

E S T U D O S

# Afinidade entre o Budismo e o pensamento de Vergílio Ferreira

## uma aproximação

---

*Vergílio Ferreira  
sustém,  
ao longo de toda  
a sua obra,  
sobretudo a aforística e  
ensaísta,  
uma posição  
de assinalável  
profundidade,  
quanto à posição  
de cada sistema  
de pensamento  
– entenda-se,  
qualquer sistema  
filosófico –  
face à realidade  
de que procura ser  
a intelecção  
e representação.*

**Bruno Béu  
de Carvalho**  
*Universidade de Lisboa*

---

*Porque é que à lente se chama uma "objectiva?"*

VERGÍLIO FERREIRA  
*Espaço do invisível 5*

---

### I

---

A procura do autoconhecimento detém uma posição principal, renovadora e dinamizadora no corpo da doutrina e da prática budista. Essa procura, e assim a *aventura* que sempre pressupõe, destinada enfim por um não-conhecimento antecipado do caminho, vai a par, tal é bom de ver, com o (re)conhecimento fundo de um autodesconhecimento ou ignorância de si. Na correlação de ambos se joga um mesmo acto, que só a análise separa, mas que se indistinguem num mesmo acontecimento. Tal é tanto mais manifesto, quanto tratamos aqui do conhecimento de si, no caso, da perplexidade que acompanha o desconhecimento de si, que pela *dessolidificação* que de dentro implica, fissa o tempo e o *continuum*, até então habituais, e, de tão próxima, urge, e não pode mais que comprometer aquele que aí se desconhece.

Tal saber da ignorância de si, e conseqüentemente *necessária* procura de si, tanto mais intensa quanto mais nevrálgica for aquela, irrompe fruto de uma experiência que acontecerá, projectando ou descentrando a consciência do seu conhecimento próprio habitual. Leia-se Kalou Rinpoché, e a sua consideração de que essa activa ignorância de si, e aventura no autoconhecimento, são a

BRUNO BÉU DE CARVALHO

chave que abre a porta à compreensão de todos os ensinamentos. «Todos nós nos assemelhamos no facto que todos temos o sentimento de existir com um ego sujeito a todo um conjunto de cuidados e sofrimentos, de receios e temores. Na raiz dessa sujeição está a ignorância da nossa natureza essencial. Se pudermos acordar para a compreensão do que somos profundamente, para a real natureza do nosso espírito, não haverá remédio mais eficaz na dissipação de todos essas formas de sofrimento. É esse o coração de todas as práticas espirituais. [...] O conhecimento da natureza do espírito é a chave que abre a compreensão de todos os ensinamentos. Ele esclarece o que somos, a natureza de todas as nossas experiências e revela a forma mais profunda de amor e compaixão.»<sup>1</sup> Considera, também, que o Dharma<sup>2</sup> é o veículo ou espelho que servirá de suporte a esse auto-conhecimento, permitindo assim progredir, face ao impasse que resulta de procurar olhar os olhos com que olhamos<sup>3</sup>. A exortação de Buda à não aceitação, sem experiência e confirmação, das suas palavras e ensinamentos, confirma a importância crucial desse reconhecimento da ignorância de si, e sua verdadeira natureza, na medida em que avisa a evitar a mera substituição ou reposição de um autoconhecimento convencional ou mediado por um outro. Para a doutrina budista, como o confirma *O Sermão de Benares* que, segundo os budistas, põe em movimento a roda da lei (*Dharma*), e estabelece os princípios da doutrina budista, conhecidos como as quatro «Nobres Verdades», aí apresentadas sobre a forma tradicional Védica de diagnóstico e receita, tal caminho para o profundo conhecimento de si obtém o seu valor da proposta de libertação da “insatisfação” (*dukkha*) que caracteriza universalmente a existência. Libertação essa que corresponde à iluminação ou despertar, ou ainda ao conhecimento absoluto de si, que corresponde, em absoluto, ao não-si, ou melhor, à inexistência de um ego ou não-ego (*an-atman*).

Ensaando-se, aqui, detectar algumas afinidades ou aproximações<sup>4</sup> – que serão, necessariamente, mais indiciadas do que aturadamente investigadas, mais referidas a um ou outro ponto genérico da doutrina budista, do que a alguns mais específicos de uma ou outra escola, assim adequando-nos, aliás, aos limites próprios de um pequeno artigo – entre o pensamento de Vergílio Ferreira e a doutrina budista, cabe-nos afirmar, desde logo, e em relação ao ponto que vimos de expor, uma das referidas afinidades, precisamente quanto à importância dada ao autoconhecimento, e ao modo desse conhecimento.

A obra de Vergílio Ferreira, que se distribuiu por vários géneros, mas se fez notada sobretudo pelos seus romances, e o romanesco pensar deles, está marcada por uma sensibilidade aguda à condição humana, aos seus múltiplos modos de vivência

<sup>1</sup>KALOU RINPOCHÉ, *La Voie du Bouddha selon la tradition tibétaine* (trad. nossa), Éditions du Seuil, Lonnai, 1993, p. 32. Veja-se, ainda, a p. 60. Aí se perceberá que as referências que acima fazemos à ignorância de si, ao reconhecimento dela, que procurámos sublinhar, distinguem-se do que no budismo se denomina «o véu da ignorância» ou «ignorância fundamental».

<sup>2</sup>«‘Lei’, o facto de ter, usar, subsistir, de onde: a doutrina budista; as leis naturais a que estão submetidos as coisas e os seres; os fenómenos, as coisas submetidas a estas leis; as ideias, ou seja, as coisas tomadas como objectos pelo espírito.», BAREAU, André, *Buda*, trad.port., Lisboa, Presença, 1997, p. 118.

<sup>3</sup>KALOU RINPOCHÉ, *op. cit.*, p. 46.

<sup>4</sup>No caso do pensador de Melo, não poderemos falar propriamente de influências, já que são muito escassas, e de passagem, as referências na sua obra à doutrina budista; e nelas mais se manifesta um desconhecimento, do que um contacto directo ou sequer teórico ou filosófico. Tal, porém, antes legítima, e até promove, que se realizem essas aproximações, desde que ao nível, como referimos, de afinidades. A nível de exemplo das referidas, poucas, passagens, veja-se o seguinte comentário extraído de um volume dos seus diários: «Quando se ronda o oriente, sinto que andei lá perto sem o saber.», *Conta-corrente 3*, Bertrand, Venda Nova, 1990<sup>2</sup>, p. 363.

da finitude e do limite, ao tempo histórico que foi o seu, e que é ainda o nosso, do qual a sua crítica sinaliza a decadência, assim como uma mais funda oportunidade, mas também uma sensibilidade, quase difusa, aos acenos do «Sem-Limite». A sua atenção mais auscultou, todavia, a si mesmo. A sua obra, dá-nos sinal, sobretudo, da sua procura, tensa, do conhecimento de si. Tal procura e atenção, entenda-se, situou-a na dimensão profunda do que designou de «eu metafísico», assim distinguindo-o das zonas habituais de identidade, a social e a psicológica. «Para a mim próprio me esclarecer sobre o «eu» que me importava, distingui-lhe na teorização três zonas de emergência: a das imediatas relações sociais, ou seja, de uma actuação prática; a das características que nos tornam «únicos», [...] e com as quais se faz a famosa «psicologia»; e finalmente a das profundezas, do puro impulso do ser-se, a da nossa auto-revelação [...] ou seja, a do «eu» metafísico<sup>5</sup>. E foi este que absorventemente me interessou. A violência com que isso me atingiu vinha de uma experiência pessoal.»<sup>6</sup>

A sondagem e auscultação das profundidades despercebidas do eu, a posição fundamental que atribui sempre à experiência do que designou de zona metafísica de si, a gratuidade última dessa experiência, que refere como um desnudamento da sua identidade social e psicológica, a *memória* e a consciência do que evocou sempre com índices absolutamente valorativos em distinção da experiência habitual de si, enfim, a afirmação de que esse conhecimento é da ordem de um conhecimento imediato, uma «visão», e não um «saber», este representativo<sup>7</sup>, permitem concluir da existência de uma afinidade com o já exposto, relativamente à importância dada no Budismo ao autoconhecimento, a par da rejeição última de qualquer forma representativa de conhecimento, na *experiência* de autoconhecimento, o que faria, aliás, desta, sempre um conhecimento *improvado*, e não libertador. Quanto ao conteúdo da experiência do «eu metafísico» vergiliano, tal como o autor no-la, não sem variações significativas, apresenta, estaria ele mais próximo da concepção de *atman* da tradição hindu.

---

## II

---

No já referido «Sermão de Benares», Buda apresenta a primeira<sup>8</sup> das «Quatro Nobres Verdades» como a verdade relativa a *dukkha*<sup>9</sup>, à insatisfação. «O nascimento é sofrimento

<sup>5</sup> «Aí o eu não é algo de limitado como é a chama deste candeeiro, por mais viva que a imagine: é a própria chama. Ela conhece-se não na indiferença e limitação objectivante, mas na própria intensidade de estar viva, no próprio absoluto de estar sendo.», FERREIRA, Vergílio, *Invocação ao meu corpo*, Bertrand, Lisboa, 1994<sup>3</sup>, pág. 232.

<sup>6</sup> *idem*, *Espaço do invisível 2*, Bertrand, Lisboa, 1991<sup>2</sup>, pp. 15-16.

<sup>7</sup> «Recuperar a vertigem da iniciação é um raro milagre de raros instantes apenas. Porque o que importa não é saber: o que importa é ver...», FERREIRA, Vergílio, *carta ao futuro*, Bertrand, Lisboa, 1981<sup>3</sup>, p. 40; «Todo o real tem atrás de si outro real. E é nesta diferença que se insere a distinção entre o «saber» e o «ver».», *idem*, *Pensar*, Bertrand, Lisboa, 1997<sup>5</sup>, p. 176, §246.

<sup>8</sup> As segunda, terceira e quarta «Nobres verdades» correspondem, respectivamente, à «origem de *dukkha*», à «cessação de *dukkha*», e à «via para a cessação de *dukkha*» (o «óctuplo caminho»).

<sup>9</sup> O termo sânscrito *dukkha* não deve ser entendido apenas no sentido de dor ou sofrimento, como ainda, de um modo que é desviante, se encontra. Se é verdade que o termo sânscrito inclui, semanticamente, tais noções, reduzi-lo a essa tradução seria, por um lado, retirar-lhe extensão, mas, por outro, e tão ou mais importante, seria despi-lo da acuidade de diagnóstico que em si implica. Assim, a tradução pelo termo insatisfação refere, com muito mais extensão (incluindo também, por exemplo, o prazer, enquanto a intensidade deste não se conforma com a intensidade do desejo, e enquanto a permanência do mesmo é precária, e cessará) e rigor o alcance da primeira «Nobre Verdade».

BRUNO BÉU DE CARVALHO

mento (*dukkha*), a velhice é sofrimento (*dukkha*), a morte é sofrimento (*dukkha*), a dor, a lamentação, o padecimento, a angústia e o desespero são sofrimento (*dukkha*). Não obter o que se deseja é (*dukkha*), em resumo, os cinco agregados da existência são (*dukkha*).»<sup>10</sup> Esta primeira «Nobre Verdade», que consiste no diagnóstico feito sobre a existência, está sujeita, como já tínhamos referido, e como os outros princípios doutrinários à verificação, neste caso, da sua justeza e adequação. Cabe a cada um avaliar da adequação de tal diagnóstico, assim como, aí, reconhecer a verdade da sua extensão.

A existência de *Dukkha*, tal como é afirmada na primeira «Nobre Verdade», juntamente com a existência da impermanência (*anitya*), e a não existência do ego (*anatman*), constituem os denominados «três selos da existência». Estas são noções que se relacionam e articulam, na medida em que resulta da experiência da impermanência e da precariedade a vivência da insatisfação, bem como da impermanência universal resulta a ausência de uma solidez e firmeza metafísicas do ego. Os cinco agregados da existência, referidos no final da primeira «Nobre Verdade», também designáveis como os cinco agregados da existência pessoal, ou até os cinco agregados do 'apego'<sup>11</sup>, constituem o *suporte* da autoprojecção de um ego e de uma identidade estável ou substancial. O reconhecimento da insubstancialidade e ilusão do ego, assim como de uma entidade substancial de todos os seres, conduz à libertação da insatisfação, assim como à visão liberta da existência, à vacuidade<sup>12</sup>.

«O ensinamento de Buda repousa sobre duas verdades: a verdade relativa e a verdade última. Aqueles que não discernem as diferenças entre ambas, não distinguem a realidade profunda. A verdade última não pode ser ensinada, senão apoiando-se na verdade relativa. Mas só a realização da verdade última conduz ao nirvana.»<sup>13</sup> Esta importante distinção, nas palavras de Nagarjuna, entre duas modalidades ou formas da verdade, conduz-nos a um ponto específico que orientará a nossa aproximação a uma posição sustentada por Vergílio Ferreira face à filosofia, e, mais fundamente, face à própria linguagem e à ocultação que com ela, e a *determinação* que envolve, se opera.

É ao não reconhecimento radical da verdade relativa, enquanto tal, que também podemos designar por *verdade convencional*; é à absolutização indevida de qualquer ente ou forma – ainda que a da própria vacuidade<sup>14</sup> – que marcamos, bloqueamos (relativamente), solidificamos a fluidez inapreensível e incomensurável; – que mantemos a ilusória separação entre sujeito e objecto<sup>15</sup>. Como refere Alan Watts, «considerada em si mesma, a realidade não é permanente nem impermanente; ela não pode ser categorizada. Mas quando tentamos apegar-nos a ela, mais a mudança se torna visível em todos os seus aspectos, uma vez que, à semelhança da nossa sombra, quanto mais depressa a perseguimos mais depressa ela foge.»<sup>16</sup>

O segundo ponto, em que quereríamos ensaiar uma aproximação entre a doutrina budista e o pensamento de Vergílio Ferreira, situa-se, aqui também, mais numa proxi-

<sup>10</sup> Os ensinamentos do Buda, org. Kornfield, Jack, trad. port., Presença, Lisboa, 2002.

<sup>11</sup> *trichna*.

<sup>12</sup> *sunyata*.

<sup>13</sup> Cit. in. KALOU RINPOCHÉ, *op. cit.*, trad. nossa, Éditions du Seuil, Lonrai, 1993, p. 76.

<sup>14</sup> «Aqueles que concebem a vacuidade não têm cura», Nagarjuna, Cit. in *idem*, p. 81.

<sup>15</sup> «*Avidya* [...] a um nível mais profundo, é ausência de autoconhecimento [...] *Avidya* é ignorar o facto de que sujeito e objecto são relativos.», WATTS, Alan, *O budismo zen*, trad. port., Presença, Lisboa, 2000, p. 61.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 60.

midade ou afinidade no gesto que se dirige ao real, do que, neste caso, numa relação afim, ao nível do teor metafísico de ambos os pensamentos.

Vergílio Ferreira sustém, ao longo de toda a sua obra, sobretudo a aforística e ensaísta, uma posição de assinalável profundidade, quanto à posição de cada sistema de pensamento – entenda-se, qualquer sistema filosófico – face à realidade de que procura ser a intelecção e representação. Desde logo, a distinção que, partilhada aliás com José Marinho, embora não do mesmo modo, nem com as mesmas consequências, realiza entre as noções de pergunta e interrogação, relegando para aquela tudo o que, não sem alguma ironia, designa como «tradição da pergunta-e-resposta», aqui compreendendo toda a dialéctica filosófica, e afirmando da interrogação a impossibilidade de ser formulada<sup>17</sup>, não sem, se tentado esse gesto, a fazer degenerar na dinâmica dialéctica, e na sua incapacidade de pensar aquilo mesmo que se propõe pensar. Assim, e reconhecendo à experiência do espanto a sua posição principial, com Platão e Aristóteles, face à filosofia, recusa, porém, e ultimamente, a esta, não ter mais do que, na sua história, falhado em pensar isso mesmo que renovadamente a promove.

A sua posição face, quer à filosofia, sempre relacionada com a experiência que lhe é, cronologicamente, originária, quer ainda ao acto de nomeação da realidade, em que esta deixa, aí, ultimamente, de o ser<sup>18</sup>, tem como fundamento, assim o pensamos, uma compreensão vívida do *tecido* convencional e irreal da linguagem, e sobretudo do impedimento que mais profundamente por ela se gera, compreensão intensa, por ter sua origem numa experiência, diríamos, *silenciada* do real. «O mistério e o seu alarme são o tecido de tudo.»<sup>19</sup>

Julgamos, assim, que, na medida em que a posição concedida por Vergílio Ferreira à interrogação, ao seu acontecimento, de experiência, inclassificada, do mistério de tudo – chegando mesmo a recusar a possibilidade de nomear o mistério enquanto tal –, em que por ela se *inaugura*, e experimenta as coisas e os seres na sua *aparição* inefável e não *marcados*, se aproxima, não da libertação de uma, absolutamente, inexistente trama em que se ignora, e se julga existir como entidade autónoma, o ego, como encontramos no budismo, mas enquanto a experiência da interrogação implica um desvio ou descontinuidade do que é uma consideração habitual e substantiva do entes e de si, aí não se anulando ainda um lastro de separação, mas alcançando *inaugurar-se*, e experimentar mais fundo conhecimento de si.

<sup>17</sup> «Porque a experiência da interrogação é intraduzível. Frente ao mistério, à medida que dele nos aproximamos, à medida que se nos torna evidente, as palavras rareiam, vão ficando para trás e o que traduz perfeitamente a nossa reacção, o que decisivamente manifesta o mistério, é uma pergunta muda, o «arrepio», a respiração suspensa, uma força obscura que nos dilata, nos esvazia de nós, nos faz perder esta relação de tudo connosco, com o centro de nós, uma expansão de nós próprios até aos olhos que nos estalam desorbitados... A zona primordial em que nos defrontamos com o mistério é uma zona de silêncio.», *Invocação ao meu corpo*, Bertrand, Lisboa, 1994<sup>3</sup>, pp. 218-219.

<sup>18</sup> «Ah, a terrível dificuldade de apanhar na palavra esta evidência tão flagrante, esta realidade tão vivaz e tão fluida», FERREIRA, Vergílio, *carta ao futuro*, Bertrand, Lisboa, 1981<sup>3</sup>, p. 61.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 25.

