

E S T U D O S

O revelador da realidade

Mestre Caeiro e a filosofia budista

*Caeiro distingue dois
níveis nas coisas,
o da significação
e o material,
ou da interpretação
da matéria,
negando o primeiro
apenas para superafirmar
o segundo. [...] A
consciência aguda do
carácter impermanente
de tudo é quase
omnipresente na poética
caeiriana. [...] Em
Caeiro,
a impermanência
apresenta-se como um
contínuo dinamismo
omnipresente,
que ultrapassa em muito
a acepção superficial
e visível da noção.*

**Julieta Marques
de Almeida**

*Professora do Ensino
Secundário. Tradutora.
Mestranda do Centro
de Estudos Comparatistas*

Num prefácio à obra poética de Alberto Caeiro descreve-o Ricardo Reis como «revelador da Realidade» e seu «grande Libertador», quase profeticamente afirmando que o viria a ser «para mais que muitos». É também como «grande Libertador» que Campos se refere a ele numa ode inacabada em que, embora lamentando não ter atingido a sua calma superior, se declara liberto de todas as algemas do pensamento, «as algemas de todas as mortes» quebradas por esse seu mestre a que volta submisso quando a morte se aproxima¹.

Na verdade, e apesar de se poder apontar a Caeiro um certo individualismo patente em poemas como o XXXII do *Guardador de Rebanhos* («Todo o mal do mundo vem de nos importarmos uns com os outros»), os textos que sobre ele dispomos abundam em referências que apontam numa outra direcção, quando não declarada, intuída, e, ainda que não concretizada neste presente futuro de então, projectada ou profeticamente referida para um tempo que porventura há-de vir. De acordo com os seus discípulos ele estaria predestinado a ser o pilar de um movimento de libertação, o fundador, autor divino, de uma doutrina esclarecedora, da qual o próprio poeta seria a consubstanciação e, presume-se, a sua obra ensinamento. Essa obra que, segundo António Mora, é «um repouso e um livramento, um refúgio e uma

¹Cf. Pessoa, Fernando, «Prefácio» de Ricardo Reis e «Ode a Partida» de Álvaro de Campos, in *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, Editorial Presença, Lisboa, 1994, p. 26 e p. 281 respectivamente.

JULIETA MARQUES DE ALMEIDA

libertação»² seria então, de acordo com o mesmo discípulo, a de um homem cuja missão e influência na construção de uma *nova era* tinham já sido anunciadas pela voz profética de Nostradamus³.

Afirma o grupo (de) Pessoa, cuja constituição/autoria surge neste excerto indefinida, que «Com o *Guardador de Rebanhos*, o espírito humano fez a coisa mais importante que depois de dois mil anos tem feito, regressou ao seu lar, de um golpe eliminou todas as camadas de degenerescência que Roma e Judeia nos puseram»⁴, situando o neopaganismo em que inscreve a obra de Caeiro num contexto de recusa das construções culturais, uma forma de reagir contra vícios de pensamento. E já aqui se começa a delinear um livramento que apresenta semelhanças com a libertação búdica, em que o domínio perfeito da mente tem um papel fundamental. Chandrakirti, mestre budista que viveu no século VII d.C., afirma no seu *Madhyamakavatara*, espécie de introdução ao chamado Caminho de Meio: «As pessoas comuns vivem agrilhoadas pelos seus pensamentos / Sem tais conceitos os yogis estão libertos»⁵, ideia que inevitavelmente nos remete para a já referida ode de Campos («Ah, estou liberto!/ Ah, quebrei todas/ As algemas do pensamento»).

Sendo o paganismo, que referimos por amiúde enquadrar a obra caeiriana nas reflexões que sobre ela se produziram, muitas vezes apresentado como uma recusa do cristianismo, sintetizado por Ricardo Reis como um «ataque à substância do cristismo – ao critério subjectivo, excedencial, extra-humano na interpretação das coisas»⁶, o âmago do seu projecto traduz-se então numa interpretação das coisas expurgada de elementos dogmáticos ou tendências de pensamento, uma análise objectiva dos fenómenos em si, excluindo as ideias que sobre eles herdámos. Parece-nos ser de facto esta a questão central da poética caeiriana: o conhecimento das coisas através de uma *aprendizagem de desaprender* que possibilite um acesso directo às mesmas, uma busca que, além de epistemológica, se prende com o apuramento de uma ontologia na tentativa de, afinal, definir claramente qual é a realidade a conhecer e revelar.

Assim também para o budismo o apuramento do objecto de conhecimento é fundamental, como afirma o Dalai Lama: «Estabelecer a base é uma etapa crucial. Ela permite distinguir o que existe das meras fabricações mentais e relaciona-se com a identificação correcta das leis da natureza e da realidade. Portanto, para estabelecer a verdadeira natureza da base é importante ser objectivo.»⁷ Aliás, é curioso notar no mesmo texto de Reis, que se apresenta como um comentário à obra do mestre, essa objectividade budista reconhecida: «O budismo – que poucos deveras conhecem – é um objectivismo absoluto também, mas não é um objectivismo absoluto e concreto. O budista é um pagão para quem o sentido da matéria se alarga indefinidamente.»⁸ Mas será o sentido da matéria tão diferente no contexto búdico e no universo caeiriano? Sendo projecto de ambos o conhecimento das coisas e não das ideias construídas

² «O Regresso dos Deuses», *op. cit.*, p. 258.

³ *Centuries*, III, quadra 35, «From the very depths of the West of Europe, / A young child will be born of poor people, / He who by his tongue will seduce a great troop: / His fame will increase towards the realm of the East».

⁴ «Programa do Periódico», in *op. cit.*, p. 256.

⁵ Chandrakirti, *Introduction to the Middle Way, Madhyamakavatara*, Shambala, Boston, 2002, parte 6, quadra 117, p. 84.

⁶ «Comentário de Reis», in *op. cit.*, p. 188.

⁷ Dalai Lama, *Stages of meditation*, Rider, London, 2002, p. 87.

⁸ *Op. cit.*, p. 193.

sobre as mesmas, interessa questionar o concretismo referido por Reis mas contrariado na própria obra do mestre, por exemplo em versos como: «Ver as coisas até ao fundo.../E se elas não tiverem fundo?», ou poemas como o XXV do *Guardador de Rebanhos*: «As bolas de sabão que esta creança/Se entretém a largar de uma palhinha/São translucidamente uma philosophia toda./Claras, inuteis e passageiras como a Natureza./Amigas dos olhos como as cousas/São aquilo que são/Com uma precisão redondinha e aerea,/E ninguém, nem mesmo a creança que as deixa,/Pretende que ellas são mais do que parecem ser», a que nos voltaremos a referir.

O mesmo discípulo e comentador pioneiro da poesia caeiriana, afirma ainda no seu comentário; «Em Alberto Caeiro vemos a substância sem os atributos»⁹; que substância se descobre ao retirarmos os atributos, o que resta se seguirmos o seu ousado raciocínio, interessa apurar por ser, em última análise, aquilo que nos quer transmitir através da sua pavorosa ciência de ver, parte essencial do caminho que propõe. Na verdade, se por um lado Caeiro afirma reiteradamente a existência das coisas, ao seguirmos a *pari passo* a sua repetida desconstrução de conceitos e aceitarmos a sua definição quase sempre relacional do termo existir, a substância, ou qualquer tipo de existência inerente das coisas parece desvanecer-se, como se um processo exaustivo de despojamento de atributos acabasse por fazer com que nada restasse delas. Nesse movimento de ver as coisas até ao fundo, Caeiro acaba por perceber que elas não o têm e a substância que encontra afinal é nada, constatação que, a verificar-se, talvez fosse descrita por Reis como um *alargamento indefinido* da matéria, por mais vaga e polémica que a expressão possa ser, e com certeza se assemelharia extraordinariamente a um aspecto fundamental da filosofia budista que, não negando um nível de existência aos fenómenos, os descreve como essencialmente vazios, afirmando a vacuidade como a sua natureza.

Como bolas de sabão

A vacuidade, *ūṇyatā* em sânscrito, surge nas escrituras canónicas, e portanto nas escolas mais antigas do budismo, de forma repetida mas com significado pouco definido e sem a relevância acentuada e evidente que adquire na escola Mahayana e seus posteriores desenvolvimentos, nomeadamente o budismo Zen. É provavelmente no século II d.C., sete séculos depois de Buda, que a vacuidade será elevada a conceito central da doutrina, pelo filósofo Nagarjuna, no seu livro intitulado *Fundamentos da Via do Meio*, obra em que, baseando-se nas escrituras *Prajnaparamita*, sistematiza a noção ao longo de 27 capítulos. Para o filósofo “todas as coisas são desprovidas de existência intrínseca” na medida em que não possuem uma natureza inerente, existindo apenas de forma relacional, em dependência com outros factores. A vacuidade está então intimamente relacionada com a ideia de génese condicionada, de acordo com a qual os seres e as coisas são apenas produtos, construções que resultam da conjugação de várias causas e condições ou dependem de designações conceptuais. Neste contexto, qualquer coisa como uma essência (*svabhāva*, em sânscrito) que, para Nagarjuna, seria o ser absoluto, não-criado, não relativo a outros, imutável e independente, está neces-

⁹Op. cit., p. 183.

JULIETA MARQUES DE ALMEIDA

sariamente ausente das coisas, cuja existência, como vimos, não pode ser senão dependente ou condicionada. Na verdade, aceitar plenamente a causalidade é admitir que nada é em si mesmo, o que consequentemente mina toda a ideia de coisa em si e portanto qualquer ontologia. De que forma se pode esta perspectiva harmonizar com a busca caeiriana que classificámos, precisamente, como ontológica é um dos nossos objectivos. Assim, interessa sublinhar que a rejeição da existência inerente e imutável dos fenómenos não equivale a uma negação total dos mesmos, o que se traduziria numa posição extrema de niilismo em que toda a realidade empírica seria encarada como inteiramente falsa; os fenómenos não perdem completamente o seu estatuto existencial tornando-se, no entanto, necessário que este seja entendido em termos de origem dependente. E é precisamente por rejeitar o niilismo e a reificação, ou seja, a negação total dos fenómenos e a sua existência essencial e independente, que Nagarjuna afirma posicionar-se na Via do Meio. A vacuidade, então, como explica o Dalai Lama: «Não significa que nada existe, mas apenas que as coisas não possuem a realidade intrínseca que nós, de forma simplista, lhes atribuímos».¹⁰

As bolas de sabão do poema que referimos anteriormente pretendem ser uma metáfora cuja interpretação, embora deixando espaço para ambiguidades, parece apontar para a vacuidade essencial das coisas, não constituindo, no entanto, uma afirmação inequívoca da mesma por se prestar a várias leituras. Mas é sem dúvida interessante reparar em outras ocorrências desta mesma ideia que aqui surge tão claramente visualizada, tornada imagem, mas que em outros momentos parece ser comunicada de forma diferente, perdendo parte da sua carga visual, mas mantendo a mesma formulação evidenciadora de um centro vazio. Assim, afirmações como: «O único sentido íntimo das coisas é elas não terem sentido íntimo nenhum» ou, numa ligeira variação, «Porque o único sentido oculto das coisas / é elas não terem sentido oculto nenhum» devem situar-se precisamente no contexto referido e assumir a relevância que a repetição lhes confere e enfatiza.

Poderíamos pensar que Caeiro distingue dois níveis nas coisas, o da significação e o material, ou da interpretação da matéria, negando o primeiro apenas para superafirmar o segundo, no entanto, se repararmos em afirmações como: «Eu vejo ausência de significação em todas as coisas», encontramos a fusão dos dois operada através da equiparação entre visão e significado, aliás, ausência do mesmo, contendo um forte valor de negação que depois é suavizada pela afirmação “eu vejo”, conferindo uma presença à ausência, ou uma conotação positiva à negação, que lembra o Caminho do Meio em que “a vacuidade é a forma e a forma é a vacuidade”, aliás como quando afirma: «Porque a Natureza não tem dentro, senão não era Natureza», verso em que a distinção de planos é rasurada e cuja tradução poderia ser qualquer coisa como “a natureza é vazia e esse mesmo vazio é a sua natureza”.

Mas esta vacuidade, embora claramente afirmada pelo Guardador de Rebanhos, podia não ser de tipo búdico, caso, por exemplo, o poeta negasse o significado da matéria apenas como forma de a afirmar simplesmente enquanto tal, concreta, objectiva e pura. Note-se, no entanto, que de acordo com o poema XXXVII¹¹ os sentimen-

¹⁰ Gyatso, Tenzin, 14.º Dalai Lama, *O Coração da Sabedoria*, Pergaminho, Cascais, 2005, p. 102.

¹¹ «Neste momento vem-me uma vaga saudade / E um desejo placido / Que aparece e desaparece. / Também às vezes, à flor dos ribeiros, / Formam-se bolhas na água / Que nascem e se desmancham / E não tem sentido nenhum / Salvo serem bolhas de água / Que nascem e se desmancham.»

tos também são como bolhas, ou seja, que Caeiro equipara os fenómenos da mente aos da matéria, facto que necessariamente obriga a uma releitura que nos parece excluir a interpretação acima sugerida: se a vacuidade das coisas, dos objectos, se assemelha à das emoções e sentimentos, então ela tem de facto uma presença no sistema caeiriano, não se limitando a funcionar como antítese de matéria concreta.

Na verdade, a ideia desenvolve-se e atinge uma importância considerável, até incluir uma formulação que esclarece um outro ponto, também causador de alguma ambiguidade, e que se prende com a expressão sempre de alguma forma localizada desta vacuidade, como se o exterior fosse concreto por oposição ao um interior que é vazio. No entanto, ao incluir a categoria temporal, afirmando que «Para além da realidade imediata não há nada», Caeiro acentua o carácter precário dos fenómenos, e por fenómenos entendemos realidade, ultrapassando a oposição interior/ exterior, afastando-se já com passos seguros de um substancialismo eternalista e remetendo-nos claramente para uma impermanência que caracterizá o mundo caeiriano e o aproximará da doutrina de Buda.

Eterna novidade do mundo

A consciência aguda do carácter impermanente de tudo é quase omnipresente na poética caeiriana, revestindo-se de características alheias à obra de, por exemplo, Ricardo Reis, em que a transitoriedade se refere principalmente ao sujeito, ou seja à brevidade da vida humana. Em Caeiro, é importante esclarecer, a impermanência apresenta-se como um contínuo dinamismo omnipresente, que ultrapassa em muito a acepção superficial e visível da noção; o movimento constante não é afirmado apenas em relação aos fenómenos que a percepção humana normal consegue identificar como limitados no tempo, manifestando-se no mais ínfimo dos fenómenos e em todos os seus níveis, afectando todas as coisas e cada parte dessas coisas e cada parte dessa parte delas, fazendo, por isso mesmo, com que nada tenha fundo, porque nada possui algo de constante e imutável.

É nas *Notas para a Recordação do Mestre Caeiro*, de Álvaro de Campos, que encontramos umas das formulações mais claras desta impermanência fundamental, num trecho que nos parece extraordinariamente relevante: «Toda a coisa que vemos devemos vê-la sempre pela primeira vez, porque realmente é a primeira vez que a vemos. E então cada flor amarela é uma nova flor amarela, ainda que seja o que se chama a mesma de ontem. A gente não é já o mesmo nem a flor a mesma. O próprio amarelo não pode ser já o mesmo. É pena a gente não ter exactamente os olhos para saber isso, porque então éramos todos felizes»¹². A importância desta passagem não se limita à afirmação clara e inequívoca, e portanto à corroboração, da impermanência já referida em outros momentos, sobretudo poéticos, contribuindo também para situar essa característica dentro do sistema caeiriano, e explicitando o seu estatuto no que diz respeito a todo o processo epistemológico. Assim, a sua leitura fornece-nos uma chave para a compreensão de outros conteúdos que, sendo importantes, são muitas vezes de explicitação difícil, como é o caso da necessidade de ver tudo como se fosse pela primeira vez, que aparece aqui justificada e imposta, não como uma recomendação, mas como absoluta necessidade, ou a equivalência estabelecida entre o verbos ver e conhecer, e

¹² *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p. 158.

JULIETA MARQUES DE ALMEIDA

a relação que ambos mantêm com a obtenção de um estado de felicidade. Tal como a budista, esta epistemologia parece então assumir contornos soteriológicos, que aliás não estão ausentes de vários outros momentos caeirianos em que saber a verdade equivale a ser feliz («Sei a verdade e sou feliz»).

A natureza precária de todos os fenómenos é, então, característica essencial da realidade, chegando mesmo a ser a sua própria definição em versos como estes: «Já não é a mesma hora, nem a mesma gente, nem nada igual... / Ser real é isto». A constatação da impermanência estabelece-se assim como condição imprescindível para o conhecimento da realidade, afectando necessariamente a relação do sujeito com a mesma; ao interiorizar, por experiência directa, o conhecimento de que tudo permanentemente se altera, o poeta harmonizado com a realidade deixa de projectar sobre os fenómenos uma natureza permanente, evitando assim o apego a uma realidade errónea e, consequentemente, o sofrimento por ele provocado. Assim, ao contrário de se apegar a uma realidade sólida e constante que não existe, Caeiro vive numa atitude de perpétuo pasmo, sentindo-se ele próprio continuamente renascido para a também constantemente surgida novidade do mundo como nos afirma no segundo poema do Guardador de Rebanhos¹³: «Tenho o costume de andar pelas estradas / Olhando para a direita e para a esquerda, / E de vez em quando olhando para trás... / E o que vejo a cada momento / É aquilo que eu nunca tinha visto, / E eu sei dar por isso muito bem... / Sei ter o pasmo essencial / Que tem uma criança se, ao nascer / Reparasse que nascera deveras... / Sinto-me nascido a cada momento / Para a eterna novidade do mundo...».

Constituindo uma noção importante para a compreensão de *śūnyatā* ou vacuidade, a impermanência é um dos quatro axiomas, também denominados Quatro Selos¹⁴, do budismo, cuja formulação se apresenta do seguinte modo: «Todos os fenómenos compostos são impermanentes», implicando o reconhecimento de uma outra característica dos mesmos que consiste na sua natureza composta, aspecto sem o qual o axioma perde sentido no contexto budista e cuja presença, por isso mesmo, se torna necessário verificar no universo caeiriano.

Existir é haver outra coisa qualquer

Nas notas que Campos nos deixou para a recordação do mestre, texto crucial para a compreensão do sistema heteronímico em geral e a para o entendimento e consolidação da personagem Caeiro em particular, encontramos uma afirmação que, embora aparente clareza e simplicidade, teve um efeito poderoso, mesmo avassalador, sobre o discípulo que a transcreve assim: «'Está aqui um rapaz Ricardo Reis que há de gostar de conhecer: êle é muito diferente de si' e depois acrescentou, 'Tudo é diferente de nós, e por isso é que tudo existe'». Estas frases, que para Campos foram revelação, ou talvez iniciação nessa doutrina a que chama pavorosa ciência de ver, explicitam já um princí-

¹³Poema que, como explica Richard Zenith num ensaio ("Alberto Caeiro as Zen Heteronym", *Pessoa's Alberto Caeiro, Portuguese Literary & Cultural Studies*, 3, Fall, pp.101-110.) em que explora a possibilidade de um Caeiro Zen, foi o primeiro a ser traduzido para inglês por Thomas Merton, monge católico com um fascínio pela filosofia oriental. A tradução foi mostrada a D. T. Suzuki que confirmou a qualidade zen do poema.

¹⁴Sendo os restantes: «Todos os fenómenos contaminados são insatisfatórios; Todos os fenómenos são vazios e desprovidos de realidade intrínseca; O Nirvana é a verdadeira paz.». De acordo com: *O Coração tal Sabedoria*, p. 86.

pio ou uma regra que Caeiro repete e reforça em outros momentos, e que não pode ser entendida senão como uma afirmação da ausência de autonomia dos fenómenos. «Tudo é nada sem outra coisa que não é» ou «O que não tem limites não existe. Existir é haver outra coisa qualquer, e portanto cada coisa ser limitada», versos de Caeiro, expressam precisamente a convicção de que nada existe sem que seja numa relação de dependência, visão incompatível com a ideia de uma substância concreta e inerente às coisas e, portanto, com o próprio conceito de “coisa em si” cuja tradução em sânscrito poderíamos aceitar ser *svabhāva*, fazendo com que a ontologia caeiriana, deixando de o ser de facto, se assemelhe ao que na filosofia budista se refere à existência das coisas: *ūṃyatā*.

No contexto da filosofia budista, o entendimento do conceito de dependência apresenta algumas variações nas diversas escolas, assim, como explica o Dalai Lama: «‘Dependência’ para os defensores das escolas inferiores significa dependência de causas e condições, mas, para os Prasangikas, significa sobretudo a dependência da designação conceptual de um sujeito»¹⁵. Podemos, na obra do mestre, encontrar ambas as formas de dependência que, em algumas passagens, parece referir-se à própria percepção e consequente designação conceptual, fazendo com que a existência de determinado objecto dependa directamente do sujeito que o conhece, como no poema 54 dos Inconjuntos: «Porque quando te não vejo deixaste de existir», e noutros momentos é a própria agregação dos atributos que se encontra na própria gênese das coisas, como fica claro quando, nas notas de Campos, explica: «Uma pedra é uma coisa composta de um certo número de atributos – os necessários para compor aquilo a que se chama uma pedra(...)»¹⁶. Por vezes, a constatação da natureza composta de todos os fenómenos é gradual como no caso da borboleta que, no poema XXVI do *Guardador de Rebanhos*, tem cor e forma e existência apenas, para algumas páginas mais à frente, no poema XL, se encontrar já despojada de um desses mesmos atributos: «as borboletas não teem cor nem movimento».

No que diz respeito a conceitos que correspondam claramente a fabricações mentais, a sua posição é de claríssima rejeição dos mesmos, ontológica e epistemologicamente, ou seja, não só não lhes confere grau algum de existência, como os considera de certa forma inoperantes no que diz respeito ao conhecimento da realidade. A sua curiosa observação: «Renque e o plural árvores, não são cousas, são nomes»¹⁷ não só nega a existência dos conceitos/palavras que não têm nenhuma relação directa com a coisa nomeada (mas afinal, como ele próprio chega a afirmar, nenhum tem!), como os critica enquanto obstáculos ao conhecimento. A própria frase que se repete quase como um mantra, «a natureza é partes sem todo» opera um processo de desconstrução no que, para Caeiro, surge como a realidade no seu estado mais puro, seguindo uma lógica que, aplicada até às últimas consequências, nos conduzirá até à vacuidade; a rejeição dos conceitos como entidades reais, o reconhecimento das construções, a divisão das coisas em partes e constatação da natureza composta de todas as coisas, tão

¹⁵ *O Coração da Sabedoria*, op. cit., p. 103.

¹⁶ «Notas para a Recordação do Mestre Caeiro», op. cit., p. 170.

¹⁷ A este respeito escreveu Fernando Pessoa, comentando o mestre: «Um homem que diz que não há ‘árvores’ (no plural) mas ‘muitas vezes uma árvore’ podia ter ido mais longe no (...) lógico do seu materialismo aqui apenas mental, corpóreo e não materialista, e ter reparado em que ‘árvore’, na sua teoria, não existe. Só existe tal carvalho, tal sobreiro, tal eucalipto – mais, nem ‘eucalipto’, ‘sobreiro’ ou ‘carvalho’, abstractamente existem, nem ‘árvore’ é ‘realidade’ alguma.» (“Artigo para A Águia” in *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, op. cit., p. 216.)

JULIETA MARQUES DE ALMEIDA

claramente evidente no verso: «Que um conjunto real e verdadeiro é uma doença das nossas ideias», caso o entendamos literal e radicalmente.

Muitos têm apontado como contradição o facto de um homem que nega os conceitos se expressar através da linguagem, ela própria não sendo mais, afinal, do que uma abstracção. Mas a este respeito o mestre explica: «Se às vezes falo dela como de um ente / É que para falar dela preciso usar da linguagem dos / homens / Que dá personalidade às coisas, / E impõe nome às coisas». Na verdade, a mesma interrogação foi provocada pelos mestres budistas que por palavras explicaram a vacuidade, sem no entanto deixarem de, a um certo nível, rejeitar a linguagem, como afirma explicitamente Nagarjuna no capítulo XVIII do seu *Fundamentos da Via do Meio*: «O que a linguagem exprime é repudiado porque / o domínio do pensamento é repudiado»¹⁸, questão que Tsongkhapa explica citando o sutra *Catuhstataka*: «Assim como os bárbaros não podem ser conduzidos / Falando uma outra língua, / Não é possível conduzir seres vulgares / Sem o recurso a meios vulgares»¹⁹. Apesar de negarem palavras e ideias que podem pressupor a existência de essências, os próprios mestres Madhyamika usam palavras e lógica e desenvolvem um raciocínio dialéctico, explicando, como Caeiro, que o fazem só para despertar as pessoas para a verdade da vacuidade.

O grande Libertador

É dito nos sutras²⁰: «O que nasce de condições é não-nascido / pois é desprovido de origem intrínseca / O que depende de condições é chamado vazio. / Aquele que conhece esta vacuidade fica em paz». Será a paz caeiriana, a calma superior que Campos lamenta não ter atingido, motivada pelo conhecimento da vacuidade que encontra precisamente quando procura a substância das coisas?

Eduardo Lourenço, a propósito de uma passagem que referimos anteriormente, afirma: «Se tivéssemos olhos para ver isto, em vez de apenas o pensar, diz Caeiro, *seríamos felizes*. Caeiro não *tem* estes olhos, que ninguém tem, e só a ciência, suprema nomeação sem sujeito nomeante, se esforça por ter»²¹. Mas talvez devêssemos admitir que os tenha e que precisamente aí resida o mistério da tal *pavorosa ciência de ver*, o conhecimento que permite ao mestre ver a vacuidade em vez da existência inerente no mesmo acto de percepção em que vê os objectos e o mundo, a mesma capacidade atribuída a quem, de facto, atingiu o estado de Buda e, compreendendo a vacuidade, vê a Realidade tal como é. E talvez seja por possuir essa capacidade que Caeiro surge como o *revelador da Realidade*, e por saber o caminho para a atingir que se apresenta como um *grande Libertador*, indicando a cura para a doença que diagnostica nos homens: «O defeito dos homens não é serem doentes», afirma, «É chamarem saúde à sua doença, / E por isso não buscarem a cura / Nem realmente saberem o que é saúde e doença». Alberto Caeiro reconheceu a doença, tal como Buda, na ignorância cuja tentativa de remoção constitui a sua obra.

¹⁸ Khapa, Tsong, *Ocean of Resoning, A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, Oxford University Press., 2006, p. 383.

¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 383.

²⁰ *Questões de Anavatapta*, citação retirada de *O Coração da Sabedoria*, p. 103.

²¹ Lourenço, Eduardo, *Pessoa revisitado*, Gradiva, Lisboa, 1990, p. 45.