



**SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA E LITERATURA**

*INTERNATIONAL SEMINAR ON PHILOSOPHY AND LITERATURE*

**PORTUGAL - GOA:**

**OS ORIENTES E OS OCIDENTES**

*THE EAST(S) AND THE WEST(S)*

*Coordenação de Maria Celeste Natário, Renato Epifânio e Maria Luísa Malato*



## Ficha técnica

### **Título:**

Portugal – Goa: os Orientes e os Ocidentes

Portugal – Goa: The East(s) and the West(s)

Seminário Internacional de Filosofia e Literatura  
International Seminar on Philosophy and Literature

### **Organização:**

Maria Celeste Natário (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Renato Epifânio (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Maria Luísa Malato (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto / Instituto de  
Literatura Comparada Margarida Losa)

Paulo Borges (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

### **Editor:**

Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Instituto de Filosofia

### **Ano de edição:**

2019

**ISBN** 978-989-8969-35-4

**DOI:** <https://doi.org/10.21747/978-989-8969-35-4/port>

**URL:** <https://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id022id1691&sum=sim>

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência FIL/00502.

# OS CAMINHOS DO ORIENTE NO PENSAMENTO PORTUGUÊS CONTEMPORÂNEO

Renato Epifânio

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto  
Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto  
(351) 226 077 100 | [ifilosofia@letras.up.pt](mailto:ifilosofia@letras.up.pt)

## Resumo

O texto que iremos apresentar resulta de uma meditação que, há já alguns anos, temos vindo a realizar no âmbito do pensamento português contemporâneo, sobretudo centrada no pensamento de José Marinho, mas alargando-se a uma série de outros pensadores, nomeadamente, Antero de Quental, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva, entre outros.

**Palavras-chave:** Oriente, Ocidente, Portugal, Filosofia, Literatura, Poesia

## Abstract

The text that we are presenting is the result of a meditation that, for some years now, we have been carrying out in the framework of contemporary Portuguese thought, mainly centered on the thought of José Marinho, but extending to a series of other thinkers, Antero de Quental, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Fernando Pessoa and Agostinho da Silva, among others.

**Keywords:** East, West, Portugal, Philosophy, Literature, Poetry

Não obstante ser um país do Ocidente, do extremo-Ocidente, não obstante ser o país mais ocidental da Europa, Portugal nunca perdeu de vista o Oriente. Ele foi sempre, nas suas navegações, nas suas viagens, através de todos os ventos, para além de todos os desvios, o seu, o nosso Norte, o seu, o nosso Horizonte.

Dissemos “não obstante” quando, porventura, deveríamos antes ter dito, ter escrito, “por isso mesmo”, “precisamente por isso”. Pois, porventura, é precisamente pelo facto de Portugal ser um país do Ocidente, do extremo-Ocidente, o país mais ocidental da Europa, que ele nunca perdeu de vista, apesar de todos os desvios, o Oriente. Tal como o Homem ama a Mulher porque ela é o seu *Outro*, assim também nós amamos o Oriente porque ele é o nosso *Outro*...

Como aqui veremos, é precisamente assim, como o nosso *Outro* – do nosso ser, do nosso próprio pensar –, que alguns dos nossos filósofos contemporâneos olham para o Oriente. Eis o que, de uma forma mais detida, veremos a respeito do pensamento de José Marinho, e, de passagem, a respeito do pensamento de Antero de Quental, de Sampaio Bruno e de Fernando Pessoa.

Antes disso, importa, contudo, esclarecer desde já o seguinte: essa viagem que esses nossos filósofos encetam rumo ao Oriente não é uma viagem de regresso – nem de regresso à origem, nem, muito menos, de regresso ao passado. Muito pelo contrário. E isto, muito simplesmente, porque esse Oriente que eles visam não é o Oriente do nosso passado, o Oriente de que todos nós partimos na aurora do tempo, da história, mas o Oriente do nosso próprio futuro, precisamente esse *Outro* que importa ser, precisamente esse *Outro* que importa pensar.

Eis, desde logo, o caso de José Marinho, para quem, com efeito, o Oriente não simboliza, de modo algum, o tempo passado, mas, ao invés, o tempo, “o fluxo de tempo” que “não chegou a ser”, que ainda “não chegou a ser”, qual “aurora de um dia ainda impossível” – nas suas palavras: “Nós empregamos Oriente no sentido real e simbólico: como fluxo de tempo que não chegou a ser, como semente que não germinou, como aurora de um dia ainda impossível. Oriente é, para nós, a autêntica pré-história, a sub-história, o Paraíso Perdido”.<sup>1</sup>

É certo – replicarão os mais conhecedores da obra marinhiana – que José Marinho nos fala de uma “tradição mais antiga”, “mais remota”, da qual, como chegou

---

<sup>1</sup> “Da Situação Enigmática”, *Espiral*, n.º 2, Verão de 1964, p. 6.

mesmo a escrever, “estão mais perto os indus (*sic*) e os orientais”<sup>2</sup>. É certo – replicar-se-á ainda – que o nosso pensador chegou mesmo a referir-se ao “saber do Oriente”, ao “pretérito saber do Oriente”<sup>3</sup>. Simplesmente, replicaremos agora nós, José Marinho em momento algum pretendeu tornar-se um mero porta-voz desse dito “saber do Oriente”. Muito pelo contrário. O “saber do Oriente” a que ele reiteradamente se refere, enquanto “saber outro” – ou, mais precisamente, enquanto “saber do Outro” –, é um saber que ele próprio descobre ao longo da sua própria viagem...

É, aliás, por isso que esse saber é fiel a essa “mais remota tradição”, não fosse muito mais fiel à tradição aquele que a reinventa, assim a renovando, do que aquele que apenas a repete, assim a petrificando – ainda nas palavras de José Marinho: “Quando referimos o significado e valor da tradição, entendemos, como é evidente, uma tradição viva: não pode esta transmitir ideias feitas, conceitos definitivos, razões indeclináveis. A tradição transmite, sim, a virtualidade incessantemente aberta de conferir o que foi aceite como verdade, com os renovados modos de apreender a mesma verdade, e o labor que requer compreendê-la e explicitá-la.”<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. *Aforismos*, p. 366. Relativamente às obras de José Marinho, usaremos as seguintes siglas: *Aforismos* (*Aforismos sobre o que mais importa*, “Obras de José Marinho”, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994); *Cor.* (*Correspondência*, vol. do apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa, UL, 1989); *Doc* (Apêndice documental de *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1998); *EAS* (*Elementos para uma antropologia situada*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1966); *Ensaio* (*Ensaio de aprofundamento e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995); *Estudos* (*Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981); *Filosofia* (*Filosofia: ensino ou iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972); *FP* (*Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007); *LNOT* (*Da Liberdade Necessária e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. VII, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006); *NISOT* (*Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. V, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003); *PFLC* (*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra: introdução ao seu estudo*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945); *PFLCOT* (*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001); *SVM* (*Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996); *Teoria* (*Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961); *TP* (*Teixeira de Pascoaes, Poeta das Origens e da Saudade*, “Obras de José Marinho”, vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005); *VCD* (*Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976).

<sup>3</sup> Cf., *Doc. III*, p. 364.

<sup>4</sup> *Filosofia*, p. 66.

Para nós, ocidentais, o Oriente só se pode, aliás, descobrir dessa forma: através de uma viagem, não através de uma simples “conversão”. Através de uma simples “conversão” nada, de resto, descobriremos... Só, ao invés, através de uma viagem, de um caminho percorrido por nós próprios, passo a passo, poderemos, em última instância, aceder a esse Oriente de que nos fala José Marinho. Tanto mais porque esse Oriente não se encontra nas nossas costas mas, inversamente, no limite, no extremo limite, do nosso horizonte, do horizonte da ocidentalidade. É a Ocidente, no extremo-Ocidente, não o esqueçamos, que o Sol se põe. Ora, esse Oriente aqui visado está precisamente aí: para além da linha do Horizonte, para além da linha onde o Sol se põe e a ave de Minerva levanta o seu sófico voo...

Daí, desde logo, todo o simbólico alcance da caracterização que José Marinho faz do nosso povo – enquanto “povo do crepúsculo”<sup>5</sup> –, do nosso próprio país – enquanto “país do sol poente”, “do sol posto”<sup>6</sup>, ou seja, diremos agora nós, enquanto o país que, precisamente por ser o mais ocidental, o mais extremo-ocidental, é o que mais próximo está desse Oriente que só se desvela quando a luz do Sol se oculta –, na esteira, aliás, da caracterização que havia já sido feita pelo seu “mestre” Teixeira de Pascoaes. Daí, nomeadamente, a sua imagem da Ibéria como o “túmulo do Sol” contraposta à imagem da Grécia como o seu “berço”<sup>7</sup>, daí ainda a sua afirmação de que “o génio ibérico foi sempre anti-helenista, duma originalidade selvática aprofundada pelas sombras do Crepúsculo”.<sup>8</sup>

Ainda na esteira de Pascoaes, não deixou igualmente Marinho de contrapor a nossa mundividência à mundividência helénica. Daí, nomeadamente, o ter dito, a respeito de Sampaio Bruno, que “não se liga a meditação do nosso estranho pensador aos raios do claro Apolo, à gloriosa e triunfante verdade de Zeus”<sup>9</sup>, mas à “luz que emerge da grande sombra ou noite originária”<sup>10</sup>, ao “astro de Saturno que emerge da Noite remotíssima”<sup>11</sup> – não estivesse “o segredo de tudo quanto os olhos supõem ver e as mãos iludem tocar no mais remoto e invisível”<sup>12</sup>, “no invisível

---

<sup>5</sup> Cf. *EAS*, p. 28.

<sup>6</sup> Cf., *SVM*, p. 403; *Doc I e III*, pp. 227 e 228, respectivamente.

<sup>7</sup> Cf. *A Saudade e o Saudosismo, (dispersos e opúsculos)*, compil., introd., fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p. 249.

<sup>8</sup> Cf. *São Jerónimo e a Trovoada*, Porto, Lello & Irmão, 1936, p. 202.

<sup>9</sup> Cf. *Estudos*, p. 59.

<sup>10</sup> Cf. *VCD*, p. 82.

<sup>11</sup> Cf. *Estudos*, p. 92.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, pp. 82-83.

obsuro”<sup>13</sup>. Daí, nomeadamente, o ter falado, a respeito de Bruno e de todos os outros pensadores portugueses “mais significativos”, de “uma família de espíritos da mais remota ascendência: a daqueles cuja inspiração mítica, cujo logos formador não está no radioso Apolo, na clara luz solar, mas no divino oculto, nas constelações invisíveis”<sup>14</sup>, contrapondo-os aos “nada sábios mas astutos fiéis de Zeus”.<sup>15</sup>

Daí ainda a caracterização que José Marinho faz de todos os habitantes desse dito “país do sol poente”, ou do “sol posto” – caracterizando-os como “tardios filhos da Grécia e do Cristianismo”<sup>16</sup>, ou como “extremos e incertos filhos da latinidade e do cristianismo nas terras do sol-posto”<sup>17</sup> –, caracterização essa que privilegiadamente restringe ao povo português, que chegou a qualificar como – palavras suas – “povo extremo da Ibéria, povo extremo, cabe longamente pensá-lo, não da Europa mas da Eurásia, povo que recusa por igual, num sentido, a contraposição de Apolo e Dioniso, e, noutro sentido, a mística absorta ou o grandioso drama humanizado, mas sem saída, de D.Quixote e Sancho Pança”<sup>18</sup>. Esporadicamente, porém, estende-a a todos os ibéricos. Daí, nomeadamente, o ter chegado a afirmar que “constituímos na Europa uma autêntica península no sentido espiritual e mais pleno do termo”.<sup>19</sup>

Sinal disso é, ainda segundo José Marinho, a diferença existente entre a nossa filosofia e a “filosofia de além-Pirinéus”: “Se, com efeito, em nós, peninsulares, foi demasiado obsessivo o sentido dos fins, a filosofia de além-Pirinéus demorou-se bastante pelos caminhos e meios da natureza e da natural razão, da cidade e da razão da cidade.”<sup>20</sup> Enquanto “povo extremo”, enquanto povo que habita no extremo-Occidente, o povo português tem, ainda segundo o nosso pensador, afinidades com outros povos extremos, nomeadamente com os povos eslavos, que habitam no outro extremo, no extremo leste, do Occidente – ainda nas suas próprias palavras: “Tanto como a Espanha, ou os povos eslavos, e mais talvez do que eles, a situação do nosso povo é diferente e sob certos aspectos contrastante da dos povos

---

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, p. 59.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, p. 55.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, p. 83.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, p. 22.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 25.

<sup>18</sup> Cf. *VCD*, p. 228.

<sup>19</sup> Cf. *Estudos*, p. 19.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 57.

da Europa”<sup>21</sup>. Aliás, José Marinho chega mesmo a dar exemplos dessas afinidades, ao aproximar o pensamento de Sampaio Bruno e de Leonardo Coimbra do “grande pensamento da tradição eslava”, nomeadamente do de Wronski, Soloviev, Chestov e Berdiaeff.<sup>22</sup>

Ao fazer todas estas considerações, tem contudo José Marinho o cuidado – e a lucidez, sobretudo isso –, de não opor a “filosofia portuguesa” à “filosofia europeia”. Em primeiro lugar, porque, tal como não há uma “filosofia puramente portuguesa”, assim também não há uma “filosofia puramente europeia” – aliás, como chegou mesmo a escrever o nosso pensador a esse respeito: “Tal pura filosofia nunca existiu, tal tradição entendida univocamente é um preconceito cultural, nada tem que ver com a autêntica filosofia e as suas sempre várias formas. Hoje, considerado em perspectiva realista, não idealizada, não convencional, a filosofia do século XIX e a dos nossos dias, revendo a partir do que somos e é o homem o pensar da Europa, podemos com segurança saber e dizer que não há filosofia pura, poesia pura, religião pura.”<sup>23</sup>. Em segundo lugar, porque, havendo entre elas diferenças, há igualmente entre elas afinidades. Daí o próprio José Marinho caracterizar a “situação do pensamento português” como “diferente mas afim do pensamento europeu dos nossos dias”.<sup>24</sup>

Aliás, Marinho chegou mesmo a indicar, a respeito de Heidegger, uma “convergência entre a filosofia europeia e a filosofia portuguesa”<sup>25</sup>, indicação essa que reforçou ao dizer-nos que “é problema de máximo interesse a relação da nossa ontologia ou onto-fenomenologia, com as formas de análogo signo do pensamento alemão contemporâneo”<sup>26</sup>, de modo a podermos “empreender aquela nova compreensão do homem e do divino que desponta já” – como ele próprio escreveu, curiosamente numa carta dirigida a Álvaro Ribeiro: “...se nos importa penetrar as mais vastas perspectivas dos germânicos não é para segui-los, mas antes para emprendermos aquela nova compreensão do homem e do divino que desponta já. Talvez, na melhor poesia portuguesa moderna e no pensamento português está afirmando-a um pouco inconsciente ainda de si mesma: Antero-Bruno-Leonardo.

---

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 14.

<sup>22</sup> Cf. *VCD*, p. 181 (n.1). A respeito de Chestov, do seu pensamento, leia-se o ensaio de José Marinho, precisamente intitulado “O Equívoco Chestoviano” [in *Ensaaios*, pp. 33-38].

<sup>23</sup> *VCD*, p. 128.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, p. 253.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, p. 254 (n.1).

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, p. 130 (n.1).



Mas isto sem ideia de nacionalismo! Apenas penso que os povos periféricos da Europa, e os ibéricos entre eles, poderão caminhar para a nova harmonia da razão e da experiência, e do ideal e do real, do compreender e do visionar, que será o laço de harmonia do Oriente e do Ocidente, do grego e do hindú, do português e do guineense, do italiano e do abissínico”.<sup>27</sup>

\*

Ainda que de uma outra forma, foi igualmente essa “nova harmonia” entre “Deus”, homem e Natureza, o que Antero de Quental, em última instância, visou. E isto não obstante Antero, ele próprio, ter renegado qualquer originalidade filosófica. Fê-lo, nomeadamente numa passagem de uma carta que dirigiu a Jaime Batalha Reis – onde escreveu: “A dita minha Filosofia não é original. É antes uma fusão (não amálgama) do Hegelianismo com a monadologia do Leibniz [...]”<sup>28</sup> – e, sobretudo na sua célebre carta a Wilhelm Storck – onde, ao fazer a retrospectiva do seu percurso de vida, e o de toda a sua geração (a primeira, como aí afirma, que em Portugal “saiu decididamente e conscientemente da velha estrada da tradição”), reconhece que, a partir de certa altura, se sentiu “definitivamente conquistado para o *Germanismo*”, em particular, para a filosofia de Hegel –, nas suas próprias palavras: “Li depois muito de Hegel, nas traduções francesas de Vera (pois só mais tarde é que aprendi alemão). Não sei se o entendi bem, nem a independência do meu espírito me consentia ser discípulo: mas é certo que me seduziram as tendências grandiosas daquela estupenda síntese. Em todo o caso, o Hegelianismo foi o ponto de partida das minhas especulações filosóficas, e posso dizer que foi dentro dele que se deu a minha evolução intelectual”.<sup>29</sup>

Tendo sido, esse, o seu “ponto de partida”, não foi contudo esse, como é sabido, o seu “ponto de chegada”. Ainda nessa sua célebre carta a Wilhelm Storck, assume Antero uma “evolução de pensamento”, de tal modo significativa que o levou inclusivamente a renegar o naturalismo de que partira, em prol de um “psiquismo” de pendor espiritualista, de uma *monadologia* “convenientemente reformada” – ainda nas suas palavras: “O naturalismo apareceu-me, não já como a explicação última das coisas, mas apenas como o sistema exterior, a lei das aparências e a

---

<sup>27</sup> *Cor.*, p. 41.

<sup>28</sup> *Cartas II*, “Obras Completas”, vol. VII, org., introd. e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Universidade dos Açores/ Editorial Comunicação, 1998, p. 761.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 834.

fenomenologia do Ser. No *Psiquismo*, isto é, no Bem e na Liberdade moral, é que encontrei a explicação última e verdadeira de tudo, não só do homem moral mas de toda a natureza, ainda nos seus momentos físicos e elementares. A *monadologia* de Leibniz, convenientemente reformada, presta-se perfeitamente a esta interpretação do mundo, ao mesmo tempo naturalista e espiritualista. O espírito é que é o tipo de realidade: a natureza não é mais do que uma longínqua imitação, um vago arremedo, um símbolo obscuro e imperfeito do espírito. O universo tem pois como lei suprema o bem, essência do espírito. A liberdade, em despeito do determinismo inflexível da natureza, não é uma palavra vã: ela é possível e realiza-se na santidade. Para o santo, o mundo cessou de ser um cárcere: ele é pelo contrário o senhor do mundo, porque é o seu supremo intérprete. Só por ele é que o Universo sabe para que existe: só ele realiza o fim do Universo.”<sup>30</sup>

Tal evolução espiritualista do seu pensamento levou, aliás, a que, como ele próprio refere, fosse “apresentado como budista” por Oliveira Martins, no seu prefácio da primeira edição dos *Sonetos*<sup>31</sup>. Antero, contudo, ainda na sua carta a Storck, rejeita esse epíteto, por muito que reconheça o muito que há “em comum” entre as suas doutrinas e o Budismo, e isto não obstante antever no próprio Budismo, também ele “convenientemente reformado”, “a direcção definitiva do pensamento europeu, o Norte para onde se inclina a divina bússola do espírito humano” – ainda nas suas palavras: “O meu amigo Oliveira Martins apresentou-me como um budista. Há, com efeito, muita coisa em comum entre as minhas doutrinas e o Budismo, mas creio que há nelas mais alguma coisa do que isso. Parece-me que é esta a tendência do espírito moderno que, dada a sua direcção e os seus pontos de partida, não pode sair do naturalismo, cada vez em maior estado de bancarrota, senão por esta porta do psicodinamismo ou pampsiquismo. Creio que é este o ponto nodal e o centro de atracção da grande nebulose do pensamento moderno, em via de condensação. Por toda a parte, mas sobretudo na Alemanha, encontram-se claros sintomas desta tendência. O Ocidente produzirá, pois, por seu turno, o seu Budismo, a sua doutrina

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 838.

<sup>31</sup> De facto, não é rigorosamente isso o que acontece. Oliveira Martins, aliás, chega mesmo a dizer o contrário: que Antero não é budista, “embora julgue sê-lo” [cf. “Prefácio”, in *Sonetos Completos*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1983, p. 37].

mística definitiva, mas com mais sólidos alicerces e, por todos os lados, em melhores condições do que o Oriente”.<sup>32</sup>

Pela nossa parte, também rejeitamos essa classificação. Não obstante Antero, por diversas vezes, ter exaltado o Budismo, ao referir-se à sua “grande doutrina”, ao que nela é alegadamente “eterno e fonte de toda a consolação e bem moral”<sup>33</sup>, de “toda a satisfação e alegria”<sup>34</sup>, não obstante, como bem observa Sant’Anna Dionísio, ser ele um pensador propenso “a conceber o final do drama dos seres como uma reabsorção de tipo indostânico, ou seja, como uma terminal assimilação das criaturas no extático e imóvel oceano da substância primordial – o Nirvana”<sup>35</sup>, não nos parece, com efeito, que Antero tenha sido um budista. Por uma simples, mas ainda assim suficiente, razão: Antero foi demasiado ocidental, demasiado apegado à instância do “eu”; e, por isso, em momento algum prefigura a sua plena anulação, mesmo quando prefigura a “união com Deus”. Eis o que desde logo ressalta nas páginas finais das *Tendências gerais da filosofia*, a obra em que Antero mais expressamente prefigurou essa “união”. Mesmo aí, com efeito, insiste o nosso pensador em afirmar a subsistência, ainda que “dissolvida”, do “eu”, do “indivíduo” – nas suas próprias palavras: “O *eu* limitado, refluindo, se assim se pode dizer, para o seu centro verdadeiro, dissolve-se nalguma coisa de absoluto, já não individualizado mas ainda ligado ao indivíduo [...]”<sup>36</sup>. Aliás, no seguimento desta passagem, chega inclusivamente Antero a caracterizar a “união da alma com Deus” como a “união do *eu* com o seu tipo de perfeição”, ou ainda como a “realização na consciência do seu momento último e mais verdadeiro”.

Quanto muito, Antero aproxima-se desse “Budismo ocidental”, que, nessa sua carta a Storck, profetizou<sup>37</sup>. Mas que Budismo será, em concreto, esse? A essa questão Antero não nos responde. Fala-nos apenas, ainda numa sua outra carta, de uma

---

<sup>32</sup> *Cartas II...*, p. 839.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 710.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, p. 841. Tese que, assinala-se, o próprio Antero acabou por relativizar – daí, nomeadamente, estas suas palavras: “O Budismo é uma bela coisa: mas a sua eficácia, como a de todas as religiões ou coisas análogas às religiões, só se evidencia na colectividade. Uma sociedade de budistas deve ser um paraíso. Mas um budista isolado é um pobre homem, a quem a sua transcendente sapiência só serve para bocejar.” [*ibid.*, p. 897].

<sup>35</sup> Cf. *Teólogo Laico (Amorim Viana)*, Porto, Seara Nova, 1961, p. 28.

<sup>36</sup> *Filosofia*, “Obras Completas”, vol. III, org., introd. e notas de Joel Serrão, Lisboa, Universidade dos Açores, Editorial Comunicação, 1991, p. 165.

<sup>37</sup> Recordemos as suas palavras: “O Ocidente produzirá, pois, por seu turno, o seu Budismo, a sua doutrina mística definitiva, mas com mais sólidos alicerces e, por todos os lados, em melhores condições do que o Oriente”.

síntese do Helenismo com o Budismo, de um “Helenismo coroado por um Budismo”, síntese que enuncia da seguinte forma: “...o Helenismo, isto é, a vida natural, nos seus diversíssimos tipos, na riqueza da sua evolução, aproximando-se ou afastando-se mais ou menos da compreensão transcendente, cuja expressão é o Budismo, que propriamente se lhe não opõe, mas o completa superiormente”<sup>38</sup>. Eis pois, para Antero, “a direcção definitiva do pensamento europeu, o Norte para onde se inclina a divina bússola do espírito humano”: complementar o sentido helénico da diversidade com o sentido unitário do Budismo. A ser assim, o facto de, como verificámos, em momento algum Antero prefigurar a “anulação do eu”, a plena “anulação do eu”, mesmo quando prefigura a “união com Deus”, antes insistindo em afirmar a sua subsistência, ainda que “dissolvida”, não é um entrave, mas, ao invés, uma porta aberta a esse “Budismo ocidental”, a esse Budismo que, conservando o que o Budismo propriamente dito tem de melhor – o sentido da “unidade entre todos os entes” –, não renega o que em grande medida sustentou, para o bem e para o mal, toda a história da filosofia no Ocidente – o sentido da consciência, da consciência humana, cumulativamente, o sentido da individualidade, irreduzível, do homem, de cada um de nós.

Sob o mesmo diapasão alinha aliás Sampaio Bruno o seu próprio pensamento. Tal como Antero, em momento algum admite Bruno a plena anulação da consciência. Muito pelo contrário. Apesar de prefigurar o regresso à “homogeneidade originária”, ao “espírito puro”, de todos os seres, que não apenas os seres humanos – segundo a sua “moral cósmica”, de fortes ressonâncias orientais, “moral cósmica” essa que Guerra Junqueiro, porventura até de uma forma mais acérrima, igualmente defendeu<sup>39</sup> –, apesar de, tal como Antero, ser um pensador propenso “a conceber o final do drama dos seres como uma reabsorção de tipo indostânico, ou seja, como uma terminal assimilação das criaturas no extático e imóvel oceano da substância primordial – o Nirvana”, como bem observou Sant’Anna Dionísio numa

---

<sup>38</sup> *Cartas II...*, p. 925.

<sup>39</sup> Daí, nomeadamente, estas suas palavras: “Enganam-se os que vão para Deus voltando as costas à natureza. Quem se quiser salvar há-de salvar os outros. Quem renegar a natureza, renega Deus. A ascese egoísta é anticristã. O quietismo beato, apagando o universo, apaga Deus. Quietismo e nihilismo – dois zeros, dois sinónimos. O frade tenebroso, na concha da mão exangue e parálitica, sustenta uma caveira. É o nada olhando o não ser. O monge radiante (S. Francisco) na dextra poderosa, em vez de caveira, tem um globo de ouro constelado, onde se ergue uma cruz. Tem o Universo e Deus.”; “Só chegam a Deus os que levam no coração, como um filho gemendo, o Universo inteiro. Os que transportam no seu amor, banhando-o de lágrimas, a dor infinita da natureza.” [*Prosas Dispersas*, Porto, Lello & Irmão, s. d., pp. 61 e 84, respectivamente].

passagem já aqui referida, a verdade é que esse “extático e imóvel oceano da substância primordial”, essa “homogeneidade originária”, esse “espírito puro”, não representa para Bruno a plena anulação da consciência, antes, ao invés, a sua plena realização. Tal, aliás, o que próprio afirmou – nas suas palavras: “Sendo de começo o espírito puro, ele foi, no início, a consciência plena. Diversificado, o início de segunda ordem, o momento subsequente é a sua polarização antitética: o inconsciente. Hartmann tem razão, mas uma razão derivada. No princípio não foi o Inconsciente; foi a Consciência; também no fim não será o Nirvana, mas novamente a Consciência”<sup>40</sup>. Eis, a respeito do pensamento brunino, o que pretendíamos aqui realçar, com a ressalva de que esta identificação entre “Nirvana” e “Inconsciência” é, em si mesmo, algo simplista – dado que o “Nirvana” não deixa de indicar um “estado de consciência”, precisamente o “estado de consciência do uno absoluto”<sup>41</sup>. Ainda que não caia no simplismo de identificar “Nirvana” e “Inconsciência”, não deixa Fernando Pessoa de acompanhar Bruno nesse seu apego à “Consciência”. Eis o que é manifesto não só em grande parte da sua obra poética como, inclusivamente, em alguns dos seus ditos “textos filosóficos”. A título de exemplo, atentemos num deles, intitulado “O Desconhecido”<sup>42</sup>. Neste, começa Pessoa por nos dizer que “tudo é ilusão” – o pensamento, o sentimento, a própria vontade –, dado que “tudo é criação, e toda a criação é ilusão”, concluindo-se pois assim que “criar é mentir”. Daí a mentira do não-ser, por nós criado, ilusoriamente criado, na medida em que o pensamos, e que assim passa a ser o que não é: “alguma coisa” e não antes, tão-só, o não-ser, o próprio “Nada”. Daí a irrealidade dos “vários sistemas do universo”, também eles meras mentiras, meras criações. Daí a irrealidade de nós mesmos – nas palavras de Pessoa: “Nós próprios, porque existimos, somos criações também, portanto ilusões.”. Daí que, de facto, tudo seja uma ilusão, um “amontoado de ilusões”, inclusivamente, sobretudo, a própria verdade – ainda nas palavras de Pessoa: “Aquilo a que chamamos verdade é aquilo a que também chamamos o ser. Verdadeiro é o que é. Mas o que é é ilusão. Por isso a verdade é a ilusão, é uma

---

<sup>40</sup> *A Ideia de Deus*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1987, 2.ªed., p. 345. Cf., igualmente, *ibid.*, p. 360: “O termo da evolução não é o Inconsciente, porém sim a Consciência”.

<sup>41</sup> Tal, pelo menos, o que nos é assegurado por uma das maiores autoridades da filosofia budista, Daisetz Teitaro Suzuki [cf., nomeadamente, *A Doutrina Zen da Não-Mente – o significado do Sutra de Hui-Neng (Hei-lang)*, org. de Christmas Humphreys (presidente da sociedade budista de Londres), trad. de Elza Bebianno, São Paulo, Editora Pensamento, 1993, p. 54].

<sup>42</sup> *Textos Filosóficos*, 2 vols., estabelecidos e prefaciados por António Pina Coelho, Lisboa, Edições Ática, 1994, vol. I, pp. 44-46.

ilusão”. Nessa medida, questiona-se Pessoa, questionamo-nos também nós, “a que abismo vamos ter”? Na medida em que tudo é uma ilusão, inclusivamente, sobretudo, a própria verdade, na medida em que – constatação última, a mais desesperante de todas – “a própria ilusão é uma ilusão”, parece, com efeito, que estamos condenados a cair no mais abissal de todos os abismos...

No entender de Pessoa, há, contudo, algo que, em última instância, nos salva dessa queda sem fim no abismo, no mais abissal de todos os abismos: a consciência. Eis, precisamente, nas suas palavras, o que se subtrai ao abismo, o que se subtrai à ilusão, ao “amontoado de ilusões”: “Só há uma coisa que não pode ser ilusão, porque ela não é criada: é a *consciência*. Uma só coisa escapa a toda a crítica – a consciência. A consciência não cria, não é um conceito nosso, porque a não podemos pensar nem como sendo, nem como não-sendo. Pensar, sentir, querer, são ilusões; mas ter consciência não é uma ilusão”. Mas questionar-se-á: de que vale a consciência não ser uma ilusão quando tudo o mais o é, inclusivamente, sobretudo, a própria ilusão? Só se for para amargamente reconhecermos, como amargamente reconhece o próprio Pessoa, pela voz de Bernardo Soares, no seu *Livro do Desassossego*, que “tudo é vão”<sup>43</sup>. Só, com efeito, se for para isso... Talvez que, no entanto, sob uma outra perspectiva, sob uma perspectiva *outra*, tudo se altere, mantendo-se na mesma. E possamos dizer que a consciência – essa que se subtrai ao mais abissal de todos os abismos, essa que se subtrai à ilusão, ao “amontoado de ilusões” – serve afinal, tão-só, para precisamente apreciarmos, como escreveu o próprio Pessoa, pela voz de Álvaro de Campos, “o esplendor do sentido nenhum da vida”<sup>44</sup>. Se, de facto, “tudo é ilusório”, inclusivamente, sobretudo, a própria ilusão, se, de facto, “tudo é vão”, se, de facto, como nos disse ainda Pessoa, pela sua própria voz, “nada tem razão de ser”<sup>45</sup>, satisfaçamo-nos pois com a possibilidade de o reconhecermos, satisfaçamo-nos pois com a possibilidade de apreciarmos “o esplendor do sentido nenhum da vida”. Ilusório ou não, eis o caminho, o único caminho, que Pessoa nos deixa ainda, já sobre o abismo, em aberto...

---

<sup>43</sup> Cf. *Obras de Fernando Pessoa*, vol. II, organização, introdução e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão Editores, 1986, p. 768.

<sup>44</sup> Cf. *Obras de Fernando Pessoa*, vol. I, introduções, organização, bibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão Editores, 1986, p. 1037.

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*, p. 279.

Note-se, contudo, que quem escreveu estas palavras foi a mesma pessoa – o mesmo Pessoa?! – que um dia partiu – anunciou ter partido – “para as Índias Espirituais, buscando-lhes o Caminho Marítimo através dos nevoeiros da alma”<sup>46</sup>. Daí que, com efeito, seja caso para perguntar se essa “Índia Espiritual”, essa “Índia nova, que não existe no espaço”<sup>47</sup>, é, de facto, o nosso Oriente prometido, a terra da sageza, o lugar do “Budismo ocidental” de que fala Antero de Quental, ou do “Budismo experimentalista e dialéctico” de que fala Sampaio Bruno<sup>48</sup>, ou do “saber do Outro”, ou “do Nada”, de que fala José Marinho, contrapondo-o ao “saber do Mesmo”, ou “do Ser”, a esse saber que, desde Parménides, caracteriza toda, quase toda, a filosofia ocidental<sup>49</sup>. Não o sabemos. Ninguém, tanto quanto sabemos, o sabe. Pessoa indica-nos apenas o caminho, não o cais, não a “saudade de pedra”<sup>50</sup> – talvez porque, de facto, nunca venha a haver um verdadeiro cais para quem verdadeiramente viaja, talvez porque, com efeito, o verdadeiro cais para quem verdadeiramente viaja esteja, ainda e sempre, para lá do Horizonte... Pessoa indica-nos apenas o caminho, indica-nos apenas que o caminho, o verdadeiro caminho, é o “Caminho Marítimo através dos nevoeiros da alma”, o caminho que igualmente designa como o “Caminho da Serpente”, dado que só ela “liga os contrários verdadeiros, porque, ao passo que os caminhos do mundo são, ou da direita, ou da esquerda, ou do meio, ela segue um caminho que passa por todos e não é nenhum”<sup>51</sup>, dado que só ela “não conhece os mistérios mas os envolve, desvia-se dos caminhos e das iniciações; deixa a ciência por onde passa; nega a magia, que atravessa; e quando chega a Deus não pára”<sup>52</sup>. Aquele que “quando chega a Deus não pára”, aquele que “passa por todos e não é nenhum”, eis pois, em suma, segundo Pessoa, o caminho que importa cumprir.

Será, contudo, esse, o caminho do Oriente, o verdadeiro caminho do Oriente? A resposta a esta questão só pode ser dupla: sim e não. Não, se considerarmos que o Oriente que importa descobrir é o Oriente que já existe. Sim, se considerarmos que

---

<sup>46</sup> Cf. *Fernando PESSOA, Obras de...*, vol. III, introduções, organização, bibliografia e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão Editores, 1986, p. 684.

<sup>47</sup> Cf. *Obras...*, vol. II, pp. 1194-1195.

<sup>48</sup> Cf. *A Ideia de Deus...*, p. 359.

<sup>49</sup> Daí, nomeadamente, estas suas palavras: “Parménides é o nosso grande antepassado. Toda a filosofia, toda a ciência, a religião, a política, a técnica estão embriagadas de Ser.” [*Doc. III*, p. 418].

<sup>50</sup> Cf. *Obras...*, vol. I, p. 892: “Ah, todo o cais é uma saudade de pedra!”.

<sup>51</sup> Cf. *Obras...*, vol. III, p. 520.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, p. 521.

o Oriente que importa, que mais importa, descobrir é o Oriente que ainda não é. Daí, aliás, como já aqui tivemos a oportunidade de referir, toda a diferença entre a “conversão” e a “viagem”: quem procurar descobrir o Oriente que já existe, esse não pode senão converter-se a ele, nada mais; quem, ao invés, procurar descobrir o Oriente que ainda não é, esse terá, forçosamente, que viajar. Ontem como hoje, eis o dilema: ou regressar ao Oriente que já existe, trilhando o “Caminho Terrestre”, ou avançar rumo ao Oriente que ainda não é, trilhando o “Caminho Marítimo através dos nevoeiros da alma”. Optando pelo primeiro caminho, nada há a temer: seremos sempre guiados pela luz do Sol, até acedermos ao seu próprio berço. Optando pelo segundo caminho, teremos que nos aventurar a ir para além da linha do Horizonte, para além da linha onde o Sol se põe, ou seja, a ir ao próprio abismo, ao mais fundo do próprio abismo. Eis porque, como já aqui dissemos, o Oriente que mais importa descobrir – o que ainda não é, não o que já existe – não se encontra nas nossas costas mas, ao invés, no limite, no extremo limite, do nosso horizonte, do horizonte da ocidentalidade – não fosse aí, precisamente, a Ocidente, no extremo-Ocidente, que o Sol se põe. Eis porque, como igualmente já aqui dissemos, o Oriente que mais importa descobrir – esse “Oriente ao oriente do Oriente”, nas palavras do próprio poeta<sup>53</sup> – não seja o Oriente do nosso passado, o Oriente de que todos nós partimos na aurora do tempo, da história, mas, como escreveu José Marinho, esse “fluxo de tempo que não chegou a ser, como semente que não germinou, como aurora de um dia ainda impossível”.

Eis, a nosso ver, o único caminho: procurar descobrir o Oriente que ainda não é, assim realizando esse “fluxo de tempo que não chegou a ser”, que ainda não chegou a ser. Tanto mais porque, optando pelo primeiro caminho – ou seja, por procurar descobrir o Oriente que já existe –, acabaremos sempre, fatalmente, por encobri-lo com a nossa própria sombra. Tal, pelo menos, tem acontecido ao longo de toda, quase toda, a história da filosofia ocidental – conforme já foi aliás demonstrado por diversos investigadores, nomeadamente por Roger-Pol Droit, na sua obra intitulada *O Culto do Nada – os filósofos e o Buda*<sup>54</sup>. Como aí se atesta, a história da nossa suposta descoberta do Oriente tem sido, com efeito, uma história de equívocos. Encobrimo o que pretendemos descobrir com a nossa própria sombra,

---

<sup>53</sup> Cf. *Obras...*, vol. I, p. 871.

<sup>54</sup> *Le Culte du Néant – Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997.



esse Oriente que visualizamos não é senão o reflexo, mais ou menos diáfano, mais ou menos refractário, do nosso próprio rosto, uma falsa imagem, uma mera máscara, uma mera projecção de todas as nossas angústias, de todos os nossos anseios – nas palavras do autor: “Acreditando falar do Buda, os Europeus falaram de si mesmos. Eles atribuíram à Ásia as suas preocupações, e projectaram nela as suas crenças ou perplexidades”<sup>55</sup>; “O horizonte mítico da Índia podia responder aos problemas ocasionados pela nascença de um [novo] mundo. Imóvel e integral, a Índia foi então construída como um paraíso anti-moderno”<sup>56</sup>; “Nas múltiplas páginas do século XIX onde estiveram em questão o budismo, a Ásia e o culto do nada, não se tratou senão da identidade europeia. A Europa não era mais eterna e triunfante, suposta idêntica a ela mesma desde sempre, inalterada desde os Gregos, segura do seu equilíbrio e orgulhosa da sua medida. Ao contrário, foi uma Europa inquieta, incerta da sua identidade, que inventou, com o culto do nada, um espelho onde ela não ousava ainda reconhecer-se”.<sup>57</sup>

Tanto assim foi que, como igualmente demonstra Roger-Pol Droit, muitos anteviram no Oriente a nossa própria regeneração, a regeneração espiritual do Ocidente. Eis, nomeadamente, o caso de Herder, que antevia no Oriente em geral, e na Índia em particular, “nada menos do que a salvação dos tempos futuros”<sup>58</sup>; de Schelling, que chegou a escrever que “a restauração da união oriente-ocidente é o maior problema para cuja solução o Espírito do mundo trabalha”<sup>59</sup>; ou de Schopenhauer, que chegou mesmo a considerar que só se convertendo ao Budismo se poderia a Europa “purificar”<sup>60</sup>. Outros, é certo, julgaram precisamente o contrário – eis o caso, paradigmático, de Nietzsche, que não se cansou de denunciar que o Budismo “em silêncio, progride por toda a Europa”<sup>61</sup>, o que para ele representava um perigo, “o maior perigo”<sup>62</sup>, de acordo com a seguinte linha de fronteira que Roger-Pol Droit lapidarmente enuncia: “de um lado, o Budismo, Schopenhauer, a Índia, a paz, o quietismo, a fraqueza, do outro a força, o conflito, a

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>58</sup> Cf. *ibid.*, p. 20.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, pp. 20-21.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, p. 152.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, p. 210.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, p. 191.

Europa, Wagner, a tragédia”<sup>63</sup>. Ambos incorrem contudo, a nosso ver, no mesmo erro. Reduzem o Oriente a um mero instrumento – de salvação ou de perdição – do Ocidente, da Europa. Ora, ao contrário do que alguns possam pensar, o Oriente não existe nem em função do Ocidente nem, muito menos, da Europa. Tal como “Deus” não existe para salvar o homem – afirmar o contrário seria cair no mais delirante antropocentrismo –, assim também o Oriente, com efeito, não existe para nos salvar – considerar o contrário seria, desde logo, a nossa perdição. Tal como os nautas descobriram a “Ilha dos Amores” quando já não a procuravam, quando já nada procuravam, assim também nós só descobriremos o Oriente quando já nada esperarmos dele. Aliás, independentemente do que esperarmos dele, por pouco que seja, o Oriente nada nos dará. Tal como uma montanha, ele mantém-se indiferente, inteiramente indiferente, aos nossos ocidentais, demasiado ocidentais – é caso para dizer, aos nossos humanos, demasiado humanos –, anseios. Somos nós que temos que ir até ela e não ela que tem de vir até nós. Enquanto esperarmos que seja a montanha a vir até nós, nem Maomé nos poderá salvar...

---

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, p. 206. Tanto assim é que para Nietzsche o Budismo representava precisamente a “negação do saber trágico, o seu contrário” [cf. *ibid.*, p. 211].