

E S T U D O S

A vida do honrado infante Josaphate ou de como a cristianização do Buda semeia a vacuidade na cultura ocidental e portuguesa

O que parece mais evidente é a comparação de «todas as coisas» do mundo – não só «as que são louvadas», note-se – a um grande rio que corre com enorme ímpeto e rapidez. Num texto como este, impõe-se reconhecer aqui um dos aspectos fundamentais do ensinamento do Buda: a impermanência, ou seja, o «carácter transitório e perecível de todo o fenómeno composto», animado ou inanimado, enquanto originado e dependente de múltiplas causas e condições que estão, elas próprias, sujeitas a uma constante mutação, fazendo com que tudo seja mutável e constitutivamente evanescente.

Paulo Borges
Universidade de Lisboa.
União Budista Portuguesa

O objectivo deste estudo é indagar até que ponto um dos aspectos fundamentais da espiritualidade budista – *shunyata*, a vacuidade – se pode considerar directa ou indirectamente presente no texto medieval português do século XIV, *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*¹, versão cristianizada da história do Buda que circulou por todo o medievo cristão. O texto português, de Frei Hilário da Covilhã, provém da versão latina do século XI de um texto que parece ter sido escrito em georgiano, porventura no século IX, por um Eufimius que o teria traduzido directamente “do indiano”². Segundo a versão grega, quem trouxe a obra da Etiópia seria um monge chamado João, durante muito tempo

¹Cf. *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, versão de Frei Hilário da Covilhã e a identificação por Diogo do Couto (1542-1616) de Josaphate com o Buda, introdução e notas por Margarida Corrêa de Lacerda, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1963. Sobre esta obra, entre outros, cf. G. de Vasconcelos Abreu e A. R. Gonçalves Viana, *Texto crítico da Lenda dos santos Barlaão e Josafate. Tirado do códice do mosteiro de Alcobaça existente com o n.º 266 na Torre do Tombo em Lisboa*, Lisboa, 1898; F. M. Esteves Pereira, “A história de Barlaam e Josaphat em Portugal”, in *Boletim da segunda classe da Academia das Ciências de Lisboa*, t.10 (1917), pp. 346-383; *Ibid.*, t.11 (1918), pp. 2093-2167; Abraham D. Richard, *A portuguese version of the Life of Barlaam and Josaphat*, edição paleográfica da série *Romanic Languages and Literatures*, n.º 29, Filadélfia, Pennsylvania University, 1938; Mário Martins, *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, Livraria Cruz, 1956, pp. 12-16.

²Cf. Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*, traduzido do georgiano, apresentado e anotado por Annie e Jean-Pierre Mahé, Gallimard, 1993, pp. 10-12 e 22-27.

PAULO BORGES

identificado com São João Damasceno. Esta curiosa obra, cujo título grego a apresenta como “história útil à alma”³, fez com que o Buda fosse considerado, durante séculos, como um santo cristão, referido na *Legenda Áurea*⁴ e celebrado a 27 de Novembro no Martirológio romano⁵. Foi Diogo do Couto quem primeiro identificou Josaphat como o Buda⁶, comprovando-se derivar esse nome de *Bodhisattva*, palavra sânscrita que significa literalmente “ser de Despertar”, designação daquele que visa alcançar o estado de Buda pelo bem de todos os seres vivos ou que, noutra perspectiva, já manifesta essa perfeição última do ser e da consciência⁷. Não se esgotou porém nessa identificação a presença de Josaphat na história e na cultura portuguesa, uma vez que o doge Luigi Mocenigo ofereceu em 1571 a D. Sebastião um pedaço da espinha dorsal do santo, tendo a relíquia sido depois transferida para o mosteiro de Saint-Sauveur em Antuérpia⁸. A história de Josaphat e do seu mestre, o eremita e asceta Barlaão, influenciou boa vertente da literatura ocidental, com destaque para Lope de Vega, Calderón, Boccaccio, Shakespeare, La Fontaine e Tolstoi⁹.

Apesar da versão de Frei Hilário da Covilhã não haver incluído “as parábolas de origem oriental”¹⁰, cremos haver pelo menos uma passagem do texto onde o sentido, a linguagem e o imaginário não deixam de evocar as suas origens búdicas, não obstante serem também compatíveis com a espiritualidade ascética cristã, o que cremos resultar da sua relativa convergência, pesem as diferenças doutrinárias, metafísicas e religiosas. O contexto é o do confronto do jovem príncipe Josaphat com a existência da doença, da velhice e da morte, pelo qual fica “mui demudado” da sua ingénua alegria anterior, quando vivia encerrado no palácio, pois o pai não queria que “visse nenhuma coisa nojosa”¹¹. Cristo envia então Barlaão, um santo monge eremita, que declara a Josaphat trazer-lhe uma “pedra preciosa” e lhe anuncia a possibilidade de uma

³Cf. *Ibid.*, p. 11.

⁴Cf. Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea. Vidas de Santos*, tradução do latim, apresentação, notas e selecção iconográfica de Hilário Franco Júnior, São Paulo, Editora Schwarcz, Ltda, 2003, pp. 989-1002

⁵Michel Tardieu oferece outras datas: “Au XVIe s., honneur suprême enfin, les deux héros de la fiction étaient inscrits au Martyrologe romain, à la date du 2 avril pour saint Barlaam et à celle du 29 octobre pour saint Josaphat, mais fêtés aussi ensemble à la date du 3 août (*apud Indos Persis finitimos, passio sanctorum monachorum et aliorum fidelium, quos Abenner rex [le père de Barlaam], persequens Ecclesiam dei, diversis afflictis suppliciiis caedi jussit*) et à celle du 27 novembre (*apud Indos Persis finitimos, [commemoratio] sanctorum Barlaam et Josaphat, quorum actus mirandos sanctus Joannes Dasmascenus conscripsit*)” – *Les livres de paraboles: nouveaux matériaux pour l'étude du « roman de Barlaam » (recension d'Ibn Bā bū ya)*, in http://www.college-de-france.fr/media/his_syn/UPL65462_tardieu.pdf

⁶Referindo-se a informações recolhidas sobre “Santo Josaphat”, escreve o viajante português: “[...] bem pôde ser, como já dissemos, que fosse este o Budão, de que elles contam tantas maravilhas” [grafia não actualizada] – Diogo do Couto, *Da Ásia*, Década V, Livro VI, Cap. II, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, MDCCCLXXX, p. 17, edição fac-similada, Lisboa, Livraria Sam Carlos, 1974.

⁷Cf. Philippe Cornu, “Bodhisattva”, in *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, pp. 82-86. Conforme a etimologia, a palavra *Buda* indica um estado de plena purificação da mente de todos os obscurecimentos emocionais e conceptuais, com a correlata manifestação de todas as qualidades da sua natureza última, fundamentalmente a sabedoria, ou o conhecimento directo da natureza de todos os fenómenos, e o amor compassivo, o desejo de libertar todos os seres do sofrimento e de os levar a todos à felicidade, sem qualquer excepção e sem parcialidade.

⁸Cf. Gaston Paris, “Saint Josaphat”, *Revue de Paris*, 2 (1895/3), pp. 529-550, cit. em Annie et Jean-Pierre Mahé, “Introduction”, *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*, p. 18. Segundo Michel Tardieu, a relíquia seria do mestre de Josaphat, São Barlaão, e estará hoje “no relicário dito dos Trinta e Seis Santos da igreja Saint-André de Antuérpia” – cf. *Ibid.*

⁹Cf. Margarida Corrêa de Lacerda, “Introdução”, *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, p. 13.

¹⁰Cf. *Ibid.*, p. 35.

¹¹Cf. *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, pp. 43, 45 e 47.

iluminação e frutificação espiritual: se em seu coração houver terra fértil, semeará nela “a semente de Deus” e a pedra será sua; pelo seu lume será ele próprio “feito lume” e dará fruto multiplicado por cem¹². Josaphat pede-lhe que o ensine, caso saiba “alguma coisa [...] de saúde” e Barlaão instrui-o sobre os pontos fundamentais da doutrina cristã¹³. Iluminado pelo Espírito Santo, como “lume mui doce” que lhe retira “todo cobrimento escuro” do “coração”, Josaphat reconhece ser Cristo a “pedra preciosa” que só “podem ver [...] os que têm os sentidos da alma são”¹⁴. Barlaão exorta-o a uma visão do mundo radicalmente às avessas do que se considera normal, mostrando-lhe estarem na verdade “mortos” para a “verdadeira vida”, a “vida perdurável”, aqueles que passam por estarem “vivos”, mas que afinal estão “mortos” para “as boas obras”, vivendo “em pecados” e despendendo as vidas “nos deleites e nos desejos do mundo”. Conta-lhe então como ele próprio assim viveu até que viu realmente como se processa a “vida humana”, onde “uns nascem e outros morrem”, “outros caem e outros sobem”, não havendo “no mundo estado firme”, no que respeita à riqueza, ao poder, à saúde e ao prazer¹⁵. Aqui surge a passagem referida, a partir da qual desenvolveremos a nossa reflexão:

“Não há firmeza nenhuma em todas as coisas que são louvadas neste mundo. Mas todas as coisas dele são semelhantes ao grande Regato de água que corre mui rijamente e trespassa mui tostemente [rapidamente]. Pois todas as coisas temporais são vãs e não há nelas nenhum proveito”¹⁶.

Em complemento, Barlaão recorda a Josaphat que tudo aquilo que lhe dá prazer – “a glória deste mundo”, “deleites” e “riquezas”, “o engano desta vida” – “há-de desfalecer mui cedo”, pela morte¹⁷. Exorta-o pois a que faça como ele, que, reparando na verdadeira natureza do mundo, viu ser mais digna de aborrecimento do que de dileção, pois tudo quanto dá logo violentamente toma, despojando os que o amam e lançando-os na “confusão” e na “tribulação”. Considerando isto, entendeu “que esta presente vida toda se consome com vaidades”. Daí ter escolhido a “vida do ermo”, onde começou a “edificar e refazer a [...] alma e a casa da [...] consciência que era toda derribada e corrupta”. Fê-lo por escutar as palavras “de um doutor mui sábio”: “Saí-vos aqueles que vos desejais salvar e apartai-vos da vaidade do mundo. Pois a figura deste mundo trespassa e cedo não será. Saí-vos e não torneis atrás. Não sem galardão que haveis por dote a vida perdurável”¹⁸. Partir para o ermo foi assim, desde logo, “ir para aquela morada que é livre de toda dor e de toda tristeza”, bem como plena “de muitos bens e [...] seguranças”¹⁹. É isso que incita Josaphat a reiterar cada dia, preservando a “limpeza da [...] mente como tesouro mui precioso” e esforçando-se por subir “à mui alta contemplação de Nosso Senhor”²⁰.

¹² Cf. *Ibid.*, pp. 49 e 53.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 55.

¹⁴ *Ibid.*, p. 57.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 59 e 61.

¹⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷ Cf. *Ibid.*

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 63.

¹⁹ Cf. *Ibid.*

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 65.

PAULO BORGES

Creemos que estas passagens condensam o conteúdo e a mensagem espirituais da obra: o convite à contemplação da mutabilidade e evanescência de todas as coisas e ao reconhecimento do engano de nelas se procurar algum bem ou valor consistentes, que leve a abandoná-las e a optar por uma vida que purifique e reforme o espírito, condição de acesso à contemplação divina e à vida eterna. Formalmente, estamos perante um quadro que, exceptuando a linguagem teísta e cristã, fruto da referida aculturação, é válido para a maioria das vias espirituais e ascéticas. Porém, em termos de conteúdo, e apesar da cristianização da tradição da vida do Buda, tal como a podemos observar no *Lalita Vistara* e noutras obras, existem elementos que podem trair a especificidade da origem budista.

O que parece mais evidente é a comparação de “todas as coisas” do mundo – não só as “que são louvadas”, note-se – a um grande rio que corre com enorme ímpeto e rapidez²¹. Num texto como este, impõe-se reconhecer aqui um dos aspectos fundamentais do ensinamento do Buda: a impermanência (pali: *anicca*; sânscrito: *anitya*), ou seja, o “carácter transitório e perecível de todo o fenómeno composto”, animado ou inanimado²², enquanto originado e dependente de múltiplas causas e condições que estão, elas próprias, sujeitas a uma constante mutação, fazendo com que tudo seja mutável e constitutivamente evanescente. Este é, aliás, o primeiro dos “quatro selos dos preceitos”, as verdades fundamentais às quais aderem todas as escolas budistas e que definem uma via budista²³. A impermanência, vista e expressa pelo Buda em termos muito semelhantes aos do texto medieval português, abrange a vida humana e todas as coisas: “Ó *Brahmana*, é exactamente como um rio de montanha que vai longe e corre rápido, arrastando tudo com ele; não há um momento, um instante, um segundo onde pare de correr, mas flui e continua sem cessar. Assim, *Brahmana*, é a vida humana, semelhante a este rio de montanha”²⁴; “O mundo é um fluxo contínuo e é impermanente”²⁵.

Não deixa de ser curioso que as primeiras palavras sejam pelo Buda atribuídas a um “Instrutor (*Sattha*) chamado Araka” que vivia, livre de desejos, no passado²⁶, tanto mais que esta visão anterior ao Buda histórico se manifesta igualmente em Heraclito de Éfeso, provavelmente seu contemporâneo, em termos muito semelhantes: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”; “Tudo cede e nada resiste”; “Tudo passa”²⁷. Daí outra sentença – “Entramos e não entramos nos mesmos rios; somos e não somos”²⁸ –, que Marcel Conche comenta num sentido muito afim à visão budista: os

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 61.

²² Cf. Philippe Cornu, “Impermanence”, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 251.

²³ Cf. *Id.*, “Quatre sceaux des préceptes”, *Ibid.*, pp. 454-455. Veja-se uma recente e incisiva exposição destes quatro selos por um mestre budista contemporâneo: Dzongsar Jamyang Khyentse, *What Makes You Not a Buddhist*, Shambhala, Boston & London, 2007. Na sua formulação, as quatro verdades são as seguintes: “Todas as coisas compostas são impermanentes”; “Todas as emoções são dor”; “Nenhuma coisa tem existência inerente”; “O Nirvana está para além dos conceitos” – *Ibid.*, p. 3.

²⁴ *Anguttara-nikaya*, edição Devamitta Thera, Colombo, 1929, p. 700, cit. em Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, prefácio de P. Demiéville, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 46.

²⁵ Declaração do Buda a Ratthapala, citada em *Ibid.*

²⁶ Cf. *Ibid.*, nota 23.

²⁷ Cf. Heraclito, *Fragments*, texto estabelecido, traduzido e comentado por Marcel Conche, Paris, PUF, 1987, 2ª edição, fragmentos 134, 135 e 136 (só os dois primeiros surgem na edição de Diels-Kranz: 91 e A6), pp. 459, 463 e 467.

²⁸ Cf. *Ibid.*, fragmento 133 (49 a Diels-Kranz), p. 455; cf. também fragmento 132 (12 Diels-Kranz), p. 452.

rios são e não são os mesmos, somos e não somos, conforme nos situamos na perspectiva da reificação ôntica própria do discurso humano e comum, para a qual existem aparentemente “seres”, ou na visão da realidade como não sendo mais do que um acontecer e um devir sem qualquer substancialidade²⁹. Recorde-se que Platão viu também em Homero a procedência de “todas as coisas” “do fluxo e do movimento”, assumindo-o, com Protágoras, Heraclito, Empédocles e Epicarmo, nos teóricos da subsunção do ser no devir e na mistura universal, donde resultaria a impossibilidade quer da existência individual de um qualquer ente, quer da designação e qualificação de algo (o predicado “é” seria sempre incorrecto)³⁰. O filósofo ateniense remete a doutrina para os “Antigos”, seja por, afirmando Oceano e Tétis, isto é, “correntes” aquáticas, como “causa produtiva” de tudo, terem querido dizer que “nada está em repouso”³¹, seja por, designando os deuses primordiais como Cronos e Reia – ainda “nomes de correntes” –, terem fundado o mesmo mobilismo presente em Homero, Hesíodo e Orfeu como doutrina tendente ao pensamento de Heraclito³². Neste sentido, embora sem a ela se reduzir, a sabedoria do Buda é afim a uma multiforme tradição que, com aspectos mitológicos e filosóficos, se demarca do substancialismo e do essencialismo.

Se o passo assinalado da *Vida do honrado infante Josaphate* ecoa a visão budista da impermanência de todas as coisas, o encaminhamento do seu comentário pela mitologia grega e pela sabedoria pré-socrática permite-nos regressar ao excerto do texto medieval português mais habilitados para compreender a sua afirmação fundamental e quanto ela se implica com o que há de mais específico na sabedoria e experiência budista. Referimo-nos à íntima relação que o texto estabelece entre a fluidez universal, a ausência de “firmeza” de “todas as coisas” e o facto de serem “vãs” e sem qualquer “proveito”³³. Como vimos, quer Platão, quer Marcel Conche, concluem do mobilismo universal a impossibilidade de se afirmarem *entes* realmente existentes e de haver verdade na linguagem (e no pensamento), pelo menos enquanto condicionados pela entificação. Dizer que todas as “coisas” são “vãs” implica vê-las, de acordo com os vários sentidos do latino “vanus, a, um”, como: 1) vazias, desguarnecidas, nada contendo, nada havendo; 2) sem realidade, ocas, fúteis, inúteis; 3) sem sucesso, malogradas; 4) mentirosas, enganadoras, falsas; 5) vaidosas, frívolas (aplicado a pessoas)³⁴. No contexto da passagem e do seu comentário, aquilo de que as “coisas” (animadas e inanimadas) são vazias e desprovidas, aquilo que não contém e que nelas não há, é uma entidade própria, intrínseca, substancial, que exista em si e por si, com identidade e per-

²⁹ Cf. Marcel Conche, in *Ibid.*, pp. 456-457.

³⁰ Cf. Platão, *Teeteto*, 152 d-e, *Oeuvres complètes*, II, nova tradução e notas por Léon Robin, com a colaboração de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1981, pp. 98-99. Cf. também 160 d, p. 111.

³¹ Cf. *Ibid.*, 180 c-d, p. 142.

³² “[Sócrates] À considérer Héralite, j’ai l’impression qu’il dit de savantes vieilles choses, contemporaines tout bonnement de Chronos et de Rhéa, et qui sont aussi dans Homère... – (...) [Sócrates] Mais quoi! Te figures-tu qu’il pensât différemment d’Héralite, celui qui, pour les ancêtres du reste des Dieux, a institué les noms, et de Rhéa, et de Chronos? Crois-tu que le hasard lui ait fait, pour l’un et l’autre, instituer des noms de courants? Tout ainsi que, de son côté, Homère parle d’*Océan, origine des Dieux* et de *leur mère Thétys*. Hésiode aussi, je crois. Voici encore ce qu’en quelque sorte dit Orphée: *Océan au beau cours fut le premier à contracter mariage, lui qui épousa Thétys, sa soeur de mère*. En somme, remarque-le, ces déclarations s’accordent entre elles, et toutes elles tendent à la pensée d’Héralite” – Platão, *Crátilo*, 402 a-c, *Oeuvres complètes*, I, nova tradução e notas por Léon Robin, com a colaboração de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1982, pp. 637-638. Sobre a questão, cf. Michael C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, Center for Hellenic Studies, 1971, 360 p., pp. 50-60.

³³ Cf. *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, p. 61.

³⁴ Cf. António Gomes Ferreira, *Dicionário de Latim-Português*, Porto, Porto Editora, 1983, p. 1201.

PAULO BORGES

manência, imutável e independente do fluxo contínuo de tudo. Sem *sub-stância*, sem algo que *esteja sob* a metamorfose contínua do que aparece, sem um fundo sólido, sem qualquer “firmeza”, as “coisas” não têm efectivamente ser nem realidade, se por tal entendermos algo com tais qualidades e características. Com efeito, em castelhano e português, o verbo *ser* deriva da fusão dos latinos *esse, essere* (ser, existir, haver; estar) e *sedere* (estar sentado; ter assento; estacionar, morar, residir; ficar tranquilo; fixar-se; pousar; afundar-se; etc...), mostrando pensar-se o *ser* como *assento* num fundo ou *sede* que seria uma *re-sidência* estável, *sub-stancial*³⁵. É precisamente isso, um fundamento ou razão de ser (cf. o alemão *grund*), de que são desprovidas “todas as coisas” do “mundo” e é precisamente nisso que consiste a sua vanidade e ausência de “proveito”³⁶, ou seja, a sua qualidade vã, no sentido indicado, e a consequente impossibilidade de com elas se fazer ou ganhar algo, contrariamente às expectativas tão apaixonadamente nelas depositadas (“proveito” deriva do latino “*profectu*”, participio de “*proficio*” que remete para “*pro*” e “*facio*”, com o sentido de um fazer que faz avançar e progredir).

Nesta denúncia da *vanidade* de “todas as coisas” emerge um sentido da “*vanitas, atis*” latina que não se pode reduzir ao sentido comum, psicológico-moral, da *vaidade*, considerada sua sinónima. Com efeito, a “*vanitas*” latina, de acordo com os significados do adjectivo “*vanus, a, um*”, tem primeiro o sentido de aparência vã, não real, falsidade e mentira, e só depois o de futilidade, frivolidade, vaidade, jactância e inutilidade³⁷. Mais do que a obsessão que alguém possa ter com a sua imagem ou com a imagem que os outros tenham ou possam ter dele, a *vanidade* designa aqui a radical ausência de realidade substancial, essencial e permanente de “todas as coisas” do “mundo”, ou seja, de tudo aquilo que pode ser percebido (incluindo o sujeito e a própria percepção), mas que, nessa e para essa experiência perceptiva e segundo as suas condições, surge como aparentando o contrário, implicando a necessária e contínua frustração e desilusão da expectativa de haver realidade sólida no que não se revela senão como fenómeno fugaz. A *vanidade* das coisas, repensada à luz do sentido originário da *vanitas* latina, que implica a sua insubstancialidade e a ilusão da sua percepção reificada, haja ou não a *vaidade* de se supor o contrário e de alguém se *desvanecer* com isso, surge aqui num sentido muito afim, senão idêntico, ao de *shunyata*, a vacuidade, na tradição budista. E o mesmo, curiosamente, se pode dizer se tivermos em conta a enfática denúncia da “*vaidade*” de todas as coisas no *Eclesiastes*, onde disso, à semelhança da *Vida do honrado infante Josaphate*, se conclui a ausência de “proveito” de todo o labor humano: “Vaidade das vaidades – diz Coélet – vaidade das vaidades, tudo é vaidade. Que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol?”³⁸. A palavra traduzida por “*vaidade*” é o hebreu *heh¹-bel*, que também significa “*vacuidade*” e figura algo transitório, insatisfatório e evanescente, como neblina, névoa, bruma, vapor ou fumo. É notável esta convergência de tradições à partida e aparen-

³⁵ Cf. José Joaquim Nunes, *Cantigas de Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, edição crítica de José Joaquim Nunes, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1973, vol.III (comentário, variantes e glossário), pp. 681-683; Frei Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário das Palavras, Termos e Frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram [...]*, edição crítica de Mário Fiúza, vol.II, Porto/Lisboa, Civilização, 1966, pp. 553-554; José Pedro Machado, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, vol.III, Lisboa, Editorial Confluência/Livros Horizonte, 1967, p. 2095; J. Corominas e J. A. Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, IV, Madrid, Gredos, 1981, p. 213.

³⁶ Cf. *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, p. 61.

³⁷ Cf. António Gomes Ferreira, *Dicionário de Latim-Português*, Porto, Porto Editora, 1983, p. 1201.

³⁸ Cf. *Eclesiastes*, 1, 2-3.

temente tão díspares como a hebraica e a budista, que deve decerto ser tida em conta para compreender as múltiplas fontes confluentes no texto medieval português.

Com efeito, para avaliar as relações entre a *vanitas* latina, o *heh'-bel* hebraico e a *shunyata* budista, convém recordar que se o vocabulário de *shunyata*, no chamado budismo primitivo, pode ter surgido em relação com o retiro dos praticantes de meditação para um “lugar solitário (*sunagara-gato*)” – o equivalente do “ermo”, na versão portuguesa da vida de Josaphat³⁹ e noutros textos –, livre de perturbações exteriores, designando metaforicamente o estado mental livre de perturbações interiores (e mesmo “vazio de si” [*atta-sunnato*]) assim facilitado⁴⁰, é um facto ser nessa mesma tradição que se estabelece uma conexão íntima entre remover “a visão do si” e ver “o mundo como vazio”. Como diz o Buda a um dos seus principais discípulos: “Ananda, diz-se que o mundo é vazio porque o mundo é vazio de si ou de tudo o que pertença ao si (*sunnam attena va attaniyena va*)”. Como se esclarece a seguir, “mundo” abrange tudo: as formas percebidas, os órgãos de percepção e as sensações decorrentes da sua relação⁴¹. É tudo o que habitualmente se entifica como sendo real em si que na verdade é desprovido dessa qualidade. Neste sentido, de modo só aparentemente paradoxal, e segundo os sentidos mais importantes da expressão *dharma* – simultaneamente a natureza ou lei das coisas, a doutrina que a expressa, a via que conduz à sua compreensão e as próprias coisas –, aquilo que suporta ou fixa (*dharma* procede de *dhr*, com esse sentido⁴²) as coisas é a sua ausência de suporte ou “firmeza”, o que as funda é a ausência de fundamento, o seu fundo é sem fundo ou um não fundo (como se dirá na mística germânica e nas metafísicas dela decorrentes, o seu *Grund* é *Grundlos*, *Abgrund* ou *Ungrund*). Em termos budistas, a natureza última das coisas é não serem coisas, no sentido reificante (de *res*) e substancial do termo, e antes fenómenos compostos e interdependentes uns dos outros e das suas condições de percepção, num puro aparecer evanescente, desprovido de qualquer entidade intrínseca.

Se a vacuidade, no seu sentido fundamental, já está presente no budismo dito primitivo⁴³, ela torna-se central na visão do Grande Veículo, em particular a partir da literatura da *Prajnaparamita* e de Nagarjuna (sécs. II-III E.C.), nas *Madhyamaka-karikas* (*Estâncias do Meio por Excelência*). Praticando uma dialéctica que, em vez de aderir a uma dada posição sobre a natureza das coisas, visa antes emancipar a mente de todas as perspectivas conceptuais, Nagarjuna procede a uma crítica e desconstrução radical de todas as possibilidades de afirmar ou negar algo a respeito de alguma coisa, as quais se reduzem ao tetralema (*catuskoti*) pelo qual, acerca de uma entidade, podemos dizer que existe, não existe, existe e não existe, nem existe nem não existe: A, não A, A e não A, nem A nem não A. Segue assim a Via do Meio do Buda, que não é um meio termo, mas antes uma transcendência da oposição entre extremos como eternalismo/essen-

³⁹ Cf. *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, p. 63.

⁴⁰ Cf. as passagens transcritas e comentadas em Choong Mun-keat, *The Notion of Emptiness in Early Buddhism*, Deli, Motilal Banarsidass Publishers, 1999, 2ª edição revista, pp. 8-10.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 13. A citação do Buda é do *Samyutta-nikaya*, 35, 85. Cf. também *Dhammapada*, *As Palavras de Buda*, edição bilingue pali-português, introdução, tradução e notas de José Carlos Calazans, Lisboa, Esquilo, 2006, XX, 279, p. 159: “Todas as formas de existência são sem-essência (*an-atta*)”.

⁴² Cf. Louis Renou e Jean Filliozat, *L'Inde Classique. Manuel des études indiennes*, II, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 2000, p. 519.

⁴³ Vejam-se, entre outras passagens, os sermões maior e menor “sobre a vacuidade”, in *The Middle Length Discourses of the Buddha*, uma nova tradução do *Majjhima Nikaya*, feita do pali por Bhikkhu Nanamoli, editada e revista por Bhikkhu Bodhi, Boston, Wisdom Publications (em associação com o Barre Center for Buddhist Studies), 1995, pp. 965-978.

PAULO BORGES

cialismo/ontologismo e niilismo, ser (*bhava*) e não ser (*abhava*), perenidade (*sasvata*) e aniquilamento (*uccheda*). Ao arpejo da afirmação e da negação absoluta de um ser em si (*svabhava*), a vacuidade (*shunyata*) expressa a “coprodução condicionada” (*pratitya-samutpada*) de todos os fenómenos, que não são entidades simples, permanentes e independentes, “seres” ou “coisas”, mas antes produtos de múltiplas causas e condições – que por sua vez igualmente o são, sem remissão a uma causa primeira, única e absoluta – e assim “acontecimentos”, “sinergias” ou “coproduções (no sentido fílmico da palavra)”⁴⁴. Sendo a vacuidade inseparável das formas⁴⁵, sendo os fenómenos vazios mas aparentes e aparentes mas vazios, a vacuidade não é um vazio puro nem uma inexistência, tal como não é uma entidade. Sendo a experiência da suspensão, sem retorno, de todas as perspectivas, convertê-la numa outra perspectiva, princípio ou conceito explicativo do real, ao qual a mente se apegue, é converter um medicamento destinado a purificar de todos os venenos e a eliminar-se a ele mesmo num veneno ainda mais tóxico. Como diz Nagarjuna: “Os Vitoriosos proclamaram que a vacuidade é o facto de escapar a todos os pontos de vista. Quanto àqueles que fazem da vacuidade um ponto de vista, eles declararam-nos incuráveis”⁴⁶. A vacuidade é uma experiência terapêutica e libertadora, pacificando o desejo de apropriação inerente a toda a actividade mental e verbal que conceptual e ilusoriamente cristaliza o fluxo dos fenómenos numa constelação de pseudo-seres e de pseudo-coisas: “Abençoada é a pacificação de todo o gesto de apreensão, a pacificação da proliferação das palavras e das coisas”⁴⁷.

É neste sentido que Shantideva, no clássico *Bodhicaryavatara, A Via do Bodhisattva*, diz que “os seres [...] / São sem origem e nunca cessam”, não porque sejam eternos, mas porque, não chegando nunca a haver “entidades”, “não há igualmente cessar das mesmas”⁴⁸. Daí o mais fundo sentido da metáfora do “sonho”, não apenas pertinente pela efemeridade de uma vida continuamente corroída pela impermanência e a morte, tal o rio célere e impetuoso da *Vida do Honrado Infante Josaphate*, mas sobretudo por indicar a irrealidade primeira e última de todos os objectos e do próprio sujeito da percepção, a sua vanidade e ausência de “firmeza”, para recordar as expressões do mesmo texto. Com efeito, não só tudo o que se possui e usa “é como a fugidia visão de um sonho”⁴⁹, não só a morte é como o despertar do sonho breve ou longo da vida⁵⁰, mas é desde já que “toda a forma [...] é como um sonho”⁵¹, seja a do próprio corpo e dos objectos percebidos, seja a dos órgãos da percepção e da própria consciência, “matéria de sonhos e de miragens”⁵²: “Os seres errantes parecem-se assim com sonhos”

⁴⁴ Cf. a excelente introdução de Guy Bougault em Nagarjuna, *Stances du milieu par excellence (Madhyamaka-karikas)*, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bougault, Paris, Gallimard, 2002, pp. 20-25.

⁴⁵ Como se diz no fundamental *Sutra do Coração do Conhecimento Transcendente*: “[...] as formas são vacuidade e a vacuidade, ela própria, são as formas: a vacuidade não é diferente das formas e as formas não são diferentes da vacuidade. A vacuidade é o que as formas são e as formas são o que é a vacuidade” – *Soutra du Diamant et autres soutras de la Voie médiane*, traduções do tibetano por Philippe Cornu, do chinês e do sânscrito por Patrick Carré, Paris, Fayard, 2001, p. 77.

⁴⁶ Nagarjuna, *Stances du milieu par excellence (Madhyamaka-karikas)*, 13, 8, p. 173.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 25, 24, p. 334.

⁴⁸ Cf. Shantideva, *A Via do Bodhisattva*, prefácio de Sua Santidade o Dalai Lama, prefácio à tradução portuguesa de Jigme Khyentse Rinpoche, tradução de Paulo Borges (texto) e Rui Lopo (anexos e bibliografia), Lisboa, Ésquilo, 2007, IX, 149, p. 176.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, II, 36, p. 66.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, VI, 57-58, p. 109.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, IX, 87, p. 169.

⁵³. Surgem deste modo, na obra de Nagarjuna e nos grandes tratados do Mahayana, as oito metáforas tradicionais da inconsistência de todos os fenómenos, incluindo a consciência que os apreende, comparados a um sonho, a uma ilusão mágica (sânscrito: *maya*), a uma ilusão de óptica, a uma miragem, ao reflexo da lua na água, a um eco, a uma cidade aérea mítica (de *gandharvas*) e a um fantasma ou aparição⁵⁴. Noutros textos, em particular do Vajrayana, um ciclo mais profundo de ensinamentos do Buda, estas metáforas alargam-se a doze, desaparecendo a última e surgindo outras: um fofeno, um arco-íris, um relâmpago, uma bolha de água, um reflexo no espelho⁵⁵.

Furtando-se a pensar em termos de ser e não-ser e abstendo-se das vias em que se confina toda uma tradição planetária cujo paradigma ocidental se encontra em Parménides⁵⁶, a experiência da vacuidade é bem sugerida por qualquer uma daquelas metáforas, das quais retemos a comparação dos fenómenos a bolhas de água. É que esta imagem da insubstancialidade, mostrando as aparentes coisas e seres como fina película de aparência inseparável do vazio que transparece, aproxima-se muito da imagem das bolas de sabão, a qual, recorrente na iconografia da vaidade⁵⁷, nos reconduz à versão portuguesa da história do Buda. Com efeito, a denúncia de todas as coisas como “vãs”, a compreensão de que toda a vida se consome em “vaidades” e a exortação a apartar-se “da vaidade do mundo”⁵⁸, entendendo-o a partir dos sentidos de “vanus, a, um” e de “vanitas, atis”, confirma que, sendo as coisas, antes de mais, desprovidas da realidade que aparentam ter, inseparável do modo pelo qual são percebidas, os restantes sentidos das palavras latinas – como os de serem “fúteis, inúteis”, “mentirosas, enganadoras, falsas” ou “vaidosas” – não lhes são intrínsecos, sendo antes relativos à sua interpretação falsa como *coisas*, num sentido reificante, entitativo e substancialista⁵⁹, quando não são senão aparências ou fenómenos insubstanciais em constante interdependência e mutação. Sendo a vacuidade a sua natureza, sendo a evanescência a sua realidade, não havendo *entes* mas sim *evanescentes*, a vaidade, no sentido de futilidade, mentira, engano e falsidade, reside em conceber-se o oposto, pensando-se, supondo-

⁵² Cf. *Ibid.*, IX, 99, p. 170.

⁵³ Cf. *Ibid.*, IX, 150, p. 176.

⁵⁴ Cf. Philippe Cornu, “Huit métaphores de l’illusion”, in *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, p. 246.

⁵⁵ Cf. “Douze métaphores de l’illusion”, in *Ibid.*, p. 179.

⁵⁶ Veja-se o contraste entre Parménides e Nagarjuna:

“La première voie [énonçant]: “est”, et aussi: il n’est pas possible de ne pas être, est chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité.

L’autre voie [énonçant]: “n’est pas”, et aussi: il est nécessaire de ne pas être, celle-là, je te le fais comprendre, est un sentier dont rien ne se peut apprendre” – *Études sur Parménide*, sob a direcção de Pierre Aubenque, I, *Le Poème de Parménide*, texto, tradução, ensaio crítico por Denis O’Brien em colaboração com Jean Frère para a tradução francesa, Paris, J. Vrin, 1987, Frag. II, 3-6, pp. 16-17.

“Ceux qui croient voir être en soi / être différent, être / non-être, ceux-là ne voient pas la vraie nature des choses, enseignée par les Bouddha” – Nagarjuna, *Stances du milieu par excellence (Madhyamakakarikas)*, 15, 6, p. 190.

“Dire “il y a “c’est prendre les choses comme éternelles, dire “il n’y a pas” c’est ne voir que leur anéantissement. C’est pourquoi l’homme clairvoyant ne s’attachera ni à l’idée d’être ni de non-être” – *Ibid.*, 15, 10, p. 192.

⁵⁷ Para exemplos desta iconografia, que pode provir da comparação, pelo poeta latino Varrão, do homem com uma bola de sabão, frágil e efémera, cf. “Homo bulla”, in *Anges et Démons. Repères iconographiques*, traduzido do italiano por Dominique Féral, Paris, Hazan, 2004, pp. 193-195.

⁵⁸ Cf. *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, pp. 61 e 63.

⁵⁹ Para uma reinterpretação da *coisa*, não substancialista mas ainda ontológica, na tradição ocidental, cf. Martin Heidegger, “La Chose”, *Essais et Conférences*, traduzido do alemão por André Preau e prefaciado por Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, pp. 206-209.

PAULO BORGES

-se e desejando-se os fenómenos, incluindo os dos sucessivos estados mentais da sua percepção, deles interdependentes, como *coisas* e *entes*, ou seja, como aquilo que não são nem podem ser. Sendo a vacuidade a natureza de todos os fenómenos, a vaidade e a vaidade, nesse sentido ilusório, reside na conceptualização que os coisifica, entifica e substancializa, cristalizando o jogo insubstancial e metamórfico da manifestação na enganosa aparência de uma estrutura sólida de seres e coisas, com todas as consequências emocionais – desejo possessivo/apego e aversão – que a tradição budista bem conhece como causadoras da insatisfação e dor universal.

É nesta perspectiva que, regressando ao texto medieval português, entendemos a exortação de Barlaão a que Josaphate, tal como ele, saia e se aparte da “vaidade do mundo”, partindo sem voltar atrás para o “ermo”, “morada [...] livre de toda dor e de toda tristeza”, onde se dedique à “limpeza da [...] mente” e à contemplação de Deus⁶⁰. Notamos aqui uma notável confluência de temas bíblicos, cristãos e budistas, em torno da renúncia ao mundo, que exige ser compreendida em termos exteriores e interiores. São várias as matrizes bíblicas do convite a esta libertação dos mais fortes apegos às distrações e ilusões da experiência mundana a fim de unir a consciência à natureza última da realidade. Recorde-se a divina vocação de Abraão: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei”⁶¹, bem como a conversão da mulher de Lot numa “estátua de sal” por haver olhado “para trás”, quando Sodoma e Gomorra são destruídas⁶², cujo sentido se prolonga até muitas declarações de Cristo – como, por exemplo, “Quem põe a mão no arado e olha para trás não é apto para o Reino de Deus”⁶³ – ou às palavras de São Paulo: “esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está diante [...]”⁶⁴. Que o sentido espiritual e último desta renúncia pode exigir, pelo menos no início, uma ruptura efectiva com o mundo humano exterior, mostra-o a tradição hesicasta, nos primórdios do cristianismo. Arsênio, perguntando a Cristo “Que é necessário fazer para ser salvo?”, recebeu a resposta em três simples palavras: “Fuge, Tace, Quiesce”, “Foge, cala, repousa”. A sua interpretação da primeira foi a dos Padres do Deserto: é necessário abandonar, também exteriormente, o mundo e as mundanidades humanas, para que o abandono interior seja possível e se converta num estado permanente (que permita ou exija, eventualmente, o regresso ao mesmo mundo exterior). Isto porque, para quem deseja a salvação – *soteria*, em grego, que significa “ter o coração ao largo”, “respirar amplamente”, “ser livre”, “estar em plena saúde, física, psíquica e espiritual” –, o mundo social e mental humano, subordinado aos instintos, à luta pela vida, às paixões/patologias egocêntricas e a todos os seus inerentes conflitos, não é senão o lugar da perdição e do “pecado”, no sentido etimológico do grego *hamartia*, “falhar o alvo”, “passar ao lado do objectivo” (de *hamartanein*). Sendo este a plena saúde da união com Deus, com a ple-

⁶⁰ Cf. *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, pp. 63 e 65.

⁶¹ *Génesis*, 12, 1-5. Cf. também *Hebreus*, 11, 8-9. Recorde-se a interpretação de Fílon de Alexandria, que vê na “migração de Abraão” a alegoria da transcendência “dos três domínios do corpo, da sensação e da palavra proferida”, respectivamente simbolizados na “terra”, na “pátria” e na “casa paterna”. Ser “hebreu” significaria assim, mais do que uma condição étnica, ser “emigrante”, na universalidade do estatuto de quem abandona o “Egipto” das coisas sensíveis na demanda das inteligíveis e, finalmente, de Deus – *A Migração de Abraão*, I-VI, 1-30. A viagem seria assim a de uma “fuga de si” para entrar em Deus – cf. *A Alegoria das Leis*, III, XIII, 39-41.

⁶² Cf. *Génesis*, 19, 26.

⁶³ Cf. *Lucas*, 9, 62. Cf. também *Mateus*, 4, 20-22 e 8, 21-22.

⁶⁴ Cf. *Filipenses*, 3, 13.

nitude do que é, isto revela o mundo social humano como o lugar físico, verbal e mental feito do esquecimento, distração, demissão, desprezo e contradição disso. Se o mundo é a fuga organizada da salutar fruição da realidade plena, fugir desta fuga é na verdade negar o negativo e assumir a positiva busca de religação a isso de que o mundo é exílio. “Abandonar o mundo é afirmar a liberdade a seu respeito”, transcender o seu constitutivo esquecimento do essencial, separar-se da separação que o origina, compreendendo-se assim a “ideia de separação” na etimologia da palavra “santidade” em hebraico, a qual indica o santo como o desligado da cisão mundana⁶⁵. Mas esta salutar e salvífica separação ou libertação da doença e perdição do mundo⁶⁶ não é, obviamente, uma separação dos seres pelos quais o santo ora e age, visando libertá-los igualmente.

É exactamente isso que encontramos na fonte búdica da *Vida de Josaphat*. Num texto do Grande Veículo, *As Trinta e Sete Práticas dos Bodhisattvas*, do mestre tibetano Thogmé Zangpo, que resume as instruções fundamentais de Shantideva, em *A Via do Bodhisattva*, mostra-se que a primeira consequência prática do desejo de libertar a si e aos outros do “oceano do samsara”⁶⁷ – o equivalente budista do “mundo” na espiritualidade cristã, designando o círculo vicioso da existência cíclica e da actividade dualista, conceptual e emocional, que a promove – é “abandonar a terra dos seus pais”⁶⁸, numa clara e curiosa afinidade com a referida vocação de Abraão: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei”⁶⁹. Com efeito, como o texto indica, a “pátria” é o lugar por excelência do apego aos amigos e da aversão aos inimigos, bem como da originária e resultante *ignorância* que impede ver o que há a adoptar e rejeitar, o equivalente budista do *pecado* bíblico, pelo menos no sentido indicado de “falhar o alvo”, compondo os três factores fundamentais da ilusão e do sofrimento samsárico. Aprofundando contudo o sentido da palavra tibetana que traduzimos como “pátria”, *pha-yül*, verificamos que *pha* significa “pai” e *yül* tem três sentidos: 1 – um país ou nação, uma terra habitada; 2 – um lugar; 3 – uma esfera ou região, física ou metafísica; o objecto ou objectos de percepção por meio dos sentidos⁷⁰. Deste modo, a prática de “abandonar a terra dos seus pais” pode ter vários níveis de compreensão e realização, simultâneos ou não, desde o abandono da sua terra ou nação até ao de um lugar que se tenha por próximo, conhecido e próprio e, finalmente, de toda a esfera de realidade ou de todo o objecto de percepção com que haja uma semelhante

⁶⁵ Cf. Jean-Yves Leloup, *Écrits sur l'Hésycasme. Une tradition contemplative oubliée*, Paris, Albin Michel, 1990, pp. 29-33.

⁶⁶ Sobre a relação entre santidade, saúde e salvação, cf. Odon Vallet, *Le Honteux et le Sacré. Grammaire de l'érotisme divin*, Paris, Albin Michel, 1998, cap. 7, pp. 61-70.

⁶⁷ Cf. *As Trinta e Sete Práticas dos Bodhisattvas*, 1, in *Sua Santidade o Dalai Lama, O Ensino do Dalai Lama*, tradução de Rui Lopo (tradução de *As Trinta e Sete Práticas dos Bodhisattvas* por Paulo Borges, mediante a revisão de Anne Benson, a partir do tibetano, das versões inglesa e francesa do Grupo de Tradução Padmakara), prefácio de Paulo Borges, introdução de Georges Dreyfus e Anne Ansermet, Corroios, Zéfiro, 2007, p. 37.

⁶⁸ “Na nossa pátria, ondas de apego aos amigos e parentes nos arrastam, / As chamas do ódio aos inimigos nos consomem; / Obscurecidos pela ignorância, esquecemos o que há a realizar e a evitar. / Abandonar a terra dos seus pais é a prática do bodhisattva” – *As Trinta e Sete Práticas dos Bodhisattvas*, 2, in *Sua Santidade o Dalai Lama, O Ensino do Dalai Lama*, p. 43. Cf. também a tradução e comentário deste texto em Tulkou Pema Wangyal, *Bodhicitta. L'esprit d'Éveil*, Saint Léon-sur-Vézère, Éditions Padmakara, 1998.

⁶⁹ *Génese*, 12, 1-5.

⁷⁰ Cf. Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*, Delhi/Patna/Varanasi, Motilal Banarsidass, 1973, p. 1140.

PAULO BORGES

identificação, pela qual se reforça a identidade egocêntrica e o seu inerente sentimento de apropriação das suas referências habituais e dominantes.

Como se mostra na estrofe seguinte do mesmo texto, é “longe dos lugares nocivos” (*yiül ngen*) e das “distracções” que se dissipa a negatividade e se desenvolve a virtude, surgindo a clareza mental que permite uma confiança baseada na compreensão do Dharma do Buda, ou seja, da via que permite tornar-se Buda, designação de um estado incondicionado em termos cognitivos e afectivos e por isso apto a promover o bem de todos os seres. Ir para a “solidão” (*den-pa*) e nela residir⁷¹ é assim o complemento positivo do abandono, nos seus múltiplos sentidos, da “terra dos seus pais”, que não corresponde senão aos “lugares nocivos” onde a ignorância, o apego e a aversão se estimulam e crescem. A palavra tibetana *den-pa*, que significa “solidão”, no sentido de um “retiro” ou “lugar solitário”, implica a ideia de “diferença, desunião” (*den*), que também se aplica a alguém que está “separado”⁷². Mas este isolamento e separação, inerente a toda a via espiritual enquanto visa transcender e libertar da condição mundana, pode ter sempre vários níveis de entendimento e experiência. No ensinamento budista, pode significar isolar-se “da agitação do mundo ao nível exterior, da distracção dos pensamentos ao nível interior e de todas as formas de emoções e de apegos mesmo a respeito da prática ao nível secreto”⁷³.

Como diz a estrofe seguinte, contemplando a impermanência de todos os objectos de apego e a morte, a “prática do bodhisattva” consiste em “abandonar as preocupações desta vida”⁷⁴, pois a solidão exterior não chega⁷⁵. Com efeito, cruzando o texto de Thogmé Zangpo com a *Vida de Josaphat* – que na verdade, como sabemos, é realmente a *Vida do Bodhisattva*! –, a experiência em questão passa por ver que “não há firmeza nenhuma” em amigos, dinheiro, posses, corpo e demais “coisas que são louvadas neste mundo”, pois nada mais são do que um vertiginoso fluxo de fenómenos em mutação, tal o “grande Regato de água que corre mui rijamente e trespassa mui tostemente [rapidamente]”, e assim “vãs” e sem “nenhum proveito”⁷⁶. Compreende-se deste modo que do “ermo” exterior, quando ele for necessário, haja que passar ao *ermo* interior de uma “mente” liberta, pelo reconhecimento da impermanência e da vaidade/vanidade do mundo e pela meditação contínua da morte, de todas as “cuidações contrárias” – ou seja, de todos os pensamentos e pré-ocupações nascidos da ilusão da consistência e sentido da vida mundana –, e assim apta a salvaguardar a sua “limpeza [...] como tesouro mui precioso”, esforçando-se continuamente por ascender “à mui alta contemplação de nosso senhor”⁷⁷. Se nesta forma de designar o objecto último da “contemplação” predomina a linguagem cristã, já o modo de explicitar o seu efeito pode mostrar uma vez mais influências da espiritualidade budista, se recordar-

⁷¹ Cf. *As Trinta e Sete Práticas dos Bodhisattvas*, 3, in Sua Santidade o Dalai Lama, *O Ensino do Dalai Lama*, p. 47.

⁷² Cf. Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*, pp. 912-913.

⁷³ Cf. Dominique Thomas, *Les 37 Pratiques de Bodhisattvas. Grammaire et Vocabulaire. Les cahiers de tib'études*, vol. 3, Landrevie, Éditions Dzambala, 1997, p. 18.

⁷⁴ “Os amigos queridos há muito unidos separam-se um dia; / O dinheiro e posses adquiridos com esforço devem ser abandonados; / Mesmo a consciência, essa viajante, deixa a pousada do corpo. / Abandonar as preocupações desta vida é a prática do bodhisattva” – Cf. *As Trinta e Sete Práticas dos Bodhisattvas*, 4, in Sua Santidade o Dalai Lama, *O Ensino do Dalai Lama*, p. 51.

⁷⁵ Cf. o comentário de Sua Santidade o Dalai Lama in *Ibid.*, pp. 51-53.

⁷⁶ Cf. *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, p. 61.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 65.

mos que Cristo é aqui assimilado a uma “pedra preciosa”, por cujo “Raio” luminoso Josaphat será “feito lume” em si mesmo, frutificando amplamente⁷⁸. Embora a imagem evoque as parábolas evangélicas em que o “Reino dos Céus” se compara a um “tesouro” e a uma “pérola”⁷⁹, em termos budistas a “pedra preciosa”/Cristo pode ser perfeitamente assimilada ao primeiro aspecto da Tripla Jóia, a natureza de Buda, experimentada como a luz da vacuidade-sabedoria inata que irradia espontânea e compassivamente, pelo bem de todos os seres, sempre que sejam removidos todos os obscurecimentos conceptuais e emocionais que a encobrem: é nisso que consiste o chamado Despertar ou Iluminação e é isso que faz de alguém um Buda, palavra cujos dois elementos componentes, em sânscrito (*Bu-da*) e tibetano (*San-gyé*), remetem para as noções de purificação (dos obscurecimentos) e manifestação (das qualidades)⁸⁰. Usando a linguagem cristã, e sem trair o espírito da experiência cristã, em particular na sua original vertente monástica, cultivada no deserto – como num Evagro Pôntico, em que a mente está na “luz sem forma” que é o “lugar de Deus” sempre que transcenda todas as “representações mentais” de “objectos” e consequentes “paixões”⁸¹ –, o texto pode estar a falar da iluminação de Josaphat em termos muito próximos da tradição budista: pela irradiação da “pedra preciosa”/Cristo/Natureza de Buda a “semente de deus” plantada em Josaphat/Bodhisattva tornar-se-á ela mesma “lume” e frutificará para o bem de todos⁸². Isto mostra, uma vez mais, importantes afinidades entre as duas tradições.

No seu sentido interior, a “carreira” e “vida do ermo”⁸³ pode designar então uma experiência livre de toda a forma, conteúdo e referências, como aquela que a tradição cristã identifica com a experiência última de Deus e que a tradição budista aponta como a da natureza última, primordialmente livre e iluminada, da mente, ou seja, a própria natureza de Buda. Recorde-se que no pseudo-Dionísio, o Areopagita, a experiência unitiva e última da fonte primeira de todas as coisas – proporcionada por um despojamento total e radical de tudo, inteligível e sensível, ser e não ser, palavra, pensamento e conhecimento – é a de um inefável que não é sequer “um, nem unidade, nem deidade, nem bem, nem espírito no sentido em que podemos entendê-lo, nem filiação, nem paternidade [...]”⁸⁴. Ou seja, a experiência do que se designa por Deus é na verdade a de algo que transcende o que se pensa como as pessoas-relações trinitárias di-

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 53.

⁷⁹ Cf. *Mateus*, 13, 44-46. Cf. também *Evangelho de Tomé*, 76, e o comentário de Jean-Yves Leloup que recorda que “a pérola é, nos textos gnósticos, o símbolo do Si, do nosso ser incriado”, luminoso por dentro e por fora – cf. *L'Évangile de Thomas*, traduzido e comentado por Jean-Yves Leloup, Paris, Albin Michel, 1986, p. 186.

⁸⁰ Cf. Arya Maitreya, *Buddha Nature. The Mahayana Uttaratantra Shastra*, registrado por Arya Asanga, comentário de Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé, explicações de Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche, traduzido por Rosemarie Fuchs, Itaca, New York, Snow Lion, 2000, pp. 97 e 102.

⁸¹ Cf. Evagro Pôntico, *Reflections*, 20 e 23, in *The Greek Ascetic Corpus*, traduzido com introdução e comentário por Robert E. Sinkewicz, Oxford University Press, 2006, p. 213.

⁸² Cf. *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, p. 53. A proximidade com a experiência de um des-encobrimiento do ser profundo pode verificar-se ainda quando Josaphat afirma, ao ouvir as palavras de Barlaão: “logo em meu coração entrou lume mui doce e se tirou todo cubrimiento escuro dele” – cf. *Ibid.*, p. 57.

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 63.

⁸⁴ Cf. pseudo-Dionísio, o Areopagita, *A Teologia Mística*, 997 b, 1025 c, 1033 c e 1045 d – 1048 b, in *Oeuvres Completes du Pseudo-Denys l'aréopagite*, tradução, prefácio, notas e index por Maurice de Gandillac, nova edição com apêndice, Aubier-Montaigne, 1980, pp. 177-184.

PAULO BORGES

vinas e mesmo o que se representa como Deus. Deus nem como Deus se pode dizer ou em Deus não há Deus.

Numa preciosa contribuição para compreender este possível sentido mais profundo do “ermo”, Mestre Eckhart fala-nos da “centelha na alma” – “que nem o tempo nem o espaço jamais tocou” – que “nada quer senão Deus, descoberto, como é em si mesmo”, acrescentando que não só não lhe bastam “nem o Pai, nem o Filho, nem o Espírito Santo, nem as três Pessoas (em conjunto), enquanto cada uma subsiste na sua particularidade”, como não lhe basta ainda o “ser divino simples e imóvel que nem dá nem recebe”: “ela quer (pelo contrário) saber de onde vem este ser” e entrar “no fundo simples, no deserto [ou ermo, “Wüste”] silencioso para dentro do qual a diferença nunca mirou, nem o Pai, nem o Filho, nem o Espírito Santo”. É apenas “no mais interior, onde ninguém está em sua casa”, que esta “luz” na alma se satisfaz, estando aí “mais intimamente do que em si mesma”, “pois este fundo é um silêncio simples”, “que em si mesmo é imóvel”, mas a partir do qual são movidas e concebidas todas as vidas racionais⁸⁵. No mesmo sentido, e na mesma linhagem espiritual, escreve Angelus Silesius: “Onde a minha morada ? Onde eu e tu não estamos. / Onde o meu fim último, para o qual devo ir ? / Aí onde nenhum se encontra. Para onde irei então ? / Devo ir ainda para além de Deus, num deserto [Wüste]”⁸⁶.

O comentário destes dois trechos levar-nos-ia muito longe, mas baste aqui indicar que este “deserto” ou “ermo” parece evocar o imo mais abissal e inefável de tudo, livre de qualquer diferenciação e limitação conceptual ou verbal, anterior a qualquer cultura (o adjectivo alemão “wüst”, tal como o inglês “waste”, significa também “inculto”), configurando o duplo paradoxo do que é mais íntimo a todo o ente transcender toda a entificação e de tudo residir no que é menos doméstico e habitável, onde menos se está “em sua casa” e onde nada na verdade está, pelo menos como *algo* ou *alguém*, na sua suposta diferenciação. Todavia, este “deserto” do fundo sem fundo de tudo, comum e transcendente a Deus, homem e mundo⁸⁷, este Nada por excelência e

⁸⁵ Cf. Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, editados e traduzidos por Josef Quint, Zurique, Diógenes, 1979, Sermão 34, p. 316.

⁸⁶ Cf. Angelus Silesius (Johannes Scheffler), *Cherubinischer Wandersmann*, edição crítica de Louise Gnädinger, Estugarda, Philipp Reclam Jun., 2001, I, 7, p. 28.

⁸⁷ Sobre a mística do Fundo (*Grunt*, no alemão medieval), cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, IV, Nova Iorque, The Crossroad Publishing Company, 2005, pp. 83-93. Sobre o simbolismo espiritual do deserto, cf. *Ibid.*, pp. 178-179, onde McGinn nota ser esta uma das “metáforas favoritas de Eckhart para expressar a vacuidade do fundo fundido” (p. 178); *Id.*, “Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition”, *Journal of Religion* 74 (1994), pp. 155-181; Marie-Madeleine Davy, *Le Désert Intérieur*, Albin Michel, 1985; Belden C. Lane, *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Mountain Spirituality*, Nova Iorque/Oxford, Oxford University Press, 1998; Andrew Louth, *The Wilderness of God*, Nashville, Abingdon, 1991. Já Escoto Eriúgena havia referido Deus como “deserto”: *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, edição de Édouard Jeuneau, Paris, Cerf, 1972, p. 140. Mais perto de Eckhart, e como uma das suas possíveis fontes, veja-se em Hadewijch de Antuérpia a amorosa perdição da alma “num deserto selvagem”, bem como, num dos poemas atribuídos a Hadewijch II: “[...] les pauvres d'esprit doivent être sans idées / dans la vaste simplicité, / qui n'a ni fin ni commencement, / ni forme, ni mode, ni raison, ni sens, / ni opinion, ni pensée, ni intention, ni science; / qui est sans orbe et sans limite. // C'est cette simplicité déserte et sauvage / qu'habitent dans l'unité les pauvres d'esprit: / ils n'y trouvent rien, sinon le silence libre / qui répond toujours à l'Éternité” – cf. Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, traduzidos do neerlandês medieval por Fr. J.-B. P., Éditions du Seuil, 1994, pp. 115 e 201-202. Como o tradutor e anotador indica, o que traduz por “livre” é *ledicheit*, ou seja, *vacância* (p. 203), termo da mística renano-flamenga que evoca a *vacuidade* (*shunyata*) budista. Cf., no poema seguinte aqui publicado, as referências ao estar “vacantes e livres de todo o modo” e à “livre vacuidade” – *Ibid.*, pp. 205-206.

não por privação⁸⁸, é por isso mesmo o menos estéril e o mais fecundo, sendo dele que tudo provém.

No contexto deste estudo, seria possível compará-lo com o sentido, sobretudo expresso na tradição tibetana Bön e budista da Grande Perfeição (*rDzogs tchen*)⁸⁹, do Buda primordial como a própria natureza da mente, descrita como uma “vasta expansão” (*long tchen*)⁹⁰, uma “ausência total de referências”⁹¹ e um “fundo de tudo” (*kun gzhi*) afinal livre de o ser⁹² ou um “espaço fundamental” (*dbying*) que não é senão vacuidade, do qual tudo emerge “como a energia dinâmica da sua manifestação” (*rol pa*, que também significa “jogo”), se bem que, por mais características que assuma – em geral as de *samsara* e *nirvana*, a experiência da ignorância e do sofrimento e a da sua ausência –, elas jamais lhe pertençam intrinsecamente⁹³, sendo apenas relativas às percepções conceptuais dos seres não despertos. Conforme os sentidos implícitos na palavra tibetana para “vacuidade” – *stong pa nyid*, em que, se *stong pa* significa “vazio”, *stong* quer

⁸⁸ Cf. o sermão em que o mesmo Eckhart explora as várias possibilidades de compreender o não ver nada de Saulo, após a luz que o envolve e o derruba por terra, nos *Actos dos Apóstolos*, 9, 3-9. Retemos aqui o primeiro sentido: “Quando se levantou da terra, de olhos abertos não viu nada, e esse Nada era Deus” – *Deutsche Predigten und Traktate*, Sermão 37, p. 328. Como diz mais adiante, Deus nasce “no Nada”, como “o fruto do Nada” [“die Frucht des Nichts”] – *Ibid.*, p. 332. Numa interpretação neoplatónica, Eckhart está na linha do grego Damascio e do cristão Eriúgena. Mais próximo de si, e ainda como uma das suas prováveis fontes, veja-se a malograda Marguerite Porete, queimada em Paris em 1310, na experiência pela qual a alma se vê “nada em Deus e Deus nada nela” – *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d’amour*, traduzido do francês antigo por Claude Louis-Combet, texto apresentado e anotado por Emilie Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 85; cf. também p. 122. Recorde-se todavia também a muito significativa leitura de Eckhart pela escola de Kyoto, num diálogo intercultural a partir da tradição budista zen, cuja obra pioneira é a de Keiji Nishitani: *Deus e o nada absoluto*, Tóquio, 1948. Cf. também *Id.*, Keiji Nishitani, *La Religión y la Nada*, introdução de James W. Heisig, tradução de Raquel Bouso García, Madrid, Ediciones Siruela, 1999; Shizuteru Ueda, “La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhart y en el zen”, in *Zen y Filosofía*, edição de Raquel Bouso García, traduzido por Raquel Bouso García e Illana Giner Comín, Barcelona, Herder, 2004, pp. 51-134; James W. Heisig, *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, prólogo de Raimon Pannikar, Barcelona, Herder, 2002. É interessante que Pannikar neste prólogo, e sobretudo em *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, recorde que a etimologia da palavra “nada”, em castelhano e em português, da expressão latina “nulla res nata”, a torna inconfundível com o “não-Ser”, remetendo antes para a sua “ausência”, não privativa ou negativa porque afim ao “não nascido”, ao não nado, ao incriado, presente na palavra castelhana (e portuguesa) “nonada”, utilizada pelos místicos ibéricos como mais uma ponte para a noção budista de “vacuidade” (*shunyata*), irredutível aos extremos essencialista e niilista do ser e do não ser – cf. Prólogo a James W. Heisig, *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, pp. 12-14; *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 142-145. Sobre a questão em José Marinho, que insiste em distinguir “nada” de “não ser”, cf. Paulo A. E. Borges, “Nada, Espírito e Saudade em José Marinho”, in AAVV, *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro*, I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda / Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto, 2005, pp. 203-219. Para uma antologia da questão na filosofia ocidental, embora marcada pela confusão de “nada” e “não ser”, cf. AA. VV., *Le Néant. Contribution à l’histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, sob a direcção de J. Laurent e C. Romano, Paris, PUF, 2006.

⁸⁹ Cf. Samten Gyaltzen Karmay, *The Great Perfection. A philosophical and meditative teaching of tibetan Buddhism*, Leiden, E. J. Brill, 1988; Donatella Rossi, *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion*, Itaca, Nova Iorque, Snow Lion, 1999; Paulo Borges, “A liberdade natural da mente no Dzogchen ou “Grande Perfeição”, in Paulo Borges, Carlos João Correia e Matthieu Ricard, *O Budismo e a Natureza da Mente*, Lisboa, Mundos Paralelos, 2005, pp. 61-79.

⁹⁰ Cf. Longchenpa [1308-1363], *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, edição bilingue tibetano-ingles, traduzido sob a direcção de Sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoché por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), editado por membros da Comissão de Tradução Padma: Susanne Fairclough, Jeff Miller, Mary Racine e Robert Racine, Junction City, Padma Publishing, 2001, p. 5.

⁹¹ Cf. Longchenpa, *La Liberté Naturelle de l’Esprit*, apresentado e traduzido do tibetano por Philippe Cornu, Paris, Seuil, 1994, p. 227.

⁹² “Regozijai-vos pois não há nem fundo, nem origem, nem substância” – *Ibid.*, p. 211.

⁹³ Cf. *Id.*, *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, p. 11.

PAULO BORGES

dizer “mãil”⁹⁴, sugerindo que, como se consagra nos textos, a “vacuidade” não é “vazia”, sendo fonte de ilimitadas possibilidades de manifestação –, é exactamente por “não ser absolutamente nada” que “surge como absolutamente tudo”, porém como “expressão mágica” (*thrül*), em que todos os fenómenos não são senão pura aparência ou “ornamentos” (*rgyen*) desse “espaço fundamental”, tal como este sem entidade substancial e intrínseca⁹⁵. Seria muito interessante, mas ficará para um estudo específico, comparar este sentido da vacuidade como “fundo de tudo” (*kun gzhi*), no Dzogchen e em Longchenpa, com o do Nada abissal da Divindade (*Gotttheit*) como fundo (*Grund*) indiferenciado de todas as coisas em Eckhart.

Após este percurso, cremos que a *Vida do honrado infante Josaphate* é um exemplo notório de que as tradições espirituais e religiosas não constituem compartimentos estanques que escapem à lei da interdependência de todos os fenómenos, convidando a um diálogo inter-cultural e inter-religioso profundo como condição de possibilidade da paz, da dilatação de horizontes mentais, da compreensão do tecido complexo de que são feitas as obras da cultura e da próprio aprofundamento de uma espiritualidade autêntica⁹⁶. Neste caso específico, as inter-textualidades e sentidos implícitos na obra medieval e na sua versão portuguesa sugerem como ela plantou (ou replantou, se tivermos em conta a tradição não substancialista emergente em Heraclito e noutros, como Pirro de Elis⁹⁷) no Ocidente e na nossa cultura, embora muito dissimuladas pela linguagem cristã, as sementes do que há de mais específico na experiência e na cultura budista e de mais contrastante com o realismo substancialista herdado de Aristóteles e dominante no Ocidente medieval. Pelos motivos expostos, a constatação da impermanência, vanidade/vacuidade e futilidade de todas as coisas, bem como a decorrente proposta da “carreira” e “vida do ermo”⁹⁸ – presente noutros textos da cultura europeia e portuguesa⁹⁹ –, parecem constituir boas razões para que o título grego da obra a apresente como “história útil à alma”¹⁰⁰.

Para que a palavra final seja da obra e do espírito de sabedoria que nela sopra, desiludindo-nos das nossas ficções:

“Não há firmeza nenhuma em todas as coisas que são louvadas neste mundo. Mas todas as coisas dele são semelhantes ao grande Regato de água que corre mui rijamente e trespassa mui tostemente [rapidamente]. Pois todas as coisas temporais são vãs e não há nelas nenhum proveito”¹⁰¹.

⁹⁴ Cf. Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*, pp. 551-552.

⁹⁵ Cf. Longchenpa, *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, p. 5.

⁹⁶ Cf. Raimon Pannikar, *O Diálogo Indispensável. Paz entre as religiões*, prefácio de Paulo Borges, Corroios, Zéfiro, 2007.

⁹⁷ Cf. Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, 1994. Cf. também Patrick Carré, *Nostalgie de la vacuité. D'Élis à Taxila, Pauvert*, 2000.

⁹⁸ Cf. *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, p. 63.

⁹⁹ Recordemos apenas o *Boosco Deleitoso*: cf. Augusto Magne, *Boosco Deleitoso*, edição do texto de 1515, com introdução, anotações e glossário, vol. I, Texto crítico, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1950. Como é sabido, quase metade desta obra depende bastante do *De Vita Solitaria* de Petrarca, obra da linhagem espiritual da *Vida do honrado infante Josaphate* – cf. Francesco Petrarca, *De Vita Solitaria*, Milão Mondadori, 1992; *La vie solitaire*, traduzido do latim, prefaciado e anotado por Pierre Maréchaux, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1999. Registe-se também que Teixeira de Pascoaes considera “Ermo” entre as palavras que revelam a “originalidade do génio português”, ou seja, na sua visão, “do Saudosismo ou Panteísmo saudosista” – *O Génio Português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, in *A Saudade e o Saudosismo (dispersos e opúsculos)*, compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, pp. 82-83.

¹⁰⁰ Cf. Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Buddha*, p. 11.

¹⁰¹ Cf. *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, p. 61.