

E S T U D O S

## A visão do Budismo em Eça de Queirós

---

*O Budismo evidencia-se no Eça de Fradique Mendes como uma entre diversas crenças que o homem europeu refinado do final do século XIX deve «experimentar» ou «crer» para uma total compreensão da essência da religião e, por via desta, da essência do homem. Não se trata, portanto, de uma adesão empenhada, mas de realizar o lema fradiquista de tudo experimentar para tudo conhecer. A experiência do Budismo integra-se, assim, na realização plena do homem do mundo próprio de uma mentalidade finissecular. O Budismo evidencia-se, deste modo, como mais uma religião que a «curiosidade» de Fradique Mendes exige conhecer.*

**Miguel Real**

Escritor.  
Professor do Ensino  
Secundário.

---



---

### O Budismo no Último Eça

---

EÇA DE QUEIRÓS não possui um texto reflexivo sobre o Budismo, nem a sua obra possui personagens budistas. A sua concepção da doutrina de Buda e do Budismo surge, em essência, no romance *A Correspondência de Fradique Mendes*, texto da última fase da obra de Eça de Queirós, e obedece ao espírito humanista presente nos romances e contos publicados ou escritos nos seus últimos dez anos de vida (1890-1900).

Com efeito, o espírito anticlericalista constante dos romances de Eça até 1887, data de publicação d'*A Relíquia*, impede em absoluto uma aproximação analítica de Eça de Queirós ao Budismo. Neste sentido, só após a superação do seu positivismo revolucionário da década de 70, animado pela concepção naturalista e realista de arte, bem como do estado de indecisão crítica ao longo da década de 80, mormente até ao ano da publicação d'*Os Maias* (1888), experimentando diversos estilos e diversas concepções sobre a essência da literatura, se torna possível uma abertura mental positiva de Eça à questão da religião. Assim, apenas ao longo da década de 90 se encontrarão reunidas as condições psicológicas, literárias e filosóficas para que Eça, por via das suas personagens, mormente a de Carlos Fradique Mendes, tematize o Budismo.

Com efeito, existe uma relação filosófica e ideológica entre o cepticismo e o pessimismo humanistas de o fi-

MIGUEL REAL

nal d'Os *Maias* (1888), a introdução à *Correspondência de Fradique Mendes* («Memórias e Notas»), o conteúdo da maioria das cartas deste «proto-heterónimo»<sup>1</sup> de Eça (com a devida exclusão das «cartas a Clara»), o conto de carácter religioso «S. Cristóvão» (1890) e o conto lírico-campestre «A Civilização» (1892). É como se Eça de Queirós, perfazendo 43 anos, literária e socialmente insatisfeito, decidisse fazer uma revisão de toda a sua obra anterior (mesmo a não publicada), de todos os seus momentos literários passados (escolas estéticas, influências estilísticas, leituras pessoais), privilegiando, como estratégia narrativa, a partir de meados da década de 1880, não a realidade social exterior directa e a observação bem exprimida dessa realidade (seu anterior cânone realista<sup>2</sup>), mas a sua própria realidade interior, a sua consciência psicológica, subjectiva, englobando as fases que ele própria vivera enquanto «satanista» ultra-romântico (década de 60), enquanto naturalista-realista socialmente empenhado (década de 70) e enquanto realista céptico aberto a outras novidades e experiências (entre 1880 e 1888). Deste modo, a aproximação ao tema do Budismo na obra de Eça de Queirós integra-se no amortecimento e até, de certo modo, apagamento, a partir da escrita do final d'Os *Maias*, da sua visão realista e positivista da literatura e da sociedade. Assim, a estratégia discursiva de Eça deixaria de assentar na observação directa da realidade social exterior, desmascarando-a e criticando-a (esta é indubitavelmente a intenção última do projecto de Eça desde *As Farpas* e *O Mistério da Estrada de Sintra* até ao núcleo ideológico central d'Os *Maias*), e passaria a assentar em três pontos centrais:

a) A revisão subjectiva das impressões psicológicas, fundadas na memória pessoal, por que Eça vivera os momentos políticos, sociais, ideológicos e até profissionais do empolgação e do fracasso das ideias da Geração de 70 para transformar Portugal. O encontro de Eça em 1884, no Porto, com fotografia publicada n' *A Ilustração*, em 1885, com um deprimido Antero de Quental, um regenerado Oliveira Martins, que preparava a sua entrada na vida política constitucional, um jacobino e antilitúrgico Guerra Junqueiro (cujas ideias Eça criticará via Fradique Mendes<sup>3</sup>) e um já conservador Ramalho Ortigão, deve ter tido forte influência na visão socialmente pessimista por que Eça encerrara *Os Maias*. O que Eça intentara narrar em *Os Maias* fora a história de uma Geração, da sua própria geração, uma geração que presumira fazer História e acabara por descobrir, no fim, que «a História é uma grande Fantasia». Por isso, Carlos da Maia desabafa para Eça: “Falhámos a vida, menino!” Toda a obra posterior de Eça, inclusive a religitação das crenças religiosas como o Budismo ou o Catolicismo intenta, primeiro, revelar as condições deste monumental falhanço, e, segundo, esboçar ensaisticamente, através de uma metodologia meta-histórica e comparativística as novas e redentoras alternativas sociais: a vida simples de Jacinto, a vida cosmopolita de Fradique, a partida inesperada de Gonçalo para Moçambique. Constitui-se, assim, o grande objectivo dos últimos dez anos de vida de Eça: descobrir alternativas sociais e civilizacionais para o esgotamento político e espiritual da sua geração, tomando como ponto de partida, não a objectividade das relações sociais à luz de uma perspectiva histórica

<sup>1</sup> Carlos Reis, «Fradique Mendes: origem e modernidade de um projecto heteronímico», in *Cadernos de Literatura*, n. 18, 1984, inserido posteriormente no livro do autor *Estudos Queirosianos. Ensaios sobre Eça de Queirós e a sua Obra*, Lisboa, Ed. Presença, 1999, pp. 137-155.

<sup>2</sup> «Prefácio» de Eça de Queirós a *O Brasileiro Soares*, de Luís de Magalhães, in Eça de Queirós, *Notas Contemporâneas*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d., p. 120.

<sup>3</sup> Cf. Eça de Queirós, *A Correspondência de Fradique Mendes*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d., Carta V.

voluntarista e determinista (década de 70), mas à luz da subjectividade vivencial das suas próprias recordações de 20 anos de História de Portugal, como se percebe na introdução à *Correspondência de Fradique Mendes* e nas peripécias narrativas d' *A Ilustre Casa de Ramires*.

b) Se a matéria de que Eça se serve é a da sua própria memória vivencial, a estratégia narrativa será tanto a de visitar, momento a momento, tema a tema, os «motivos emocionais»<sup>4</sup> por que se desdobrara o núcleo central da crítica ao antigo Portugal (o político enfatado, o proprietário avarento, o eclesiástico burocrata, o administrador de província, o bacharel presumido, o *dandy* balofo, o brasileiro opulento, a beata de sacristia, o poeta alucinado, o pensador lunático...), quanto a de questionar e de problematizar, à luz do pensamento europeu da década de 90, os grandes temas filosóficos vividos pela Geração de 70: o Progresso e a Razão, a Cidade e o Indivíduo, a Prosperidade e a Pobreza, o Campo e o Ruralismo, a Educação do Cidadão, o Corpo da Mulher e o Amor, o Bem, a Virtude e a Santidade, o Saber e a Ignorância, a Igreja e a Salvação, e igualmente a essência da Religião, onde se integra a visão sobre o Budismo;

c) Se a matéria (ou seja, o conteúdo extra-literário) e a estratégia (ou seja, os pontos de abordagem literária) são estes, o método que Eça seguirá é indubitavelmente, não a observação realista (que permanecerá, mas mitigada), mas o método comparativo: a comparação entre tempos diversos, entre civilizações diversas e entres fases diversas de uma mesma civilização. Ora, é justamente este o método usado em *A Correspondência de Fradique Mendes*, tanto em «Memórias e Notas» como nas cartas propriamente ditas (comparação entre religiões, sobretudo entre o Budismo e o Cristianismo, entre civilizações diferentes, entre tempos diferentes de uma mesma civilização...).

É este o Último Eça, já aberto ao conhecimento da vida de Buda e à tematização do Budismo, que se caracteriza por:

1. Predominância da subjectividade face ao império da realidade, com forte atenuação do realismo como processo literário (que continua como modelo formal, embora atenuado);
2. Através das personagens criadas, revisitação de todos os temas fundamentais da História da Civilização Ocidental, sobretudo das personagens centrais do Cristianismo, comparando-as com as personagens das outras religiões, onde se integra Buda e o Budismo, e, basicamente, da História de Portugal, como se Portugal e a Europa se encontrassem esgotados do seu esforço criador de mundos e tudo fosse necessário repensar, recomeçando uma outra Europa e um outro Portugal;
3. Atenuação da observação realista e sobrevalorização subjectiva do comparativismo histórico, dando lugar a textos (romances, crónicas, contos) em que mais se sobrevaloriza a componente ensaística do que a componente descritivista, isto é, texto de fundo e horizonte meta-históricos;
4. No conteúdo romanesco e jornalístico, explícita sensibilidade e um empenhamento activo na valorização do “pobre”, apelando a uma solução política e civilizacional promotora do “pão” e da “casa” para todos.

<sup>4</sup>Idem, *ibidem*, p. 7.

MIGUEL REAL

O conceito que exprime estas quatro características através de uma única designação e um único sentido, é o de *Humanismo* – humanismo enquanto filosofia defensora de uma autenticidade humana com intervenção social activa no sentido de generalizar o bem entre os povos sem a submissão a uma escola partidária ou filosófica única. Assim, a obra do Último Eça, definido pelos seus contos, crónicas e romances entre 1888 e 1900, estatuir-se-ia, sobretudo, como a obra de um humanista, não no sentido de defensor de uma doutrina ou sistema, não de uma visão filosófica específica, não de uma ideologia estética, mas no sentido de possuir uma nova sensibilidade aberta às experiências do mundo (entre as quais se contará, como veremos, a experiência budista) sem as encerrar numa perspectiva unicitária, tendo delas uma visão supra-histórica, como um observador tão imparcial quanto possível porque dominando todos os tempos e todos os espaços da História humana (ao modo de Fradique Mendes) – não se deixando ideologicamente enfeitiçar por nenhuma perspectiva particular –, inclinando sempre esta visão para uma generalização do bem e da riqueza entre os seus concidadãos. Nesta nova sensibilidade, a literatura já não serve uma classe social ou uma ideia prévia, mas, como bem notou António José Saraiva<sup>5</sup>, estatui-se como equivalente ao ensaio, é uma literatura que busca possibilidades e soluções, que se auto-interroga, autoproblematiza ideias-feitas e preconceitos, que desafia os grandes temas civilizacionais (a Religião, e dentro desta o Budismo, a Pobreza e a Riqueza, A Cidade e o Campo, o Bem e o Mal, o Povo e as Elites, a Santidade e a Salvação, o Homem e a sua História: as *Lendas dos Santos*, *A Cidade e as Serras* e *A Correspondência de Fradique Mendes*) e procura inquirir, sem uma dogmática prévia, a Grandeza e a Decadência da História de Portugal (*A Ilustre Casa de Ramires*). Ensaio porque, para tal tipo de literatura inquiridora, não existe estilo literário acabado e pronto a usar, como o eram o realismo e o naturalismo. «S. Cristóvão» estatui-se como um ensaio romanceado sobre a procura de salvação, verdadeiramente é uma parábola sobre a impossibilidade de salvação na Terra, onde Eça evidencia todas as formas de se ser útil e de se ser bom, de todas concluindo da incapacidade do homem extirpar o mal do seu coração; *A Cidade e as Serras* constitui-se como um ensaio sobre as fases inicial e terminal da nossa Civilização, concluindo da impossibilidade de uma existência saudável e humana em qualquer um destes extremos e levantando a hipótese de a felicidade se encontrar num equilíbrio entre a simplicidade rural e o progresso técnico (Jacinto leva o telefone para Tormes e as casas dos caseiros passam a ter janelas de vidro); *A Correspondência de Fradique Mendes* é um autêntico ensaio epistolar sobre o Amor, a Religião, o Ecletismo de fim de século, o Homem Antigo e o Homem Democrata, Portugal...; e *A Ilustre Casa de Ramires*, reunindo um estilo romântico e um estilo realista, constitui-se como um ensaio romanceado sobre as dúvidas e as perplexidades que a existência de Portugal levanta, concluindo-se que a essência contraditória e paradoxal de Portugal é o de ser e não-ser simultaneamente – presumir-se rico mas apiedar-se dos pobres, ser nobre mas ter uma mentalidade igualitária, ser bondoso e generoso mas sentir inveja, ser vaidoso mas ser incapaz de se mostrar superior, ser prestável e útil mas ter consciência das diferenças sociais.

Por todos estes motivos, a reflexão operada por Eça de Queirós sobre Buda e o Budismo só poderia ter lugar na fase da sua evolução literária designada por «Último Eça».

<sup>5</sup> Cf. António José Saraiva, *As Ideias de Eça de Queirós*, Lisboa, Gradiva, 2000, 1.ª ed. 1946, pp. 47-48.

## **O Budismo em A Correspondência de Fradique Mendes**

O humanismo de Fradique Mendes<sup>6</sup> encontra-se muito bem sintetizado nas páginas 66-67 d' *A Correspondência de Fradique Mendes*, quando o narrador evidencia as três «qualidades que melhor convinham» a Fradique:

Esta independência, esta livre elasticidade de espírito e intensa sinceridade – impedindo que por sedução ele se desse todo a um sistema, onde para sempre permanecesse por inércia – eram de resto as qualidades que melhor convinham à função intelectual que para Fradique se tornara a mais contínua e preferida. «Não há em mim infelizmente (escrevia ele a Oliveira Martins, em 1882) nem um sábio, nem um filósofo. Quero dizer, não sou um desses homens seguros e úteis, destinados por temperamento às análises secundárias que se chamam Ciências, e que consistem em reduzir uma multidão de factos esparsos a tipos e leis particulares por onde se explicam modalidades do Universo; nem sou também um desses homens, fascinantes e pouco seguros, destinados por génio às análises superiores que se chamam Filosofias, e que consistem em reduzir essas leis e esses tipos a uma fórmula geral por onde se explica a essência mesma do inteiro Universo. Não sendo pois um sábio, nem um filósofo, não posso concorrer para o melhoramento dos meus semelhantes – nem crescendo-lhes o bem-estar, nem elevando-lhes o bem-sentir por meio da metafísica, que é uma inspiradora da poesia. A entrada na história também se me conserva vedada: – porque se, para se produzir literatura basta possuir talentos, para tentar a história convém possuir virtudes. E eu! ... Só portanto me resta ser, através das ideias e dos factos, um homem que passa, infinitamente curioso e atento. A egoísta ocupação do meu espírito hoje, caro historiador, consiste em me acercar de uma ideia ou de um facto, deslizar suavemente para dentro, percorrê-lo miudamente, explorar-lhe o inédito, gozar todas as surpresas e emoções intelectuais que ele possa dar, recolher com cuidado o ensino ou a parcela de verdade que exista nos seus refolhos – e sair, passar para outro facto ou outra ideia, com vagar e com paz, como se percorresse uma a uma as cidades de um país de arte e luxo.<sup>7</sup>

Como se lê, o que mais fortemente caracteriza a personalidade de Fradique Mendes é a sua «independência» intelectual (p. 66), «impedindo que por sedução ela se desse toda a um sistema» (p. 66), ou seja, Fradique Mendes possui uma personalidade não indiferentista e não ecletista, suficientemente distante dos sistemas filosóficos e das crenças religiosas e políticas institucionais para os poder analisar, mas também suficientemente interessado e empenhado para os poder vivenciar<sup>8</sup>. Neste sentido,

<sup>6</sup> Como reflexão inspiradora e como base de análise, cf. o importantíssimo texto de Leonel Ribeiro dos Santos, «Eça de Queirós e a Filosofia, ou o artista enquanto pensador», in AA. VV., *Caminhos do Pensamento. Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*, (org. José Luís Brandão da Luz), Colibri-Universidade dos Açores, pp. 479-505. Cf. igualmente o nosso livro, *O Último Eça*, Lisboa, QuidNovi, 2006.

<sup>7</sup> Eça de Queirós, *A Correspondência de Fradique Mendes*, ed. cit., pp. 66-67.

<sup>8</sup> Interessantíssima a sugestão de A. Campos Matos – ainda não suficientemente explorada – relativa à «alegoria do nevoeiro» ou «alegoria das faluas» como imagem literária dos limites e relativização do conhecimento no *Último Eça*, comparando-a com a «alegoria da Caverna», de Platão. Cf. A. Campos Matos, «As "alegorias" de Fradique Mendes», in *Sobre Eça de Queiroz*, Lisboa, Livros Horizonte, 2004, pp. 103-105.

MIGUEL REAL

Fradique é, finissecular e humanisticamente, um espírito intelectualmente comprometido mas politicamente descomprometido. Esta capacidade de adesão a uma militância religiosa ou ideológica para superiormente a compreender não significa, da parte de Fradique, uma visão «diletante» (pp. 68-69) da sociedade; diferentemente, estatui-se como o instrumento gnoseológico que lhe permite possuir «uma percepção extraordinária da realidade» (p. 69) de modo a dissecar «a névoa que esbate e deforma os seus [da realidade] contornos no seu *exacto, real e único* modo de ser» (it. do autor, p. 69). Assim, gnoseologicamente, é necessário possuir «visões intelectuais bastante agudas e poderosas para romper através da neblina [que encobre a realidade] e surpreender as linhas exactas, o verdadeiro contorno da realidade» (p. 70). E tal visão intelectual só poderia ser dada, não apreciando diletantemente ou ecleticamente a realidade, como um «touriste» (p. 67), mas *empenhando-se nela*, vivenciando-a, captando-lhe os «contornos» através da experimentação pessoal dos fenómenos políticos, sociais, religiosos, ideológicos... Só os vivendo, se pode defini-los (pp. 70-71), juntando «a suprema liberdade» à «suprema audácia» (p. 61). Por um acto de vontade, Fradique junta à vivência emotiva dos fenómenos a capacidade de os definir em supremas sínteses, como a que apresenta relativamente à Arte: «A arte é um resumo da Natureza feita pela imaginação» (p. 71).

Ao contrário da decadência em que mergulharam os homens do fim-de-século, que, fundados na «idolatria da Forma» (p. 33), separando espírito do corpo, sofisticaram rebuscadamente aquele, Fradique «está mais superiormente apetrechado para triunfar na Arte e na Vida» (p. 54), no suposto dizer de Ramalho Ortigão:

[Fradique] Marcha cinco léguas sem parar, bate ao remo os melhores remadores de Oxford, mete-se sozinho ao deserto a caçar o tigre, arremete com um chicote na mão contra um troço de lanças abissínicas; – e à noite numa sala, com a sua casaca de Cook, uma pérola negra no esplendor do peitilho, sorri à mulheres com o encanto e o prestígio com que sorrira à fadiga, ao perigo e à morte. Faz armas como o cavaleiro de Saint-Georges, e possui as noções mais novas e mais certas sobre física, sobre astronomia, sobre filologia e sobre metafísica.<sup>9</sup>

Porém, unindo a ginástica mental à ginástica física, ultrapassando qualquer tipo de rotina e desbravando ideias como quem desbrava continentes e civilizações, a Fradique falta na vida, no suposto dizer de Oliveira Martins, «um fim sério e supremo que estas qualidades, em si excelentes, concorram a realizar» (p. 54): como se presume ter dito Carlos Mayer, «o cérebro de Fradique está admiravelmente construído e mobilado. Só lhe falta uma ideia que o alugue para viver e governar lá dentro. Fradique é um génio com escritos» (pp. 55-56). Assim, Fradique, não sendo um decadentista, compartilha com o decadentismo a ausência de uma verdade única que guie e oriente a sua vida: ele viaja, aprende, cultiva-se, entusiasma-se, adere, crê, ensina, distingue, define, conclui, expressa «uma carinhosa simpatia por todos os povos» (p. 77), nenhuma experiência exclui da sua vida, mas, no final, sendo tudo e todos, vivendo em comunhão com tudo e com todos, acaba por não ser de nada e de ninguém (nem do seu grande amor, Clara, será definitivamente), faltando-lhe a ideia verdadeira que de um modo

<sup>9</sup>Idem, *ibidem*, pp. 54-55.

duradouro moldasse o seu pensamento e a sua acção. Fradique é, assim, no que tem de melhor, todos os homens de todas as civilizações, não numa visão eclética de reunir uma parte de cada tipo de homem de cada civilização, mas, numa visão *humanista* e universalizante, antropológicamente ideal, como síntese suprema de todos os homens: de todos os intelectuais e sábios, de todos os viajantes e nómadas, de todos os poderosos e distintos, de todos os crentes, de todos os servos e trabalhadores.

Enquanto homem de todas as épocas, Fradique conhece os pobres do Egípcio antigo, os escravos de Roma, os servos medievais e os pobres nascidos da Revolução Industrial, ou seja, os pobres de todos os tempos. Tal conhecimento poderia torná-lo indiferente à miséria das ruas. Porém, Fradique também sabe que a Democracia e o Progresso do seu século inclinam a sociedade para a elevação do pobre à dignidade de cidadão e, por isso, não podendo solucionar o problema geral da pobreza em todas as sociedades, «usa da sua fortuna para atenuar com caridade, enquanto a Justiça não chega, a miséria dos pobres» (pp. 93-94). É justamente este seu pensamento humanista ou universalizante que não deixa Fradique revoltar-se contra a miséria actual dos pobres, porque, estatuidando-se como um homem de sempre, Fradique não tem ilusões sobre a essência de parte da humanidade: «homo homini lupus» (p. 94). E quando o narrador lhe adverte, como modo de resolução da questão das diferenças sociais, que «era necessário que viesse outro Cristo» (p. 94)<sup>10</sup>, a resposta de Fradique é absolutamente lapidar quanto ao humanismo que contém – o conhecimento que possui do homem universal não lhe permite ter ilusões sobre a indispensabilidade de, conforme o momento, o homem, em todas as épocas, ser lobo ou ser cordeiro:

– Há-de vir; há-de talvez libertar os escravos; há-de ter por isso a sua igreja e a sua liturgia; e depois há-de ser negado; e mais tarde há-de ser esquecido; e por fim hão-de surgir novas turbas de escravos. Não há nada a fazer. O que resta a cada um por prudência é reunir um pecúlio e adquirir um revólver; e aos seus semelhantes que lhe baterem à porta, dar, segundo as circunstâncias, ou pão ou bala.<sup>11</sup>

À semelhança do pensamento de Eça expresso em «S. Cristóvão», nas *Cartas de Paris* e em *A Cidade e as Serras*, também Fradique se preocupa com os «pobres», as massas imensas de miseráveis que a Revolução Industrial produzira, atirando-as para uma existência ruínosa nos arredores das cidades:

Nos últimos tempos, preocupava-o [a Fradique] sobretudo a miséria das classes – por sentir que nestas democracias industriais e materialistas, furiosamente empenhadas na luta pelo pão egoísta, as almas cada dia se

<sup>10</sup> Como lucidamente sublinha Joaquim-Francisco Coelho, em *A Correspondência de Fradique Mendes*: «Eça exprime e refina mais do que nunca a sua visceral convicção de todas as finitudes: a finitude dos homens, a finitude das civilizações, a finitude dos deuses e das crenças, a finitude dos sentimentos, a finitude inclusive da própria linguagem, facto que a *Correspondência* sublinha mediante citações de línguas mortas ou caducas. Esta consciência da dissolução do real e da nadificação do ser, comparável, *mutatis mutandis*, à *Sorge* existencial dos filósofos agónicos, Fradique ele mesmo a experimentou na alma profunda, documentando-a num desabafo epistolar dos últimos anos, repassado do mais negro niilismo: «Todos nós, que vivemos neste globo, formamos uma imensa caravana que marcha confusamente para o Nada», Joaquim-Francisco Coelho, «A morte de Fradique Mendes», in *Estudos Anterianos*, n. 9/10 (*Eça. Antero e a Geração de 70*), Centro de Estudos Anterianos, Vila do Conde, 2002, pp. 7-8.

<sup>11</sup> Eça de Queirós, *A Correspondência de Fradique Mendes*, ed. cit, p. 94.

MIGUEL REAL

tornam mais secas e menos capazes de piedade. «A fraternidade (dizia ele numa carta de 1886, que conservo) vai-se sumindo, principalmente nestas vastas colmeias de cal e pedra onde os homens teimam em se amontoar e lutar; e, através do constante deperecimento dos costumes e das simplicidades rurais, o mundo vai rolando a um egoísmo feroz. A primeira evidência deste egoísmo é o desenvolvimento ruidoso da filantropia. Desde que a caridade se organiza e se consolida em instituição, com regulamentos, relatórios, comités, sessões, um presidente e uma campanha, e de sentimento natural passa a função oficial – é porque o homem, não contando já com os impulsos do seu coração, necessita obrigar-se publicamente ao bem pelas prescrições de um estatuto. Com os corações assim duros e os Invernos tão longos, que vai ser dos pobres?»<sup>12</sup>

Esta preocupação por uma maior justiça social acompanha o humanismo do Último Eça em todos os seus livros e crónicas e constituiu uma das características mais importantes do seu pensamento ao longo da década de 90.

Na Carta XVI, d' *A Correspondência de Fradique Mendes*, o realismo emerge como um desconsolo final, quase em jeito telegráfico, quando Fradique descreve as «novas de Paris» (pp. 229-230), e surge contrastadamente com as páginas antecedentes onde Fradique dissertara, amorosamente, sobre as vidas de Jesus e de Buda (pp. 227-229). É de um contraste fortíssimo: de um lado, a vida de «dois mestres [que] possuíram, para bem dos homens, a maior porção de divindade que até hoje tem sido dado à alma humana conter» (p. 229); do outro, o racionalismo francês presumido de Renan, a cultura sofisticada mas balofa do barão de Fernay e o casamento por interesse do visconde de Fonblant com Mademoiselle Degrave, a filha do cervejeiro que vale dois milhões (p. 230). Porém, nesta mesma Carta XVI anuncia-se já, através do episódio do amor entre D. Fernando e Leonor Teles (pp. 226-227), o tema central da Carta XVII. Esta é, porventura, uma das mais belas cartas de amor escritas em língua portuguesa e, indubitavelmente, um dos mais belos textos do Último Eça. Nela, está todo o Eça da década de 90: 1 – o ensaísta meta-histórico, que, por comparações sucessivas, atinge conclusões pertinentes ao homem universal; 2 – o realista lírico, que aprendeu com a ciência e o saber do século XIX que tudo existe em vão e que tudo «tem de perecer, como tudo o que vive, mesmo o Sol» (pp. 232-233) e que, portanto, o que fica, o que perdura duradouramente entre as sociedades como entre os indivíduos, não é a verdade, mas a Ilusão do que mais fortemente se «afirma» (epílogo d' *A Relíquia*) na consciência dos homens; 3 – o humanista que, entendendo a «lei inexorável» do «universal deperecimento e fim das coisas» (p. 232), garantia de que tudo é frágil e provisório, considera ser mais importante recordar os momentos áureos de um amor do que tentar o «seu prolongamento fictício»:

Não conseguiríamos deter a marcha da lei inexorável – e um dia nos encontraríamos, um diante do outro [Fradique frente a Clara], como vazios, irreparavelmente tristes, e cheios do amargor da luta inútil. E de uma cousa tão pura e sã e luminosa, como foi o nosso amor, só nos ficaria, presente e

<sup>12</sup>Idem, *ibidem*, pp. 93-94.



pungente, a recordação de destroços e farrapos feitos por nossas mãos, e por elas rojados como desespero no pó derradeiro de tudo.<sup>13</sup>

Mas o exemplo mais forte é-nos dado pela carta a Guerra Junqueiro relativa aos rituais litúrgicos como essência da «comunicação íntima» com Deus. Nesta carta, que atinge por vezes o estatuto de um *ensaio*, o narrador compara os rituais primitivos dos «Árias» (p. 136) com os dos romanos (p. 138), com os rituais actuais do Cristianismo e do Budismo (pp. 139-140) e, ainda, com os ritos na «China» e no «Ceilão» (p. 141), concluindo segundo uma visão humanista:

Essa comunhão mística do Homem e de Deus, que V. quer, nunca poderá ser senão o privilégio de uma elite espiritual, deploravelmente limitada. Para a vasta massa humana, em todos os tempos, pagã, budista, cristã, maometana, selvagem ou culta, a religião será sempre por fim, na sua essência, a súplica dos favores divinos e o afastamento da cólera divina; e como instrumentação material para realizar estes objectos, o templo, o padre, o altar, os ofícios, a vestimenta, a imagem. Pergunte a qualquer mediano homem saído da turba, que não seja um filósofo, ou um moralista, ou um místico, o que é a religião. O inglês dirá: «É ir ao serviço ao domingo, bem vestido, cantar hinos». O hindu dirá: «É fazer *poojah* todos os dias e dar o tributo ao Mahadeo». O africano dirá: «É oferecer ao Mulungu a sua ração de farinha e óleo». O minhoto dirá: «É ouvir missa, rezar as contas, jejuar à sexta-feira, comungar pela Páscoa». E todos terão razão, grandemente! Porque o seu objecto, como seres religiosos, está todo em comunicar com Deus; e esses são os meios de comunicação que os seus respectivos estados de civilização e as respectivas liturgias que deles saíram lhes fornecem.<sup>14</sup>

É esta a visão humanística do Último Eça fundadora e integradora do pensamento do autor sobre Buda e o Budismo: não o empenhamento militante a favor de um ou outro aspecto da realidade, mas a comparação ensaística entre os aspectos semelhantes ou contrastantes da realidade, realçando o que neles existe de universal (comum e permanente), retirando conclusões pertinentes ao sentido geral da sociedade, numa visão de compreensão sobre os que mais sofrem (os pobres). Neste sentido, não podia faltar no Último Eça uma visão comparativa entre Cristo e Buda.

Deste modo, o tema do Budismo integra-se nas reflexões de Eça de Queirós sobre a evolução histórica geral da humanidade, de que a religião teria sido, até ao século XIX, uma das mais fortes colunas éticas. Desprovido, agora, na década de 90, de intentos críticos anticlericais, Eça de Queirós pensa a religião como um dos mais importantes elementos constitutivos da História. Mas a concepção de História na obra de Eça desta última fase perdera já o cunho revolucionário e regenerador que lhe fora próprio na década de 70 – década das Conferências do Casino, em que Eça participa com uma visão proudhoniana da sociedade e uma visão experimentalista da literatura. Agora, depois dos longos oito anos da escrita d’*Os Maias*, retrato de uma geração que falhara a vida, a história evidencia-se como uma «grande fantasia» substituta, no

<sup>13</sup> Idem, *ibidem*, p. 232.

<sup>14</sup> Idem, *ibidem*, pp. 142-143.

MIGUEL REAL

século XIX, no plano da evolução e ordenação das sociedades, do conceito religioso de Deus. Neste sentido, Eça de Queirós postula, em «Um Santo Moderno», a identificação meta-histórica entre Jesus Cristo, São Paulo e Karl Marx, tanto nas intenções políticas revolucionárias quanto na exemplaridade das suas ideias sociais, generalizadas em forma de doutrina ética. Assim, Buda, enquanto homem religioso, assemelhar-se-ia, no Oriente, na sua forma paradigmática de conduta social e na virtude modelar da sua existência, a Cristo no Ocidente, ambos criadores de novas orientações civilizacionais fundadas no sobrenatural, diferenciando-se apenas no substrato cultural, social e religioso das tradições territoriais e geográficas em que nasceram. Em ambos, porém, segundo Eça de Queirós, seria absoluta a fantasia dominadora e reitora da História, nenhum deles possuindo, verdadeiramente, um vínculo directo com o sobrenatural senão o criado pela sua «fantasia» individual, ambos assim exprimindo em perfeição o sentimento religioso presente no coração do homem, tecido de espanto face à infinitude do universo e ao total desconhecimento da existência *post mortem*. Neste sentido, como o testemunha com forte evidência e credibilidade o conto «São Cristóvão», narrativa de todas as formas possíveis de santidade ética e religiosa, escrito no mesmo período d' *A Correspondência de Fradique Mendes*, Eça de Queirós não crê na existência de Cristo e Buda como seres divinos, mas exclusivamente como seres históricos, poderosamente «afirmativos» (expressão do final d' *A Relíquia*), criadores de doutrinas regeneradoras e salvadoras do homem. Assim, é enquanto humanista, isto é, enquanto ser social que no final do século XIX experimenta o fracasso do positivismo e do cientifismo, abrindo-se a novas experiências espirituais, narradas na descrição da existência do «primeiro» Jacinto em *A Cidade e as Serras*, que Eça de Queirós cria a personagem cosmopolita e decadentista Carlos Fradique Mendes, que se manifesta interessado no Budismo. Aliando a «suprema liberdade» de pensamento e de acção à «suprema audácia»<sup>15</sup> de conhecer e agir, Fradique Mendes alia igualmente a capacidade de desconstrutor de «ideias feitas» à do conhecimento de todas as doutrinas, o que obsta que «por sedução ele se desse todo a um sistema» filosófico ou religioso<sup>16</sup>. É assim que Fradique Mendes se fizera «babista» para penetrar e desvendar o «Babismo»:

Mantinha por princípio que se devia momentaneamente «crer» para bem compreender uma crença. Assim, se fizera babista para penetrar e desvendar o babismo. Assim se afiliara em Paris a um clube revolucionário, as Panteras de Batignolles, e frequentara as suas sessões, encolhido numa quinzeia sórdida pregada com alfinetes, com a esperança de lá colher a «flor de alguma extravagância instrutiva». Assim se incorporara em Londres aos positivistas rituais, que, nos dias festivos do calendário Comtista, vão queimar o incenso e a mirra na ara da Humanidade e enfeitar de rosas a imagem de Augusto Comte. Assim se ligara com os Teosofistas, concorrera prodigamente para a fundação da *Revista Espírita*, e presidia às evocações da Rue Cardinet, envolto na túnica de linho, entre os dois médiuns supremos, Patoff e Lady Thorgan. Assim habitara durante um longo Verão Seo-d'Urgel, a católica cidadela do carlismo, «para destrinçar bem (diz ele) quais são os motivos e as fórmulas que fazem um carlista – porque todo o sectário obe-

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*, p. 61.

<sup>16</sup> Idem, *ibidem*, p. 66.

dece à realidade de um motivo e à ilusão de uma fórmula». Assim se tornara o confidente do venerável príncipe Kobaskini, para «poder desmontar e estudar peça a peça o mecanismo de um cérebro niilista». Assim se preparava (quando a morte o surpreendeu) a voltar à Índia, para se tornar budista praticante, e penetrar cabalmente o Budismo, em que fixara a curiosidade crítica dos seus derradeiros anos. De sorte que dele bem se pode dizer que foi o devoto de todas as religiões, o partidário de todos os partidos, o discípulo de todas as filosofias – cometa errando através das ideias, embebendo-se convictamente nelas, de cada uma recebendo um acréscimo de substância, mas em cada uma deixando alguma coisa do calor e da energia do seu movimento pensante.<sup>17</sup>

Deste modo, o Budismo evidencia-se no Eça de Fradique Mendes como uma entre diversas crenças que o homem europeu refinado do final do século XIX deve «experimentar» ou «crer» para uma total compreensão da essência da religião e, por via desta, da essência do homem. Não se trata, portanto, de uma adesão empenhada, mas de realizar o lema fradiquista de tudo experimentar para tudo conhecer. A experiência do Budismo integra-se, assim, na realização plena do homem do mundo próprio de uma mentalidade finissecular. O Budismo evidencia-se, deste modo, como mais uma religião que a «curiosidade» de Fradique Mendes exige conhecer.

Na «Carta V», dirigida a Guerra Junqueiro, relativa à decadência das religiões, Fradique Mendes defende a tese de que a essência do sentimento do sagrado se colhe por inteira na liturgia ou no «ritual»<sup>18</sup>. Neste sentido, mais do que o ensinamento doutrinário constitutivo do Budismo, o que atrairia e uniria os fiéis seriam os exercícios propiciatórios ou as «práticas» litúrgicas<sup>19</sup>. Segundo Eça/Fradique Mendes, pouco interessaria ao crente, caso os compreendesse, a dogmática teológica e moral e o relevo intelectual e metafísico de uma dada religião, mas, sim, a sua prática litúrgica, que assegura a ligação umbilical de um crente com a corte de fiéis dessa religião, a todos prestando coesão existencial. O que na Europa acontecera com o Catolicismo, atacado por racionalistas, iluministas e positivistas, desacreditado em círculos universitários, artísticos e intelectuais, não beliscando minimamente, no entanto, o seu fervor e adesão populares, centrados, não em falhas teóricas, mas em práticas litúrgicas – teria igualmente acontecido na «China» e no «Ceilão»<sup>20</sup> com o Budismo:

Se tivéssemos tempo de ir à China ou a Ceilão, V. [Guerra Junqueiro] toparia com o mesmo fenómeno no Budismo. Dentro desta religião foi elaborada a mais alta das metafísicas, a mais nobre das morais: mas em todas as raças que ele penetrou, nas bárbaras ou nas cultas, nas hordas do Nepal ou no mandarinato chinês, ele consistiu sempre para as multidões em ritos, cerimónias, práticas – a mais conhecida das quais é o «moinho de rezar». V. nunca lidou com este moinho? É lamentavelmente parecido com o «moinho de café»: em todos os países budistas V. o verá colocado nas ruas

<sup>17</sup> Idem, *ibidem*, pp. 67-68.

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*, pp. 135-136.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*, pp. 138-141.

<sup>20</sup> Idem, *ibidem*, p. 141.

MIGUEL REAL

das cidades, nas encruzilhadas do campo, para que o devoto ao passar, dando duas voltas à manivela, possa fazer chocalhar dentro as orações escritas e comunicar com o Buda, que por esse acto de cortesia transcendente «lhe ficará grato e lhe aumentará os bens».

Nem o Catolicismo, nem o Budismo, vão por este facto em decadência. Ao contrário! Estão no seu estado natural e normal da religião. Uma religião, quanto mais se materializa, mais se populariza – e portanto mais se diviniza.<sup>21</sup>

Em outra carta d' *A Correspondência de Fradique Mendes*, uma das «Cartas a Clara», Eça de Queirós/Fradique Mendes, usando da hermenêutica específica do humanismo do «Último Eça», compara a vida e a mensagem de Cristo e de Buda. Face à queixa da sua amada Clara de que Buda seria «um Jesus muito complicado»<sup>22</sup>, Fradique Mendes considera ser necessário «desentulhar esse pobre Buda do denso aluvião de lendas e maravilhas que sobre ele tem acarretado, durante séculos, a imaginação da Ásia», desprender a sua vida e a sua doutrina de «mitologias» e apreendê-las na «sua nudez histórica». Nesta nudez, conclui o narrador, desenvolvendo a comparação entre Cristo e Buda, «nunca alma melhor visitou a Terra»:

Jesus foi um proletário, um mendigo sem vinha ou leira, sem amor nenhum terrestre, que errava pelos campos da Galileia, aconselhando aos homens a que abandonassem como ele os seus lares e bens, descessem à solidão e à mendicidade, para penetrarem um dia num reino venturoso, abstracto, que está nos céus. Nada sacrificava em si e instigava os outros ao sacrifício – chamando todas as grandezas ao nível da sua humildade. O Buda, pelo contrário, era um príncipe, e como eles costumam ser na Ásia, de ilimitado poder, de ilimitada riqueza: casara por um imenso amor, e daí lhe viera um filho, em que esse amor mais se sublimara: – a este príncipe, este esposo, este pai, um dia, por dedicação aos homens, deixa o seu palácio, o seu reino, a esposa do seu coração, o filhinho adormecido no berço de nácar, e, sob a rude estamena de um mendicante, vai através do mundo esmolando e pregando a renúncia aos deleites, o aniquilamento de todo o desejo, o ilimitado amor pelo seres, o incessante aperfeiçoamento na caridade, o desdém forte do ascetismo que se tortura, a cultura perene da misericórdia que resgata, e a confiança na morte...

Incontestavelmente, a meu ver (...) a vida do Buda é mais meritória.<sup>23</sup>

Neste sentido, porque mais humanos, eminentemente mais humanos, a vida e os ensinamentos de Buda seriam superiores à vida e aos ensinamentos de Jesus Cristo: Cristo declara-se «filho de Deus» e Buda limita-se a viver a sua vida constitutivamente humana, como se declarasse «eu sou um pobre frade mendicante»<sup>24</sup>, apelando, pelo exemplo e pela palavra, a uma contínua prática do Bem de modo que a Humanidade

<sup>21</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>22</sup> Idem, *ibidem*, p. 227.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*, pp. 227-228.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*, p. 228.

se torne ética e progressivamente melhor. Cristo defenderia uma doutrina egoísta, pela qual «a justiça do justo» «só aproveita egoisticamente ao justo», enquanto a doutrina de Buda, por via da reencarnação e da lei universal do Kharma, aproveitaria também «ao ser que o [ao morto] substituir na existência, e depois ao outro que deste nascer (...) para lucro eterno da Terra»<sup>25</sup>. Assim:

Jesus cria uma aristocracia de santos, que arrebatam para o Céu onde ele é Rei, e que constituem a corte do Céu para deleite da sua divindade; - e não vem dela proveito directo para o mundo, que continua a sofrer da sua porção de mal, sempre indiminuída. O Buda, esse, cria, pela soma das virtudes individuais, santamente acumuladas, uma humanidade que em cada ciclo nasce progressivamente melhor, que por fim se torna perfeita, e que se estende a toda a Terra donde o mal desaparece, e onde o Buda é sempre, à beira do caminho rude, o mesmo frade mendicante.<sup>26</sup>

Deste modo, conclusivamente, Eça/Fradique confessa: «Eu, minha flor [Clara], sou pelo Buda»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Idem, *ibidem*, pp. 228-229.

<sup>26</sup> Idem, *ibidem*, p. 229.

<sup>27</sup> Idem, *ibidem*.

