

José Eduardo Reis

Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro

Instituto Literatura Comparada Margarida Losa da Faculdade de Letras do Porto

Porque veio o Alberto Caeiro do Ocidente?

Na sua formulação mais pessoana, a pergunta do título deste ensaio, que é uma paráfrase de um dos mais recorrentes e famosos enigmas colocados pelos mestres do Budismo Zen aos seus discípulos – Porque veio o Bodhidharma do Ocidente?¹ –, podia ser assim enunciada: porque veio o Alberto Caeiro fitar o Ocidente?

Pergunta compósita, avessa mesmo ao “objectivismo absoluto”² da filosofia poética de Caeiro, tal como a definiu Ricardo Reis, ou à “sensação directa”³ dos seus versos, no dizer de Álvaro de Campos, e que suscita, mais do que uma resposta, outras perguntas. A primeira, como justificar o sentido daquela paráfrase, se o rosto da Europa de onde Caeiro fita, o Portugal monárquico finissecular e depois já republicano do primeiro quartel do século XX⁴, é esfingicamente discreto e fatalmente descontínuo em

¹ Bodhidharma (fins do século V – século VI) é, de acordo com uma longa tradição sobre as origens do Budismo Zen, o vigésimo oitavo patriarca indiano e o primeiro chinês desta corrente Mahayana, ou do grande veículo do Budismo, numa linha de sucessão que remonta ao Buda Shakyamuni (566-486). De uma forma sintética Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), o grande erudito e o primeiro divulgador do Zen no Ocidente, define lapidariamente o Zen como “a interpretação chinesa da doutrina da iluminação” – Suzuki, Daisetz Teitaro – *La contribution du bouddhisme, et spécialement du Zen, à la culture japonaise*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Troisième Série”. Traduits sous la direction de Jean Herbert. Paris : Éditions Albin Michel, 1972, p. 343 – ou, noutro contexto, como “uma das escolas mahayanistas do Budismo, despojada dos seus costumes hindus”. Suzuki, Daisetz Teitaro – *Le bouddhisme Zen, purificateur et libérateur de la vie*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Première Série”. Traduits sous la direction de Jean Herbert. Paris : Éditions Albin Michel, 1972, p. 41. Thomas Merton (1915-1968), o monge católico trapista americano, que D. T. Suzuki, reconheceu como o melhor interlocutor intérprete do Budismo Zen no ocidente, definiu, por seu lado, o Zen como “o produto da combinação do Budismo Mahayana com o Taoísmo chinês, levado posteriormente para o Japão e aí aprofundado”. Merton, Thomas – *Mystics and Zen Masters*. New York: Dell Publishing, 1967, p. 15. Traduziremos para português todas as citações que fizermos das edições que consultámos em língua francesa e inglesa. Para uma introdução, nos limites do discurso conceptual, à compreensão do Zen, cf. Suzuki, Daisetz Teitaro – *What is Zen?*, in “An Introduction to Zen Buddhism”. Foreword by Carl Jung. New York: Grove Press, 1964, p. 8-18.

Uma breve história das origens na Índia e difusão do Budismo na China e no Japão é apresentada por Batchelor, Martine. *Principles of Zen*. London: Thorsons, 1999, p. 19-41. Porém, o livro de referência erudito para o estudo da história do Zen, que tem sido actualizado nas suas sucessivas edições, a última das quais datada de 2005, é o do estudioso ocidental do Zen e padre jesuíta Dumonlin, Heinrich, S.J. – *A History of Zen Buddhism*. Trans. Paul Peachey. New York: Pantheon Books, 1963.

Para uma exposição sintética, rigorosa e didáctica dos princípios fundamentais do Budismo, cf. Borges, Paulo – *Budismo*, in www.uniaobudista.pt

² Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Prefácio de Ricardo Reis. Posfácio de Álvaro de Campos. Recolha, transcrição e notas Teresa Sobral Cunha. Posfácio Luís de Sousa Rebelo. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 25.

³ Idem, p. 172.

⁴ Recorde-se que, de acordo com as informações de ordem biográfica contidas no prefácio atribuído a Ricardo Reis para acompanhar a publicação da “primeira e definitiva colação dos poemas” de Alberto Caeiro, este teria nascido em Lisboa a (...) de Abril de 1989, e nessa cidade faleceu, tuberculoso, em (...) de (...) de 1915”. Caeiro, Alberto – *Poema Completos*. Op. Cit., p. 25, 27.

relação ao da China das dinastias Sóng, Liáng ou da setentrional Wei dos séculos V ou VI em que viveu o primeiro patriarca Zen? A segunda, como relacionar uma produção poética reconhecida como pagã no “conceito filosófico” que percorre a “estrutura interna dos seus poemas”⁵ e, por isso, gerada na contracorrente dos pressupostos teístas e racionalistas dominantes na história da civilização ocidental, com os ensinamentos de uma prática espiritual difundida no antigo e longínquo oriente da cultura sino-japonesa? A terceira, como articular o discurso motivado por uma representação estética e doutrinal do mundo, para mais configurada sob o efeito dramático da máscara heteronímica, com o discurso possibilitado por uma busca existencial e genuinamente sincera da verdade última do mundo e da mente do seu indagador?

Talvez que a dificuldade, se não mesmo a impossibilidade, de fornecer uma resposta metodologicamente aceitável a estas perguntas, por via de um exercício de leitura comparada definido por protocolos estritamente positivistas, possa ser contornada por três perguntas mais simples e respondíveis que matizam a relação incomensurável dos termos que configuram as outras três. A primeira, em que medida é que alguns traços da poesia de Caeiro coincidem com a visão directa das coisas tal como elas são, visão que define o treino mental da prática do budismo Zen? A segunda, qual a possibilidade de discernir de entre aqueles traços os que denotam maiores afinidades com o olhar Zen do mundo? A terceira, que tipo de fundamentação literária e cultural pode, no quadro da tradição intelectual do ocidente, ser convocada para sustentar e ilustrar o olhar directo e Zen de Caeiro?

O desenvolvimento do presente ensaio constitui uma tentativa de fornecer uma resposta a estas três perguntas. E uma vez que aludimos à inscrição da poesia de Caeiro numa certa visão do mundo congenial com a do Zen⁶, começaríamos por esclarecer que não ignoramos que este vibrátil monossílabo japonês (Chan, em chinês) passou a exercer desde os finais dos anos cinquenta do século passado, primeiramente nos Estados Unidos da América e depois na Europa, um certo fascínio nas consciências indagadoras, ou simplesmente desencantadas, e a gerar as mais diversas assimilações e interpretações analógicas, conversões e transfusões de sentido em vários campos do

⁵ Idem, p.28. Sobre a associação, teoricamente discutível, do paganismo com o Zen em Alberto Caeiro, cf. Barros, Helena – *O Paganismo-Zen em Alberto Caeiro*, in “Nova Renascença”, nº 15, vol. 4, 1984, p. 256-268.

⁶ Tanto quanto é do nosso conhecimento, Martins Janeira foi o autor do primeiro ensaio, publicado originalmente em 1977, sobre as afinidades do Zen com a poesia de Alberto Caeiro. Cf. Janeira, Armando Martins. – *Zen na Poesia de Fernando Pessoa*, in “Nova Renascença”, nº 23/24, vol. 6, 1986, p. 285-297.

conhecimento, da literatura à filosofia, da psicologia à psicanálise, das artes plásticas à música – fascínio esse que o espírito lucidamente crítico e avisado de Umberto Eco dissecou num ensaio com quase meio século, e ainda em muitos aspectos actual, publicado originalmente em 1959, *Zen e o Ocidente*⁷. O ponto de vista predominantemente culturalista e semiológico desse ensaio, porém, só muito tangencialmente aborda as implicações espirituais da disseminação do budismo Zen, dispensando-se de discorrer sobre os efeitos e as influências que esta disciplina espiritual passou a exercer na vivência e na prática religiosas do Ocidente. Esta delimitação do campo da análise de Eco deve, aliás, ser lida a seu favor, como um testemunho da sua seriedade intelectual: ao identificar e caracterizar o que considerava serem, à época, as duas principais expressões Zen na cultura ocidental como a “Beat” e o “Square Zen”, Eco colocou-se assumidamente na posição do semiólogo, observador dos efeitos sociais, ideológicos, epistémicos e artísticos exercidos por uma disciplina espiritual excêntrica em relação aos *idola* dominantes, e cujo empirismo radical e iconoclasta parecia, por um lado, convergir quer com os postulados da fenomenologia de Husserl sobre “a evidência da experiência actual”⁸, quer com a renúncia de Wittgenstein à “filosofia como explicação total do mundo”⁹, e, por outro, a coincidir com as ilações axiológicas do indeterminismo e da incerteza postuladas pelas descobertas científicas da física moderna. Mas se o ensaio de Umberto Eco se detém, com pertinência e seriedade, nos limites da compreensão intelectualizada do Zen – isto é, se detém na análise dos epifenómenos culturais e ideológicos associados ou derivados de uma tradição e de uma experiência espiritual cujas mais remotas origens remontam ao século V a.C e à transmissão silenciosa, de acordo com a tradição, do ensinamento fundamental do Buda ao seu discípulo Mahakasyapa¹⁰, e deste em linha directa até ao

⁷ Cf. Eco, Umberto – *Zen e Ocidente*, in “Obra Aberta”. Trad. Sebastião Uchoa Leite. Org. e rev. Celso Lafer e Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 1976, p. 203-225.

⁸ Idem, p. 223.

⁹ Idem, p. 217.

¹⁰ De acordo com D. T. Suzuki, a primeira menção à narrativa lendária desta transmissão silenciosa do Dharma ocorre numa história chinesa do Zen, *Os Anais da Difusão da Luz da Candeia* composta por Li Tsun-hsiu, em 1029, surgindo também referida, mas com a intenção heurística de denegar a sua veracidade histórica, na obra de K’i-sung, de 1064, intitulada *As memórias da Transmissão Ortodoxa do Dharma*. Cf. Suzuki, Daisetz Teitaro – *Histoire du Bouddhisme Zen de Bodhi-dharma à Houei-Nêng*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Première Série”. Op. Cit., p.199. A história desta transmissão é igualmente narrada numa obra do século XIII, intitulada *A porta sem porta*, do mestre Zen chinês Wumen Huikai (Mumon Ekai, em japonês) (1183-1260), constituída por 48 koans, (o koan é uma narrativa de conteúdo enigmático, inverosímil ou ilógico que visa derrogar os condicionamentos do pensamento lógico-discursivo, de maneira a impulsionar o adepto Zen a realizar a natureza última da realidade dos fenómenos e da mente que os percepçiona; segundo Suzuki, para um adepto se tornar um mestre Zen qualificado terá de solucionar 1700 koans; cf. Suzuki, Daisetz Teitaro – *L’ exercise du Koan*, in “Essais

vigésimo patriarca indiano e primeiro chinês, Bodhidharma –, já os diferentes ensaios da autoria do monge trapista Thomas Merton, escritos na década de 60, procuram equacionar e traduzir para o âmbito da experiência religiosa e mística cristã, a natureza eminentemente espiritual do Zen. A perspectiva de entendimento adoptada por Thomas Merton para discorrer sobre esta forma peculiar sino-japonesa do Budismo Mahayana não é, portanto, a do semiólogo interessado em analisar os significados culturais produzidos por contingentes e variáveis combinações de sinais ideológicos, é a do religioso que discorre a partir de uma elevada e sensível consciência espiritual e com uma autoridade discursiva que, sem abdicar dos parâmetros da racionalidade crítica, se funda no conhecimento empírico e na inspiração sapiencial da sua prática monástica. Vários foram os textos – que, à falta de melhor termo, poderíamos definir por apologéticos – que Thomas Merton escreveu sobre o Zen, muitos deles reunidos num volume com o inusitado, desconcertante e irónico título *Zen and the Birds of Appetite*¹¹. O que esse título comunica é uma advertência para o paradoxo de o Zen poder constituir-se, em virtude da indefinição dos seus limites conceptuais e por sugerir um caminho aberto para o livre conhecimento da realidade última do eu e do mundo, numa enorme e ilusória vontade de ser intelectualmente apreendido, espiritualmente digerido, existencialmente reproduzido, quando, de facto, se há algo que o caracteriza é ser refractário a qualquer inscrição nas categorias do pensamento que configuram uma representação corrente do mundo fundada na relação sujeito/objecto. Não se tratando nem de um sistema filosófico, nem de uma doutrina metafísica, nem de um corpo de ensinamentos – muito menos de mandamentos – religiosos, nem um modo ascético de auto-purificação da consciência empírica, nem uma via mística de união com o Todo, com o Uno, com Deus, o que se pode afirmar sobre o modo de ser Zen é que ele “não pode ser comunicado”, nas palavras de Thomas Merton “por nenhuma fórmula doutrinal nem por uma precisa descrição fenomenológica”¹². Esta impossibilidade de apreender

sur le Bouddhisme Zen. Deuxième Série”. Traduits sous la direction de Jean Herbert. Paris : Éditions Albin Michel, 1972, p.7. O sexto koan incluído em *A porta sem porta* do mestre Ekai conta a seguinte história, que aqui damos em tradução livre, a partir da versão de Paul Reps: “Quando o Buda se encontrava no monte Grdhrakuta, revirou uma flor entre os seus dedos e mostrou-a à assembleia dos seus ouvintes. Todos ficaram em silêncio. Apenas Mahakasyapa sorriu diante desta revelação, apesar de se ter esforçado por controlar a expressão do seu rosto. O Buda disse: “Eu possuo o olho do verdadeiro ensinamento, o coração do Nirvana, a verdadeira forma da não-forma e a inefável porta do Dharma, que não se comunica por palavras, mas transmite-se à margem dos ensinamentos. Confio este ensinamento a Mahakasyapa”. Cf. *Zen Flesh, Zen Bones. A collection of Zen and Pré-Zen Writings*. Compiled by Paul Reps. Transcribed by Nyogen Senzaki..New York: Anchor Press Book – Doubleday, s.d., p. 95.

¹¹ Merton, Thomas – *Zen and the Birds of Appetite*. Boston & London. Shambala, 1993 [1968].

¹² Merton , Thomas – *Mystics and Zen Masters*. Op. Cit., p. 13.

conceptualmente o Zen não o converte, porém, nem num termo sinónimo do niilismo, nem, *a contra*, num significante para designar um rarefeito e perene universo esotérico ou uma eterna ordem transcendente e ideal acessível ao conhecimento sábio e filosófico das mentes sublimadas. Num certo sentido pode-se afirmar que o Zen se revela somente quando não é intencionalmente procurado nem conscientemente compreendido. Perante tão imensa aporia pode-se mesmo, ainda nos limites do pensamento discursivo, afirmar pessoalmente que o Zen é um nada que é tudo, ou então, para irmos respondendo à primeira da segunda série de perguntas que estão na origem deste ensaio – ‘em que medida é que alguns traços da poesia de Caeiro coincidem com a visão directa das coisas tal como elas são, visão que define o treino mental da prática do budismo Zen?’ – sobre ele dizer o que diz Ricardo Reis sobre a poesia de Caeiro, quando, no limite do reconhecimento da sua impossibilidade intelectual de a submeter a um estudo crítico, declara: “Não se pode comentar, porque se não pode pensar o que é directo, como o céu e a terra; pode tão-somente ver-se e sentir-se”¹³.

Neste ponto relativo à dificuldade ou impossibilidade de compreender o que é da ordem da pura evidência, de definir o que não está subordinado ao império da lógica dualista, de interpretar a experiência que se aproxima do fundamento do ser ou que se abeira do facto “que mais importa”, no dizer do mestre Zen japonês contemporâneo Hôgen Daidô, o de “experimentar a vida real sem limites nesta breve existência limitada”¹⁴, neste ponto relativo à inteligibilidade do que é ante ou meta-inteligível há uma convergência a realçar entre o tom dos diálogos de Caeiro com o seu devoto discípulo Álvaro de Campos ou com o seu perplexo interlocutor Fernando Pessoa e a prática Zen do *mondo* iniciada por Bodhidharma e continuada até aos dias de hoje pelos mestres do budismo Zen. Literalmente *mondo* significa em japonês (*men-ta*, em chinês) pergunta e resposta, e para D. T. Suzuki tal procedimento é o que confere ao Zen a sua especificidade e a sua raridade entre as diferentes escolas budistas¹⁵. O *mondo*, tal como o *koan*, consiste no exercício de colocar o discípulo ou o indagador num dilema sem solução lógica, de o conduzir a um impasse intelectual cuja superação implica a própria transcendência do uso das faculdades ou condições do conhecimento habituais, de lhe

¹³ Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Idem, p. 26.

¹⁴ Daidô, Hôgen – *No Caminho Aberto*. Trad. José Eduardo Reis, Shingen Manuel Zimbro. Lisboa: Assírio & Alvim, 1993, p. 55.

¹⁵ D. T. Suzuki, considera mesmo que a prática do *mondo* “é algo de único que constitui a sua vida [do Zen] e que justifica a sua pretensão de ser a mais preciosa herança da cultura oriental”. Suzuki, Daisetz Teitaro – *Méthodes Pratiques D’Enseignement Zen*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Première Série”. Op. Cit., p. 319.

provocar, enfim, uma espécie de catástrofe no modo auto-centrado de se perceber a si e ao mundo ou – num registo mais ameno – de se abrir a uma espécie de inspiração supra-pessoal e participante de uma ordem mental superior. São inúmeros os exemplos relatados por D. T. Suzuki de *mondos* e de outros métodos práticos de ensino Zen que visam o despertar da consciência dos discípulos para esse “novo ângulo da visão da vida”, para esse “sentimento de realização e de plenitude”, designado em japonês por *satori*¹⁶. Como termo equivalente da experiência da “iluminação”, o *satori*, ainda de acordo com aquele autor, pode ser definido, do ponto de vista gnoseológico, “como um olhar intuitivo na natureza das coisas, por contraste com o entendimento lógico e analítico” e, do ponto de vista ontológico, como “uma revolução e uma reavaliação de si mesmo enquanto unidade espiritual”, como “uma verdadeira recriação da vida em si”¹⁷. O *mondo* caracteriza-se, portanto, por ser um diálogo em que o teor das respostas do mestre às perguntas racionalmente formuladas pelo discípulo indagador são invariavelmente desconcertante e, não raro, acompanhadas de súbitos e inesperados gestos físicos, que podem mesmo ser agressivos, com a finalidade de provocarem a suspensão do fluxo do pensamento intelectual do inquiridor e nele desencadearem o *satori*. A relação de inteira e reconhecida confiança entre discípulo e mestre, que decorre de um longo e árduo aprendizado e de um genuíno e incondicional convívio espiritual, é, por conseguinte, uma condição determinante para a possibilidade da ocorrência do *satori* como efeito do *mondo*.¹⁸ Ora, salvaguardando-se as diferenças

¹⁶ Suzuki, Daisetz Teitaro – *Satori. La révélation d'une nouvelle vérité dans le Bouddhisme Zen*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Première Série”. Op. Cit., p. 269-313.

¹⁷ Idem, 270-271. A expressão lexical budista em sânscrito – a língua litúrgica do budismo indiano, mas também do hinduísmo e do jainismo – que designa a experiência do *satori*, é *anuttara-samyak-sambodhi*, que pode ser traduzida para português por “iluminação insuperável, completa e perfeita”. Para a tradução de termos budistas em sânscrito para português, vide o dicionário do budismo, in www.babylon.com/definition/.

¹⁸ No contexto da cultura pós-moderna e individualista, tendencialmente desmistificadora e anti hierárquica, a relação mestre / discípulo é frequentemente identificada como sendo uma relação de natureza acéfala e subserviente, destituída de sentido crítico e exposta às mais arbitrárias e prepotentes manipulações de carácter. Não é raro ocorrerem esse tipo de atitudes equívocas no âmbito de uma prática que, sob a pretensão de se conduzir por princípios de transcendência espiritual, é alimentada por pulsões narcísicas, de vontade de poder ou de ambição fáustica em reforçar a soberania do ego individual, ou seja, de reforçar o que na filosofia budista é tido como uma manifestação da ignorância mais difícil de erradicar, a que decorre da ideia ilusória da identidade independente, auto-subsistente e intrínseca do eu. O mestre Zen Hôgen Daidô, a propósito das relações equívocas entre mestres e discípulos diz o seguinte: “Os verdadeiros mestres dedicam as suas vidas à verdade e à compaixão. Os falsos professores, por seu lado, utilizam os ensinamentos como eficazes instrumentos para alcançarem os seus objectivos pessoais. [...] A relação com um verdadeiro mestre só poderá ocorrer se sinceramente viajares em direcção à tua íntima verdade e compaixão. [...] Um mestre que verte as mesmas lágrimas da humanidade não se sobrepõe a ninguém.” Daidô, Hôgen – *No Caminho Aberto*. Op. Cit., p. 155. É, pois evidente que o reconhecimento da função orientadora do mestre é um acto de rendição à mais profunda sinceridade da consciência interior do próprio discípulo, o que naturalmente não é incompatível com a preservação de

entre os discretos campos da experiência místico-espiritual e da experiência poética-literária e os correspondentes efeitos decorrentes de uma vivência real, comprovadamente atestada no âmbito de uma tradição budista, e de uma vivência imaginária, idealmente concebida no âmbito de uma tradição cultural não budista, salvaguardando-se as diferenças entre Zen e Poesia, é deveras interessante assinalar a convergência, não só, como dissemos acima, entre o *mondo* Zen e os diálogos de Álvaro de Campos e Alberto Caeiro, mas também a convergência entre a experiência Zen do *satori* e os efeitos ontologicamente sísmicos daqueles diálogos, fundados numa relação de incondicional reconhecimento e confiança por parte do discípulo na função orientadora e clarificadora do mestre.

Assim, por exemplo, atente-se no seguinte *mondo*, em virtude do qual Huike, o primeiro discípulo de Bodhidharma, se estabeleceu na compreensão profunda e renovada de si. Após rigorosas provações e de uma longa prática de meditação, Huike veio junto do mestre e disse-lhe: “ ‘A minha mente não está ainda pacificada. Imploro-vos, pacificai-a’”. Bodhidharma respondeu-lhe: ‘Traz-me a tua mente e pacificá-la-ei’. Ao que Huike respondeu: ‘Procurei-a durante muitos anos e ainda não consegui encontrá-la’. ‘Ei-la, totalmente pacificada’, respondeu Bodhidharma”¹⁹.

A questão da existência ou não de uma identidade substancial, ou de um núcleo essencial da personalidade que tende a ser concebido como uma mónada auto-suficiente dotada de uma realidade intrínseca, seja ela designada por alma, mente, espírito, budeidade ou natureza Buda, é frequentemente debatida nos *mundos*, de que o que acabámos de citar é um dos mais célebres. A resposta dada por Bodhidharma aponta para a confirmação da verificação de Huike que tal identidade é vazia de

um exigente e mútuo sentido crítico. Algo semelhante ao que diz Álvaro de Campos sobre Caeiro: “Discípulo, como comovidamente sou, do meu mestre Caeiro, sou discípulo com inteligência, e portanto com crítica. Nem ele quererá ser seguido de outra maneira, pois não gostava de animais. Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Op.Cit., p. 175.

¹⁹ Parafraseámos este *mondo* narrado por Suzuki, mas, uma vez que o conceito de alma é inexistente ou problemático no budismo, optámos por traduzir, da versão francesa que consultámos, a palavra “alma” por mente, à semelhança, aliás, da forma como o termo ocorre nas versões inglesas da mesmo diálogo. Cf. Suzuki, Daisetz Teitaro – *Histoire du Bouddhisme Zen de Bodhi-dharma à Houei-Nêng*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Première Série”. Op. Cit., p. 225. Já na década de 60 do século XX, quando o Budismo Zen começava a ser divulgado e estudado nos Estados Unidos da América, Thomas Merton chamava a atenção para o difícil problema da transferência linguística dos termos essenciais da filosofia budista para o âmbito do pensamento ocidental de matriz judaica-cristã: “Deve-se admitir que está por fazer um amplo estudo que clarifique os conceitos básicos do budismo, que têm sido geralmente traduzidos por termos ocidentais com implicações de significado bem diferentes. Temos frequentemente recorrido a conceitos metafísicos ocidentais como equivalentes de termos budistas, que não são metafísicos, mas religiosos e espirituais, ou seja, que são termos que denotam não uma especulação abstracta mas uma experiência espiritual concreta”. Merton, Thomas – *Mystics and Zen Masters*. Op. Cit., p. 16.

substancialidade própria, inexistente por si e, por isso, não determinante quanto à origem da perturbação do seu ser. Foi como se Bodhidharma dissesse, a ‘mente está pacificada porque não há nenhuma mente substancial para pacificar’. A mente que Huike quer pacificar é – de acordo com a filosofia budista da consciência – como todas as mentes, uma actividade auto-representada de um fluxo de experiências psico-sensoriais, um *continuum* de operações de actos de consciência sem uma base imutável e perene. A natureza da pergunta feita a Bodhidharma por Huike e o efeito que nele produziu a resposta do mestre tem ressonâncias nesta espécie de *mondo* entre Álvaro de Campos e Alberto Caeiro, que, apesar da sua natureza ficcional, podia figurar como um testemunho possível do alcance daquela prática Zen:

Houve um dia em que Caeiro me disse uma coisa mais do que espantosa: Falávamos, ou antes, falava eu, da imortalidade da alma, e achava que esse conceito era necessário, ainda que fosse falso, para se poder suportar intelectualmente a existência, e ver nela mais do que um amontoado de pedras com mais ou menos consciência.

– Não sei o que é ser necessário, disse Caeiro.

Respondi sem responder. – Diga-me uma coisa. O Caeiro o que é para si mesmo?

– O que sou para mim mesmo? repetiu Caeiro. – Sou uma sensação minha.

Nunca esqueci o choque da frase contra a minha alma. Ela presta-se a muita coisa, inclusive a coisas contrárias à intenção de Caeiro. Mas, enfim, foi espontânea, foi uma réstia de sol, iluminando sem intenção nenhuma.²⁰

Esclarecendo que para a coerência da nossa linha de leitura não é abusivo estarmos a utilizar textos ficcionais e protagonistas de diálogos que são personagens de papel, dado que o que efectivamente queremos demonstrar é a presença do espírito Zen na expressão literária desta singular invenção heteronímica pessoana que dá pelo nome de Alberto Caeiro, precisemos que aquela sua resposta à pergunta que denota um impasse na exigente inquirição de si mesmo do Álvaro de Campos é dada ao modo Zen de obrigar o indagador a reconduzir a sua especulação conceptual sobre o sentido da sua existência individual à consideração da natureza última do ser. É uma resposta que se limita a reconhecer, no limiar da intervenção das faculdades perceptiva e intelectual, a experiência do ser como elementarmente sensitiva. A resposta de Caeiro é muito subtil e parece implicar dizer que ele não se reconhece como um sujeito pessoal de sensações,

²⁰ Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Op. Cit., p. 158. Para assegurar a fluidez da leitura, actualizámos a grafia, procedimento que adoptaremos doravante para todas as citações que fizermos da edição que temos vindo a consultar dos poemas de Alberto Caeiro.

mas como sujeito movido ou possuído por uma pura actividade que designa por “sensação”, termo este investido, neste contexto, de um valor absoluto, e que, com esse valor, parece equivaler ao termo, destituído de qualquer sentido psicológico, do “inconsciente” Zen ou “mente última”, o princípio indeterminado, por assim dizer, de toda a realidade. Ao rejeitar definir-se como uma entidade fixa singular, ao sugerir considerar-se apenas como ser possuído por um fluxo consciente de sensações, a resposta de Caeiro não só parece ser iluminada pelo mesmo tipo de intuição revelada pela resposta de Bodhidharma a Huìke quanto ao vazio de um núcleo essencial, autónomo e configurador da sua suposta entidade pessoal (a sua alma, a sua mente), como também parece ter provocado, pela qualidade directa e espontaneamente sábia da afirmação produzida, uma resposta de tipo *satori*, definida “como uma réstia de sol sem intenção nenhuma” no seu interlocutor e discípulo Álvaro de Campos.

Este efeito do *satori* corresponde, na prática Zen, a uma realização total, não propriamente intelectual, da plena consciência de si, a uma libertação das limitações da ilusão de se possuir um ego, a uma descoberta do vazio da natureza original, comum a todos os fenómenos, a uma experiência que os anais da história do Zen registam como sendo muitas vezes acompanhado de tremores e alterações somáticas de quem os experimenta²¹. Como por exemplo sucedeu com o monge enciumado Hui-ming que, ao querer apoderar-se violentamente do manto do *Dharma*, símbolo de reconhecimento da realização espiritual, que o sexto patriarca Hui-neng (638-713) trazia consigo, foi por este interpelado nos seguintes termos: “Não pensar o bem, não pensar o mal. Neste preciso momento qual é o teu rosto original, anterior ao nascimento da tua mãe e do teu pai?”²² Ao escutar estas palavras, a comoção de Hui-ming foi total. A tal ponto que, de acordo com a versão narrada por D. T. Suzuki, se manifestou por lágrimas e suores, sinais exteriores de uma súbita e incondicional rendição de Hui-ming, não propriamente ao poder carismático de Hui-neng, mas ao vislumbre directo da identificação do seu ser com o ser do mundo, que o comportamento sereno e a interpelação desarmante de

²¹ Sobre a natureza do *satori* vide os seguintes ensaios: Suzuki, Daisetz Teitaro – *Satori. La révélation d’une nouvelle vérité dans le Bouddhisme Zen*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Première série. Op. Cit., p. 269-313. Suzuki, Daisetz Teitaro – *Principales Caractéristiques du Satori*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Deuxième Série. Op. Cit., p. 22-29.

²² Esta pequena narrativa é relatada na obra de Hui-neng, o *Sutra do Estrado*, denominada em chinês *Lutso T’an-ching* (*Rokuso Dangyo* em Japonês). Cf. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. The Text of the Tun-Huang Manuscript with Translation, Introduction, and Notes by Philip B. Yampolsky. New York and London: Columbia University Press, 1967, p.134. Vide a versão da mesma narrativa in Suzuki, Daisetz Teitaro – *Histoire du Bouddhisme Zen de Bodhi-dharma à Houei-Nêng* in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Première Série”. Op. Cit., p. 248.

origem supraconsciente do sexto patriarca lhe desencadeou. Desejando saber Hui-ming se havia algo de secreto ou oculto naquelas palavras, Hui-neng respondeu-lhe: “Não há nada de secreto no que te mostrei. Verás que o segredo está em ti, se reflectires sobre ti e se reconheceres o rosto que tinhas antes do mundo existir.”²³ Por seu lado, o mestre do século XII Tai-hui (1089-1163), hostil a qualquer prática sistemática visando a realização do *satori* e preconizador, como forma de superar a meditação quietista do Zen, da incondicional atitude de se “entrar na corrente e abandonar a sua morada”, relata nos seus escritos o episódio da iluminação de Suei-lao. Ao questionar o mestre Ma-tseu sobre o significado da pergunta “Porque veio o Bodhidharma do Ocidente?”, o mestre pediu-lhe para se aproximar, ao que o Suei-lao, obedecendo, recebeu um tremendo pontapé que o atirou por terra; no acto, porém, alcançou a iluminação, o que o levou posteriormente a dizer, “Desde que levei um pontapé cordial do mestre, não consigo parar de rir”²⁴. De algum modo o *satori* de Suei-lao, obtido em circunstâncias a um tempo violentas e hilariantes e ocorrido no âmbito de uma contínua e severa prática Zen de transformação e libertação da sua consciência auto centrada, sucedeu como efeito da superação de um irresponsível *koan* para qual o uso da lógica e do conhecimento discursivo não podiam operar como os meios adequados. O riso de Suei-lao é a manifestação exterior, por assim dizer, de uma compreensão intuitiva de carácter impessoal, compreensão que surgiu como efeito da súbita suspensão e da coerciva desistência do seu modo habitual e comum de se perceber a si e ao mundo. Compreender desistindo de compreender é o que caracteriza, portanto, o cúmulo da realização do *koan*, o epílogo da experiência do *mondo*, a atitude que define o despertar da consciência para a visão directa do ser em toda a sua realidade e actualização existencial.

Também nas *Notas para a Recordação do Meu Mestre Caeiro* – texto em que Álvaro de Campos reproduz um diálogo entre si, Alberto Caeiro e Fernando Pessoa, sob a assistência silenciosa e atenta de António Mora, ocorrido em Lisboa, quando “estávamos todos os do grupo e por acaso de falar se discutiu o conceito de Realidade”²⁵ – se relata um episódio cujo desenlace se resolveu, não propriamente com um pontapé, mas como uma tirada do “mestre” Caeiro para pôr termo à especiosa e abstracta indagação filosófica, a que o submeteu Pessoa, sobre a diferença entre a

²³ Idem.

²⁴ Suzuki, Daisetz Teitaro – *Satori. La révélation d’une nouvelle vérité dans le Bouddhisme Zen*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Première Série” Op. Cit., p. 17-18.

²⁵ Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Op. Cit., p. 168.

natureza da realidade e a do sonho. No termo desse espécie de *mondo*, Pessoa, “entre impaciente, apanhante de ideias incertas, e fugir-lhe-o-chão”²⁶, face às explicações de Caeiro sobre os atributos da realidade de uma pedra, pergunta-lhe porque é que ele persistia em utilizar a expressão “sonho de pedra” para uma pedra vista em sonhos, como se por essa formulação Caeiro denunciase que estava a confundir os planos da percepção onírica com o da vigília. A resposta que lhe é dada – “pela mesma razão que v., quando vê o meu retrato, diz isto é o Caeiro e não quer dizer que seja eu em carne e osso” –, é tão desconcertantemente simples e conclusiva, que parece ter levado o Pessoa, habituado “a viver mais nas ideias do que em si próprio”²⁷, a abandonar momentaneamente a sua propensão filosofante e conceptualizadora e a reconhecer que a via directa da experiência empírica, veiculada pelas palavras de Caeiro, lhe permitia destrinçar, sem inúteis especulações, a diferença qualitativa entre o plano da percepção imaginária (do sonho) e o plano da percepção concreta do real (da vigília). A sua resposta – “Compreendo e desisto”²⁸ – acompanhada de riso – “Desatámos todos a rir” –²⁹, denota os mesmos traços de reconhecimento súbito e espontâneo, de aceitação, sem interferência da faculdade de representação conceptual, de uma experiência equivalente a um despertar da consciência para uma realidade última que transcende o tempo da ruminação verbal. Não queremos com isto dizer que estamos perante um exemplo de um *satori*, mas realçar que, no contexto deste diálogo sobre um tema tão central à prática do Zen, “o que é o conceito de realidade?”, ele se conclui por uma reacção do indagador Pessoa, acometido de um tremor hilariante e momentaneamente suspenso da sua actividade intelectual face à inesperada resposta do seu interlocutor Caeiro, que podemos caracterizar como sendo dissipadora da enredante dúvida intelectual, afim da clarificação intuitiva, afirmativa, exaltante e súbita, que são justamente traços que definem experiência do *satori*.

Todo este diálogo comporta, aliás, afirmações de explícita elucidação dos traços anti-intelectualistas Zen da poesia de Caeiro – que, a dado momento, afirma, “Eu não tenho teorias. Eu não tenho filosofia. Eu vejo mas não sei nada”³⁰ –, suportados na visão fundamental do Budismo, tal como ela foi comunicada por Bodhidharma a Wu, o primeiro imperador da dinastia Liang, que reinou entre 502 e 549. Quando o imperador

²⁶ Idem, p. 169.

²⁷ Idem, p. 168.

²⁸ Idem, p. 171.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Idem, p. 170.

perguntou a Bodhidharma qual o princípio último e mais sagrado do Budismo, obteve a seguinte resposta: “Vazio infinito e nada de sagrado”³¹. Interessa-nos fazer aqui uma pequena digressão neste vazio. Ele é, de facto, um dos conceitos centrais do Budismo, fundado na própria experiência da iluminação do Buda Shakyamuni e registado num dos mais “antigos livros canónicos do budismo”³², a *Prajna Paramita*, ou a “Perfeita Sabedoria”. Trata-se de um *sutra* ou escritura budista, cuja primeira versão, datada aproximadamente do ano 100 a.C e composta por 8000 versículos, foi traduzida do sânscrito para chinês, em 172, com o título *Tao-hsing* ou “O Exercício da Via”.³³ A via é a da aprendizagem para se alcançar a iluminação, para se realizar o ideal do omnisciência do *bodhisattva* (vir a ser Buda), através da prática das seis virtudes, a saber, da generosidade (*dana*), da ética (*shila*), da paciência (*kshanti*), do vigor (*vyria*), da concentração (*dhyana*) e da sabedoria (*prajna*), para o benefício de todos os seres. Na versão designada por *Maha-Prajna-Paramita* do referido *sutra*, traduzida para chinês na segunda metade do século VII por Hsuan-Tchouang, são identificadas dezoito formas do vazio e dezoito formas concomitantes de o realizar³⁴. Interessa-nos apenas sublinhar que essas dezoito formas de vazio são revertíveis ao ensinamento central budista que declara que todos os fenómenos são desprovidas de natureza própria, de permanência, de estabilidade e de que, “não há ipseidade individual por detrás daquilo que consideramos como um objecto particular”³⁵, uma vez que “todas as coisas são o produto de diversas causas e condições, que não há nada que possa ser qualificado como uma natureza primordial independente, isolada e que tenha em si mesma a sua origem”³⁶. Este ensinamento, que enforma a doutrina filosófica da vacuidade (*shunyata*, em sânscrito), exposta pela primeira vez no século II pelo filósofo budista indiano Nagarjuna, tem consequências no plano gnoseológico, mas também ontológico e ético.³⁷ No plano gnoseológico, por se verificar que há uma incongruência entre o modo

³¹ Cf. cf. Suzuki, Daisetz Teitaro – *Is Zen nihilistic?*, in “An Introduction to Zen Buddhism”. Op. Cit., p. 20.

³² Suzuki, Daisetz Teitaro – *La philosophie et la religion de la Prajnâ-pâramitâ* in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Troisième Série” Op. Cit., p. 235.

³³ Para as diferentes versões deste *sutra*, da mais breve, constituída por 8000 versículos ou *shlokas*, à mais longa, com 125000 versículos, vide Suzuki, Daisetz Teitaro. Op. Cit., p. 236.

³⁴ Cf. Suzuki, Daisetz Teitaro – *Prajna et Shunyata*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Première Série”. Op. Cit., p. 250-257.

³⁵ Idem, p. 254.

³⁶ Ibidem.

³⁷ D. T. Suzuki considera que o conceito de *shunyata* “não tem propriamente um significado negativo. É um outro termo para *tathata* (tal qual), isto é, que o vazio é quiddidade e quiddidade é vazio.” Suzuki, Daisetz Teitaro – *Non-moi, vide et quiddit*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Troisième Série”. Op. Cit., p. 335.

habitual e comum de se apreender o mundo e a sua verdadeira natureza, incongruência que resulta da ilusão de se atribuir existência intrínseca, autónoma e permanente aos seres, aos fenómenos e às coisas; nada é completo nem isolável em si mesmo e tudo, da mais pequena partícula à maior das galáxias, do mais ínfimo microrganismo à mais complexa estrutura psicossomática, está integrado numa rede complexa de contínuas interacções que se manifestam segundo causas e condições determinadas e que são processadas mediante a co-participação da actividade cognoscente da consciência – a qual tende a modelar, a fixar e a hipostasiar ilusoriamente o mundo que por ela se representa. No plano ontológico, por declarar que não há uma substância última do ser configuradora da noção de ego e de alma³⁸. Finalmente, no plano ético, por fundamentar intelectualmente a sabedoria intuitiva e a prática incondicional da compaixão com base no reconhecimento quer da interdependência e da unidade essencial da manifestação dos múltiplos fenómenos do ser, quer da relativização da noção autónoma e substancial do eu³⁹.

Regressando ainda mais uma vez às *Notas para a Recordação do Meu Mestre Caeiro*, de Álvaro de Campos, e ao diálogo, quase *mondo*, entre Pessoa e Caeiro, deparamos aí com duas passagens que parecem coincidir com esta doutrina budista e Zen da vacuidade. A primeira é explicitamente enunciada por Caeiro, quando à pergunta de Pessoa, “O que é que está por trás da realidade?”, lhe responde, “«Por trás da realidade?» [...] «Por trás da realidade não está nada. Também por trás do tamanho não está nada, e por trás do peso não está nada.»”⁴⁰. Ou seja, para Caeiro não há que atribuir nenhuma substancialidade própria, nenhuma essência indivisível aos fenómenos que constituem a realidade perceptível, nenhuma existência intrínseca, por exemplo, ao objecto pedra – utilizado como ilustração no desenvolvimento do diálogo que vimos analisando. Porque essa realidade da entidade pedra, não possuindo nada de auto-

³⁸ Em relação à doutrina do não-eu, cf. Suzuki, Daisetz Teitaro – *Non-moi, vide et quiddité*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Troisième Série”. Op. Cit., p. 334-340; Faure, Bernard – “L’absence de moi”, in *Bouddhismes, Philosophies et Religions*. Saint-Amand-Montond: Flammarion, 1998, p. 170-180.

³⁹ Acerca da doutrina da vacuidade e das suas repercussões nos planos cosmológico, ontológico, gnoseológico e ético, e da sua pertinência para as concepções modernas da ciência, em particular no campo da física quântica e da neurociência vide, respectivamente, Faure, Bernard – *La doctrine de la vacuité (shunyata)*, in “Bouddhismes, Philosophies et Religions”. Op. Cit., p. 180-183; Ricard, Matthieu; Thuan Trinh Xuan – *Universo num Grão de Areia. Interdependência e Globalidade dos Fenómenos*, in “O Infinito na Palma da Mão. Budismo, Ciência e Salvação”. Trad. José A. Pereira Neto. Lisboa: Editorial Notícias, p. 74-94.; Dalai-Lama – *Vacuidade, Relatividade e Física Quântica. Para uma Ciência da Consciência*, in “O Universo Num Átomo. A Convergência entre Ciência e Espiritualidade”. Trad. Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Rev. Técnica. Conceição Gomes. Matosinhos: Quidnovi, p. 45-69; p. 129-147.

⁴⁰ Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Op. Cit., p. 169.

subsistente que equivalha – como diz Pessoa, recorrendo aos termos kantianos – a uma “pedra-númeno” ou “pedra-em-si”, a uma “pedreidade”, só pode ser plenamente apreendida: (i) na sua singularidade discreta e por relação interdependente com outros fenómenos; (ii) pela consideração de múltiplos factores, como o das suas propriedades, seus atributos e funções. Ilustrando o primeiro ponto, afirma Caeiro: “Chamo a uma pedra uma pedra para a distinguir de uma flor ou de uma árvore, enfim de tudo quanto não seja pedra. Ora cada pedra é diferente de outra pedra, mas não é por não ser pedra: é por ter outro tamanho e outro peso e outra forma e outra cor”⁴¹. Por outro lado, e passando à exemplificação do segundo ponto, quando Caeiro afirma que uma pedra é “a soma de um peso real e de um tamanho real e de uma cor real [...] Não tem realidade como pedra: tem realidade porque é uma soma de atributos [...] todos reais”⁴², afigura-se-nos que esta sua compreensão da realidade dos fenómenos é congenial com a doutrina budista da vacuidade que considera “que tudo é constituído por partes” e que a “identidade das coisas depende de múltiplos factores, como os nomes que lhes damos, as suas funções e as ideias que temos a seu respeito”⁴³. Por outras palavras, aquilo que o modo de conhecimento comum e conceptualizador reifica como sendo uno e indivisível é de facto sempre plural e decomponível. O todo uno e indivisível é uma abstracção sem conteúdo real, sem correspondência com a verdadeira natureza das coisas, envolta pela névoa das percepções ilusórias e a que se atribui “Aquele Grande Mistério de que os poetas falsos falam”⁴⁴, entrevisto por Caeiro “Num dia excessivamente nítido”⁴⁵ e enunciado no poema XLVII da série *O Guardador de Rebanhos* :

Vi que não há Natureza, / Que Natureza não existe, / Que há montes, vales,
planícies, / Que há arvoredos, flores, ervas, / Que há rios e pedras, / Mas que não
há um todo a que isso pertença, / Que um conjunto real e verdadeiro / É uma
doença das nossas ideias. // A Natureza é partes sem um todo. / Isto é talvez o tal
mistério de que falam. // 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”⁴⁶.

⁴¹ Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Op. Cit., p. 170.

⁴² Idem, p. 170-171.

⁴³ Dalai-Lama – *O Universo Num Átomo. A Convergência entre Ciência e Espiritualidade*. Op. Cit., p. 51.

⁴⁴ Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Op. Cit., p. 98.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Ibidem.

O sentido da última estrofe conduz-nos em linha recta à tentativa de fornecermos uma resposta à segunda das três perguntas que formulámos no início deste ensaio e que interroga sobre a possibilidade de se discernir, de entre os traços da poesia de Caeiro, os que denotam maiores afinidades com o olhar Zen do mundo. Retomando as considerações atrás feitas sobre a teoria budista da vacuidade, há que reiterar que aquém e além do elaborado razoamento filosófico sobre o que poderíamos designar – na esteira de um importantíssimo estudo de teor sociológico de Robert J. Moore sobre aspectos fundamentais do budismo Zen⁴⁷ – a “deseirificação” do modo comum de se apreender o mundo, que o modo de ser Zen se define no essencial como uma prática que visa justamente realizar o que o verso de Caeiro declara como sendo o “mistério do mundo”, mediante a atitude do “não-pensar”. É que se o conceito de vazio não denota para o Budismo e para o Zen o nada absoluto ou uma dimensão transcendente e inefável, radicalmente distinta e descontínua em relação ao mundo cognoscível, mas, antes, um termo negativo para designar a natureza última da realidade na sua infinita e incoercível dinâmica de interdependências mútuas, assim também a expressão não-mente, tida como a condição ontognoseológica para se apreender aquela realidade, não deve ser tomada negativamente como significando um estado de consciência pessoal caracterizado pela indiferença, mas como um estado de supraconsciência impessoal, identificado como o verdadeiro *Eu (Self)*, vazio de “discriminações perceptivas e distinções intelectuais”⁴⁸. É neste sentido que Thomas Merton afirma que o praticante Zen “não decompõe a totalidade do ser num puro Vazio, mas, pelo contrário, encara o Vazio em si como uma fonte inexaurível de dinamismo criativo em acção nos fenómenos que constituem o mundo que nos rodeia”⁴⁹. É crucial, no entanto, perceber que, no Zen, este “Vazio” não é um objecto puro do pensamento, acessível como termo final de um encadeamento de juízos racionais, muito menos uma natureza objectivamente apreensível pela actividade psicossensorial do sujeito do conhecimento. Para, justamente, se evitar qualquer apego de tipo intelectual à intuição do Vazio, a versão mais breve da *Prajna Paramita*, designada por *Sutra do Coração do Conhecimento Perfeito*, e que é assiduamente recitada pelos praticantes do budismo Zen, comunica o ensinamento de que o Vazio é, ele também, vazio de qualquer

⁴⁷Moore, J. Robert – *Dereification in Zen Buddhism*, in *The Sociological Quarterly*. Midwest Sociological Society: Blackwell Publishing, Volume 36, Issue Nº 4, Fall, 1995, p. 699–723. Vide endereço electrónico do documento integral: www2.parc.com/spl/members/bobmoore/bio/Moore1995.pdf

⁴⁸Idem, p. 708.

⁴⁹ Merton, Thomas – *Mystics and Zen Masters*. Op.Cit., p. 284.

essencialidade tangível. Assim se acentua a necessidade de se desconstruir a comum propensão de reificar o que por natureza é irreificável. Ora, se esse estado de apreensão vazio do vazio absoluto não é obviamente o estado comum da apreensão realista do mundo, modulado pela concepção dualista que distingue a existência do sujeito interior do objecto da realidade exterior, do ser e não ser, do finito e do infinito, da ilusão e da iluminação, ele não deixa, como paradoxalmente sublinham os mestres Zen, de se caracterizar por ser um estado muitíssimo comum, poder-se-ia mesmo dizer, o mais comum dos estados comuns e, nessa medida, o mais neutro relativamente a estados de êxtase espiritual ou de elevada subtileza especulativa. O estudo prático do Zen que visa despertar o conhecimento intuitivo para a natureza original – (original no sentido de natureza primeira e última) – de si como coincidente ou co-emergente com a natureza original do ser das coisas, é, em muitos sentidos, prosaicamente desconcertante e refractário a instruções conceptuais e acentuadamente verbais. Confiante na capacidade humana de realização desse estado de consciência directo e liberto da activação das formas, intuições e categorias puras do conhecimento a priori, o Zen preconiza o exercício da observação mais implacavelmente despreconceituada da natureza do próprio ser, de maneira a se alcançar a realização última de si (de se realizar o estado de Buda). O seguinte apotegma do mestre chinês Ts'ing-ian Wei-hsin (Seigen Ishin, em japonês) que terá vivido na dinastia T'ang (século IX) ajuda-nos a elucidar este ponto: “Antes de se começar a estudar o Zen, as montanhas são montanhas, e as águas são águas; logo que, graças aos ensinamentos de um mestre, se realiza uma visão interior da verdade do Zen, as montanhas já não são montanhas e as águas deixam de ser águas; mas depois, uma vez alcançado um estado de perfeita tranquilidade, as montanhas são novamente montanhas e as águas novamente águas”⁵⁰.

⁵⁰ Suzuki, Daisetz Teitaro – *Le Bouddhisme Zen, purificateur et libérateur de la vie*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Première Série”. Op. Cit., p. 25. A inexistência de instruções verbais de deliberado conteúdo didáctico no Zen, não significa, obviamente, e como vimos antes, que, na sua prática, não se valorize a transmissão de ensinamentos. O que, por princípio, é evitado é que essa transmissão deixe de ser subtil e utilize os meios e os procedimentos intelectuais comuns, por mais elaborados que eles sejam, que sustentam e reproduzem o modo de conhecimento dualista que é considerado a fonte da ignorância (*avidya*). É neste sentido que se deve entender a narrativa, que reproduzimos a seguir, e que tem como protagonistas o mestre Tao Wu e o discípulo Lung-t'an : “ ‘Desde que vim ter consigo – disse Lung t'an – não recebi o menor ensinamento sobre o estudo da mente’ . O mestre respondeu: ‘Desde que vieste ter comigo, não cessei de te mostrar como se deve estudar a mente’ – ‘De que maneira, Mestre ?’ – ‘Quando me trouxeste uma chávena de chá, não a aceitei? Quando me serviste a comida, não a tomei? Quando te inclinaste diante de mim, não retribuí as tuas saudações? Quando é que alguma vez deixei de te dar ensinamentos?’ Lung-t'an manteve a cabeça baixa durante algum tempo, até que o seu mestre lhe disse, ‘Se desejas ver, vê no íntimo, directamente; se, porém, insistires em pensar nisso, falhas completamente’ ”. Suzuki, Daisetz Teitaro – *Méthodes pratiques d'enseignement zen*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Première Série”. Op. Cit., p. 359.

Ora, se regressarmos a Caeiro, não podemos deixar de nos surpreender com o enunciado de muitos dos seus textos que recriam poeticamente este modo de apreensão directa da natureza, tocada pelo olhar das formas elementares da luz das cores, esta disposição Zen de apenas ver sem se reconfigurar o que se vê pela mediação de juízos adventícios, sem reificar ou acrescentar significado especial ou transcendente ao que se dá no plano da pura imanência. Ainda da série *O guardador de rebanhos*, leia-se o poema XXXIX:

O mistério das coisas, onde está ele? / Onde está ele que não aparece / Pelo menos a mostrar-nos que é mistério? // Que sabe o rio d'isso e que sabe a árvore? / E eu, que não sou mais do que eles, que sei d'isso? / Sempre que olho para as coisas e penso no que os homens pensam delas, / Rio como um regato que soa fresco numa pedra. // Porque o único sentido oculto das coisas / É elas não terem sentido oculto nenhum. / É mais estranho do que todas as estranhezas / E do que os sonhos de todos os poetas / E os pensamentos de todos os filósofos, / Que as coisas sejam realmente o que parecem ser / E não haja que compreender. // Sim, eis o que os meus sentidos aprenderam sozinhos: – / As coisas não têm significação: têm existência. / As coisas são o único sentido oculto das coisas.⁵¹

Esta desvalorização do mistério oculto na interior dos fenómenos aparentes, esta simpatia com a actividade espontânea e sem porquê das coisas da natureza, este nivelamento com o ser elementar do rio e da árvore, esta desafecção da inteligência filosófica e poética, este esvaziamento do significado simbólico, este desmontar das ideias projectadas e construídas ancilarmente sobre o fluxo da existência, tudo isso tem afinidades com o olhar Zen do mundo. Assim como o tem a insistência de que o pensar comum e abstracto interfere na ordem que o precede e o transcende, assim como o tem a prática da doura ignorância e o simultâneo apagamento da ignorância lógica assente no princípio da contradição e do terceiro excluído, assim como o tem a suspeita em relação ao poder discriminativo e sentencioso da inteligência analítica e conceptual.

Na poesia de Caeiro são também recorrentes as afirmações que desacreditam a capacidade de ordenação do mundo pelo pensamento, como se a sua função mediadora impedisse o acesso do ser à experiência directa da vida e a uma ordem fundamental das coisas não desvirtuada pela actividade da representação intelectual. Nessa poesia o que se celebra não são as proezas do pensamento dualista, mas a genuinidade criadora de um não pensar, condição de todo o pensar, de um pensar, translúcido, vazio de pensar, convertido em puro olhar.

⁵¹ Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Op. Cit., p. 89.

Acho tão natural que não se pense / Que me ponho a rir às vezes, sozinho, / Não sei bem de quê, mas é de qualquer coisa / Que tem que ver com gente que pensa. // [...] Terá a terra consciência das plantas e árvores que tem? / Mas que me importa isso a mim? / Se eu pensasse nessas coisas, / Deixava de ver as árvores e as plantas / E deixava ver a Terra, / Para ver só os meus pensamentos ... / Entristecia e ficava às escuras. / E assim, sem pensar, tenho a terra e o Céu.⁵²

O que prevalece na poesia de Caeiro é, pois, a celebração da atitude Zen, não intelectual, de se cooperar plenamente com o mundo dado, não como objecto exterior problemático e incomensurável, não como imagem conformada às categorias mentais da sua representação, não como problema susceptível de desencadear a especulação filosófica – “Eu não tenho filosofia, tenho sentidos”⁵³ – ou de motivar a descrição científica – “Se a ciência quer ser verdadeira, / Que ciência mais verdadeira que a das coisas sem ciência?”⁵⁴ – mas tal qual esse mundo, metonimicamente reconduzido ao mundo da natureza, se oferece ao olhar mais sensivelmente amável – “Se falo na Natureza, não é porque saiba o que ela é, / Mas porque a amo, e amo-a por isso”⁵⁵ –, ao olhar impoluto da incondicional realidade. A voluntária abdicação do recurso ao pensamento sobre o mundo exterior a favor do pleno reconhecimento do mundo em si – “Creio no mundo como um malmequer, / Porque o vejo. Mas não penso nele / Porque pensar é não compreender ... / O mundo não se fez para pensarmos nele / (Pensar é estar doente dos olhos)”⁵⁶ – não releva obviamente de uma pueril ou indolente vontade de desqualificação da actividade do intelecto, tal como, por exemplo se poderia deduzir de um verso como “Vou onde o vento me leva e então não preciso pensar”⁵⁷, ou mesmo da sua radical e incompreensível exautoração – “Sempre que penso uma coisa, traio-a”⁵⁸ – mas sim de uma voluntária reaprendizagem em se ser lucidamente desperto, aquém de todos os condicionalismos, de todos os ídolos (para utilizarmos um termo consagrado pela epistemologia de Francis Bacon), de todas as ilusões processados pela actividade da mente individual e socialmente determinada. Essa reaprendizagem parece seguir mesmo um duplo programa voluntário de desreificação da ilusória identidade de si – “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, Desencaixotar as minhas

⁵² Idem, p. 84.

⁵³ Idem, p. 44.

⁵⁴ Idem, p. 143.

⁵⁵ Idem, p. 44.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Idem, p. 149.

⁵⁸ Idem, p. 134.

emoções verdadeiras, / Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro / Mas uma animal humano que a Natureza produziu”⁵⁹ –, mas também do mundo ilusoriamente projectado pelo pensamento a partir dos dados da experiência apreendidos pelos sentidos físicos – “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”⁶⁰.

A poesia de Caeiro aponta, portanto, para uma possibilidade ontognoseológica que é constitutiva do modo de ser e conhecer Zen, ou seja, para a possibilidade de o não pensar ser uma outra forma de pensar – “Penso nisto não como quem pensa, mas como quem não pensa”⁶¹ – em que predomina a consciência da consciência, despojada de ideias ou de valores – “Porque o ter consciência não me obriga a ter teorias sobre as coisas: / Só me obriga a ser consciente”⁶². Essa possibilidade ontognoseológica é, aliás, comunicada sob diferentes formas, correspondentes a diferentes registos de estádios de percepção des-intelectualizante de si e do mundo, algo atinentes com os efeitos da prática Zen da meditação em não-mente. Se ocorrem versos em que se enuncia o primado do olhar sobre o pensar, como se o olhar não só possuísse uma inteligência receptora capaz de apreender directamente, sem interposições conceptuais, a realidade tal qual é, mas também como se fosse dotado de um potencial de transcendência da esfera de soberania limitada e egótica do eu pensante – “Só tendo [a coisa] diante de mim devo pensar nela. / Não pensando, mas vendo, / Não com o pensamento mas com os olhos. Uma coisa que é visível existe para se ver, / E o que existe para os olhos não tem que existir para o pensamento; [...] // Olho, e as coisas existem. / Penso e existo só eu”⁶³ –, outros versos há que comunicam a cedência do olhar, o esvaziamento da sua função mediadora, a extinção da sua interposta actividade no acesso ao real – “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”⁶⁴ – até à superveniência de uma concreta percepção táctil, numa comunhão quase unitiva, sem mediações nem interposições, não diferenciada com o realidade em si: “Fecho os olhos e a terra dura sobre que me deito / Tem uma realidade

⁵⁹ Idem, p. 97.

⁶⁰ Idem, p. 91.

⁶¹ Idem, p. 86.

⁶² Idem, p. 121.

⁶³ Idem, p. 134.

⁶⁴ Idem, p. 138.

tão real que até as minhas costas a sentem. / Não preciso de raciocínio onde tenho espáduas”.⁶⁵

Os textos de Caeiro afiguram-se-nos, portanto, em muitos dos seus versos, como 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 (em sânscrito, *Anâtmya* e *Achitta*, em chinês, *Wu-nien* ou *Wu-hsin*, em japonês, *Mushin*), o qual pode, no essencial, ser reportado ao estado da mente original, impessoal, ou inconsciente – na acepção ontológica, mais do que psicológica, deste termo adoptado pelo sexto patriarca Hui-neng⁶⁶. D. T. Suzuki dedicou um longo ensaio à natureza do Inconsciente, tal como surge enunciado nos escritos de Hui-neng, com o título em inglês *The Zen Doctrine of no-mind*⁶⁷. Em síntese, necessariamente simplificadora da complexa rede de informações e argumentos que ali são erudita e filosoficamente desenvolvidos, poder-se-ia dizer que a não-mente é um estado dinâmico, paradoxal, que se manifesta interconectadamente como ser, ver e agir na revelação da natureza última da realidade, a um tempo transcendente relativamente à relação sujeito/objecto regulada pelo princípio da razão suficiente, mas imanente em relação à sua possível actualização no mundo concreto dos fenómenos, a um tempo impessoal em relação à sua natureza original, mas pessoal em relação à efectivação da sua experiência, a um tempo não condicionado espaço-temporalmente, mas manifestando-se no espaço e no tempo, a um tempo não dirigido para a apreensão concreta e exterior de objectos singulares, mas incluindo-os na amplitude da sua activação. D. T. Suzuki explica a activação desse estado da seguinte maneira:

O Inconsciente, cujo reconhecimento constitui *mushin*, configura as experiências que temos através dos sentidos e dos pensamentos. [Em *mushin*] quando ocorre uma experiência, por exemplo, de vermos uma árvore, tudo o que sucede nesse

⁶⁵ Idem, p. 143.

⁶⁶ D. T. Suzuki afirma que, “de acordo com Huig-Neng, o conceito de inconsciente é fundador do Budismo Zen. De facto, ele propõe três conceitos constituintes do Zen, e o inconsciente é um deles; os outros dois são ‘sem-forma’ (*wu-hsing*) e ‘não-permanência’ (*wu-chu*). Huig-neng prossegue: ‘Sem-forma significa ter forma e contudo estar separado dela; inconsciente significa ter pensamentos e contudo não os ter; não-permanência é a natureza primeira do homem’” Suzuki, D. T. – *The Zen Doctrine of no-mind*. Ed. Christmas Humphreys. Boston: Weiser Books, 1993, [1972], p. 58.

⁶⁷ No essencial, este ensaio procura explicar a originalidade e a relevância dos ensinamentos de Hui-neng no contexto do desenvolvimento do Budismo Zen e das duas principais escolas que emergiram na China, a partir do século VII: a da Norte, representada pela prática, preconizada por Shen-hui, da contínua meditação (*Dhyana*) como meio de purificação da consciência da natureza última de si, e a do Sul, fundada na prática do próprio Huig-neng, orientada para o súbito despertar do conhecimento intuitivo (*Prajna*) da natureza última de si. Estas duas orientações estão, grosso modo, na origem das duas principais escolas do Budismo Zen, respectivamente, *Soto* e *Rinzai*.

momento é a percepção de algo. Não sabemos se essa percepção nos pertence, nem reconhecemos o objecto como estando fora de nós. [...] O estado de não-mente refere-se ao tempo anterior à separação entre o mundo e a mente, quando não há ainda mente operando face a um mundo exterior e acolhendo as suas impressões através dos vários canais sensitivos.⁶⁸

Numa linguagem menos conceptual, os mestres Zen, por seu lado, referem-se à qualidade paradoxal de *mushin*, dando ênfase à sua incondicionalidade original e à sua natureza meta-intelectual indissociável da actividade mental. É assim que, se para o mestre chinês Huang Po (?- 849), a “Mente original tem de ser reconhecida juntamente com a actividade dos sentidos e dos pensamentos; só que não faz parte deles nem é independente deles”⁶⁹, para o mestre contemporâneo japonês Hôgen Daidô, “Enquanto pensarmos ‘não-mente’, não estamos em verdadeira não mente. [...] A ‘não-mente’ não é algo a ter em mente, mas sim as respostas espontâneas, livres em todas as nossas actividades diárias sem as superficiais intenções conscientes; o produto da actividade do intelecto é queimado sem deixar vestígios.”⁷⁰

Em consequência do que foi dito, não é forçado afirmarmos que muito do espírito da poesia de Caeiro parece ter a sua origem neste estado de não-mente, ou, pelo menos, num estado meta-intelectual em que a coexistência do ser, do ver e do agir predominam sobre a representação conceptual do mundo. Estado que para se manifestar como resposta espontânea às nossas actividades diárias, como afirma o mestre Hôgen, exige “um estudo profundo, / Uma aprendizagem de desaprender”⁷¹, como diz o mestre Caeiro, que permita a, “(tristes de nós que trazemos a alma vestida!)”⁷², “Saber ver sem estar a pensar, / Saber ver quando se vê, / E nem pensar quando se vê / Nem ver quando se pensa”⁷³. Para Caeiro, a aprendizagem do desaprender consiste em praticar a percepção directa das coisas do mundo, observando-as na sua pura evidência pré-categorial, desembaraçadas de interpretações – “Ser uma coisa é não ser susceptível de interpretação”⁷⁴ – alijadas de explicações excessivas que não clarificam e que apenas perpetuam o erro e a dúvida – “Percebemos demais as coisas – eis o erro e a dúvida”⁷⁵ –

⁶⁸ Suzuki, D. T. – *The Zen Doctrine of no-mind*. Op. Cit., p. 132-133.

⁶⁹ *Apud* Suzuki, D. T. – *The Zen Doctrine of no-mind*. Op. Cit., p. 132. D. T. Suzuki considera que é difícil encontrar nas línguas europeias um equivalente para o termo *mushin*. O termo mais próximo seria o “inconsciente”, mas não no sentido “psicológico comum, nem no sentido dado pelos psicólogos analíticos, provavelmente no sentido de ‘fundo abissal’ dos místicos medievais, ou no sentido de Vontade Divina anterior à sua manifestação no Mundo”. *Idem*, p. 120.

⁷⁰ Daidô, Hôgen – *O Caminho Aberto*. Op. Cit., p. 24.

⁷¹ Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Op. Cit., p. 74.

⁷² *Idem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Idem*, p. 118.

⁷⁵ *Idem*, p. 135.

de suposições que empolam e distorcem o que se situa num plano imune à actividade judicativa – “O que existe transcende para baixo o que julgamos que existe”⁷⁶ – de projecções solipsistas que impõem sobre a realidade do universo uma visão que não é conforme nem é suportado pelo próprio universo – “O Universo não é uma ideia minha. / A minha ideia do Universo é que é uma ideia minha. / A noite não anoitece pelos meus olhos. / A minha ideia de noite é que anoitece por os meus olhos. / Fora de eu pensar e de haver quaisquer pensamentos / A noite anoitece concretamente”⁷⁷. Para Caeiro, o aprender a desaprender o inútil conhecimento dualista, judicativo, fundado no “erro de querer compreender demais”⁷⁸, no erro “de compreender só com a inteligência”⁷⁹, faz do homem um ser doentio, aliena-o da experiência directa e sensível, impede-o de manifestar o seu potencial de perfeição ontológica de praticar a sua vocação de ser inteiramente cooperante e unitivo com o “conjunto”⁸⁰ da natureza: “Se o homem fosse, como deveria ser / Não um animal doente, mas o mais perfeito dos animais, / Animal directo e não indirecto, / Devia ser outra a sua forma de encontrar sentido às coisas, / Outra e verdadeira. / Devia haver adquirido um *sentido* do «conjunto»; / Um sentido, com ver e ouvir, do «total» das coisas / E não, como temos, um *pensamento* do «conjunto»”⁸¹. A disparidade aqui mencionada entre o “sentir” do conjunto e o “pensamento” do conjunto não só indicia a incongruência – reconhecida, como vimos anteriormente, pela teoria do conhecimento budista – entre o modo habitual e comum de conhecer e a verdadeira natureza das coisas, como também aponta para a possibilidade, enunciada sob a forma de imperativo, de o ser homem activar ou reverter à condição de ser “Animal directo”, de ser que age com a inteligência dos sentidos ou com a sabedoria que faz ver o mundo tal como ele é.

Esta forma de sabedoria entrevista nos versos de Caeiro parece ser congenial com a que é designada em sânscrito por *yathabhutam*, termo utilizado nas primeiras escrituras do cânone budista, escritas em pali, e assimilado pelo budismo Zen para denotar a experiência búdica da actualização da *prajna*, comumente designada por iluminação (*sambodhi*). *Prajna* é um termo polissémico que surge muitas vezes identificado ou recobrindo outros conceitos, iluminação, omnisciência, quiddidade, etc., que apontam para a realização última do ser. Convém esclarecer que a pluralidade de

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Idem, Ibidem.

⁷⁸ Idem, p.139.

⁷⁹ Ibidem, p.139.

⁸⁰ Idem,, Ibidem

⁸¹ Idem , p. 135. Itálico, e aspas no original.

sentidos que o termo *prajna* comporta não constitui propriamente uma anfibologia de conceitos, mas é antes a expressão da experiência da superação da distinção conceptual e dualista entre a sua acepção como função instrumental e a sua acepção como objecto prosseguido. Por outras palavras, *prajna* sendo considerada, do ponto de vista da explicação do processo da iluminação, o “instrumento epistemológico”⁸² pelo qual se realiza a plena consciência ou omnisciência (*sarvajnata*) (não, obviamente, no sentido cognitivo intelectual, mas no sentido ontológico espiritual), é, do ponto de vista da realização efectiva desse processo, a apreensão do seu suposto objecto (a iluminação)⁸³. A realização da sabedoria *prajna* decorre, portanto, do estado de consciência da não-mente (*mushin*), o qual dá a ver as coisas tal qual elas são (*yathabhutam*), isto é, tal qual elas surgem como reflectidas num espelho, libertas ou desembaraçadas de reconfigurações conceptuais e vazias de natureza própria. Como afirma D. T. Suzuki, “uma tal visão das coisas tem por fim alcançar o limite da realidade, isto é, transcender o reino do entendimento humano; por consequência, a *prajna* apreende o inapreensível, compreende o incompreensível; [...] em termos psicológicos, ela não aparenta estar relacionada com nada que seja uma ideia ou um sentimento.”⁸⁴

A linguagem poética de Caeiro parece ter a sua origem em *mushin* e participar da sabedoria *prajna* e do olhar *yathabhutam* – “O espelho reflecte certo; não erra porque não pensa”⁸⁵ –, uma vez que, e parafraseando D. T. Suzuki, tal linguagem comunica uma visão limite e especular da realidade tal qual ela é, transcendente em relação às operações cognitivas da faculdade do entendimento humano e psicologicamente não redutíveis a ideias ou sentimentos: “Nos dias certos, nos dias exteriores da minha vida, / Nos meus dias de perfeita lucidez natural, / Sinto sem sentir que sinto, / Vejo sem saber

⁸² Suzuki, Daisetz Teitaro – *La philosophie et la religion de la Prâjnâ-pâramitâ* in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Troisième Série”. Op. Cit., p. 244.

⁸³ Esta experiência da identidade entre meio de conhecimento (*prajna*), conteúdo do conhecimento omnisciente (*sarvajnata*) e objecto de conhecimento da iluminação (*sambodhi*) é descrita por D. T. Suzuki da seguinte maneira: “primeiro *prajna* cinde-se e contradiz-se a fim de se contemplar a si mesma, criando um estado de dualidade que faz pressupor um sujeito e um objecto, isto e aquilo, o que vê e o que é visto. Concretizada esta operação de se ver a si mesma, deixa de haver dualidade em *prajna*. [...] *Prajna* é assim *sambodhi* (iluminação), *prajna* é *sarvajnata* (a omnisciência), *prajna* é *nirvana*, *prajna* é *tathata* (quididade), *prajna* é *chitta* (espírito), *prajna* é *buddhata* (budeidade); em si mesma, *prajna* é acima de tudo o Inacessível (*anupalabdha*) e o Impensável (*achintya*). E este Inacessível e Impensável é a base de todas a realidade e pensamentos. Suzuki, Daisetz Teitaro – *La philosophie et la religion de la Prâjnâ-pâramitâ*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Troisième Série”. Op. Cit., p. 243.

⁸⁴ Idem

⁸⁵ Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Op. Cit., p. 136.

que vejo, / E nunca o Universo é tão real como então, / Nunca o Universo está (não é perto ou longe de mim, / Mas) Tão sublimemente não-meu”⁸⁶.

As consequências desta forma de sabedoria e deste olhar directo são, dizem-nos os mestres, energicamente apaziguadoras, que não soporificamente tranquilizadoras, são de reconhecimento e gratidão constantes, que não de resignação e amargura frustrantes, são de equânime vontade de compartilhar, que não de selectivo dever de amar. Assim, para o mestre Zen Hôgen Daidô:

“Um espelho reflecte os objectos sem distorções. A não-mente (mushin) é como um verdadeiro espelho, no qual podemos ver as coisas tal como elas são. Ver as coisas tal como são é a acção da não-mente e, simultaneamente, o reflexo directo da nossa vida mais pura e da compassiva natureza original. Ser como um espelho vazio é agir com frescura, novidade, de maneira directa, sem qualquer interferência da mente”.⁸⁷

Para o mestre Caeiro, a paz energicamente apaziguadora é sentenciosamente comunicada do modo como se segue: “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”⁸⁸. Já o sentido de reconhecimento e gratidão constantes leva-o a escrever: “Aceito as dificuldades da vida porque são o destino, / Como aceito o frio excessivo no alto do Inverno – / Calmamente sem me queixar, como que meramente aceita, / E encontro uma alegria no facto de aceitar – No facto sublimemente científico e difícil de aceitar o natural inevitável”⁸⁹. Por fim, a equânime vontade de compartilhar está na origem de versos como: “Bendito seja o mesmo sol de outras terras / Que faz meus irmãos todos os homens / Porque todos os homens, um momento do dia, o olham como eu, / E nesse puro momento / Todo limpo e sensível / Regressam imperfeitamente / (...) Ao homem verdadeiro e primitivo”⁹⁰.

Avançando para a última das três perguntas com que iniciámos este trabalho – a lembrar, que tipo de fundamentação literária e cultural pode, no quadro da tradição intelectual do ocidente, ser convocada para sustentar e ilustrar o olhar directo e Zen de Caeiro? – poderíamos afirmar que, por si só, ela define um programa que implicaria um levantamento exaustivo e representativo, análogo ao que procedeu Reginald Horace Blyth (1899-1964) na sua obra clássica, publicada nos princípios dos anos 40 do século

⁸⁶ Idem, p. 141.

⁸⁷ Daidô, Hôgen – *O Caminho Aberto*. Op. Cit., p. 24.

⁸⁸ Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Op.Cit., p.71.

⁸⁹ Idem, p. 139.

⁹⁰ Idem, p. 88.

passado, com o título *Zen in English Literature and Oriental Classics*⁹¹. Esta obra, cuja valor heurístico e pertinência temática são objecto de uma “insurgida”, mas não fundamentada, suspeita do semiólogo Umberto Eco, que nela viu um sintoma de uma moda cultural⁹², não tem obviamente como intenção provar uma influência directa do Zen na literatura inglesa, mas demonstrar como o espírito Zen, no que este manifesta de meta institucional e de meta religioso, é congenial com muitas passagens de textos de autores canónicos daquela literatura nacional. Apesar do título deste seu ensaio, R. H. Blyth não deixou de acolher na sua reflexão obras de autores de outras literaturas nacionais, e até de dedicar uma atenção mais aprofundada a textos como, por exemplo, a *Divina Comédia* de Dante e o *D. Quixote* de Cervantes. Dado o desconhecimento internacional da obra de Pessoa à época da publicação do trabalho de Blyth, é natural que a poesia de Alberto Caeiro não tivesse sido aí escrutinada, muito embora cerca de duas décadas mais tarde, como elucida Onésimo Teotónio Pereira⁹³, Thomas Merton tenha nela entrevisto o espírito Zen, a ponto de ter traduzido alguns poemas para inglês para os dar a conhecer a D. T. Suzuki – por coincidência amigo íntimo de Blyth – que neles confirmou, com grande encantamento, a presença desse espírito. Esta curiosa conjugação de personalidades inscritas em culturas, tradições espirituais, ramos do conhecimento e percursos existenciais discretos do século XX que, de forma directa (Merton e Suzuki), e de forma aproximada (Blyth), foram convocadas neste trabalho para enquadrar cultural e literariamente a poesia de Caeiro, é, por si só, elucidativa de que a sua espantosa originalidade tem um esteio e é ressonante de uma voz contínua no modo de habitar espiritual, cultural e literariamente este mundo.

D. T. Suzuki escreveu um ensaio sobre o significado da pergunta da vinda do Bodhidharma do ocidente, assimilando-a à pergunta sobre a essência do Budismo, e inventariou catorze tipos possíveis de respostas enigmáticas, das mais desconcertantemente gestuais às mais subtilmente poéticas, dadas ao longo dos tempos pelos mestres Zen aos seus discípulos, de maneira a lhes provocarem o *satori* e a os incitarem a irem além dos limites do pensamento lógico e conceptual⁹⁴. A pergunta obviamente mantém-se válida para todos os adeptos do budismo Zen, incluindo os

⁹¹ Blyth, R. H. – *Zen in English Literature and Oriental Classics*. Tokyo: The Hokuseido Press, 1993, [1942]

⁹² Cf. Eco, Umberto – *Zen e Ocidente*, in “Obra Aberta”. Op. Cit., p. 204-205.

⁹³ Cf. Onésimo, Teotónio Almeida – *Sobre a Mundividência Zen de Pessoa-Caeiro (O interesse de Thomas Merton e D. T. Suzuki)*, in “Nova Renascença”, nº 22, Abril-Junho, 1986, p. 146-152.

⁹⁴ Suzuki, Daisetz Teitaro – *Le message secret de Bodhi-dharma ou le contenu de l'expérience zen*, in “Essais sur le Bouddhisme Zen. Deuxième Série”. Op. Cit., p. 227-256.

ocidentais do século XXI, que reconhecem a elementar verdade enunciada por Caeiro de que “Todas as opiniões que há sobre a Natureza / Nunca fizeram crescer uma erva ou nascer uma flor”⁹⁵. Para esses, ou “para os que não se afastarem por completo dos caminhos do mundo”⁹⁶, não deverá então ser irrelevante poderem reformular aquela pergunta clássica perante o assombro de se sentirem “recém-nascido[s] a cada momento / Para a completa novidade do mundo”⁹⁷, e em termos tais que a si mesmo dirão: Porque veio o Alberto Caeiro do Ocidente?

Este trabalho é dedicado a Hôgen Daidô, Vítor Pomar, Manuel Zimbro, Katja Gabriel e Pedro Morais.

⁹⁵ Caeiro, Alberto – *Poemas Completos*. Op. Cit., p. 143.

⁹⁶ Idem, p. 33.

⁹⁷ Idem, p. 132.