



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
FIRENZE

DIPARTIMENTO DI  
LINGUE, LETTERATURE E  
STUDI INTERCULTURALI



Università di Firenze  
Istituto Camões/Lisboa

*Cattedra Fernando Pessoa*

***Trasparenze e rifrazioni.  
L'Oriente nella poesia  
di lingua portoghese  
moderna e contemporanea***

**Miscellanea di saggi  
Firenze, 10-11 Aprile 2014**

**A cura di Michela Graziani**

**SOCIETÀ EDITRICE DANTE ALIGHIERI**

**Caeiro e il satori.  
Una lettura buddista zen della poetica  
del Maestro pessoano**

Michela Graziani  
(Università di Firenze)

*Releio passivamente, recebendo o que sinto como uma inspiração e um livramento, aquelas frases simples de Caeiro, na referência natural do que resulta do pequeno tamanho da sua aldeia. Dali, diz ele, porque é pequena, pode ver-se mais do mundo do que da cidade; e por isso a aldeia é maior que a cidade... «Porque eu sou do tamanho do que vejo e não do tamanho da minha altura». Frases como estas, que parecem crescer sem vontade que as houvesse dito, limpam-me de toda a metafísica que espontaneamente acrescento à vida. Depois de as ler, chego à minha janela sobre a rua estreita, olho o grande céu e os muitos astros, e sou livre com um esplendor alado cuja vibração me estremece no corpo todo. [...] «Sou do tamanho do que vejo!». E a frase fica-me sendo a alma inteira, encosto a ela todas as emoções que sinto, e sobre mim, por dentro, como sobre a cidade por fora, cai a paz indecifrável do luar duro que começa largo com o anoitecer.  
(Bernardo Soares)*

Pensare a Alberto Caeiro significa in primo luogo proporre un approccio a una vasta gamma di temi letterari, religiosi, filosofici, riguardanti riflessioni estetiche, epistemologiche, metafisiche; temi complessi, a volte di non immediata comprensione, ma aperti a molteplici letture, di stampo occidentale e orientale. Si vedano ad esempio le opinioni<sup>176</sup> attribuite a Bernardo Soares, Ricardo Reis, Álvaro de Campos, nelle quali compaiono riferimenti a caratteristiche

<sup>176</sup> Cfr. Piero Ceccucci, *Un'affollata solitudine. Poesie eteronime*, Milano, BUR, 2012, pp. 7-19

ben note del nostro eteronimo, tra cui il neopaganesimo evidenziato da Reis e da Mora, la figura del Maestro da parte di Campos, ma anche delle qualità estetiche riconducibili alla sfera delle sensazioni che, seppure sottolineate in modo vago da Bernardo Soares, come si legge in epigrafe, avvicinano Caeiro all'estetica orientale. La sua opera poetica, infatti, già ampiamente studiata da varie prospettive, presenta al suo interno interessanti elementi cari al buddismo zen<sup>177</sup>. Il seguente lavoro si propone, quindi, di evidenziare tali aspetti in un'ottica filosofico-letteraria comparatistica attraverso una possibile ermeneusi delle poesie del Maestro riunite nel volume organizzato da Richard Zenith, edito nel 2009 dalla Assirio & Alvim.

Basti pensare alla prima figura-chiave della poetica caeiriana, il pastore, che rimanda tra le varie ipotesi, come noto, al dio Pan, raffigurato dalla tradizione occidentale quale dio dei culti pastorali dall'aspetto metà umano, metà animale che manifesta l'istanza animale insita nell'uomo, da cui l'espressione "terrore panico"<sup>178</sup>. Tuttavia, nelle poesie di Caeiro, il pastore non assume sembianze paurose che riconducano a tale caratteristica occidentale del dio pagano, bensì incarna l'altro significato di Tutto, di energia cosmica<sup>179</sup>, che risale al significato sanscrito di pan, quale "energia vitale proveniente dalle acque al massimo grado di purezza e di potenza", come ricorda Franco Rendich<sup>180</sup>. Da ciò, Pan è anche l'individuo dotato del soffio vitale che purifica, ed è questa immagine, più in sintonia con la tradizione orientale, che meglio si addice al pastore caeiriano la cui vita trascorsa in un villaggio rurale del Ribatejo va a simboleggiare il desiderio profondo di "purificazione", nel senso di ritorno alle origini, ovvero ad un *modus vivendi* di semplicità, calma e perfezione, basato sull'osservazione e sull'ascolto della Natura circostante; uno stile di vita monastico, lontano dalle distrazioni mondane e dai falsi valori, tipici della società umana, irascibile e imperfetta. Tale ricerca "purificatrice", difatti, è quella che è stata intrapresa dalla civiltà indoeuropea nella sua fase più antica, volta a rendere "spiritualmente puri" gli esseri umani, per permettere loro di raggiungere l'immortalità<sup>181</sup>, come ricorda sempre Rendich, e che la filosofia induista ha mantenuto nel corso dei secoli, aggiungendo l'importanza nell'essere umano di trovare la felicità dal dolore. Lo stesso Ricardo Reis, chiamandolo "Grande Pan", va a sottolineare l'aspetto esoterico di Caeiro in quanto Maestro, custode dei segreti ontologici

<sup>177</sup> Per approfondimenti sul buddismo zen si rimanda al seguente fondamentale volume, *Hee-Jin Kim. L'essenza del buddismo zen. Dogen realista mistico* (a cura di Marcello Ghilardi), Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2010.

<sup>178</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, vol. II, Milano, BUR, 2005, p.181

<sup>179</sup> ibidem

<sup>180</sup> Franco Rendich, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*, Roma, Palombi Editore, 2010, p.230

<sup>181</sup> idem, p. 221

dell'universo, che non pensa il mondo, ma lo vede e lo sente, e per questo, chiamato anche "Grande Liberatore", "Rivelatore della realtà", "Argonauta delle vere sensazioni", come si legge di seguito: "Alegrai-vos, todos vós que chorais na maior das doenças da História! O Grande Pã renasceu!" (Reis, 2009: 17).

A riguardo, infatti, il pastore caeiriano è sempre pervaso da un'aura di malinconica tristezza, rintracciabile negli enunciati, "a minha tristeza é sossego/ porque é natural e justa/ e é o que deve estar na alma" (Caeiro, 2009: 21), tuttavia mai devastante, ma serena, perché naturale. Caeiro in tal senso fa presagire, fin dalle prime poesie, il suo *karma* di Maestro, di guida spirituale, consapevole della inevitabilità della vita e della morte, e della possibilità di instaurare anche nella realtà terrena, un sano e corretto equilibrio, derivante dall'accettazione degli eventi, positivi o negativi, e dalla capacità di felicitarsi per le cose semplici e spontanee che la natura offre all'uomo, come rivelano i seguenti versi, "Pastor do monte, tão longe de mim com as tuas ovelhas/ que felicidade é essa que parece ter – a tua ou a minha?/ A paz que sinto quando te vejo, pertence-me ou pertence-te?/ Não, nem a ti, nem a mim, pastor/ Pertence só à felicidade e à paz" (idem, 152). Una figura, che rievoca da vicino quella del maestro orientale, simbolo di elevazione spirituale, quale via di uscita dalla stagnazione, dall'illusione della realtà terrena, e di ponte tra l'umanità "addormentata", "ignorante", e la divinità, come viene ricordato da Pedro Teixeira da Mota in un suo celebre studio<sup>182</sup>, ed esplicitata nella *Advaita Vedanta*<sup>183</sup>, di cui si recita il seguente passo, "Avendo conosciuto la verità nella sfera individuale e in quella universale, il muni [il saggio assorto nel silenzio] è divenuto tutt'uno con la realtà e appagato solo di questa" (Raphael 2010: 1053). La figura del maestro, così, attraverso l'osservazione attenta delle cose, si traduce in una sorta di "dissipatore" di energia positiva, di impulsi creativi, per risvegliare spiritualmente l'anima umana e liberarla dalle tenebre dell'ignoranza, per aprirla alla luce interiore, al dialogo intuitivo, al linguaggio spontaneo della natura, affinché il divino, la luce della verità e il calore dell'amore rinascano in essa, come emerge anche nella *Bhagavad gita*, nel dialogo tra Krishna e il discepolo Arjuna,

Il saggio [Arjuna] ha un animo simile all'oceano in cui vanno tutti i fiumi, ma la propria realtà rimane ferma ed immobile nel proprio letto; sente il fremito delle passioni, dei desideri e delle tendenze, ma resta indifferente

<sup>182</sup> Pedro Teixeira da Mota, "Mestre", in *Dicionário de Fernando Pessoa e do modernismo português* (coordenação Fernando Cabral Martins), Lisboa, Caminho, 2008, pp. 463-466

<sup>183</sup> Gaudapada è stato il primo maestro induista ad aver esposto la verità upanisadica della non dualità, ovvero della *advaita vedanta*, riscontrabile nella *Mandukya Upanisad*, ma tale concetto si ritrova anche in Sankara, discepolo di Gaudapada, da lui celebrato nella *Bhagavad gita*.

attraverso la forza della propria pace. [...] Questo è lo stato di unione con l'Io reale, quando uno l'ha raggiunto non è possibile che poi si smarrisca. Questo è lo stato di beatitudine, di coscienza spirituale: egli rimarrà sempre in tale equilibrio anche nell'ora della morte, raggiungendo così una piena beatitudine.

(Ramacharaka, 1971: 42-43)

Una saggezza orientale esplicitata anche da Bernardo Soares nei seguenti enunciati,

Sábio é quem monotoniza a existência, pois então cada pequeno incidente tem um privilégio de maravilha.

(Soares, 2006: 170);

Um homem pode, se tiver a verdadeira sabedoria, gozar o espectáculo inteiro do mundo numa cadeira, sem saber ler, sem falar com alguém, só com o uso dos sentidos e a alma não saber triste.

(ibidem).

Questo particolare dell'osservazione attenta e partecipe, permette di addentrarci nel secondo punto centrale della poetica caeiriana, esplicitato dalla vista<sup>184</sup>. Per il Maestro pessoano guardare le cose significa comprenderne l'essenza, "a nossa única riqueza é ver" (Caeiro, 2009: 34); per questo il suo sguardo è limpido, cristallino, perché già allenato ad andare oltre il mero sguardo vago e superficiale, "O meu olhar é nítido como um girassol/ [...] e o que vejo a cada momento/ é aquilo que nunca antes eu tinha visto" (idem, 24). In tal senso si evince una pratica, da parte sua, che in modo metaforico rimanda a quella zen celebrata da Daisetz Teitaro Suzuki<sup>185</sup> e Taisen Deshimaru<sup>186</sup>, laddove per i due maestri giapponesi, lo zen si concretizza in esercizi fisici, al contrario di Caeiro e dello stesso Pessoa, per i quali non risulta ad oggi che abbiano mai messo

<sup>184</sup> La concezione caeiriana della vista e del verbo "vedere" sembra riprendere appieno il significato della radice indoeuropea *vid*, "si distingue alla luce", rintracciabile nel verbo sanscrito *vidati*, "vedere" e nel sostantivo *veda*, "conoscenza sacra", nel verbo greco *eidomai* "apparire, sembrare", nel sostantivo *eidos*, "aspetto, forma", nel verbo latino *video*, "vedere", e nei sostantivi *visus* "vista", *visum*, "apparizione" (F. Rendich, op.cit., pp. XXIX, 383, 406).

Interessante, a riguardo, è anche lo studio di Fernando Cabral Martins, il quale parla di *ciência de ver*, ovvero della capacità di Caeiro di intendere la poesia quale energia cosmica, e la vista quale sineddoche dei cinque sensi, nonché vero e proprio simbolo del suo sensazionismo. (Fernando Cabral Martins, "A ciência de ver", in *Poesia de Alberto Caeiro*, cit., pp. 279, 285)

<sup>185</sup> Cfr. Daisetz Teitaro Suzuki, *Introduzione al buddismo zen*, Roma, Ubaldini Editore, 1970

<sup>186</sup> Cfr. Taisen Deshimaru, *Lo zen passo per passo. La pratica dello zen, i testi sacri dello zen*, Roma, Ubaldini Editore, 1981

in pratica insegnamenti zen o yoga. Tuttavia nella poetica caeiriana è presente il respiro e l'importanza della respirazione come fenomeno vitale, esplicitato dai seguenti enunciati, "Agora sei com a respiração da parte de trás da cabeça/ Hoje as flores sabem-me bem num paladar que se cheira./ Hoje às vezes acordo e cheiro antes de ver" (Caeiro, 2009: 93).

Per Caeiro si tratta, dunque, di un vedere rinnovato nella quotidianità, nel presente, come se fosse sempre qualcosa di nuovo; uno sguardo attento ma naturale, senza forzature o obblighi e da questa spontaneità rivela la sua religiosità, il suo credere nel cosmo perché lo vede, senza pensarlo. Non immagina il mondo a sua immagine e somiglianza o secondo i suoi desideri, ma lo accetta per quello che è, "Creio no mundo como num malmequer/ porque o vejo. Mas não penso nele/ porque pensar é não compreender.../ O mundo não se fez para pensarmos nele/ mas para olharmos para ele e estarmos de acordo" (idem, 24). In tal senso il credo dell'eteronimo pessoano può essere analizzato alla luce del pensiero filosofico induista, tutto centrato sul tempo presente e sulla quotidianità dei fatti, oltre alla capacità di accettare la sofferenza, la morte, la negatività, insieme alla gioia, alla vita, alla bellezza, "Haver injustiça é como haver morte/ eu nunca daria um passo para alterar/ aquilo a que chamam a injustiça do mundo/ Aceito a injustiça como aceito uma pedra não ser redonda" (idem, 144); "Aceita o universo/ como to deram os deuses" (idem, 195).

Caeiro, infatti, non crede in Dio perché non lo può vedere, "não acredito em Deus porque nunca o vi" (idem, 30), e lo stesso pensare a Dio è un atto di disobbedienza verso la sua assenza di manifestazione affinché non venga raggiunto dall'essere umano comune, ma avvicinato solo da chi ha compiuto sulla vita terrena un certo apprendistato interiore, "pensar em Deus é desobedecer a Deus/ porque Deus quis que o não conhecêssemos/ por isto se nos não mostrou" (idem, 33). Tuttavia, crede nella divinità insita in ogni essere vivente, "Mas se Deus é as flores e as árvores/ e os montes e sol e o luar/ então acredito nele/ e a minha vida é toda uma oração e uma missa/ e uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos" (idem, 31); da cui risalta la sua religiosità pagana, animista, mentre la spontaneità e la naturalezza lo avvicinano al concetto giapponese zen *wabi*<sup>187</sup> e al corrispettivo cinese taoista *wu wei*<sup>188</sup>, come si legge a riguardo: "obedeço-lhe

<sup>187</sup> Come ricorda Leonardo Arena, "wabi è uno stile di vita, un senso di non appartenenza, di separazione e distacco da una società che non comprende l'eccezione e impone tutti gli stessi atteggiamenti. [...] Wabi significa essere soddisfatti di una piccola capanna, di una stanza con tre o quattro tatami e con una ciotola di verdure raccolte nei campi limitrofi e forse dell'ascolto del ticchettio di una lieve pioggia primaverile". (Leonardo Arena, *Lo spirito del Giappone*, Milano, BUR, 2008, p.175)

<sup>188</sup> Come ricorda Shantena Sabbadini, "il non agire di Lao Tze non va compreso come letterale astensione dell'agire. Si riferisce piuttosto a uno stato in cui non c'è il senso di un io che agisce

a viver, espontaneamente/ como quem abre os olhos e vê” (Caeiro, 2009: 32); “Nunca busquei viver a minha vida/ A minha vida viveu-se sem que eu quisesse ou não quisesse” (idem, 168); “Deito-me ao cumprido na erva/ e esqueço tudo quanto me ensinaram” (idem, 166), di cui si trova un riscontro nella storia zen della “passeggiata in montagna” descritta da Deshimaru, “Bisogna affidarsi alle erbe e ai fiori che crescono senza un fine, senza egoismi, spontaneamente, inconsapevolmente” (Deshimaru 2003: 77), ma anche in Lao Tze nel capitolo sessantaquattro del *Tao Te Ching*,

[...] Chi agisce rovina le cose, chi le afferra le perde. Per questo il saggio non agisce, così non rovina, non afferra, così non perde. [...] Il saggio desidera solo l'assenza di desideri, non dà valore ai beni difficili da ottenere, studia solo il non sapere e ritorna a ciò che la moltitudine degli esseri umani trascura. Sostiene la natura intrinseca dei diecimila esseri, ma non osa interferire (Lao Tze, 2009: 481)

come pure in Soares,

Não agir dá-nos tudo. Imaginar é tudo, desde que não tenda para agir. Ninguém pode ser rei do mundo senão em sonho. [...] Não ser, pensando, é o trono. Não querer, desejando, é a coroa; (Soares, 2006: 163)

O governo do mundo começa em nós mesmos. [...] Só aos poetas e aos filósofos compete a visão prática do mundo, porque só a esses é dado não ter ilusões. Ver claro é não agir. (idem, 241)

In tal senso, in Caeiro, il sentire, l'udire<sup>189</sup>, terzo punto chiave della sua poetica, è metaforicamente celebrato dall'elemento aria o dall'elemento acqua, al contrario della vista simboleggiata dall'elemento terra. Infatti, è sempre la

---

in quanto l'agente non si concepisce come qualcosa di separato dalla totalità dell'esistente. Questa è una delle caratteristiche che definiscono il saggio: il saggio è diventato come un albero, un sasso o acqua che scorre, parte del tutto. Il suo agire e la sua intelligenza sono parte dell'agire e dell'intelligenza delle forze naturali. La sua azione è perciò leggera e appropriata, senza sforzo e senza attrito.” (Augusto Shantena Sabbadini, *Tao Te Ching*, Milano, URRRA Edizioni, 2009, p. 54)

<sup>189</sup> In questo caso l'accezione caeiriana del verbo “udire” sembra racchiudere il significato primario della radice indoeuropea *śru* che significa proprio “ascoltare”, nel senso di “stare vicino al rumore”, da cui il sanscrito *śruti*, “l'ascolto della Parola divina rivelata nei Veda ai veggenti” (F. Rendich, *op.cit.*, pp. 147-148, 445).

voce del vento o il mormorio di un fiume a parlare al Maestro, rivelando o disvelando quanto di più profondo risieda nel subconscio del suo Io lirico,

Olá, guardador de rebanhos/ que te diz o vento que passa?/ que é vento e que passa/ E a ti o que te diz?/ Muita cousa mais do que isso./ Fala-me de muitas outras cousas [...]; (Caeiro, 2009: 43)

Um vento muito leve passa/ e vai-se, sempre muito leve./ E eu não sei o que penso/ nem procuro sabê-lo; (idem, 46)

Não sabia que caminho tomar/ mas o vento soprava forte/ e segui o caminho para onde o vento me soprava nas costas/ Vou onde o vento me leva e não me deixo pensar (idem, 177)

e per questo in perfetta simbiosi con la Natura, in quanto è un sentire spontaneo, a differenza dei rumori umani che vengono percepiti come lontani, perché creati, “Aquela senhora tem um piano/ que é bonito de ouvir, mas é o que ela faz dele/ faz uma música feita/ nem é o soar fraco dos ribeiros estreitos/ nem o som afastado que muitas altas árvores juntas fazem./ O melhor é não ter piano/ e ouvir só o que nasce com som” (idem, 187). Da ciò scaturisce il pensare “sensoriale” di Caeiro attraverso la vista, l'udito, l'atteggiamento calmo e sereno, tipico dei maestri o dei mistici, siano essi orientali o occidentali, di coloro che vivono la vita terrena come lo scorrere di un fiume:

sejamos simples e calmos/ como os regatos e as árvores/ e Deus amarnos-á fazendo de nós/ nós como as árvores são árvores; (idem, 33)

É preciso ser de vez em quando infeliz/ para se poder ser natural.../ O que é preciso é ser-se natural e calmo/ na felicidade ou na infelicidade/ sentir como quem olha/ pensar como quem anda/ e quando/ e quando se vai morrer, lembrar-se de que o dia morre/ e que o poente é belo e é bela a noite que fica (idem, 55)

anche in punto di morte, “É talvez o último dia da minha vida/ saudei o sol, [...]/ mas não o saudei, dizendo-lhe adeus./ Fiz sinal de gostar de o ver ainda, mais nada” (idem, 180), riscontrando una eco in Bernardo Soares, “Fluido, o abandono do dia finda entre púrpuras exaustas. Ninguém me dirá quem

sou, nem saberá quem fui. Desci da montanha ignorada ao vale que ignoraria” (Soares, 2006: 195).

Ma il sentire di Caeiro è al contempo un sentire corporeo, in sintonia con il pensiero induista, laddove il corpo e la corporeità giocano un ruolo chiave per l'accettazione della realtà terrena nel suo tempo presente,

Penso com os olhos e com os ouvidos/ e com as mãos e os pés/ e com o nariz e a boca/ Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,/ sei a verdade e sou feliz;  
(Caeiro, 2009: 42)

Há em cada coisa aquilo que ela é que a anima/ [...] No homem é a alma que vive com ele e é já ele/ [...] os deuses não têm corpo e alma/ mas só corpo e são perfeitos/ o corpo é que lhes é alma/ e têm consciência na própria carne divina;  
(idem, 179)

Sim: existo dentro do meu corpo./ Não quero conquistar mundos/ nem almoçar o mundo/ Indiferente?/ Não: filho da terra/ e só contente quando os pés lhe batem outra vez na terra;  
(idem, 160)

Gozar uma flor é estar ao pé dela inconscientemente/ quando reparo, não gozo: vejo./ Fecho os olhos, e o meu corpo, que está entre a erva/ pertence inteiramente ao exterior de quem fecha os olhos.  
(idem, 158)

Quindi la sfera sensoriale caeiriana da ciò derivante, che prende il nome, come noto, di sensazionismo<sup>190</sup>, stimola una ulteriore riflessione comparatistica sul concetto stesso di sensazionismo pessoano, laddove la polemica di Caeiro contro il razionalismo e l'idealismo romantico, poi simbolista-decadentista, che illustravano una concezione soggettivizzata e antropomorfizzata della Natura, insieme all'allontanamento dalla visione cristiana, trascendentale, della Natura, a

<sup>190</sup> Nel caso di Bernardo Soares, il suo sensazionismo come descritto magistralmente da Piero Ceccucci, si configura quale luogo delle sensazioni all'interno del quale si manifesta il processo intellettuale di conoscenza, che porta alla "intellettualizzazione delle sensazioni", secondo la quale, "le impressioni fisiche ricevute si mutano sul limitare del sogno, dapprima in emozioni e sentimenti, in stati di coscienza precari, poi a un grado di astrazione superiore, in sensazioni intellettive mediante un processo continuo di estraniamento dal mondo sensibile che porta a lacerare il velo del mistero sul significato della vita umana." (P. Ceccucci, "L'acqua e la spugna", in *Pessoa. Il Libro dell'Inquietudine*, Roma, Newton Compton, 2006, p. XVII)

favore di una apertura immanentistica, pagana, lo avvicinano in ambito occidentale, in un primo momento alle teorie presocratiche e al pensiero fenomenologico di Husserl. In ambito orientale, invece, al buddismo zen; una tesi del resto già sostenuta nel 1964 dal primo traduttore inglese dell'opera caeiriana, Thomas Merton (reso noto da Leyla Perrone-Moisés in un suo celebre studio<sup>191</sup>), il quale aveva posto attenzione a questa presenza *zen* nella sua poetica, trovando al contempo un riscontro autorevole da parte del maestro giapponese Suzuki, al quale Merton aveva sottoposto le proprie traduzioni caeiriane. Un'altra spiegazione, però, si riscontra nel concetto di *ethos* sviluppato da Caeiro, ovvero di una norma etica di vita che trova il suo punto di origine nel termine sanscrito *svadha*<sup>192</sup>, riguardante le regole morali, atemporali dei Padri defunti, le quali per essere universali e immutabili andavano rispettate, seguite e tramandate, raffigurate da un fuoco sacro quale simbolo di ubbidienza ai principi e ai valori tradizionali a cui conformarsi. Da qui l'origine sanscrita del verbo latino "sentire" che dalla radice indoeuropea "san" ha mantenuto, come riscontriamo in Caeiro e nel suo concetto di sensazionismo, il significato di "contatto con l'energia vitale", di "acquisire e cedere energia", dunque, sentire, realizzare, laddove la consonante "s"<sup>193</sup> in sanscrito indica proprio il rapporto di vicinanza tra persone o cose, una unione mentale o fisica completa.

Alla fine, quindi, di questo *excursus* caeiriano tra Oriente e Occidente, qual'è la *sophia* del Maestro pessoano? Di sicuro non il filosofare, visto che per lui la filosofia si rivela inutile perché basata sul pensiero, sulla riflessione mentale, come esprimono i seguenti enunciati:

Talvez em cada coisa uma coisa oculta more/ Mas essa coisa oculta é a mesma/ que a coisa sem ser oculta/ [...] Dizem os filósofos que isto é a alma/ mas não é a alma: é a própria cousa/ da maneira como existe;  
(Caeiro, 2009: 189)

Não basta abrir a janela/ para ver os campos e o rio/ [...] É preciso também não ter filosofia nenhuma./ Com a filosofia não há árvores: há ideias apenas;  
(idem, 174)

Não comparemos coisa nenhuma; olhemos/ deixemos analogias, metáforas, símiles./ Comparar uma coisa com outra é esquecer essa coisa;  
(idem, 145)

<sup>191</sup> Leyla Perrone-Moisés, "Zen", in *Dicionário pessoano*, cit., p. 922

<sup>192</sup> Cfr. F. Rendich, *Dizionario Indoeuropeo*, cit., pp. LXIII, 185, 458

<sup>193</sup> idem, p. 421

Todas as opiniões que há sobre a Natureza/ nunca fizeram crescer uma erva ou nascer uma flor/ [...] Fecho os olhos e a terra dura sobre que me deito/ tem uma realidade tão real que até as minhas costas a sentem/ não preciso de raciocínio onde tenho espáduas;  
(idem, 138)

Vivemos antes de filosofar, existimos antes de o sabermos/ E o primeiro facto merece ao menos a precedência e o culto./ Sim, antes de sermos interior somos exterior/ por isso somos exterior essencialmente.  
(idem, 134)

Si tratta, invece, dell'esistere in sé e per sé; essere consapevole, avere coscienza della differenza delle cose, in modo più "pratico", sensoriale, anziché teorico, "O ter consciência não me obriga a ter teorias sobre as cousas/ só me obriga a ser consciente./ Se sou mais que uma pedra ou uma planta? Não sei/ Sou diferente. Não sei o que é mais ou menos" (Caeiro, 2009: 170); e abituarsi a vedere le cose come se fosse sempre la prima volta, come con gli occhi di un bambino, "Vale mais a pena ver uma cousa sempre pela primeira vez que conhecê-la/ porque conhecer é como nunca ter visto pela primeira vez/ e nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar./ [...] Qual é a filosofia que chega a uma certeza maior?/ Nenhuma" (idem, 147); "Como uma criança antes de a ensinarem a ser grande/ fui verdadeiro e leal ao que vi e ouvi" (idem, 163).

La sua *sophia*, invero, è uno stadio della conoscenza che va al di là dell'intelletto e, per questo, definibile come zen<sup>194</sup>. Non si tratta di filosofia, poichè tale conoscenza non è un fatto culturale, né tantomeno uno stadio mistico di transe, quanto un sapere individuale che libera l'uomo dalla prigionia della mente, mettendo in equilibrata sintonia tre elementi chiave per il buddismo zen: cuore, spirito, corpo, come evidenziato da Yengo, altro Maestro zen ricordato da Suzuki, e qui celebrato,

ognuno possiede in se stesso la grande verità dello zen. Guarda dentro di te e non cercarla attraverso gli altri. La tua mente è al di sopra di tutte le forme; essa è libera, quieta e autosufficiente. [...] Lo zen non ha nulla a che vedere con parole, lettere o sutra. Ciò che ti si chiede è solo di afferrare il punto direttamente, e là raggiungerai la tua pacifica dimora.  
(Yengo, 1970: 49)

<sup>194</sup> C. Humphreys: "Quando egli [il maestro Suzuki] parla degli stadi più elevati della coscienza lo fa come un uomo che vi ha, per così dire, abitato e che ha cercato poi di utilizzare dei simboli intellettuali per descrivere uno stato di coscienza che è al di là dell'intelletto." (Christmas Humphreys - Presidente della Buddhist Society di Londra, "Introduzione al buddismo zen", in Suzuki, op.cit., p.11).

Il pensiero zen di Caeiro può essere così descritto quale conoscenza della natura delle cose, insita in ogni organismo vivente, dunque, della loro diversità e mutevolezza<sup>195</sup>; una diversità che è al contempo una marca identitaria, che permette di riconoscere nelle cose aspetti individuali e comuni; per questo si tratta di una esperienza conoscitiva personale, laddove il raggiungimento della chiarezza e l'efficacia di una cosa vanno sperimentate in modo individuale. Come nello zen, Caeiro non si avvale di testi sacri o filosofici, quanto dell'osservazione e dell'ascolto diretto delle cose che lo circondano; in breve, della sua esperienza personale. Da ciò l'allontanamento dal misticismo in senso occidentale - per il quale l'apprendistato interiore deve essere sempre inserito in un contesto collettivo di preghiere, liturgie e parole recitate -. Al contrario, il misticismo di Caeiro rivela una calma silente, una imperturbabilità, caratteristiche del misticismo orientale, come definito da Suzuki, laddove non è la parola ad emergere, quanto il suo opposto, il silenzio, tra cui il silenzio divino, visto che anche Caeiro non riconosce l'intervento di un Dio creatore. Ulteriori "qualità ascetiche" riconducibili al Maestro pessoano, bene esplicitate da Maria Helena Nery Garcez in un suo celebre studio<sup>196</sup>, riguardano l'inutilità dell'azione umana per alterare l'ordine del mondo; il rifiuto di una gerarchia tra gli esseri viventi sia essi umani, animali o vegetali, oltre alla capacità di mantenere la calma davanti al fluire del tempo. A questo punto la Garcez si chiede se non sia, quella di Caeiro, una poetica della "libertà", visto che la creazione eteronimica pessoana può essere ritenuta una vasta affermazione della libertà creativa e giocosa; una domanda interessante che favorisce la riflessione su un punto cruciale delle filosofie orientali, ovvero sulla libertà dell'io, sviluppato altresì da Leyla Perrone-Moisés<sup>197</sup>, la quale mettendo a confronto la poetica di Caeiro e gli insegnamenti del maestro Suzuki, ricorda come il cammino zen sia espressione pratica di liberazione dall'io, quest'ultimo causa primaria dell'infelicità umana.

Una libertà, ricordata anche da Soares nel seguente passo, "Não se subordinar a nada [...] tal é o estado em que, parece-me, deve decorrer, para consigo mesma, a vida íntima intelectual dos que não vivem sem pensar. [...] Ser é estar livre. [...] Livres de nós como dos outros, contemplativos sem êxtase" (Soares, 2006: 215).

Da quanto esposto si comprende meglio, dunque, il pensiero zen del Maestro pessoano e per questo, ripetiamo, non filosofico, perchè intuitivo e non centrato sulla logica e sull'analisi, nemmeno dualistico o dogmatico, visto che indica una via da seguire. Da ciò la poetica di Caeiro sembra porsi come

<sup>195</sup> D. T. Suzuki: "Qualunque cosa che abbia in sé la vita è un organismo, ed è nella verace natura di un organismo non permanere mai nella medesima condizione di esistenza", idem, p.35

<sup>196</sup> Maria Helena Nery Garcez, "Caeiro Alberto", in *Dicionário pessoano*, cit., pp. 115-120

<sup>197</sup> Leyla Perrone-Moisés, "Zen", in idem, pp. 921-924

un addestramento mentale, un allenamento per rendere il pensiero, maestro di se stesso, attraverso una sorta di penetrazione interiore, come rivela del resto lo zen, sebbene non si tratti di esercizi meditativi, visto che anche nello zen il meditare non viene ritenuto un aspetto autentico della mente. A riguardo Suzuki riporta un esempio chiarificatore nella sua semplicità: “Su cosa medita l’uccello nell’aria? Su cosa, il pesce nell’acqua? Essi volano, nuotano” (Suzuki, 1970: 43). In Caeiro si tratta, invece, di penetrare l’autentica ragione dell’essere, sentendo e percependo tutto ciò che lo circonda in modo spontaneo, come “quando gela e percepiamo il freddo rabbrivendo e gradendo il calore di un focolare” (idem, 44), prendendo le cose per quello che sono, nel loro senso più profondo e nella forma più pura, proprio come “consideriamo la neve bianca e il corvo nero” (ibidem). In tal senso, la poetica del Maestro pessoano si presenta quale esempio di estetica delle sensazioni che, entrando nella vitalità interiore insita in ogni essere, senza ricorrere al relativismo di teorie o dogmi esteriori, guarda dentro la Verità fondamentale, come ricorda ad esempio Ceccucci in un suo recente studio pessoano, “Caeiro al venir meno della verità, come concezione aristotelica, si apre alla sapienza delle sensazioni; [ad una] filosofia senza metafisica. Tutta legata alle sensazioni primordiali” (Ceccucci, 2012: XXIII).

In questo risiede, ancora una volta, l’aspetto mistico della sua poetica, nella quotidianità dell’osservazione attenta e partecipe agli aventi e ai cambiamenti della Natura, sia essa vegetale, animale o umana. Significa cogliere il “cuore”, il centro dell’esistenza terrena delle cose, allenando l’occhio e la mente al mistero della vita quotidiana, per espandere il proprio cuore ed abbracciare l’eternità del tempo e dello spazio. Chiosa a riguardo Suzuki, “Zen è l’oceano, zen è l’aria, zen è la montagna, zen è il fuoco e il lampo, il fiore della primavera, il calore dell’estate, la neve dell’inverno, o meglio più che tutto questo, zen è l’uomo” (Suzuki, 1970: 47).

Ecco allora che la poetica di Caeiro si può configurare come la poetica del *satori*, ovvero di un “nuovo punto di vista per scrutare l’essenza delle cose”, riprendendo il significato di *satori* esplicitato dal maestro Suzuki<sup>198</sup> che traduce un modo intuitivo di guardare le cose, al contrario dell’apprendimento logico, intellettuale e dualistico; un’esperienza illuminante, un apprendistato,

<sup>198</sup> La concezione di *satori* esplicitata dal maestro Suzuki è condivisa dallo stesso Jung, il quale nella parte introduttiva del volume del maestro giapponese, recita così, “le opere di Daisetz Suzuki sullo zen sono da annoverare tra i più alti contributi del secolo allo studio del Buddismo attuale, così come lo stesso Zen rappresenta il frutto migliore germogliato dall’albero le cui radici sono le raccolte del Canone Pali. [...] Il *satori*, come gli stessi maestri zen ribadiscono, è un *mysterium ineffabile*. [...] Il *satori* viene come qualcosa di inatteso, che non va atteso. [...] Si tratta di un fattore dato in natura e se tale fattore risponde, come evidentemente accade nel *satori*, è una risposta della Natura, che è riuscita a convogliare le sue reazioni direttamente nella coscienza.” (Karl Gustav Jung, “Introduzione”, in idem, pp. 15, 25)

una percezione interiore della Realtà (e non di un singolo oggetto), poichè meta ultima del *satori* è il Sé, il ritornare dentro se stessi<sup>199</sup>. Per questo, rimanda all’esistenza originaria, al principio del Tutto; è un modo diverso (più sereno, tranquillo e gioioso) di comprendere l’universo; un’apertura della mente, una sorta di risveglio che altro non è se non il pensiero quotidiano, il quale all’improvviso, da uno stato di tristezza o disperazione, si traduce in lieta consapevolezza della Realtà delle cose. Il maestro giapponese ritrae così tale fenomeno, “[Come] l’acqua si [tra]muta in ghiaccio non appena perviene al limite minimo di temperatura, [e] ciò che era liquido si trasforma immediatamente in corpo solido, il *satori* sopraggiunge nell’uomo quando egli non è consapevole, pur avvertendo l’estremo sfinimento di tutto il suo essere” (idem, 96). Per il Maestro pessoano possiamo riportare i seguenti versi,

A espantosa realidade das coisas  
é a minha descoberta de todos os dias.  
Cada coisa é o que é,  
e é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra  
e quanto isso me basta,  
(Caeiro, 2009: 104)

mentre per Soares, questo poetico momento epifanico,

De repente, em contrário do meu propósito literário íntimo, o fundo negro do céu do Sul evoca-me, por lembrança verdadeira ou falsa, outro céu, talvez visto em outra vida, em um Norte de rio menor, com juncais tristes e sem cidade nenhuma. Sem que eu saiba como, uma paisagem para patos-bravos alastra-se-me pela imaginação e é com a nitidez de um sonho raro que me sinto próximo da extensão que imagino.  
(Soares, 2006: 76)

<sup>199</sup> D. T. Suzuki: “Una volta che la mente di un uomo sia matura per il *satori*, esso si manifesta in qualunque modo o luogo. Un suono inarticolato, un’osservazione sciocca, un fiore che sboccia o un banale incidente come l’inciampare, sono altrettante condizioni o occasioni che apriranno la mente al *satori*. Un fatto apparentemente insignificante produce un effetto di un’importanza enormemente sproporzionata.” (D. T. Suzuki, *op.cit.*, p.93)

## Bibliografia

- Arena, Leonardo (2008), *Lo spirito del Giappone*, Milano, BUR, p.175
- Caeiro, Alberto (2009), in *Poesia de Alberto Caeiro* (edição Fernando Cabral Martins, Richard Zenith), Lisboa, Assírio & Alvim,
- Martins Fernando Cabral, "A ciência de ver", in idem, pp. 279, 285
- Reis Ricardo, "Prefácio de Ricardo Reis", in idem, p. 17
- Ceccucci, Piero (2012), *Un'affollata solitudine. Poesie eteronime*, Milano, BUR, pp. 7-19
- \_\_\_\_ (2006), *Pessoa. Il Libro dell'Inquietudine*, Roma, Newton Compton, p. XVII
- Chevalier, Jean et al. (2005), *Dizionario dei simboli*, vol. II, Milano, BUR, 2005, p.181
- Deshimaru, Taisen (1981), *Lo zen passo per passo. La pratica dello zen, i testi sacri dello zen*, Roma, Ubaldini Editore
- \_\_\_\_ (2003), *La tazza e il bastone. Storie zen narrate dal maestro Taisen Deshimaru*, trad. Isabella Farinelli, Milano, Edizioni SE, p. 77
- Ghilardi, Marcello, a cura di (2010), *Hee-Jin Kim. L'essenza del buddismo zen. Dogen realista mistico*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni
- Martins, Fernando Cabral, coordenação (2008), *Dicionário de Fernando Pessoa e do modernismo português*, Lisboa, Caminho,
- da Mota, Pedro Teixeira, "Mestre", in idem, pp. 463-466
- Garcez, Maria Helena Nery, "Caeiro Alberto", in idem, pp. 115-120
- Perrone-Moisés, Leyla, "Zen", in idem, pp. 921-924
- Ramacharaka, Yogi (1971), *Bhagavad gita*, Roma, Napoleone Editore, pp. 42-43
- Raphael, a cura di (2010), *Upanishad*, Milano, Bompiani, p. 1053
- Rendich, Franco (2010), *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*, Roma, Palombi Editore, p.230
- Sabbadini, Augusto Shantena (2009), *Tao Te Ching*, Milano, URRRA Edizioni, p. 54,
- Tze Lao, *Un viaggio di mille miglia*, in idem, p. 481
- Soares, Bernardo (2006), *Livro do Desassossego* (edição Richard Zenith), Lisboa, Assírio & Alvim, pp. 71-72
- Suzuki, Daisetz Teitaro (1970), *Introduzione al buddismo zen*, Roma, Ubaldini Editore,
- Humphreys Christmas, "Introduzione al buddismo zen", in idem, p. 11
- Jung Karl Gustav, "Introduzione", in idem, pp. 15, 25
- Yengo, in idem, p. 49

## Japão nos 1, 2, ∞...

### A invenção do oriente na poesia de Miguel-Manso

Pedro Eiras  
(Universidade do Porto/ ILCML)

Gostaria de começar por citar (a citação será o meu objecto – e o meu trabalho hermenêutico) Oscar Wilde designando o Japão. Em *O Declínio da Mentira*, de 1889, leio estas frases intensamente provocantes de Vivian a Cyril:

Sei da tua inclinação para as coisas japonesas. Agora diz-me: acreditas realmente que o povo japonês, tal como se nos apresenta na sua arte, alguma vez existiu? Se pensas isso, nunca entendeste nada da arte japonesa. O povo nipónico é uma criação deliberada de alguns artistas. (...) De facto, todo o Japão é pura invenção. Não há nenhum povo nem nenhum país assim. (...) o povo japonês (...) é simplesmente um estilo na moda, uma requintada fantasia artística. (Wilde 2005: 59-60)

Coincidência ou não, Fernando Pessoa explora a mesma tese numa "Crónica decorativa", publicada no jornal *O Raio* em 1914. Neste texto, o narrador conta que travou conhecimento com o "Dr. Boro, professor da Universidade de Tóquio", e comenta:

as minhas ideias do Japão, da sua flora e da sua fauna, dos seus habitantes humanos e das várias modalidades de vida que lhes são próprias, derivam de um estudo demorado de vários bules e chávénas. Eu por isso sempre julguei que um japonês ou uma japonesa tivesse apenas duas dimensões; e essa delicadeza para com o espaço deu-me uma afeição doentia por aquele país económico de realidade. O professor Boro é sólido, tem sombra – várias vezes fiz com que o meu olhar o verificasse – e além de falar e falar inglês, coloca ideias e noções compreensíveis dentro das suas palavras. (Pessoa 2000: 94)

Donde uma conclusão forçosa: ou o Dr. Boro não é japonês ou não pode existir, *quod erat demonstrandum*.