ou símbolo de algo distinto, e impermanente, pois está sempre a mudar, embora essa mudança seja feita, como vimos, da mudança de entidades que, enquanto mudam e existem, permanecem o que são: coisas, entes e seres com identidades bem marcadas e distintas entre si. O que Caeiro diz é que as “bolas de sabão” são precisamente aquilo “que parecem ser”, que elas “são aquilo que são” na sua aparência visível de “amigas dos olhos como as cousas”, sem que ninguém pretenda que elas sejam mais do que isso (*Guardador*, XXV, em PESSOA, 1986: I, 762). Assim são todas as coisas e assim seria a nossa visão delas, se verdadeiramente as víssemos. É isto e apenas isto que Caeiro diz, sem colocar em causa, como na visão-experiência budista da vacuidade, que as coisas/bolas de sabão sejam apenas coisas/bolas de sabão, pois se as virmos tal como são veremos nelas a interdependência e logo a presença no que se conceptualiza como coisas/bolas de sabão de tudo o que se conceptualiza como não-coisas/bolas de sabão: a água e os seus múltiplos constituintes, causas e condições, o sabão e os seus múltiplos constituintes, causas e condições, a palhinha e os seus múltiplos constituintes, causas e condições, a



criança e os seus múltiplos constituintes, causas e condições, as consciências que as percebem e que percebem isto, bem como os seus múltiplos constituintes, causas e condições, ou seja, levando esta análise ao infinito, o céu, a terra e tudo o que coexiste, todo o universo ou todo o multiverso. É isto que o budismo e o Zen dizem, indicando ao mesmo tempo que tal é indizível, pois é da natureza do pensamento-linguagem humanos não o poderem dizer senão traindo-o ao delimitá-lo nas suas categorias, conceitos e enunciados sempre duais e antinómicos. É todo o contrário disto o que afirma Caeiro, com a sua doutrina das coisas só coisas, a começar por ser uma doutrina.

A outra passagem que poderia convergir com a visão-experiência budista da vacuidade é a que referimos no final do ponto 3 deste estudo, quando Caeiro, precisamente por não querer pensar nas coisas como isto ou aquilo e apenas querer “pensar nelas como cousas”, aspirando a não “separá-las de si próprias” conferindo-lhes predicados e atributos, proclama, numa veemente radicalização da sua demanda que num primeiro momento parece colocar em causa o registo dominante do seu discurso e até da sua visão: “Eu nem por reais as devia tratar. | Eu não as devia tratar por nada” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 801). Todavia, estas coisas *intratáveis* no sentido de alheias a qualquer relação, a que não pertencem em última instância quaisquer predicados ou características conferidos pela mente, nem sequer o de serem “reais”, permanecem paradoxal e absolutamente “coisas”, pois aquilo a que o poeta aspira é a “Vê-las até não poder pensar nelas, | Vê-las sem tempo, nem espaço. | Ver podendo dispensar tudo menos o que se vê” (*Inconjuntos*, em PESSOA, 1986: I, 801). Na verdade, nada se altera em relação ao motivo fundamental d’*O Guardador de Rebanhos*, que é precisamente um ver imediatamente as “cousas” sem qualquer mediação representativa, sem qualquer modo de as “pensar”, o que inclui naturalmente o pensá-las/designá-las como “reais”: “O essencial é saber ver, | Saber ver sem estar a pensar” (*Guardador XXIV*, em PESSOA, 1986: I, 761). Ainda que indizíveis e impensáveis, há realmente coisas para ver com os olhos e não com o pensamento, o que é conforme à psicologia e gnosiologia caeirianas que separam radicalmente sentir e pensar, considerando que o primeiro dá acesso ao real enquanto o segundo dele extravia. Não é o que acontece na filosofia e na experiência budistas, onde os cinco agregados (*skandha*) - formas materiais (*rūpa*), sensações (*vedanā*), percepções (*samjñā*), formações kármicas ou volitivas (*samskāra*) e (fluxo de) consciência dualista (*vijñāna*) – são completamente interdependentes na constituição de uma experiência do mundo condicionada pela ilusão da crença na realidade intrínseca das três esferas conceptuais que são sujeito, objecto e acção.<sup>12</sup> É esta percepção do mundo, fundada na distinção entre eu e não-eu, nós e eles, sujeito e objecto, ser humano e coisas do mundo, que desaparece no Despertar ou Iluminação que os

<sup>12</sup> Como se diz num texto clássico, a prática do *bodhisattva* consiste em “não albergar conceitos de sujeito e objeto” (THOGME, *apud* KHYENTSE RINPOCHE, 2007: 137).

reconhece como meros correlatos conceptuais interdependentes e assim vazios ou desprovidos de existência intrínseca: “[...] quando o ego-eu desaparece, então também desaparece o mundo ‘objectivo’” (ABE, 1989: 7). É claro que nada disto acontece na visão-experiência de Alberto Caeiro, onde toda a experiência subjectiva do pensar se silencia e anula na pura experiência sensorial da evidência do impensável e indizível mundo exterior e objectivo. As sensações (*vedanā*) caeirianas, que supostamente oferecem essa pura objectividade do mundo, nada têm a ver com a *prajñā* budista, que revela sujeito, objecto e sua relação (como entidades distintas) como meras miragens. Do ponto de vista budista, a visão-experiência de Caeiro permanece apegada a uma visão essencialista do mundo objectivo que se considera um obscurecimento da consciência, um sério obstáculo ao seu despertar para a natureza interdependente e insubstancial do real e da mente que o apreende e uma porta sempre aberta para o sofrimento, embora este aparentemente esteja ausente da visão serena e pacífica do heterónimo pessoano. Como escreve o mesmo D. T. Suzuki (1972: 253) que todavia considerou Caeiro, a nosso ver precipitadamente, um poeta com espírito Zen: “Enquanto permanecer o mínimo *dharmā*, coisa ou pessoa ou pensamento, permanece um ponto de fixação de onde pode nascer a construção de um mundo de pluralidades e, por consequência, de desejos e de penas”. Tudo isto a nosso ver amplamente confirma o completo afastamento entre a visão-experiência de Caeiro e o terceiro selo da visão-experiência budista, cujo centro é a vacuidade, essencial no Zen. Se o tema do vazio é central e recorrente no Pessoa ortónimo (e nalgum Bernardo Soares), e se já lhe apontámos algumas afinidades (relativas) com algumas concepções da *sūnyatā* budista (BORGES, 2011: 18-19), parece claro que nada disto se aplica a Caeiro, que precisamente se destaca como o heterónimo mais distante destas concepções.

4. Resta o quarto selo, “o nirvana transcende os conceitos”, também formulado como “o nirvana é a paz”. A palavra sânscrita *nirvāna* vem do termo *nibbāna* da língua pali, que significa “extinção” (RAHULA, 1978: 58) ou “ausência de sopro (*nir-VĀ*)” (BUGAULT, 1968: 62), que no contexto do *Mahāyāna* onde se inscreve o Zen não significa o fim de alguma coisa realmente existente, mas antes a cessação ou “pacificação” do impulso da intencionalidade apropriativa própria da mente conceptual responsável pela “proliferação das palavras e das coisas” e com ela das doutrinas acerca da realidade. Como diz lapidarmente Nāgārjuna (2002: 334; cf. BUGAULT, 1968: 68)<sup>13</sup>: “Abençoada é a pacificação de todo o gesto de apropriação, a pacificação da proliferação das palavras e das coisas. Jamais um qualquer ponto de doutrina foi ensinado a quem quer que seja pelo Buda”. Isto faz com que, sempre na perspectiva do *Mahāyāna*, o *nirvāna* seja indistinto do *samsāra* – “Não há nenhuma diferença entre o *samsāra* e o *nirvāna*. Não há nenhuma diferença entre o

<sup>13</sup> Vv. 25, 24.

*nirvāna* e o *samsāra*” (NĀGĀRJUNA, 2002: 332)<sup>14</sup> – , na medida em que designa um estado alheio a todas as dicotomias conceptuais: “Sem eliminação nem aquisição, sem nada que seja destruído, sem nada que perdure, sem nada que cesse ou venha a produzir-se, tal é o que se chama *nirvāna*” (NĀGĀRJUNA, 2002: 326)<sup>15</sup>. É precisamente por isso que, ao contrário do *Hīnayāna*, o *Mahāyāna* fala de um “*nirvāna* não estático” onde a sabedoria não-dual e não-conceptual se acompanha da compaixão pela qual o *bodhisattva* age no mundo enquanto houver um único ser imerso na confusão e sofrimento do *samsāra*” (CORNU, 2001: 392-393).

Parece mais uma vez evidente que nada disto acontece na visão-experiência do mundo de Alberto Caeiro. Aqui também há algo que transcende os conceitos e que pacifica o sujeito que apenas o sente sem pensar e sem as emoções inerentes ao pensamento, mas são as coisas do mundo objectivo e exterior, real e intrinsecamente existentes. Ou seja, precisamente aquilo que vimos ser desconstruído pelo terceiro selo, afim à experiência da vacuidade (*śūnyatā*) ou interdependência universal de todos os fenómenos, incluindo a mente. À luz do terceiro selo, como vimos, as “coisas” objectivas de Caeiro são inseparáveis do conceito de as haver, ainda que como absolutamente inefáveis. E à luz do quarto selo, se o *nirvāna* transcende os conceitos, isso implica efectivamente todos os conceitos, budistas e não-budistas, incluindo os de *samsāra* e *nirvāna* e os de coisas, existência e realidade. Se a visão-experiência do Buda e do Zen, ou seja, na sua perspectiva, a visão-experiência desperta, livre de conceitos, conduz a uma total abstenção doutrinal, já a visão-experiência de Caeiro parece fixar-se numa doutrina fundada na irrecusável e inabalável presença sensível (sobretudo visível) das coisas do mundo, que por isso mesmo, enquanto é uma doutrina, não parece ser oferecida pela sua pura sensação, mas antes pelo pensamento-linguagem que se lhes acrescentam, no que nos parece uma contradição incontornável da proposta caeiriana. A par disto, como também já vimos, há em Caeiro uma indiferença (não-)ética ou uma ética da abstenção de agir que repousa numa paz estática (até um certo ponto afim ao que o *Mahāyāna* critica no *Hīnayāna* budista) e que se afasta incomensuravelmente da inseparabilidade entre a sabedoria e o incansável dinamismo amoroso e compassivo no *Mahāyāna* e no Zen em geral.

Por todos estes motivos, sustentamos que, contrariamente a algumas aparências mais exteriores e imediatas e às leituras de muitos e muito qualificados intérpretes, Alberto Caeiro não pode de modo nenhum ser considerado um “poeta Zen” nem um poeta budista. Alberto Caeiro não é um “poeta Zen”, mas apenas o poeta Alberto Caeiro.

---

<sup>14</sup> Vv. 25, 19.

<sup>15</sup> Vv. 25, 3.

## Bibliografia

- ABE, Masao (1989). *Zen and Western Thought*. Edited by William R. Lafleur. Foreword by John Hick. Honolulu: University of Hawaii Press.
- ALMEIDA, Onésimo Teotónio (1986). “Sobre a mundividência Zen de Pessoa-Caeiro (O interesse de Thomas Merton e D. T. Suzuki)”, in *Nova Renascença*, n.º 22, pp. 146-152.
- ARISTOTE (1986). *Métaphysique*. Traduction de Jules Tricot. Paris: J. Vrin.
- BODHI, Bhikkhu [trad.] (2000). *The connected discourses of the Buddha: A translation of the Saṃyutta Nikāya by Bhikkhu Bodhi*. Somerville: Wisdom Publications.
- BORGES, Paulo (2013a). “O sorriso do Buda”, in *Prontuário do Riso*. Coordenação, edição e organização de Nuno Crespo. Lisboa: Tinta-da-China, pp. 191-202.
- \_\_\_\_ (2013b). “O sorriso do Buda”, in *Budismo e Filosofia*. Organização de Deyve Redyson. São Paulo: Fonte Editorial, pp.193-205.
- \_\_\_\_ (2011) *O Teatro da Vacuidade ou a impossibilidade de ser eu. Estudos e ensaios pessoais*, Lisboa: Verbo.
- \_\_\_\_ (2010). *Descobrir Buda. Estudos e ensaios sobre a via do Despertar*, Lisboa: Âncora Editora.
- BUGAULT, Guy (1968). *La notion de “prajñā” ou de sapience selon les perspectives du “Mahāyāna”*. Paris: E. de Boccard.
- CORNU, Philippe (2001). *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- CORNU, Philippe; CARRÉ, Patrick [trad.] (2001). *Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*. Traduit du tibétain par Philippe Cornu, du chinois et du sanskrit par Patrick Carré. Paris: Fayard, 2001.
- DROIT, Roger-Pol (2010). *Le Silence du Bouddha et autres questions indiennes*. Paris: Hermann.
- FREDRIKSON, Barbara (2013). *Love 2.0*. London: Hudson Street.
- GYAMTZO RINPOCHE, Khenpo Tsultrim (2001), *Progressive Stages of Meditation on Emptiness*. Translated and arranged by Shenphen Hookham. Auckland: Zhyisil Chokyi Ghatsal.
- JANEIRA, Armando Martins (1977), “Zen nella Poesia di Pessoa”, *Quaderni Portoghesi*, n.º 1, pp.95-116.
- HANH, Thich Nhat (2012). *Awakening the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*. Berkeley: Parallax Press.
- JULLIEN, François (2009). *L’invention de l’idéal et le destin de l’Europe*. Paris: Éditions du Seuil.
- KHYENTSE, Dzongsar Jamyang (2009). *O que não faz de ti um budista*. Tradução de Paulo Borges, Alfragide: Lua de Papel.
- KHYENTSE RINPOCHE, Dilgo (2007). *The Heart of Compassion. The Thirty-Seven Verses on the Practice of a Bodhisattva*, translated by Padmakara Translation Group. Boston/London: Shambhala, 2007.
- MARQUES DE ALMEIDA, Julieta (2007). “‘Meu Deus! Que budismo me esfria no sangue!’ Visões e apreensões da vacuidade no grupo (de) Pessoa”, in *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*. Organização de Paulo Borges e Duarte Braga. Lisboa: Ésquilo, pp. 343-357.
- MERTON, Thomas (1966), “Translator’s note”, “Twelve Poems [by] Fernando Pessoa”, in *ND: New Directions in Prose and Poetry 19*. Ed. J. Laughlin. New York: New Directions, p. 299.
- NĀGĀRJUNA (2002). *Stances du Milieu par Excellence (Madhyamaka-kārikās)*. Traduit du sanskrit par Guy Bugault. Introduction et notes de Guy Bugault. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_ (1981). *Mahāprajñāpāramitāsāstra*. Vol. 1. Louvain-La-Neuve: Université de Louvain.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla (2008), “Zen” in *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*. Coord. Fernando Cabral Martins. Lisboa: Caminho, pp.921-924.
- \_\_\_\_ (2001), *Fernando Pessoa – Aquém do Eu, Além do Outro*, Martins Fontes, 3.a ed.
- PESSOA, Fernando (2016). *Obra Completa de Alberto Caeiro*. Edição de Jerónimo Pizarro e Patricio Ferrari. Lisboa: Tinta-da-china.

- \_\_\_\_ (2015). *Poemas de Alberto Caeiro*. Edição de Ivo Castro. Edição Crítica de Fernando Pessoa. Série Maior. Vol. IV. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- \_\_\_\_ (1997) [Álvaro de Campos]. *Notas para a recordação do meu Mestre Caeiro*. Edição de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Editorial Estampa.
- \_\_\_\_ (1986). *Obras*. Introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa. Vol. 1. Porto: Lello & Irmão.
- PLATON (2010). *Théétète. Œuvres complètes*. Tome VIII. 2e partie. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres.
- RAHULA, Walpola (1978). *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*. Etude suivie d'un choix de textes. Préface de P. Demiévielle. Paris: Éditions du Seuil.
- REIS, José Eduardo (2007). "Porque veio o Alberto Caeiro do Ocidente?", in *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*. Organização de Paulo Borges e Duarte Braga. Lisboa: Ésquilo, pp. 319-342.
- RICARD, Matthieu (2013). *Plaidoyer pour l'altruisme. La force de la bienveillance*. Paris: NiL.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro (1972). *Essais sur le Bouddhisme Zen*. Traduits sous la direction de Jean Herbert. Préface de Jean Herbert. Paris: Albin Michel.
- \_\_\_\_ (1968) [trad.]. *The Lankāvatārasūtra*. Translated by Daisetz Teitaro Suzuki. London: Routledge.
- ZENITH, Richard (1999), "Alberto Caeiro as Zen Heteronym", in *Portuguese Literary and Cultural Studies*, n.º 3, pp. 101-109.
- ZHOU MIAO, Cristina (2013). "Repensar a Qualidade Zen de Alberto Caeiro", in *Cadernos de Literatura Comparada*, n.º 28, pp. 79-89.