

DA SAUDADE
AO SAUDOSISMO



Biblioteca Breve
SÉRIE PENSAMENTO E CIÊNCIA

DIRECTOR DA PUBLICAÇÃO
ANTÓNIO QUADROS

AFONSO BOTELHO

DA SAUDADE
AO SAUDOSISMO



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

Título

Da Saudade ao Saudosismo

Biblioteca Breve / Volume 118

1.ª edição — 1990

Instituto de Cultura e Língua Portuguesa
Ministério da Educação

© *Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*
Divisão de Publicações
Praça do Príncipe Real, 14-1.º, 1200 Lisboa
Direitos de tradução, reprodução e adaptação,
reservados para todos os países

Tiragem

4 000 exemplares

Coordenação geral

Beja Madeira

Orientação gráfica

Lúis Correia

Distribuição comercial

Livraria Bertrand, SARL
Apartado 37, Amadora — Portugal

Composição e impressão

Gráfica Maiadouro
Rua Padre Luís Campos, 686 — 4470 MAIA
Fevereiro 1990
Depósito legal n.º 34 514/90
ISSN 902 - 139 - 7
ISSN 0871 - 5173

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| 1 — Introdução (Origem da Saudade) | 8 |
| 2 — <i>D. Duarte, filósofo da saudade</i> | 21 |
| Fenomenologia da saudade..... | 22 |
| «Andar dereito»..... | 32 |
| Renunciar | 61 |
| ABC da lealdade..... | 84 |
| 3 — <i>O Discurso da saudade</i> | 89 |
| Odisseia da saudade..... | 90 |
| Os encobertos do Encoberto..... | 100 |
| Saudosismo como movimento..... | 109 |
| Saudosismo como diálogo filosófico..... | 128 |
| 4 — <i>António Patrício, dramaturgo da saudade</i> | 145 |
| O primeiro mito da saudade | 146 |
| Saudade, amor e a morte | 156 |
| A conversão pela saudade | 168 |
| A abóboda do mistério | 175 |
| Notas..... | 179 |

Nas páginas que se seguem se desenvolverá o movimento que no próprio título se contém. Com efeito, da expressão lírica da saudade se caminhou para a unidade saudosa que os vários pontos de vista histórico, cultural e metafísico foram formalizando num pensamento que tende para se sistematizar.

Há que fazer, no entanto, a clara distinção entre Saudosismo de sistema filosófico e Saudosismo de expressão cultural. Se o primeiro é verdadeiro veículo do movimento que cria realidade noética, o segundo comporta-se subsidiariamente e esgota a sua finalidade onde começa a verdade a firmar-se.

Convicto de que ainda não se proporcionou a definição de uma teoria sistemática da saudade segundo as exigências de um pensamento filosófico, não obstante a contribuição definitiva de Pascoaes, o autor tenta indagar a sua origem e surpreender as suas principais noções e ideias por forma introdutória e lógica.

Para que o leitor melhor se possa situar, alargam-se as reflexões sobre D. Duarte, como primeiro analista do sentimento saudoso, e sobre António Patrício, último pensador dramaturgo saudosista. Assim se pretende dar a conhecer o contexto conceptual em que a saudade emerge nos dois pensadores que a conduzem, do primeiro esboço de teoria, à realização dramática em acto.

Entre os dois extremos, há lugar para o discurso ensaístico da saudade, em que esta se confronta com as odisseias e os mitos.

A todos os textos estará sempre presente o pensamento de Pascoaes e de Leonardo Coimbra, o poeta e o filósofo que mais contribuíram para a teoria universal da saudade, criando o movimento a que, com propriedade se chama Saudosismo.

INTRODUÇÃO

A saudade participa da essência da história de Portugal e muitas das suas decisões capitais nela se inspiraram ou a ela se sujeitaram, pelo que não se estranha que a tendência dos que estudam a sua natureza vá no sentido de lhe reconhecer autonomia ontológica, radicada em condições étnicas peculiares.

Como problema, porém, a questão travou-se polemicamente à volta da palavra saudade, que uns afirmavam só existir na nossa língua e outros, pelo contrário, apresentavam equivalentes noutros idiomas.

Problematizar o tema, assim, em círculo fechado, não leva a nenhuma verdade mas apenas a aproximações de significado nem sempre unívoco. Só a filosofia derime as propostas filológicas em noções, conceitos e juízos que distinguem o verdadeiro do falso, a verdade do erro.

Este é, aliás, segundo Álvaro Ribeiro, o percurso natural do pensamento português, em contraste com a filosofia moderna que preferencialmente se apoia na mecânica, na física ou nas ciências do mundo sensível. Esta relação íntima entre a palavra e o seu sentido

metafísico é estabilizadora. Mas a saudade persiste na história de um povo saudoso e modifica-se ao longo dos séculos sem perder a constante de seus requisitos essenciais.

A saudade tem um conteúdo dinâmico que, se não for atendido, falseia qualquer investigação fenomenológica. Esse dinamismo percorre, não só interiormente os extremos limites da sua natureza, entre o desejo e a lembrança, como os limites da história, que a divisão desgarrada do tempo descreve. Ela, porém, é, simultaneamente, onexo metafísico da consciência humana e dos eventos que desenham o perfil temporal dos portugueses, por isso a sua sombra se projecta não só na intimidade da alma como no destino do povo.

Em qualquer momento é possível encontrar no pensamento português, que se consubstancia na literatura e no pensar poético, esta oscilação entre o impulso do *desejo* e o refluxo da *lembrança*, e há períodos da cultura lusíada em que qualquer deles domina e se qualifica à face da saudade.

O primeiro período que se oferece à reflexão, assenta na forma mais terrenal do desejo e não promove a comunicação aberta pelo sentimento. Mais aspiração do que comunhão, a saudade da fase inicial, embora atenuada pela enteléquia do amor lusíada, persistente no decorrer dos séculos, e da *mesura*, mais profunda do que a da Gaia Ciência, representa aquela solidão que envolve os amantes provençais.

Só que a *soidade* primeva nem nascera da imanência desejosa que acaba por se anular no Nada, nem se firmara num Deus solitário, como afinal era a divindade dos amantes cátaros.

Também a interpretação da Natureza, que podemos reconstituir na nossa poesia cortês, não sugere em nenhum momento uma proveniência diferente da criação *ex nihilo* e, se manifesta uma certa solidão antropológica, em nenhum aspecto denuncia a solidão do Deus que cria da sua essência mesma.

Porém, a própria solidão da *soidade* vem a ser compensada nas nossas peculiares cantigas de amigo, em que o egotismo jogralesco cede o passo ao desdobramento dos dois sexos e a uma inclinação à descoberta do outro que se confirmará mais tarde na grande epopeia dos mares. Aliás, a eleição de um elemento feminino activo, desprendido da altitude das ideias, confere à saudade e ao amor um realismo nada comum na época e que não mais abandonará o nosso lirismo bucólico, como se comprova sobejamente na *Menina e Moça*.

A apreciação do pensamento saudoso confirma repetidamente que o desejo constitui até aos nossos dias elemento essencial desse sentimento lusíada, mas só assume relevo e predominância quando a solidão, humana ou divina, cerca o amor. Ora o desejo deste primeiro período sendo, em minha opinião, completamente dominante, não extrapola as balizas do antropológico nem cinde nenhuma relação com a realidade divina. Pelo contrário, e ao mesmo tempo que o desejo passa por todas as gradações e intensidades, amplia-se a *compresença* dos seres criados sem que diminua a tenacidade da relação com o Criador.

No mito de Pedro e Inês, primeiro na história do amor homem-mulher, que é a substância da história de Portugal, e primordial acontecimento da cultura europeia, o desejo atinge o paroxismo e a sua força

mítica cobre exemplarmente este primeiro período e modo da saudade. Aí o impulso humano excede-se ultrapassando a morte natural e começando, na ordem teórica, a dominar o tempo. Só o poder iniciador da saudade lhe sustém a rebelião profana e o submete à união sacralizante com Deus.

Se os sentimentos dos portugueses não fossem, como sempre foram, tão radicados no real sensível, a morte de Inês poderia, interpretar-se como pressuposto místico. O real impõe-se, porém, ao evento histórico, sublimando-se apenas pela iniciação da saudade. Inês é morta e enterrada. Só o desejo saudoso de Pedro a desenterra e a honra como rainha viva. Tudo parte do facto real e nele tudo se completa. O poder evocativo da saudade é o único a atrair a transcendência da segunda realidade.

Para que o desejo possa assumir as inferas proporções dos mitos pagãos torna-se necessário repudiar os cânones sentimentais do nosso povo, que são efectivamente os do amor humano-divino. O desejo, levado até à indefinição e ao Nada, próprio de uma criatividade exorbitante e solitária, estimulou Fernando Pessoa a interpretar a narrativa fáustica. Mas não deixou, ao fazê-lo, de confirmar a natureza saudosa, já não no domínio do sensível, como durante o primeiro período da saudade, antes fruto de uma inteligência que transforma a compresença dos seres em solidão plural, enquanto o Deus criador cede algo de si próprio ao princípio actuante do mal. Esta será também uma diferença contrastante da teodiceia que inspirava a nossa poesia cortês, a qual bem claramente separava a matéria do amor e da saudade da das

cantigas de escárneo e mal dizer, em que a ironia cruel mais cinde do que une.

Ainda hoje, aliás, a nossa sensibilidade tende a não confundir o sarcasmo, que usamos com frequência na crítica do mundo, com o princípio do mal, participante na edificação do pensamento filosófico e teológico. Sobretudo na esfera do amor e da saudade das cantigas de escárfere, a não ser para purificar ou tomar as proporções que lhe consente o princípio criador do bem.

Os saudosistas do nosso tempo, entre os quais Leonardo e Pascoaes, que, de todos os tempos são mestres incontestáveis, dão o exemplo claro do redimento do mal, mesmo quando o possam conceber como diminuição da natureza divina. Se incluirmos a cosmogonia do pensamento de Pascoaes neste último caso, o que não é pacífico, nem por isso deixaremos de reconhecer que o Poeta salva o Demónio no final do *Regresso ao Paraíso*.

De Leonardo Coimbra, o mais rigoroso dos filósofos da saudade, se pode dizer que fundamentou toda a condição do amor humano na relação de perfeição divina, corrigindo assim a persistente tradição socrática do amor como demiurgo. Nessa relação necessária das criaturas com o Criador, o desejo ganha a escala divina da perfectibilidade sem a infiltração do mal na essência humana nem a degradação de Deus para criar e amar.

Se considerarmos que estes pensadores isolaram os princípios sistematizadores da saudade, experienciada na vida secular dos portugueses, confirmaremos que é possível interpretar o movimento saudoso no seu conjunto. Não conhecemos todavia os elos dessa

cadeia sentimental e conceptual sem reflectir sobre a subjectividade que este mesmo sentimento foi criando.

O conhecimento da subjectividade saudosa domina assim o segundo período da evolução deste sentimento. Para tal concorreu prioritariamente o estudo que devemos a D. Duarte no *Leal Conselheiro*, como deveramos a D. Dinis e a D. Pedro as matérias mítica e poética da fase inicial. No decurso dos primeiros séculos da nacionalidade, notêmo-lo, os reis não são apenas causa dos acontecimentos históricos, mas também da evolução da espiritualidade, o que faz com que se consubstancie no poder a vida real dos sentimentos e princípios do povo.

Assim é que também a saudade se interioriza na subjectividade, ao mesmo tempo que o filósofo da lealdade a analisa fenomenologicamente. No tratado de D. Duarte encontramos o espelho dessa extraordinária preparação psicológica e ética que o reino ia elaborando, reflectida ou intuitivamente, com vista à grande diáspora das Descobertas.

Mais uma vez os filólogos lançam a ponte entre as formas de *suidade* ou *soidade* iniciais e o vocábulo que ainda hoje se usa. E explicam que os portugueses, postos na distância das viagens, de muito *saudar* os que ficavam, ajustaram a nova palavra ao novo sentimento. Hipótese escassa e, do meu ponto de vista, não coincidente com o segundo modo de sentir a saudade, que se formara antes da partida colectiva, sendo até uma das suas condicionantes.

Na confluência de várias forças espirituais actuando sobre o núcleo lusíada, se formou essa nova maneira de ser saudoso e descobridor. Não será possível atribuir a nenhuma delas isoladamente a caracterização

deste período, que se completou com a acção criadora da ínclita Geração. Distingamos, no entanto, sem hesitar as influências da espiritualidade franciscana e alcobacence, da filosofia de Aristóteles e de Dante e dum eticismo cristão e senequista.

Todavia, o mais significativo condicionamento desta evolução, que move a essência dos sentimentos e pensamentos como caudal correndo por entre os tempos, é o modo único como os portugueses ponderam o mundo sensível sobretudo nesta época que encontrou, porventura, leito favorável na aproximação, por via dinástica, da cultura inglesa.

Certo é que o movimento futurante da saudade anulou a imobilidade compresente da *suidade* dando-lhe aquela mobilidade psíquica que apreende e compreende mais o outro e as suas alterações. A solidão cede assim lugar a uma ausência tendencialmente cósmica.

Para sermos mais exactos, este segundo período é de transição entre um desejo humano, uma espera, e um cosmos, uma esfera, finalmente conhecido e amado.

Como em todos os períodos de transição, já nele se encontram os prenúncios da realidade a haver. Deste modo, duas alterações se vão operando visivelmente na estrutura da saudade assim como na equidistância do outro, nas suas valências de pessoa, tempo ou lugar. Sem dúvida que a primeira se verifica na redução do valor do desejo, quer no binómio da saudade, quer em si mesmo, como impulso de sentimentos e de paixões. É provável que nem todas as manifestações culturais e religiosas registem esta profunda mudança, até porque

os jogos de oposição entre os elementos saudosos fazem parte da constituição íntima daquele sentimento.

Na obra filosófica de D. Duarte, que é espelho introspectivo da sensibilidade e da vida espiritual da época, o desejo não tem autonomia funcional, movendo-se integrado na lembrança, que essa, sim, é a nova tônica da saudade. Aí ele aparece sempre como intermediário da imediateidade da acção. Para a lembrança se reserva a parte mais nobre do percurso sentimental e um alvor do conhecimento que transborda a vida psíquica observada no capítulo XXV do *Leal Conselheiro*. Parece até que a memória que aí está em causa não cabe nos limites psicológicos mas subentende outro universo, para que está aberta. A figura contemporânea e fraterna do infante D. Pedro ostenta, contudo, no círculo da ínclita Geração uma divisa (Désir) que eleva o desejo à altura das grandes finalidades da vida. Os infantes daquela Geração são como princípios do agir e conhecer que, ao completarem-se, uma ou outra vez se contrariassem. Poderíamos legitimamente admitir que, neste caso, a divisa de D. Pedro ofendesse os horizontes de lealdade e lembrança de D. Duarte. Mas assim não é porque se alguma conotação tem com a vida fatídica do Infante, traduzindo a sua própria inquietação e anseio, não se repercute no *Livro da Virtuosa Benfeitoria* que, pela moral e pela religião, refreia qualquer espontaneidade do desejo.

É ainda no tratado de lealdade de D. Duarte que ressalta a outra alteração na vivência da saudade e de outros sentimentos. O prazer e a folgança entram pela vez primeira não só como determinantes da construção da saudade, mas também como estimulante

imprescindível da decisão humana. Tanto mais significativa se nos afigura esta viragem na visão do mundo dos portugueses do século XV, quanto traduz um domínio patente do hedonismo aristotélico sobre o estoicismo de Séneca.

Não digo que interesse exclusivamente o destino das várias doutrinas influentes na mentalidade da época até porque elas são, como disse, subsidiárias do pensamento próprio do povo português. Mas interessa sim acentuar que se deu uma alteração qualitativa nesse pensamento, tendo-se instalado no reconhecimento do prazer natural um optimismo propício ao espírito das Descobertas. Do mesmo passo, se afasta aquele preconceito aparentemente cristão que exclui o prazer e a alegria de qualquer finalidade religiosa ou mesmo espiritual e que explicaria a preparação do ânimo descobridor a partir de uma moral de circunstância ou de um objectivo de lucro também circunstancial. Bem pelo contrário, e se considerarmos o grande documento da formação das mentalidades e dos costumes, teremos que reconhecer que o *Leal Conselheiro* é muito mais um livro de ética, do que de moral, pois primeiro expressa imparcialmente o *ethos* e só depois procura os princípios de ordenação.

Relativamente à saudade, o patrono filosófico deste período de transição da ideia separativa de fidelidade, específica da Idade Média, para a ideia unitiva de lealdade, oferece-nos as duas características do novo sentimento: a subordinação valorativa do desejo à lembrança e a presença estimulante do prazer, também geminado à memória.

No período seguinte, nenhuma destas coordenadas se perde ou se altera de modo significativo. Na preparação das Descobertas, o ânimo saudoso procurou

a real proporção dos elementos que a compunham e, se a lembrança tomou a dianteira ao desejo, foi para conseguir aquele resultado final que D. Duarte assinala: «poremos o nosso coração e vontade em grande sossego e contentamento».

A aparelhagem científica e técnica das Navegações, que tanta importância merece, de nada serviria se não se tivessem também aparelhado as almas e os sentimentos. Esse contentamento e sossego presidiram à epopeia e surge como primordial n'Os *Lusíadas*, que é, como acentua António Telmo, antes e acima de tudo uma viagem de conhecimento.

Viagem para as subtis faculdades do conhecimento foi também viagem dos sentimentos amorosos e saudosos. Nela se completam o corpo e o espírito da saudade, vindo os posteriores poetas e filósofos acrescentar uma visão teórica sempre na mesma linha de continuidade, confirmada nos nossos dias por Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes, que lhe asseveram os princípios sistemáticos.

A saudade ganha naquele empreendimento nacional uma latitude que estaria anteriormente apenas subentendida nos limites positivos da fenomenologia. Abre-se a variedade dos desejos, desde o natural desejo, que «acende» o corpo, até aquele único desejo «em que toda a razão se converte». O próprio impulso solitário da poesia cortês, retoma a sua oportunidade na poesia de Camões que o qualifica como ele era na Idade Média — «solitário, silvestre e inumano». Aprofunda-se a lembrança na essência do amor de tal sorte que nos mais pungentes episódios, como o de Inês de Castro, se substitui à saudade na sua plenitude. E esta, já como sentimento metafísico, envolve todas as

viagens dos Portugueses até ao prémio que o Amor lhes concede no Canto IX, que é deleite dos sentidos mas também presença de um outro sentido do Espírito.

Teria sido fácil conter os dois cantos finais nos limites de uma recompensa de canseiras, epílogo feliz de toda a obra humana. Uma epopeia como a nossa não se define, porém, pela ideia de felicidade e pelos pequenos prazeres que estimulam as obras menores. Tem de estar por completo trespassada por uma visão renovadora que é ao mesmo tempo sentimento de origem.

O próprio dado religioso reflecte esse laço primordial, nos dois ângulos surpreendido. E o «português» dos diálogos filosóficos de Frei Heitor Pinto que o descreve: «A religião é como um Paraíso terreal donde correm rios de piedosas lágrimas, que emanam da fonte do coração desejosos da vista de mui alto Deus». A veia mística desenvolveu sobretudo a vista do alto Deus, mas a religião dos que decidiram e praticaram as Descobertas iluminou-se sempre com a lealdade ao Génesis, anterior ao pecado mortal. E se as catástrofes da História, ou o pendor do pensamento que cinde, mais do que une, afecta a ideia de Deus homogéneo, logo o caminho saudoso nos aproxima daquela filosofia que, pelo contrário, aceita todas as «fontes e nascentes», nas palavras de José Marinho.

Não nos admiremos, pois, que os pensadores contemporâneos da saudade, especialmente os congregados pela *Renascença Portuguesa*, sejam regressistas no sentido mais puro, isto é, elejam como princípio de unidade do ser o acto criador em si mesmo e reconduzam a multiplicidade do ser

aprendido nos «saudosos olhos originários para a edénica unidade de onde fora expulsa» (Leonardo Coimbra). Estes poetas e filósofos chegaram à apetência do Paraíso terrenal pela coerência da teoria da saudade. No entanto, essa presença decorre das coordenadas mais profundas do pensamento português, não sendo por mera fantasia sem conteúdo que a *Monarquia Lusitana* começa pelo *Génesis*. Até os escritores inquietos e críticos da acção das Descobertas, como Fernão Mendes Pinto, requerem o Paraíso terreno como origem do trânsito que é a vida saudosa, do homem.

Posto o Paraíso, pelo menos como primeira imagem do nosso modo de sentir, outras condicionantes são necessárias para que o escolhamos como origem deste sentimento formador da subjectividade e da cosmovisão que nos definem.

Evocar o Paraíso nesta Terra, desde logo implica que a saudade evocativa não se restrinja à subjectividade de um só mas antes abranja todos os seres criados, compondo um universo sem excepção, perfeito e esférico como o globo que Thétis desvendou a Gama na Ilha dos Amores. Um tal princípio de unidade não descende imediatamente da saudade, mas daquele «natural apetite da união de todas as coisas amáveis e semelhantes», nos termos de D. Francisco Manuel de Melo.

Sabíamos que a unidade não se identificava rigorosamente com o amor mas, somente nesta terceira fase de maturidade, avaliamos como, não obstante a diferença, a relação entre ambos é tão estreita. Compreendemos que no centro da esfera devia estar a luz irradiante do amor mas, apenas depois desta visão

cósmica, nos apercebemos que a abraçá-la e a defendê-la dos rigores do mal se desenham as armilas da saudade.

A saudade assegura, portanto, em sua onticidade cósmica, a continuidade do amor originário. Ela é, afinal, o próprio amor vogando na procela do tempo e do espaço.

D. DUARTE,
FILÓSOFO DA SAUDADE

D. DUARTE E A FENOMENOLOGIA DA SAUDADE

Depois do que Carolina Michaellis disse, com a sua autoridade de filóloga eminente, a respeito da suposta natureza intraduzível da saudade, já se não pode partir do princípio que é um tesoiro único, entregue por capricho da fortuna à rara sensibilidade dos portugueses.

Deve ser aliás, para nós motivo de regozijo que se tenha encontrado mais do que um equivalente noutras línguas e dialectos, pois fica-nos assim a certeza de sermos compreendidos sempre que comunicarmos ao Mundo a nossa saudade. Suponho, além disso, que convicções patrióticas superficiais e juízos de exclusividade nunca poderão servir de base a qualquer investigação que queira ir além do accidental e exterior dos problemas.

Contudo, já não é para desprezar a frequência e a importância que o português dá à saudade na sua vida quotidiana. Tenham outros Povos a possibilidade semelhante à nossa de sentirem a saudade e de dizerem o seu nome com propriedade (o que só prova que certos sentimentos humanos são universais) e continua a ser compreensível que os portugueses se entreguem a ela com mais frequência e de um modo característico.

Pode também este facto servir de motivo e estímulo para se estudar a conexão que porventura exista entre aquele fenómeno e a natureza do povo.

Até agora, porém, o estudo da saudade não faz paralelo com esse estímulo. A saudade é quase um lugar comum na sensibilidade portuguesa, enquanto que a reflexão sobre ela é ainda pouco sistemática e fundamentalmente problemática.

Falo intencionalmente em problemática por duas razões. A primeira, porque me parece que a História da Filosofia em Portugal se preocupa, por vezes em demasia, com o elemento histórico em prejuízo do elemento filosófico, embora com a desculpa e o fundamento justo de que a primeira tarefa é a de conhecer objectivamente os textos, a sua autenticidade e cronologia. No entanto, este caminho não deveria impedir outro que partisse da reflexão actual dos problemas para a sua confirmação, origem e justificação históricas. Parece-me até que se estes dois caminhos se percorressem simultaneamente se tornariam muito mais eficientes os esforços dos respectivos investigadores.

A segunda razão por que falei em problemática está adstrita ao patrono desta reflexão, a D. Duarte, pois nele se encontra, com efeito, a disposição e o método que transformam a saudade em problema do espírito e não em conceito definido e marcado com «selo da tecnicidade», como diria Joaquim de Carvalho. D. Duarte procede interrogativamente neste início de teorização da saudade e segue por isso mesmo um caminho problemático-filosófico.

De início, porém, localiza com toda a segurança o fenómeno que quer estudar: «...a suidade nom

descende de cada uma destas partes, mas é um sentido que vem da sensibilidade e não da razão». Estas partes são o nojo, o pezar, o desprazer e o aborrecimento, que no mesmo capítulo acabara de analisar. A saudade pode fazer sentir os sentidos da tristeza e do nojo mas não é nenhum deles. É um fenómeno da sensibilidade que parte do coração mas é autónomo e, por hipótese, superior aos seus efeitos. Assim, a tristeza, merecendo mais do que um capítulo no *Leal Conselheiro* e dela, sendo origem a própria saudade, limita-se apenas a ser um fenómeno psíquico restrito, quer dizer, encontra a sua essência em certo conteúdo psicológico. A saudade, essa traz umas vezes dor outras vezes prazer, não é portanto neste plano da vida afectiva que ela se deixa definir. Bem sei que, precisamente em D. Duarte, a tristeza de fenómeno psicológico que é, logo passa a ter um sinal positivo ou negativo para a vida religiosa e ética, isso porém não significa que em relação à saudade ela não possa ser um mero efeito cuja essência se encontra menos próxima da mais íntima razão de ser humana.

Parte-se, portanto, com D. Duarte, para a investigação da natureza da saudade com uma certeza: a de que sendo ela origem de tristeza, de nojo e de dor, está inteiramente liberta e não se reduz a qualquer destas afecções. Não é nenhuma delas embora algumas vezes «se misture com tam grande nojo que faz ficar em tristeza» e outras vezes venha «daquellas cousas que ao homem praz que sejam». Parte-se de um paradoxo, ou pelo menos de uma realidade com manifestações contrárias.

Nos livros nada vem — «e para entender esto não cumpre ler per outros livros, mas cada um que

considere o seu coração o que ja per feitos desvairados tem sentido».

Parece que este conselho tem dois motivos principais. D. Duarte inclina-se a que o segredo da saudade está no coração. A contrariedade dos afectivos da *suydade* não cabem na razão cujo juizo não é vário mas um só. A variabilidade é atributo do coração, onde podem jogar forças contrárias e decidir, pelas tais razões que a razão não compreende, ora a favor de uma ora a favor de outra. «De se haver algumas vezes com prazer e outras com nojo ou tristeza, esto se faz segundo me parece, per quanto suydade propriamente é sentido que o coração filha».

O outro motivo do conselho vem, segundo suponho, do modo especial como D. Duarte encarou este problema. Embora seja fundo comum ao seu pensamento o recurso à experiência e conhecimento imediato, aqui com a saudade o Rei-filósofo segue voluntariamente o método a que hoje poderíamos chamar fenomenológico. Interessa-lhe que se ouça o que o coração diz da saudade «no que ja per feitos desvairados tem sentido» que se procure antes de chegar a ideias gerais a essência de certos fenómenos que cabem dentro dos mesmos limites da saudade. Ele por si apenas indica dois traços fundamentais para a definição desses limites — que a saudade pertença ao domínio da sensibilidade, e que tenha origem no coração. Depois aponta dois casos opostos e bem demarcados: aquele em que a saudade é causa de prazer, por intervenção activa da razão, que ilumina a memória e permite que se verifique quanto o estado actual é melhor que a situação lembrada, e aquele em que, parte da razão pelo menos, se deixa afectar pelo

rijo desejo de voltar ao estado ausente — e a saudade é causa de nojo e tristeza mais do que prazer. Estes casos, porém, não são dados como limites opostos e únicos, mas antes como outras tantas interrogações a acrescentar às que a nossa própria experiência forneça.

Se entre as duas atitudes da razão, orientadora da sensibilidade ou a sua cúmplice, estivesse a origem exclusiva da tristeza ou do prazer que acompanham indiscriminadamente a saudade, a investigação encerrar-se-ia com uma solução puramente racionalista, que não é própria do modo de filosofar de D. Duarte. A razão não é a única medida real dos actos e sentimentos humanos para este pensador distanciado da Idade Moderna por um século e sobretudo por uma maneira integral de reflectir muito própria da maneira de ser lusiada.

A acção e paixão integram-se sempre em estados totais do ser, cujas determinações são variáveis de índole diferente. Por isso a saudade deve ter uma natureza supra-racional e, também por igual motivo, supra-afectiva, o que é o mesmo que dizer, que nem só a razão nem só a afectividade determinam o estado saudoso.

Por aqui se vê como a sugestiva solução que o genial Poeta Teixeira de Pascoaes encontrou para o fenómeno da saudade está longe do ambiente e caminho criados por D. Duarte. O Rei-Filósofo admite, com efeito, no dever do ser humano a intervenção dos contrários, a luta constante. Certas afecções e expressões de dor são mesmo consequência imediata dessa luta como exemplo o doloroso sentimento do amor, efeito da contrariedade do entender e da vontade. Nunca, porém, essa

contrariedade pode exprimir-se por realidade da mesma natureza que qualquer dos contrários, exprime-se, sim, mas por fenómenos da sensibilidade, de grau inferior a eles. Portanto, na lógica de D. Duarte, se a sensibilidade fosse o fruto, a síntese real, dos dois contrários, desejo e lembrança (como quer Teixeira de Pascoaes) deveria ter um conteúdo fixo de dor ou de prazer, e não tem, como vimos. O que o Poeta notou, aliás na linha tradicional da Poesia Lusíada foi a existência dessa contrariedade expressa no tempo, isto é em dor e prazer sentidos na sucessão de momento diferentes. Ou então, viu com olhos de Poesia, como o homem português e a saudade portuguesa são a própria consciência dos contrários que suportam a vida, o mundo e o destino. Ser ou ter a consciência dessa contrariedade não equivale a ser a sua síntese, a qual só é possível no meio de uma visão panteísta do Mundo.

E assim surge a valorização da nossa sensibilidade panteísta, que «ama a criatura através da Natureza que é mulher»; a integração da dor lusíada na dor universal; a identificação do desejo e da dor com «o sangue e a terra de que descende a nossa Raça». Tal como em Spinoza e como em todos os que visionam o ser universal unificando-se e confundindo-se com o ser divino, o desejo é o elemento activo e alegre, enquanto a lembrança, é passiva e triste. E embora o interesse de Teixeira de Pascoaes esteja antes no encontro de um novo sentimento, fénix da lembrança, e do desejo que se combatem, «divindade que é o símbolo da alma pátria», a acentuação verdadeiramente criadora, porque causa da própria conservação do ser, está no desejo «por isso mesmo activo e alegre». A ele se destina a

função de unir os seres através de um acto vital, por si só demonstrativo da irrealidade da aparente diferenciação das coisas e das pessoas.

Apesar de elevado à missão integradora e autenticamente religiosa nunca o desejo se desprende da sua origem sensível, que numa análise fenomenológica se torna ainda mais patente.

Nesse esboço da investigação do *Leal Conselheiro*, os dois fenómenos, desejo e saudade, apartam-se com toda a evidência.

O rijo desejo que transforma a *saudade* em tristeza e nojo não é sequer um elemento específico dessa operação, mas aparece como condutor de uma energia afectiva comum a todos os fenómenos da sensibilidade. Assim, quando não cumprido, é origem autónoma da tristeza; e outras vezes, como no exemplo apontado por D. Duarte, a saudade não implica o desejo, surge desligada dele: quando por juízo da razão o desejo se apaga e a saudade fica como cadeia da memória — «mais sentimos a folgança... que a pena da minguia de tempo ou pessoa». Aqui, não há tristeza, não há desejo, mas há saudade. O que é então aqui a saudade? É algo que se sente mas que nada tem a ver com o prazer efectivo que nos dá a situação sobrevalorizada pela razão e pelo desejo cumprido, ou pela esperança de o cumprir. Esse algo que se sente, neste caso de um modo inefável, revela-se no passado, tanto pela origem como pela essência, em contraste nítido com o desejo, todo ele voltado para o futuro, para o possível. É portanto uma relação sensível do ser saudoso como o ser saudado ⁽¹⁾, relação que por natureza deve ter o seu começo no passado ou no distante.

Quase sempre, no entanto, o desejo do presente (no tempo e no espaço) vinca pela sensibilidade essa relação saudosa e fá-la exprimir-se de um modo doloroso. É o senso comum, que se apercebe mais facilmente da sensação do que da sua causa, identifica a relação com a sua expressão ocasional, ficando a dor a significar saudade e a saudade a significar dor. Na realidade ambas têm nascimentos diferentes, a saudade numa relação de seres, a dor num desejo cuja realização futura é dificultada por um passado que se lembra. Este passado, até certo ponto, é o índice da diferença de ambas. Para a saudade ele é verdadeiramente um dos seus componentes, é o seu meio psíquico; para o desejo ele é a circunstância exterior que impede a sua efectivação, é, psicologicamente, o seu contrário.

Levantado um pouco o véu descobrem-se as raízes da saudade muito apartadas das do desejo, em horizontes que o restrito campo do sentimento não abrange.

Há um sinal de imanência nestas categorias primárias da sensibilidade que as afasta do caminho transcendente do fenómeno saudoso. O desejo está demasiado próximo da necessidade, é concupiscente e por isso muitas vezes indiferenciado. Poderá, sublimado pela inteligência e pela arte simbolizar as mais profundas aspirações da alma — é o *désir* do cavaleiro D. Pedro, irmão de D. Duarte. Em rigor, nunca implicará, como a saudade, a existência real de um ser ligado a outro ser, a convivência histórica e determinante, ora baseada na pura deleitação ora, unida pela profunda afeição humana. Há nela um processo de liberdade que o desejo desconhece, e que revela, simultaneamente, a sua

dependência de um estado integral da pessoa e a sua independência de qualquer conteúdo afectivo pré-fixo.

D. Duarte sem a definir, forneceu todos os termos necessários para isso: «suydade propriamente he sentido que o coração filha por se achar partido da presença dalguma pessoa ou pessoas que muyto per afeição ama».

A saudade é antes de tudo, ausência, apartamento de pessoas, de seres livres que se prenderam. É o vibrar daquela corda de lã (macia e resistente que para D. Duarte simboliza toda a lealdade no amor.

As saudades do tempo e da terra são ainda saudades de pessoas, ou então, o que é o mesmo, dos nossos estados pessoais, enquanto lembrados afectuosamente por nós próprios.

Sendo necessária a comunicação pessoal para que se estabeleça o vínculo da saudade, só também no plano da essência comunitária é legítimo supor que ela entra a definir características do nosso Povo. Se o português é saudoso não é porque muito deseje, nem porque em si a tristeza revele raças contrárias, religiões contrárias (em síntese sentimental) é porque muito ama e sobretudo muito valoriza a lealdade do amor, é porque, apartando-se do ser amado, sente a ausência.

E a ausência não é apenas a percepção sentimental do que não se cumpre, mas a consciência da própria liberdade vinculada, é a lembrança de uma dádiva quantas vezes total, é, em resumo, uma revelação do Espírito.

O português não é mais saudoso quando exprime maior tristeza em situação de ausente, mas quando, triste ou alegre, é leal ao ser amado.

O português é verdadeiramente saudoso, quando estima a saudade, para, além da dor ou do prazer, como profunda relação unitiva e vivificante do ser humano.

Ó noite que vais crescendo
Tão cheia de escuridão
Tu és a flor mais bela
Dentro do meu coração (?).

«ANDAR DEREITO»

Cavalgar é partir, é um destino que se tece pelo caminho, à medida que cavalo e cavaleiro, juntos, se realizam no tempo e no espaço.

Antes de partir nada mais há do que um homem e um animal. Ambos porém podem ser mais alguma coisa em relação um ao outro. Tudo na Natureza tem um sentido relativo, e também entre homem e animal, frente a frente, laços há que transcendem o isolamento de ambos.

Cavalo e homem, Deus os fez para se realizarem juntos, por isso desde tempos que se perdem na distância se compreendem e se definem como cavalo e cavaleiro. Deus os criou e Deus os ordenou.

Se assim não fora, o poder bruto do animal inferiorizaria o poder fraco do homem, mas a ordenação natural faz-se sempre no sentido do ser mais livre, e o homem, usando da sua maior liberdade, ordena o poder do cavalo ao seu próprio poder.

Assim ficam definidas as relações de cavaleiro e montada, não no plano mecânico da força mas na diferença ordenadora de espécies e qualidades.

Antes de partirem, antes da cavalgada, o cavaleiro já tem em si o segredo que deve revelar pelo caminho;

parte já com o dever de sujeitar sempre o animal ao homem, sem confundir nem trair a força humana que lhe foi entregue. Para isso não precisa de ser avantajado em poder, basta, como diz D. Duarte, que «sobre as bestas em feito e parecer sejam homees e nom bestas mais sem proveito que elas».

Entre o símbolo e a realidade existe uma barreira que é preciso transpor e para isso há que ter o cuidado que tinha D. Duarte com os privilégios da natureza das coisas e do estado do homem. Ao traçar um itinerário de bem cavalgar não se devem remover todos os obstáculos nem todas as diversidades, forçando a vida a um programa único; desde a qualidade da sela até às normas de regimento do cavaleiro, tudo está em causa e deve servir de molde à manha, de cavalgar. Daí, não serem os que vão começar a cavalgada quiméricas sombras, fáceis de manejar pela imaginação, mas antes cavalo e homem, na situação real dos que estão limitados por todas as circunstâncias que limitam homens e animais.

Ao começarem a movimentar-se na carreira da vida arrancam corpo e alma de estados bem definidos. O cavalo está, com o conjunto de qualidades concretas, apto a servir melhor ou pior as qualidades mais complexas do cavaleiro. O homem está no serviço que Deus lhe destinou. Conforme o seu estado relativo a Deus, assim o cavaleiro abre a «real carreira» ou se perde na estrada novoeirenta da ausência.

Do conhecimento do seu estado social pode concluir o homem o seu melhor, direi até, o seu único procedimento de cavaleiro, porque ele lhe ditará o dever que lhe cabe na geral cavalgada dos tempos e das

sociedades. Se não resguardar os feitos «que segundo seu estado e poder lhe som razoados» partirá o cavaleiro em cavalarias que a segunda vontade, a desrazoada, lhe aconselha em constante tentação.

A quebra de estado é o horizonte enegrecido que anuncia a decadência da Cavalaria.

Mas estar não é apenas um verbo sem acção, conjunto de limites formais impostos à vontade livre, significa também um permanente renovo, ao mesmo tempo que um reatar permanente com as origens. Por isso o estado é para o cavaleiro uma disposição para conhecer, a primeira fonte de sabedoria, anterior ainda à faculdade isolada da razão.

Situado no espaço, disposto a cumprir o seu destino de cavaleiro e aberto para a luz do conhecimento, pode partir e levar consigo o cavalo, conhecendo no entanto «cam pouco é nosso saber e poder e como toda a nossa guarda, por muito que nos avisemos, na mão do senhor principalmente he».

Se, por um lado, vencer caminho é partir amarras, cortar os laços que nos prendem ao que ficou — é deixar de estar onde e como se estava — por outro lado, é procurar novas cadeias, é estar de novo. Não há portanto partir sem continuar, pois ninguém nem alguma coisa consegue libertar-se do seu tempo, daquele que os relógios não contam mas que se determina por dois extremos que não inventamos (mas que nos inventaram a nós) a Criação e a glória do Criador. Duma partimos para a outra, e entre as duas continuamos. E como continuadores que somos livres e que um dia merecemos ou não o galardão divino, a participação na mesma glória.

A nossa comunhão com os outros, com os que nos rodeiam, faz-se também por continuidade e não por contiguidade. Já dissemos o suficiente para compreender que o homem pode estar perto do cavallo sem nunca usufruir com ele os privilégios da cavalaria. Para que assim seja tem que se auscultar o significado mais íntimo do companheiro que a Criação lhe ofereceu. E não bastará ficar-se perto e ordenado, deverá partir na mesma hora e com o mesmo destino, deverá continuar junto ao cavalo o caminho da vida.

Tudo tem portanto o seu tempo, o tempo que as coisas requerem, e que D. Duarte tão sabiamente requeria para elas. O mistério da salvação individual está inscrito na comunhão universal dos seres e revela-se harmonicamente no cumprimento do destino de cada um.

A responsabilidade do cavaleiro é a de continuador da obra da Criação, que tem a seu cargo, por delegacia divina, a sua perfeição e a do seu cavalo.

Continuar significa mais do que andar terreno, pois o andar é também um evoluir permanente dos que andam. Cada feito do cavaleiro vence espaço e tempo e, simultaneamente, conduz dois seres «até ao devido e desejado fim e conclusom». O cuidado do cavaleiro deve por conseguinte ser posto tanto em si como na montada, com a certeza de que o caminho até ao devido fim é o mesmo para ambos, e de que caminhar equivale a crescer algo aos que caminham.

A identidade do ponto de chegada transforma a vida de dois caminhantes tão diversos num ajustamento de convívio e, por consequência, numa

unidade de ritmos, gestos e existências. A ordenação inicial dum a outro garante ainda mais essa unidade.

Ao que a conduz compete conhecer os avisamentos para que a possa manter até ao fim; e esses são os avisamentos do cavaleiro:

Ter-se forte, ser sem receio, ser seguro, ser assesegado, ser solto, ser avisado, ser fremoso...

O primeiro lugar entre estes avisamentos, deu-o D. Duarte ao ter-se forte, não porque quisesse fazer dominar a força sobre todos os actos, situações e finalidades do cavaleiro, embargando-os, mas porque encontrou na força de se ter um sinónimo exacto da possibilidade de ser cavaleiro. A força que se aconselha é ainda um limite de estado — do estado de cavaleiro — porque representa a energia necessária para continuar a possuí-lo. Ter-se forte é portando o contrário de deixar de ser cavaleiro. Ora todos os outros avisamentos só servem para o que está montado, por isso dependem daquele que aconselha antes de tudo a ter-se montado.

Posta esta condição de cavalgar, as outras vêm completá-la e completar-se, porque todas se entrelaçam naturalmente como se fossem apenas momentos diversos do mesmo ser. Assim, o ser-se sem receio é o substracto psicológico do ser-se assesegado, ou seguro, ou solto, ou fremoso. Já não é uma condição *sine qua non*, como o ter-se forte, envolvente e redutora de todos os atributos, mas uma qualidade de igual valor às outras e pertencente ao mesmo cavaleiro avisado.

Somos sem receio por muitas razões:

Por nascença, desejo, presunçom, boas sequenças, míngua de saber, husança, razom, outro mayor receo, desposiçom de vantajem, sanha e graça especial.

Por nascença não se escolhe definitivamente o receoso ou corajoso. Cada passo acrescido a outro vai desdobrando uma natureza nova, por isso o ditado — «o que a natureza deu, não se pode bem tolher» — é falso para o cavaleiro. «E vemos hũus recearem os perigos das pellejas, e sem sofrerem os do mar».

Se o cavaleiro o fosse apenas por montar um cavalo e todas as suas possibilidades de caminhar se esgotassem por uma única estrada, os que nascessem receosos para cavalgar nasceriam sem remissão receosos para a vida. Mas a natureza do cavaleiro é inesgotável e a sua coragem pode estar muitas vezes escondida ou manifestada longe da cavalaria: no mar, nas pellejas, nas pestellencias. Em todas as situações se pode ser cavaleiro, por isso a cavalaria é exemplar para todas as situações, tanto quanto é análoga a natureza humana em todas as circunstâncias.

O nascimento é apenas uma sugestão, às vezes forte, mas nunca impeditiva.

A natureza do cavaleiro considera-se portanto livre, não só em essência mas também na existência; dela recebe o cavaleiro a liberdade de caminhar, de cumprir a sua missão e o próprio poder de renovar.

Nenhuma das razões do ser sem receio é mais livre na sua expressão simbólica do que o desejo.

«Désir» era a enigmática divisa do Infante D. Pedro, cavaleiro do presente, caminhante de todas as estradas da Europa; desejo era o meridiano dos barcos portugueses daquele tempo que, por outras estradas, começavam a espreitar outros mundos.

O mundo de D. Duarte é porém o da cavalaria. O mar serve-lhe apenas de exemplo para ilustrar o desejo de proveito: «e sse por desejo de gaanço os marynheiros

nom receeam os perigos do mar... quem duvydará que, se alguém grande desejo houver de bem saber cavalgar, que aquella vontade lhe nom faça perder o receo».

Certamente ao Infante D. Henrique ser-lhe-ia mais fácil equacionar os feitos da marinharia com os padrões éticos da honra e da virtude; para D. Duarte, leal como o seu reino à continuidade da cavalaria, o cavaleiro é o tipo do homem que pode ter o desejo de honra e com ele vencer o receio e a fraqueza de vontade. Desejo sem limites nem amarras, desejo de virtude e lealdade, desejo de novos horizontes rasgados no mar, são as razões que os Infantes deram à coragem da cavalaria de então. Como se cada desejo representasse uma das três faces, do presente, do passado e do futuro de Portugal, incarnadas na diversidade humana dos três Infantes (e pelo seu governo transmitidas) toda a grei movida por estas três rédeas da cavalaria, mudou de rumo da terra para o mar.

A Nação não se apeou porque foi sem receio, e a curva da História fez-se sem soluções de continuidade, nem formas decadentes, nem contorções sociais. Por isso os inquiridores de hoje, defensores acérrimos dos padrões duma nova classe, só com dificuldade vislumbram na história do tempo o seu aparecimento insólito. O desvio de rumo não alterou a História porque o *onesto* fim que a conduzia manteve-se na direcção dos feitos; só muito mais tarde o proveito e o *gaanço* o substituíram no coração dos marinheiros, e logo se perdeu o sentido da Cavalaria.

Enquanto o desejo afasta o receio desde o mais íntimo e espontâneo da personalidade, a presunção, que também é uma das razões do ser sem receio, vale

apenas para o que é acidental e exterior ao cavaleiro. Mesmo quando exprime o contentamento de saber, visa ainda uma comunicação com os outros que a todo o momento se inverte em vaidade. Pelo menos a definição está sempre presente à ousadia dos demasiado confiantes em si próprios: «quanto menos se sabe mais se presume».

Mas o cavaleiro não é um incomunicável com o futuro nem um desconfiado de seu poder. Acima de tudo preza D. Duarte o valor pedagógico das *sequenças*. Nelas deve pôr a esperança o cavaleiro iniciado, primeiro porque vem de Deus e para Deus deve tender todo o que caminha ou aprende a caminhar, depois porque o primeiro passo é sempre um risco que exige confiança e desejo de bons resultados.

Toda a pedagogia burguesa, que naturalmente se opõe a esta, a pedagogia sob cujo signo agonizam as gerações do nosso século, despreza as *boas sequenças*.

O peão burguês, receoso do futuro, pouco livre para o aceitar ingenuamente, prova e reprova o aprendiz da sabedoria, em vez de o deixar entregue ao natural optimismo dos tementes a Deus. Impede assim a nossa época que o tempo corra e se converta em ser habitual, formando o carácter dos que nasceram para ser livres.

Nenhum cavaleiro deve ser provado antes de ser sem receo, afirma veementemente D. Duarte e aconselha a que se ampare o neófito, tratando de evitar as más sequenças, fornecendo-lhe bons cavalos e condições excepcionais.

A pedagogia anticavaleiresca aconselha de modo oposto: reservar ciosamente as boas sequenças para

quem provar com todas as garantias merecê-las. Como se as boas sequenças valessem mais do que as almas, e o direito de as distribuir fosse privilégio dos homens.

Em lugar de seguir o tempo, como faz o cavaleiro que não se identifica com a estrada, mas que se move sobre ela, a burguesia fincou os pés no quadrado defensivo dos seus peões e luta ainda contra a corrente avassaladora do que passa. Um sistema legítimo no seu momento histórico tornou-se desumano como programa intemporal.

A prova é um acto dirigido ao passado, e quando não perverte a contrariedade misteriosa do futuro, tem um nome diferente — é jogo ou justa.

Tal como no comércio, provar, exige dois termos de valor abismalmente diferente — o que prova e o que é provado. A diferença de ambos vincula-se a uma ordenação artificial e hipotética, cuja verdade está dependente da mesma prova. Inversamente, o jogo e a justa iniciam-se numa igualdade e acabam por uma ordenação real. Não há neles nenhum momento de hipótese escravizante — os lutadores, vencidos ou gloriosos, partem tão livres como quando chegaram, mais livres ainda porque deram cumprimento a um repto. Partem e continuam a jornada que nem a morte interrompe.

O temor e a segurança residem no coração e não podem coexistir, por isso o que teme não está seguro.

A segurança do cavaleiro cresce assim do mais recôndito da sua existência sem estar garantida pelas rotas que a razão friamente trace. A estrada escolhida por cálculo, mesmo que seja segura, transforma o caminheiro em mensagem de si próprio, e a escolha sem

entrega denuncia uma recusa aos caminhos da vida. A razão deve intervir sim, em tudo, mas sempre como companheira e testemunha da pessoa, do caminhante, para o qual um chamamento longínquo tem mais valor do que o prenúncio duma estalagem abrigada e fácil.

É a segurança corajosa que interessa cultivar, e a coragem, como o nome o diz, vem do coração preparado para enfrentar o perigos e as cansaças. Nunca a segurança pode ser portanto imposta de fora para dentro: seria contradizer a própria noção de cavaleiro que se compreende formando-se de dentro para fora, da dádiva inicial da vida para a obra completa, que tem na morte o seu terreno.

É pelo exterior, pelo rosto e pela *contenença* que se conhece a segurança, mas é pelo interior que a segurança existe. Aliás as razões do coração só se conhecem pelas obras que delas são indícios e símbolos.

São indícios de míngua de segurança: o receio de fazer alguma coisa, ou o fazê-lo *trigosamente*, ou com *estorvo* e *empacho*, ou *tarde e preguiçosamente* ou *mostrando maior empenho do que é devido*.

Nem sempre o empenho é sinal de coragem e segurança, pode denunciar um temor maior. Quando assim acontece é porque a virtude perdeu o equilíbrio que a justificava e caiu num extremo que já não é virtuoso.

Só à custa de liberdade a segurança frutifica no tempo, e para que haja liberdade é necessário que as contrariedades encontrem no cavaleiro uma resultante harmónica. Desde que se preserve porém essa liberdade substancial é legítimo pensar na função panorâmica do cavaleiro. As suas atitudes, a beleza e

valor dos seus feitos são também um diálogo permanente com o mundo, com as coisas e pessoas por que ele vai passando. Entre elas e o seu destino há um entrelaçar constante de luta e paz, por isso tudo o que o cavaleiro queria fazer para mostrar a sua segurança, numa espécie de demonstração de presença, mesmo que não corresponda à realidade, é aproveitado em favor dos que o contemplam e de si próprio. D. Duarte é pródigo na distribuição e rigores morais, mas não é desperdiçado: *a contenção forçada em cavalo inquieto, o picar o animal para que pareça mais vivo* — são fingimentos que não prejudicando ninguém, habituam o homem («sendo para o parecer de fora costumam o coração»). Defensor «dos feitos e ditos claros e verdadeiros» tem contudo D. Duarte a noção precisa da economia moral, lógica resultante dum paralelo entre a realidade e a consciência valorativa. Nada é desaproveitado porque só o pecado resulta do nada.

O fingimento do cavaleiro da decadência é já um fingimento perante Deus, d'O qual esconde o valor das suas intenções, é portanto um fingimento que D. Duarte não aproveita: «ca posto que tais mostranças faça, sempre porém se guardará daquellas em que ouver pecado ou dereito prasm».

Se encararmos a vida pública dos povos actuais com um pouco mais de penetração e, da serena visão do passado da cavalaria usufruirmos a sua luz, veremos certamente como é falso (e até ridículo, se não fosse dramático), o esquema da subsistência desses povos. Eles articulam-se dentro dos limites políticos, por uma engrenagem de segurança e contra-segurança, sem possuírem no seu coração a mínima garantia de fun-

cionamento dessa engrenagem. E se da visão abstracta dos povos descermos à sua concretização nas nossas almas, confirmaremos isso mesmo: que afinal é ideia corrente e sentimento aceite, que a segurança é uma lógica sequência do receio, um fruto legítimo do temor. E como continuamos a época do maquiavelismo, lúcido domesticador do peão burguês, fica-nos ainda lugar para o pasmo de ver esse vício de alma explorado como princípio de governo. A hoste do inimigo anuncia-se constantemente só para arregimentar medrosos, que são por natureza partidários mais dóceis do que os que enfrentam o perigo e o erro com coragem de alma. O chocalhar desse princípio infirma nos nossos sentidos a propaganda do temor e do receio, que a sensibilidade moral da burguesia se apressa a justificar, solícita, apagando indícios e suspeitas.

Como é diversa a figura serena do cavaleiro que ao longe passa compondo um retrato vivo de segurança e liberdade. Não mostra contorsões nem desencontros, porque à natureza do caminho, íngreme ou plano, pedregoso ou fácil, prende-se o seu coração sem temor, num só abraço de verdade.

Ele vai *assessegado*, porque vai forte, sem receio e seguro.

E quanto mais veloz é a carreira mais *assessegado* deve ser, segundo D. Duarte, porque o sossego corresponde à vida e não à morte, é uma função compensadora e não eliminadora.

A harmonia geral do cavaleiro repassa todas as suas atitudes, coordena-as no tempo e também vivifica a cada momento, indo buscar, à natureza intemporal do homem cavaleiro as causas mais profundas, às suas

qualidades, as condições de existência e às asperezas do caminho, o estímulo e a matéria a vencer.

Nenhuma destas fontes de vida deve estiolar. Assim, o cavaleiro que a todo o custo queira ser forte sem se importar, das qualidades que tem, ou do seu estado, ou do lugar por onde passa, ou do cavalo que monta, arrisca constantemente a desenvoltura necessária dos seus movimentos, ou deixa de ser fremoso, e, pode até por excesso de desejo de segurança vir a perdê-la completamente. Neste caso, a hipertrofia da causa última de ser cavaleiro — que é montar a cavalo — provoca a queda do cavaleiro que é a negação de si próprio.

Por consequência, nem todo o sossego serve, há um *dereito assesego* que ajuda o corpo a ser, *rijo, solto e fremoso*, mas há outro que estagna as manifestações de vida e que, posto no espírito e no corpo do cavaleiro, destrói a maneira de o ser.

Todas as maneiras e condições de cavalgar têm de ser interpretadas em relações que ultrapassam o mecanismo duma simples articulação, pois cada parte pode dar ao todo uma ajuda vital e inesperada, assim como o todo pode transfigurar a função da parte: o sossego dos pés que pouco tem que ver com o assesego geral do cavaleiro, avaliado apenas de «giolhos arriba», reflecte-se contudo no modo de cavalgar assessegado, e também para este modo conta e muito o «rosto quedo», com a besta a correr e a sacudir asperamente o cavaleiro.

«E dos braços se devem avysar que os nom tragam entesados com o corpo assy que o mover deles faça desassessegado». O princípio está bem claro: entre dois limites o sossego se compreende. Pode-se e deve-se ser

assessegado no todo porque só o todo tem o nome de cavaleiro, sobre quem recai, simultaneamente, o direito e a necessidade de caminhar. Não é porém um limite absoluto porque nem sempre o sossego de todo é o sossego do cavaleiro, nem sempre o cavaleiro usa o direito de caminhar. Quantas vezes é o caminho que usa o cavaleiro, é o tempo que necessariamente se impõe a um cavaleiro embargado e rígido, ou pelo medo, ou pela ignorância, ou pela prepotência sobre si-próprio. Quando é assim, o limite ultrapassou-se, a vontade não representa o todo orgânico, o sossego não é um *dereito assesego*.

A intervenção da parte define outro limite que também não é absoluto, pois nem sempre, nem por qualquer razão, lhe convém interferir na função do conjunto, como também lhe não é lícito usar dum modo absoluto das estritas possibilidades da sua natureza incompleta.

A liberdade absoluta é portanto outorgada pela missão que o cavaleiro tem: as pernas, os braços, nos seus movimentos reflexos e relativamente autónomos, não devem prejudicar o corpo, quando este incarna na realidade o mensageiro livre e autenticamente caminhante. Mas por outro lado o corpo nada pode impor em seu nome, porque só o cavalgar o define como cavaleiro. O termo da viagem é que informa a sua natureza e a liberdade apenas se concretiza num estado inicial. Quem confere direitos é a voz que chama pelo caminhante e que no mesmo verbo reúne o nome da pessoa livre e a força indispensável para o ser. Cada passo liberta o passo anterior, por uma entrega dócil à atracção da voz longínqua. Se o cavaleiro perde o rumo segredado à sua alma não encontra em si-próprio, no

privilégio de ser livre, outro que o substitua; da sua autonomia recolherá indefinidamente o direito de procurar a voz que perdeu e nada mais, como se a liberdade isolada e virgem não fosse senão o eco repetido do seu nome, em cada instante, pletórico e inútil.

O cavaleiro livre, é o cavaleiro pronto a partir, liberto, solto de embargos. E esses embargos estão em si próprio. D. Duarte discrimina-os assim: *empacho, fraqueza de vontade, vergonha, míngua de corpo, pouco saber, pequena busança.*

Tanto o empacho como a *fraqueza de vontade* denotam pequenez de coração, a qual se opõe àquela esperança indispensável ao caminheiro.

Com esperança o embargo de vontade sucumbe, sem ela o cavaleiro não tem grandeza de coração que baste para partir.

A grandeza de coração não se deixa medir como qualquer grandeza, representa, todo o imponderável pessoal que a heroicidade reclama, uma grandeza que os santos possuem na vida e nos entregam depois da morte.

O autêntico cavaleiro, antes de tudo, precisa de grandeza de coração. A sua liberdade começa aí, na origem de todos os seus sentimentos, e floresce com eles, cada vez mais aderente à claridade da libertação final. É este o rasto da liberdade.

A História tem-no procurado nos mais diversos sentidos e o último cavaleiro da humanidade, aquele que ainda não se afastou dos nossos olhos, procura-o continuamente em vão. É o próprio cavaleiro da liberdade, fruto romântico e tardio do fidalgo de La Mancha. Neste, a loucura da missão sobrepôs a toda a

realidade, a começar pela de si próprio, a alucinação dos deveres formais da cavalaria. A ideia da liberdade sofreu também essa alucinação, projectando-se íntegra e ardente entre as coisas que rodeiam o homem. Mais tarde o cavaleiro da liberdade quis procurá-la onde o último cavaleiro a deixara, e tal qual um D. Quixote maravilhoso, batalhou, sofreu e desagravou o seu nome inefável. A liberdade porém não apareceu em sítio algum.

D. Duarte, o cavaleiro da reflexão, propõe, na distância intemporal do século XV, um novo caminho que possa ser eterno; propõe ao cavaleiro da liberdade que deixe a sua louca tarefa e volte à condição natural de cavaleiro livre; propõe-lhe afinal que se liberte da liberdade e busque antes na sua alma as condições da própria cavalaria, as condições de ser livre para continuar a viagem interrompida.

Essas condições dizem respeito ao coração e ao entendimento.

D. Duarte não foge aos ensinamentos e é mesmo de opinião — «que mais aleixam (os homens) de percalçar as manhas por myngua de vontade e fraqueza dellas, que por disposiçom de corpo». E então ensina o cavaleiro a libertar-se de embargos: primeiro, soltando o braço direito, para livremente poder lançar, cortar, reger; segundo, deixando livre o outro braço e a mão esquerda para trazer ou soltar a rédea; terceiro, podendo mexer com as pernas dos joelhos abaixo para ferir a besta. O corpo e o resto devem estar quedos ainda que os braços e as pernas façam o seu ofício.

Para além do coração, primeiro núcleo de liberdade, a razão pode orientar a função e atitude do corpo. De resto, é a ela que compete solucionar a constante e

natural contrariedade entre as duas *vontades do homem* — a carnal e a espiritual — antecipando-se à função da terceira, que é a mais falsa de todas: — a vontade tibia ou prazenteira — que as duas primeiras quer juntar contraditoriamente.

A vontade carnal deseja: «vyço, folgança do corpo, cuidado, e arreda-se de todo o perigo despeza ou trabalho». A espiritual, pelo contrário, desejando exclusivamente canseiras, despesas e perigos, transborda os limites humanos para o caminho ilusório do orgulho. É a vontade dos que andam em feitos de cavalaria destemperadamente, sem atenderem aos trabalhos que «segundo o seu estado e poder lhe som razoado».

O cavaleiro da decadência fica retratado no desenho desta vontade espiritual. Do mesmo modo que ela, dá-se a uma causa que não é humana, à tirania do impossível, e por isso peca. O real cavaleiro deve saber esperar, nisso está a sua prudência: esperar que se trave a luta original dentro de si, e só depois decidir. Mas que seja de luta o tempo que espera, porque o maior perigo esconde-se ainda na vontade tibia e prazenteira, a que finge escolher mas que jamais escolhe. Igual a ela, o falso cavaleiro vive de emboscadas e desleais compromissos; confunde voluntariamente a carne com o espírito, enxerta o erro na verdade, e tudo o mais, só para que a luta não se dê, e D. Duarte acrescenta: «o que fazer nnom pode por seer batalha que nosso senhor deos nos ordenou por nosso proveito».

Esta é a batalha entre dois lutadores ordenados por Deus. Ela se perpetuará enquanto o homem for homem, com verdade de todas as coisas naturais. O pecado só surge com um terceiro termo que é já escolha de caminho.

Cheio de uma sabedoria sobre as verdades da natureza do homem e do cavalo, fica o cavaleiro perplexo perante a necessidade de escolher caminho. É outro mundo que se abre a cada interrogação, impondo-a como necessária. Até ao momento da partida tudo lhe tinha sido dado, só a reflexão lhe pertencia, mas daí em diante a autoria é plenamente sua, a mais leve opção deixa sinal na consciência.

Que dirá a sua natureza? Apenas que dentro de si se trava uma luta; que é livre de escolher um dos caminhos representados pelas vontades contrárias; que essa escolha o fará aproximar-se ou afastar-se da missão que o define como cavaleiro.

A resposta não resolve o seu problema, porque embora lhe apresente vários caminhos não lhe diz qual é o único que ele deve seguir, e para aquela nova espécie de atitude apenas os caminhos únicos interessam.

Perante o mutismo da natureza o cavaleiro só pode esperar resposta da sobre-natureza. A mesma voz que o convidou a partir e a ser cavaleiro dir-lhe-á agora qual o caminho a seguir.

Integrado nas verdades da Ciência Revelada já não poderá alegar ignorância; cada passo que der determinará um itinerário seu, com um ponto de chegada inteiramente escolhido pela sua vontade. Agora a liberdade tomará o aspecto de responsabilidade. Mas entrando em contacto com o mundo da Moral, deixará de ser cavaleiro? Terá de perder algumas prerrogativas que o definem? As suas atitudes e os seus gestos deverão moldar-se de modo diferente?

D. Duarte nem sequer muda de capítulo para analisar a existência moral do cavaleiro. Os mesmos avisamentos que servem para aconselhar a prática da

cavalaria ajudam-no também a cumprir o seu destino moral. Nem de outro modo se compreenderia. A escolha do caminho é o primeiro dever de caminhante; ora o cavaleiro é também, por natureza, um caminhante, não altera por isso a sua maneira de ser, antes a realiza, quando caminha.

Somente, as suas naturais fraquezas precisam, para continuar a ser caminhante, que o sobrenatural o enriqueça com novos poderes. D. Duarte aconselha o cavaleiro a procurar três freios que dominem a três vontades iniciais, para que a quarta, livremente, o mova. São esses três freios: o temor das penas do inferno e das leis ditadas pelo Senhor; o desejo de galardom; o amor de nosso senhor e afeição das virtudes. Cada um deles é suficiente para «encaminhar na carreira chã e direita», mas é possível apropriá-los à diversidade dos homens, nas suas relações de hierarquia fraternal. O primeiro, o temor das penas do inferno, que corresponde à fé, é próprio dos escravos que servem com medo da lei do Senhor e das feridas do seu chicote. O segundo, de galardom, que corresponde à esperança, é próprio dos servidores que já esperam honras. O terceiro, que corresponde à caridade, é próprio do estado de bom e leal filho que todas as coisas de seu pai há por suas.

O Divino Autor destas Graças é sempre o mesmo Senhor, nós é que estamos em lugares diferentes e em diversas relações com Ele: Podemos ser seus, pertencendo-lhe como escravos, ou então, como vassalos, esperar pertencer-lhe eternamente, ou ainda, sentir que nos pertence, como aos filhos pertencem os pais.

Todas as situações são fruto da operante e vivificante presença divina, que não se limita a chamar mas que dá forças para se atender ao chamamento. E essas forças começam a auxiliar-nos na luta que dentro de nós próprios se trava constantemente. A Revelação ensina-nos, porém, que a acrescentar à batalha justa que Deus ordenou em nós outras nos esperam. É que o pecado não foi só do homem mas também do anjo. Nem só das nossas inclinações pode surgir o mal. Ele é activo pelo destino mortal do seu autor, nosso inimigo, e pode pois a cada curva do caminho convidar-nos à luta.

O cavaleiro que queira chegar ao fim da viagem sem trair a sua missão deve armar-se e ser também lutador.

Há porém que distinguir entre os inimigos, pois uns, sendo leais, querem apenas lutar, outros, sendo fiéis à fidelidade, existem somente para vencer por qualquer processo os que aceitam a luta.

Apesar da existência destes inimigos desleais, não precisa o cavaleiro de ser desconfiado. A única desconfiança legítima brilha nas suas armas, e essa mesma está incluída e justificada pelos riscos que ameaçam todo o caminhante.

Seja qual for o caminho e as circunstâncias, mesmo que se anunciem perigos e ciladas, ou inimigos de maior força, o cavaleiro não deve perder a sua heroicidade, deve seguir em frente com os olhos postos na certeza de conhecer o inimigo.

Usar de processos iguais aos do traidor que o espera embuçado, corresponde a perder antecipadamente a batalha, porque todo o que se iguala perde. Porém, se o inimigo, depois de avistado,

mostrar natureza superior e se a vitória concedida impossibilita para sempre o termo da sua viagem, a maior heroicidade está em reconhecer a força, baixar o escudo e desistir, porque, diz D. Duarte: «Entendo que pode ser bom justador o que algumas vezes nom se quer aventurar». A aventura aqui não é aventura mas tentação. Tentação a que a vontade espiritual se deixa prender.

A liberdade de lutar só existe para cá da existência dos valores últimos da vida, aqueles que fazem: caminhar, lutar e sofrer o cavaleiro. É ilógico pensar uma luta que já traga a marca da derrota total, assim como é impossível ao cavaleiro aceitar um encontro que o afasta definitivamente do seu caminho. Em vez de encontro, em vez de luta, uma escravidão. Só dentro dos limites da liça e sob a claridade do sol a justa é livre e valorosa. Só aí está preservada a decisão desconhecida, da qual se espera, porém, uma ordenação justa e equitativa.

Para a luta leal dá D. Duarte avisamentos especiais que resume em dois pontos: levar a lança um pouco mais baixa do que o alvo, e olhar firme, sofrendo o corpo e a vontade até ver assentar o roquete no lugar. Levar a lança um pouco mais baixa é ainda com a intenção de desembargar a vista do lutador, por ser ela a condição verdadeiramente superior daquele que encontra. Mesmo assim D. Duarte limita a infalibilidade da visão, enunciando a segunda razão por que aconselha lança baixa: para que o choque de encontro, corrigindo a direcção, dê mais probabilidades de atingir o alvo. Em tais circunstâncias, o racionalista extremo, confiante apenas

na visão discriminadora e geométrica, não sofreria este risco, e por isso se arriscaria a nunca acertar.

D. Duarte porém é confiante no equilíbrio ajustador da Natureza e por isso lhe dá lugar activo no torneio, permitindo que as suas leis e os acasos corrijam as fraquezas da visão humana. Transforma-se contudo em conselheiro prudentíssimo e desconfiado quando a natureza do inimigo não permite uma luta leal e ordenada.

Abre-se então um capítulo diferente do livro da Ensinança: já não se trata de encontrar em justa mas de *encontrar em monte*. Este inimigo nunca obedeceu nem nunca obedecerá ao mesmo código de honra, é uma *alymária* feroz, um verdadeiro inimigo.

Os avisamentos em vez de dizerem respeito à complexidade orgânica dos lutadores concentram-se unicamente no objectivo de matar o animal sem prejuízo do cavaleiro. São eles os seguintes: *encontrar bem e dar maior ferida; ferir mais aguçosamente; guardar (-se) de algumas minguas e cajões*.

Todas as hipóteses de encontrar são revistas: vindo a nós (de diante, das ilhargas de de trás). Atravessando de cada um dos lados. Fugindo.

Para cada uma destas hipóteses se aconselha um modo de ferir, sempre pensando com o objectivo de mais rapidamente dar morte ao animal, a não ser quando o cavalo ou o cavaleiro possam sofrer perigo. Neste caso é melhor não caçar ou então escolher outra maneira de ferir mesmo que seja menos eficiente. Quer dizer, o verdadeiro interesse do cavaleiro, nesta nova perspectiva, é chegar ao fim da carreira e só atacar para se livrar dos embargos que o impeçam de prosseguir. Assim também a alma deve proceder com as tentações.

Com elas não é permitido nenhum virtuosismo nem prodigalidade heróica. O ataque é defensivo, o maior preço está no cumprimento do destino.

Cada um dos modos por que a alymária pode surgir é estudado, e posto sempre em equação o encontro, mais forte, mais certo ou mais perigoso. O aviso, pelo seu lado, aconselha sempre a maneira em que toda a força do cavaleiro e o peso e velocidade do cavalo sejam inteiramente aproveitados. As posições de braço estirado ou, de qualquer modo, desarticuladas do conjunto não são, por exemplo, aconselhadas mesmo que sejam mais certas.

O horizonte aberto por esta finalidade de chegada, transcendente à realidade isolada de cavalo e cavaleiro, é envolvente e total. Se fosse parcelar, só algumas das posições seriam alteradas mas, por isso mesmo, a diferenciação de planos seria maior. Assim, tudo toma um significado especial que, no entanto, não é excepção, pois o destino do caminhante nasce preso à própria ideia de cavalgar.

Os avisamentos gerais não se alteram embora o maior dinamismo funcional do cavalo e do cavaleiro acentue a sua hierarquia. Este destino prevalecente, esta nova hierarquização liberta um pouco o cavalo da sua ordenação inicial e por isso ele ganha um poder maior, representando como que o corpo activo do cavaleiro. Antes da partida o cavalo servia de intermediário entre o cavaleiro e a Natureza, agora em viagem e, a sua, cooperação colocando-o em situação de lutador relativamente às asperezas do caminho e obstáculos a vencer, identifica-o nisto com o cavaleiro.

Maior poder não significa porém maior colaboração. Nem sempre pelo menos, o cavalo usa o seu

poder colaborando com o cavaleiro. O que significa certamente, esta dinâmica do cavalgar, é que cavalo e cavaleiro se aproximam mais dos limites que os definem — o animal da sua força bruta, o homem das suas possibilidades de domínio. Um destino comum aviva sempre as diferenças e as semelhanças.

Vista por este prisma, a liberdade do cavaleiro apresenta-se cada vez mais como uma libertação de embargos, quer do caminho quer do próprio caminhar, ou seja, dos embargos postos pelo cavalo.

E o sossego, nesta corrida interessada pelo fim, aproxima-se muito mais da segurança; e a segurança que nunca deixa de ser sem receio, valoriza acima de tudo que o cavaleiro se tenha forte.

Ter-se forte surge portanto como a chave de todos os avisamentos. Estes devem interessar do mesmo modo ao cavaleiro, mas porque sem ser caminhante ele não é cavaleiro, pois nem sequer pode partir, a última reflexão deve-a fazer sobre os segredos do *ter-se forte*, que é, para D. Duarte, pelas mesmas razões, parte «principal».

Das ajudas para se ter fortemente, que são: andar direito, apertar as pernas, firmar os pés nas estrebeiras, pegar bem com as mãos, conhecer a sela e saber-se correger, a primeira é a fundamental. É fundamental, não por sobrevalorização pessoal de D. Duarte, mas por razões objectivas. Assim como o aviso de *ter-se forte* é a chave de todos os avisamentos na medida em que os condiciona, o *andar direito* é a base de qualquer posição do cavaleiro, porque dela dependem todas as outras. Ela é um limite de situação — derribado de andar direito o cavaleiro fica em risco de

deixar de o ser — é portanto uma condição de existência.

Por outro aspecto, *andar direito*, subordinando todas as outras ajudas do ter-se forte, é a sua verdadeira realização, é a unidade viva da chave dos avisamentos — uma condição da essência de ser cavaleiro.

Este último limite é um limite superior, que logo diferencia a posição do cavaleiro em relação à posição do cavalo.

Ser derribado de andar direito corresponde antes de tudo a perder a hierarquia de cavaleiro, e depois, na sequência do caminhar, por prejuízo das outras qualidades, a poder deixar de o ser completamente. Eis porque as quebras de *dereiteza* se comparam aos pecados mais graves, os quais cortando as ligações da alma com o seu Criador, também roubam ao homem o seu limite superior, a sua posição autenticamente humana.

Diz D. Duarte que o cavaleiro pode ser derribado: *para diante, para trás e para cada uma das ilhargas.*

Não há que estranhar que a causa primeira de derribamento seja o cavalo. Na luta com o caminho, as inclinações do animal actuam fortemente. Por elas irrompe a força vital, cujo domínio e ordenação pertence ao homem, mas que, desencontrando-se e tornando-se independente, pode escoar-se em contacto directo com a força cósmica. Entre a autoridade do cavalo e a rude resistência do caminho, solta-se o poder do cavalo tentando uma liberdade própria. Se a autoridade é real o poder cede e toma forma ordenada. Mas quantas vezes não o alcança e o cavaleiro é derribado.

Contra isto deve avisar-se o cavaleiro sabendo como pode ser o derrubamento. Por isso não se esquece D. Duarte de o dizer: O *derrubamento para diante* pode dar-se — anteparando-se o cavalo, pondo as mãos perto donde as tinha, metendo a cabeça entre elas e atirando as pernas, embicando.

Para remediar este mal provocado pela inclinação do cavalo, o cavaleiro deve opor-lhe uma inclinação contrária do corpo, esquinando-o, ou endireitar-se apertando as pernas e os pés. O exagero da inclinação contrária é uma tentativa de seguir a virtude, opondo um extremo a outro extremo, tentativa que se justifica porque cavalo e cavaleiro funcionam aqui como termo material e espiritual duma mesma equação. O endireitar-se tendo-se forte, é solução mais nobre mas também mais arriscada e talvez até seja em alguns casos fruto da vontade espiritual que D. Duarte tanto desvaloriza. Quando a finalidade última é a de evitar um derrubamento o processo mais prudente é também o mais verdadeiro, e são até consentidas atitudes de recurso como a de prender as mãos aos arções, caso seja necessário. Porém, D. Duarte abre um capítulo especial para sublinhar que este expediente não é *fremoso* e que só se deve pôr em prática depois de usar o corpo e as pernas e, mesmo assim, escondendo-se o mais possível este recurso.

A *fremusura* para D. Duarte não é uma exigência de opinião, mas um estado de ser, por isso interessa ao cavaleiro ser *fremoso* em qualquer momento e em qualquer circunstância, haja ou não quem o possa considerar como tal. Naquele caso, esconder as mãos equivale portanto a cuidar da sua perfeição e não a ocultar a sua imperfeição.

Para trás o cavaleiro pode cair: *alvorando-se o cavalo, pulando, arrancado a correr, subindo depressa demais, saltando, etc.*

É para cada um dos lados: *espantando-se ao talvez, voltando-se rijo, furtando a espalda, começando de anteparar, desviando-se para cada um dos lados.* Em qualquer destes casos o remédio encontra-se sempre numa dialéctica de tempo e de espaço, normalmente traduzida pela regra de tomar a posição contrária à que faz derribar, ou a de ganhar tempo sobre os movimentos do cavalo, antecipando-se à sua tentativa. Uma ou outra solução só diferem por se aplicarem, uma ao espaço outra ao tempo. A sua essência é a mesma — procura duma disposição habitual compensadora do extremo ocasionado pela acção do cavalo ou de outra causa exterior.

O que o cavaleiro deve ter como preocupação constante é andar direito. No ter-se forte está o aviso principal, no andar direito a posição indispensável para a sua realização.

Se o homem tivesse sido feito cavaleiro e durante o caminho dos séculos nunca tivesse perdido a postura que Deus lhe tinha dado, andar direito seria uma lei intangível; o pecado porém deixou o homem abandonado a encontros de forças diversas, a inclinações permanentes para a queda; fez do homem um lutador: consigo próprio, com a Natureza e com os animais ferozes que irrompem activamente contra ele. Depois da primeira grande queda cada um tem de se armar cavaleiro pelos seus méritos e o andar direito conquista-se com o mesmo esforço com que se vive.

D. Duarte compara expressamente esta posição do cavaleiro com a posição do homem na vida: «Tal geito

como este dandar direito na besta me parece que devyamos teer em os mais de nossos feitos para seermos no mundo boos cavalgadores e nos teermos fortes de nom cair».

Andar no mundo assim como andar a cavalo é uma acção total que envolve alma e corpo, cavaleiro e montada. Não se anda direito a cavalo porque, em relação ao animal, o cavaleiro toma uma posição perpendicular. Ambos estão em causa no encargo de chegarem ao fim, e entre um e outro a única relação substancial é essa mesma. Na vida, quando a tristeza, a mal querença, a míngua de fé ou a fraqueza de coração nos fazem cair para diante, também não é suficiente que a alma tente recuperar todas as forças perdidas e só com elas queira dominar o corpo. Se houver de continuar direito na caminhada da vida, o caminhante olhará para o Céu e a ele rogará a força da esperança.

Se o cavaleiro estiver a cair para diante deve igualmente procurar o alto com os olhos. Quanto maior for o desvio do corpo por olhar o céu, mais se afastará da perpendicularidade relativa ao cavalo, mas mais esperança haverá de continuar direito até ao fim.

Se a *presunçom, soverva ou vã glória* forçarem o homem a cair para trás, não será a ciência, nem a arte nem outra qualquer expressão da relatividade humana que o farão endireitar-se, será porém ainda a confiança no Céu que, inclinando-o totalmente para a sua condição humilde lhe dará o equilíbrio necessário da virtude. A ciência, a arte e os dons da natureza humana são ajudas, como para o cavaleiro o conhecimento da manha de cavalgar, mas tanto o peregrinar do homem na Terra como a ronda do cavaleiro pela vida são missões que transcendem um e outro e que só para

além das suas forças e fraquezas, no absoluto, encontram o complemento justo.

Enquanto o cavaleiro anda *dereito* desdobra na realidade o seu destino, porque caminha sem perder o norte nem «os começos da alma» como diz D. Duarte. Cumpre assim a missão de continuar a sua existência e a do seu cavalo pela real carreira, cujo fim se anuncia naquele mesmo ponto alto em que os seus olhos devem estar fitos.

RENUNCIAR

A parte mais viva do Leal Conselheiro é, sem dúvida nenhuma a que se aproxima mais da morte. Não da morte como termo do último dos momentos em que se pode dividir uma vida, já que ela se refere aos vinte e dois anos jovens de D. Duarte, aos quais ainda foram acrescentados mais vinte e cinco, mas da morte como determinante dum estado agónico do ser.

Considero portanto, o capítulo XIX do Leal Conselheiro o centro vital desse mesmo livro e talvez a encruzilhada de vários caminhos fundamentais ao pensamento de D. Duarte, sendo um deles o que nós procurámos — o caminho da renúncia.

Mas que podemos nós entender pela parte mais viva dum livro? Mais viva não é certamente aquela que mais vivamente faz vibrar a nossa alma, porque então poderia haver tantas e tão diversas quantas as opiniões, as disposições de momento e os interesses, predominantes dos leitores. O autor é que tem de dar a escolha. Ora creio que se perguntássemos a D. Duarte, de todos os conselhos que deu no Leal Conselheiro, qual deles diz respeito à experiência mais real da sua vida, à que mais fortemente o emocionará e portanto,

mais envolvera todo o seu ser, Ele escolheria aquele que tem por título: «Da maneira que fui doente de humor merencório e del guareci».

É uma experiência que ele recorda, não para si porque não deveria ser necessário recordar o que naturalmente lhe era sempre presente, mas para os leitores — «Por quanto sey que muitos foram, som e ao diante serem tocados deste pecado de tristeza»⁽³⁾. «Com a tençon que primeiro screvi, de algũs desta breve e symprez leitura filharem proveitosa enssynança e avisamento, prepuz de vos screver o começo, persseguimento e cura que del ouve, por tal que mynha speriência a outros seja exempro»⁽⁴⁾.

Não é apenas um restrito diagnóstico mas também a história da sua cura «...o começo, persseguimento e cura que del ouve». No entanto todo o diagnóstico tem de incluir a previsão da cura para que o doente possa aderir a ele e sentir na verdade a sua doença descoberta. E D. Duarte tem bem a consciência disso porque certamente durante a longa e premente doença que sofreu, desejou muitas vezes que alguém lhe desse a virtude duma experiência idêntica à sua — «Cá nem ha pequeno conforto e remédio aos que som deste tocados saberem como os outros sentirom o que elles padecem... e auida qualquer parte de boa sperança, logo começa daver saude e se faz muyto desposto para receber per a graça do senhor deos perfeita cura».

Mas note-se, o sentido de todo este capítulo XIX é predominantemente dominado pela preocupação de diagnose, ou seja, da revelação dum conhecimento através de certos sintomas. Simplesmente, para D. Duarte esses sintomas não são apenas uma pura

objectivação feita pelos «físicos» mas necessitam da correcção que a própria experiência do doente lhes dá.

Parece ser esta ao menos a concepção de D. Duarte acerca dos físicos e da sua missão, tanto quanto se pode imaginar que ele a tivesse tido depois de sofrer a sua doença em total isolamento, sem que o diagnóstico dos médicos de então penetrasse no seu «caso» e lhe desse as razões da sua agonia.

Este isolamento completo sentia-o D. Duarte e dele tirou as consequências duma dura experiência que quis transmitir e doar aos vindouros. A incapacidade de simpatia pelo seu caso que os físicos do tempo revelaram, junta e em contraste com o esforço doloroso de superação e auto-diagnóstico, dispendido pelo próprio doente, deveria ter sido exemplar.

O homem de hoje não está preparado para perceber a atitude de D. Duarte, com simplicidade. Involuntariamente toma partido a favor da ciência porque está afeito à ideia de que é o seu herdeiro universal, enquanto que o vivente da Medieva Idade, por definição, o considera um desprotegido das suas benesses.

A prévia desconfiança relativamente à visão do mundo na Idade Média é proporcional à confiança que o homem de hoje supõe ter na Ciência. Porém, o erro também é proporcional, porque nem o homem medieval é tão desgovernado de razão demonstrativa ou de critério científico, nem o contemporâneo confia tanto na ciência como crê. Talvez não se encontrassem facilmente entre os sábios de hoje alguns que tivessem a predisposição de espírito para aceitar confiantemente a ciência e os seus resultados futuros, como demonstra ter D. Duarte no seguinte passo: «Das obras naturais,

quem nunca vyo bombardas ou troões dizerem-lhe que hũa pouca de polvora pode lançar tam grande pedra muy longe com tal força, do que nos ja poemos duvyda, por a contynuada speriencia conhecerá que de todo nom deve contradizer outras semelhantes, posto que as nom vyssse. E assy devemos pensar doutras semelhantes obras, ainda que nos pareçam fora de razom, que podem seer verdadeiras, mas portanto não devemos creer outras semelhantes senom quando assy decerto nos forem demonstradas» (5). Os dois requisitos do espírito moderno são aqui exemplarmente expostos e com tão profunda autenticidade quão menos fácil deveria ser para alguém que poucas maravilhas da ciência ainda conhecia, acreditar e aconselhar o crédito noutras semelhantes, «posto que as nom vyssse». E para não deixar dúvidas na racional clarividência deste conselho D. Duarte escreve também: «mas portanto nom devemos creer outras semelhantes senom quando assy de certo nos forem demonstradas».

Só é possível confiar (ou fiar, como acrescenta D. Duarte) em alguém, em alguma pessoa. E como a primeira Pessoa é Deus, a Ele também lhe é devida, e em primeiro lugar, a esperança com «fyusa» e confiança, segundo o escrito no cap. R.

A confiança no entanto, e na opinião de D. Duarte, não é puramente indiscriminada: «E sobre a esperança eu vejo errar algũs por averem fiança e confiança em quem nom devem, e nom a filharem de quem he razom» (6).

Exige uma escolha de pessoa, exactamente para ser uma autêntica relação pessoal. Simplesmente D. Duarte considera que não deve haver um só critério de

escolha mas dois, porque duas também são as realidades em que a esperança se apoia: a fiança e a confiança. «A fiança pertence à vontade, e para a confiança se requiere mais saber e poder, assy que nos feitos, per que he necessário pryncipalmente boa vontade, fiança se deve aver, mas nos que demandam grande saber e poder, a boa speranza que se ha em tal caso, confiança e seu próprio nome» (7).

É nesta escolha portanto, que se encontra a articulação do início duma relação pessoal com os requisitos de conhecimento e espírito científicos. E D. Duarte não esquece a essencial lização marcando como acabamos de ver a sua necessidade, e, noutros passos, mostrando que sabe aplicá-la.

De modo que, ao começarmos a análise do capítulo XIX, acompanhando D. Duarte no seu auto-diagnóstico, não necessitamos de estar preocupados com a averiguação da subjectividade e podemos considerar objectivos os problemas sacados pela sincera introspecção do Rei.

O esquema da história da sua merencoria é o seguinte: Aos vinte e dois anos «Elrey meu Senhor e padre despoendosse para filhar a cidade de Cepta, mandoume que tevesse carregado do consselho, justiça e da fazenda que em sua corte se traotava». Os encargos eram enormes para a sua idade e falta de experiência: — levantava-se cedo e, «missas ouvydas, era na rellaçom atas meo dia, ou acerca e viinha comer. E ssobre mesa dava odiencias per boo spaço. E rretrayame aa camera e logo aas duas oras pos meo dia os doo consselho e veedores da fazenda erom com migo. A aturava com elles ataa IX oras. E desde que partiam com os oficaes de minha, casa estava ataa XI

oras». Viveu neste regime perto de dois meses e embora não se queixasse por supôr que era da mudança da idade e comum a todos, tanto quebrou a sua vontade «que já nom sentya algũn prazer me chegar ao coração daquele sentido que ante fazia».

«E com esto a tristeza me começou de crescer, nom com certo fundamento, mas de qualquer cousa que aazo se desse, ou dalgũas fantezias sem razom».

Esteve nesta primeira fase do seu estado anormal perto de dez meses. Entretanto graçou a peste em Lisboa e chegavam até si constantes notícias de mortes muito sentidas, e a tristeza «mais se dobrou».

Adoeceu pela mesma altura com uma doença que se deprende não ter sido grave mas que lhe deixou um «tam rrijo pensamento com receo de morte, que non soamente temy aquella, mas a que todos rcusar nom podemos, pensando na breveza da vida presente. E aquel pensamento entrou em meu coração, que per seis meses hũz pequeno spaço nunca o del pude afastar, tirandome todo o prazer e acrescentando a maior tristeza segundo meu juizo que aver podia. E sse com ffê e conciencia me queria confortar, per o demudamento da tristeza muyto era torvado, asy que a todo mal da alma e do corpo me derribava».

Neste primeiro tempo, que é de quase um ano, a merencoria cresce até atingir um estado totalmente agónico, por D. Duarte denunciado na seguinte comparação: «E confortos recebia tam poucos como aquel que, per enfermidade mortal dos físicos desperado, recebe das pallavras que lhe dizem, ou que per justiça he julgado que logo moira».

A comparação entre o estado emocional do Rei e o do condenado à morte (quer pela doença quer pela

sentença) deve ser perfeita e parece-me conduzir à exemplificação daquilo a que poderíamos na verdade chamar agonia.

O essencial na situação do condenado à morte é, como até se depreende da redacção usada no Leal Conselheiro, a consciência dessa condenação — o conhecimento do fim próximo. Dizemos dum fim próximo, porque dum fim longínquo todos nós, temos a certeza e no entanto, não sofremos as mesmas condições do condenado. Parece assim que o tempo, por si, dá realidades diferentes às várias situações humanas. Entre o condenado à morte no decurso de horas e o condenado normal, ou seja o que há-de morrer um dia pelo simples facto de ter nascido, pode não haver nenhuma diferença intrínseca — estarem os dois de perfeita saúde, não terem peso nenhum na consciência, usufruírem uma sensibilidade igualmente satisfeita — e no entanto, o primeiro pela brevidade da sua vida entra, dum modo geral e natural, em agonia. Mas não é só o tempo o causador desta diferença porque podem repetir-se as mesmas situações, análogas entre si, sem que necessariamente a diferenciação de tempo provoque numa o estado agónico. Basta que o condenado a curto prazo não tenha consciência da sua condenação — o caso do homem que vai sofrer um desastre mortal sem o saber. O tempo precisa de ser consciencializado para causar agonia.

Doutro modo não chega a fazer-se ente, a residir numa maneira diferenciada em qualquer ser. E tira-se a prova disso na hipótese complementar da que enunciámos — o caso do homem que conhece a data da sua morte embora esteja ainda afastado dela. Neste

caso devemos contar com uma certa agonia, maior ou menor conforme as circunstâncias e o tempo de expectativa, mas, desde o conhecimento, definindo uma situação agónica.

Esvai-se assim mais uma vez a conclusão a que tínhamos chegado da realidade entitativa do tempo como causa do estado agónico do ser. No entanto o *quid* determinante da agonia pode ainda ter alguma relação com ela, visto que se trata do conhecimento temporal da morte — em que dia em que hora, se morre. E mesmo que queiramos desligar, esse *quid* do tempo, desprezando as divisões em que se pode exprimir, seguindo até S. Agostinho na total invalidação das várias classificações extensivas do tempo, tal como ele, chegaremos sempre a uma relação inabalável com o espírito. Assim, a diferença entre os dois casos paralelos deve articular-se de qualquer modo na relação entre o espírito e o futuro. Para o simples mortal o futuro, embora limitado, existe, porque existe no seu espírito e esperança dele — «o futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro»⁽⁸⁾ — ao passo que para o mortal que conhece a determinação temporal da sua morte o futuro não existe porque a sua natural expectativa se transformou em excepcional certeza.

Tal diferença não é tão pouco importante como possa parecer sobretudo a quem não se liberte do conhecimento do tempo como realidade objectiva e existente fora de nós. Na verdade, imaginando o vulgar mortal que desconhece a data da sua morte mas que não tem nenhuma esperança, no futuro, que chegou mesmo a desesperar dele, e doutro lado, o mortal com a mesma duração objectiva de vida mas com o

conhecimento da data da sua morte, embora esperançoso relativamente a todos os acontecimentos que se hão-de realizar até ela, perguntamos — qual deles deverá estar em situação propícia para ser possuído pela agonia?

O último diremos nós com toda a convicção; porque o estado agónico não provém da falta de esperança no conteúdo da vida, mas da quebra duma esperança natural indiferenciada e subjacente a quaisquer actos ou acontecimentos que se prevejam, duma esperança no decurso do tempo real. Ora, precisamente porque esta esperança é necessária à natureza temporal do homem, a outra, a que diz respeito ao conteúdo da vida, não a substitui e até a contradiz — a esperança do condenado à morte torna ainda mais viva a sua agonia, a contradição existente entre a afirmação duma e a negação da outra.

Por ser natural e não pecaminosa, isto é, por provir da negação duma esperança que não é do século mas da natureza, é que foi possível a agonia de Cristo em Getsemani — «E posto em agonia, orava mais instantemente. E veio-lhe um suor, como de gotas de sangue, que corria até à terra» (S. Lucas, XXII, 43, 44). Resta saber se a agonia de Cristo no Horto seria consequência do prévio conhecimento da morte (exclusivamente como termo da vida) ou de todos os sofrimentos da paixão ou duma e doutra conjuntamente. Seja porém só dos sofrimentos e ainda fica de pé a causa temporal da agonia, porque a esperança formal no futuro, na concepção agostiniana do tempo, o próprio futuro, envolve todo o seu conteúdo e portanto a sua negação reflecte-se nos acontecimentos que ele contenha. Poderia não ter sido o conhecimento

da morte que deu a Cristo, a agonia, mas suponho que toda a paixão só é agónica porque a sua visão antecipada não contém a profundidade do futuro. Perdendo-se a esperança natural no decurso do tempo, este altera-se numa das suas dimensões, retrai-se do futuro para o passado e necessariamente retrai também todo o conteúdo da vida presente.

Se aceitássemos o sentido de agonia que S. Agostinho parece desenvolver no «De Agone Christiano» afastar-nos-íamos daquele que começámos a perceber nesta análise do trecho de D. Duarte. É que embora S. Agostinho não defina naquela obra a noção de agonia, deve ser a ela que se refere já porque não faz excepções no título, já porque teoriza a tribulação e o sofrimento, já porque denomina Sectio Prima do seguinte modo «De ipso Agone Christiano». Daqui se poderia deprender que o *agon* cristão é essencialmente um combate e um combate contra o Príncipe do Mundo. Assim o diz também o significado geral do vocábulo. No entanto, não me parece que a agonia, rigorosamente compreendida, usufrua dessa generalidade. Pelo contrário, ela representa-se sobretudo como véspera de combate, como situação tensa, ao passo que a representação literal de *agon*, confirmada por S. Agostinho, por mais dolorosa que seja é já combate, é situação distensa.

A perspectiva platónica está apontada, suponho que, duma maneira clara no Fédon. Simplesmente a investigação socrática, que é ao mesmo tempo decisão perante a morte, tem por objectivo afastar a agonia, e não debruçar-se sobre ela. «Os homens ignoram que os verdadeiros filósofos só trabalham durante a vida para se prepararem para a morte» (?), diz Sócrates; a vida é

portanto, um caminhar de costas para agonia exactamente porque a preparação para a morte é uma purificação progressiva, uma troca do mutável pelo imutável, enquanto que a agonia representa um sofrimento ocasionado pela percepção da maior de todas as mutações que é afinal a mutação imutável — o fim último. A perspectiva socrático-platónica encarará o estado agónico de ser como algo que não se deve superar mas sobretudo evitar como manifestação de uma alma «pregada ao corpo» do qual recebe uma alteração dolorosa imposta pelo que é mutável e impuro. Para esta visão, só haverá agonia enquanto o homem considerar a morte como um dos maiores males. Ora o filósofo, que deve procurar o ser das coisas, saberá que a morte não existe, que é apenas libertação do que não permanece e doação do que permanece. Saberá que a morte é a realização final de uma atitude separativa durante a vida — e que por isso representa ainda um futuro, que poderia parecer negado pela experiência agónica.

S. Agostinho caminha nesta perspectiva ao dizer: «Os homens bons e justos podem quando sofrem, não somente suportar os males com uma alma igual (inalterável) mas ainda glorificar-se na caridade de Deus» (10). A visão é diferente na medida em que é cristã.

Para integrar no *agon* cristão este fundamental aspecto tem que se considerar o tempo em toda a sua existência, isto é, não só como expressão do espírito, como «lembança, atenção e esperança» mas como determinante objectiva e transcendente: — «Pai se é do teu agrado afasta de mim este cálice». Então compreende-se que é uma esperança que pode ser

negada pela própria natureza humana e da sua negação o homem recebe a dor agónica que tudo envolve, até a própria confiança na vida.

D. Duarte ilustra as duas noções complementares de tempo, a imanente e a transcendente. Uma define um tempo que é condição *sine qua non* do exercício das faculdades volitivas do homem, «...nom queiraes pecar. E farees esto dando spaço aas execuções defeito e dicto...» (11) ou ainda mais precisamente: «Quando a vontade espiritual requiere que jejûem ou por cousa meritória pareça obrem destemperadamente, e a carnal desejando viço e proveito do corpo relembra o trabalho e perigoso que dello se lhe pode seguir, fazem entre sei hũa contenda perque se retem cada hũa de comprir o que deseja e dam logar aa quarta vontade que haja tempo de representar esto ante o juyso da rrazom e do entender» (12).

São constantes as referências a esta necessidade de tempo. O temporal não é, segundo D. Duarte, um mero acidente na vida do homem, ou uma vaga e formal característica da natureza humana, mas uma realidade verdadeiramente imanente e como tal necessária.

A outra noção de tempo, a noção transcendente, aparece representada tanto na *Ensinança* como no *Leal Conselheiro* por dois modos diversos: ou individualizando fora dos seres e portanto transcendente a eles embora sem estar ligado à origem, e é o caso típico deste passo e doutros semelhantes: «nem leixando por ello de fazer o que devemos em todallas cousas, ainda que perigoosas sejam quando tempo razoadamente nollo demanda» (13), ou tomado por manifestação imediata e directa da vontade de

Deus, como no seguinte passo escolhido também entre outros semelhantes: «Contra o tempo contraíro pensava que vinha per ordenança de deos, e que porem com paciencia o devia sofrer» (14).

Pode até considerar-se que, pelo menos certo aspecto da verdade, é fruto da coincidência harmónica dos dois termos.

No estado agónico do ser, concretizado na merencoria do Rei, harmonia é impossível porque o tempo transcendente avassala a capacidade temporal do agir — o tempo imanente. A esperança no futuro desaparece e a tristeza domina totalmente a alma.

A perspectiva aristotélica explicaria de um modo adequado o estado agónico do ser, precisamente a partir da expectação provocada pela ausência de futuro imanente. É a suspensão no agir? ou, pelo menos, na perspectiva temporal da acção que determina um estado tenso e agónico. A agonia, para esta visão, não se percebe como uma ameaça à unidade, do ser (à sua essência), já que o próprio elemento formal do estado é grande, mas como força antitética da existência que exige o tempo em todas as dimensões.

Por isso ela seria admiravelmente expressa pela frase do sacrificador da vítima nas festas agonais, quando, voltado para o povo e de espada suspensa perguntava: — «Ago-ne?»

O *agon* cristão para abranger o fenómeno da agonia, como deve, terá de receber entre outros significados do seu nome aquele que a pergunta formula: ago-ne? Poderei agir?

Se consideramos a agonia como um estado natural em consequência duma causa também natural (a morte), parece que a merencoria de D. Duarte nada

tem a ver com ele pois é o próprio Rei que se diz tocado do pecado de tristeza «que procede de vontade desconcertada».

D. Duarte, que no princípio do capítulo tinha indiscriminadamente envolvido o conceito de humor merencórico com o de pecado de tristeza, deixando-nos a dúvida se um excluía o outro ou se ambos podiam definir a realidade, é agora bem claro ao afirmar: «mas a graça do senhor deos e de nossa senhora santa Maria me outorgou conhecimento que era infirmitade e tentaçom do inimigo todo cuydado errado que me viinha» (15). O seu mal tem portanto raiz dupla, na doença e na tentação. Habitados como estamos a compartimentar os dois mundos, da ciência e da religião, não aceitamos facilmente esta parceria, mas atentando um pouco na natureza e função do Demónio para a doutrina cristã percebemos como neste caso a obra possa ser comum, «da vontade desconcertada» e da tentação do «inimigo».

D. Duarte mais uma vez enfraquece o lugar comum que mede pela mesma bitola todo o espírito medieval. Sem nunca confundir o campo da fé e da razão mas apenas compreendendo-os em hierarquia, chega mesmo a abrir novos caminhos para que a ciência não ultrapasse os limites que lhe são naturais ou fecha alguns pelos quais a religião mal compreendida quer opôr-se ao desenvolvimento natural da ciência.

Mas voltemos ao problema inicial. Se a agonia é um estado natural como pode ser ao mesmo tempo uma doença e um pecado? Antes de mais não esqueçamos que D. Duarte fez apenas uma analogia entre a situação de condenado à morte e a sua — «e confortos recebia tam poucos como aquel que per enfermidade

mortal... etc...». A analogia não implica uma identidade, nem de conteúdos nem de causas. No entanto, como já dissemos, temos por agónico o estado descrito por D. Duarte e supomos que o seu pensamento também o consente. É preciso não esquecer o que o Rei afirma na frase há pouco citada — «Mas a graça do senhor deos e de nossa senhora santa Maria me outorgou conhecimento que era infirmitade e tentaçom do inimigo todo cuydado errado que me viinha». Quer dizer, a doença e a tentação eram apenas responsáveis pelo cuidado, e já por isso este era errado e não real como na situação dos condenados à morte. O cuidado excessivo é que, por sua vez, provocou um estado sem esperança na vida, a que poderemos chamar, livres do receio de exagerar, um estado agónico. D. Duarte não poupa expressões dessa verdadeira agonia, e a comparação com o «enfermo mortal» ou o «que per justiça he julgado que logo moira», vem na sequência de todas essas expressões ficando com uma realidade que quase dispensa a analogia. Por isso mais invulgar se revela a atitude de reacção à «enfermidade e à tentação». «E determyney nom sayr em cousa fora de pratica de meu vyver que eu avya por boa e assy sabia, merecees ao senhor, que per dignos doutoridade era aprovada. E sse morte, vida, saude ou enfermidade me vehesse, naquela quis que me achasse» (15).

Este primeiro passo no caminho da cura tem para a existência do homem religioso o valor universal dum «cogito». Depois de duvidar totalmente da vida, e de nada confortar a sua agonia, porque — «de feito nom ouvera conselho, remediio nem esforço que me valera, segundo entende, por que com físicos,

confessores e amygos fallava, e nom prestava cousa» —, D. Duarte procurou a única verdade intransponível, ou, sem a qual a sua vida deixaria de ter sentido. Repare-se que a não desabrocha dum conselho de padre, confessor ou amigo, mas duma situação limite — dum estado agónico. Sem esperança na própria existência do futuro o Rei procura a verdade limiar da morte — «E sse morte, vida, saude, ou enfermidade me vehesse, naquella quis que me achasse».

D. Duarte continua: «Em esta teençom fuy assy forte, que os conselhos dalgũus físicos que me diziam que bevesse vynho pouco auguado, dormisse com molher, e leixasse grandes cuidados, todos desperzei, avendo toda minha sperança em no senhor e sua muy santa madre».

Os conselhos dos padres e confessores não lhe «prestaram cousa», mas ao de alguns físicos teve mesmo que se lhes opôr, embora como acrescenta: «E esto per parte da razom e da ffé sollamento, ca o assentido e desejo do coraçom todo era derribado a mal fazer». Se a sinceridade de D. Duarte não tivesse acrescentado mais esta confissão haveria certamente quem apudasse a sua renúncia aos conselhos dos físicos de anomalia sexual ou de outro qualquer defeito de temperamento. Mas felizmente para a compreensão do seu caso e agora para a exemplificação profunda da renúncia, D. Duarte foi excessivamente claro — «ca o ssentido e desejo do coraçom todo era derribado a mal fazer». Mais uma vez o Rei se exprime como filósofo não tanto pela teoria das suas palavras mas pela ortodoxia das suas acções. A Filosofia é indispensavelmente uma sajeza, como aliás D. Duarte

deixa entrever, e por isso a vida dos filósofos tem normalmente o valor dum livro.

Tanto como o *Leal Conselheiro*, a vida de D. Duarte, nele em grande parte confessada, vale para a reflexão filosófica.

No momento em que tudo lhe faltava, porque perdera aquele nexo natural com o futuro, a razão esclarecida pela fé determina uma situação, que era contrária não só ao sentido e desejo do coração mas até às normas objectivas duma entidade que, embora incipiente, poderia representar a própria autoridade da razão. Autoridade que o Rei reconhece expressamente no capítulo seguinte, recomendando as pílulas para fortalecer que se usam ao tempo: — «A husança das pirrollas comũus para esto achey muyto proveitosa, e em todo caso que me a tristeza recrecia, a elas, me tornava, tomandoas em razoada maneira, segundo eu sentia que convinha a disposiçom em que eu estava» (17). Ao mesmo tempo, porém, reconhecia que os princípios por que aceitava a autoridade da ciência («nom devemos creer outras semelhantes senom quando assy de certo nos forem demonstradas») acusavam eles próprios a terapêutica, dos físicos por invadirem a região do «não desmonstrável». E por isso a própria razão de D. Duarte encontra a demonstração racional do erro dos físicos: — « O vynho bem auguado entendo que he melhor que o ssen augua, posto que os físicos sobresto mais louvem, nom conhecendo que per el nunca vyram a perfeita cura, mas por embargar o entender faz o coraom nom sentir tam ryjo cuydado que o mais atormenta» (18).

E, demonstrado o erro do sentido desta terapêutica, D. Duarte é ainda mais firme opondo-se a ele

enquanto se torna premissa de actos contra a fé: — «e nunca per conselhos de físicos ou doutra pessoa, nem desejo que aja, queyra fazer pecado, nem se vezar a maa costume por pensar que pera esto lhe sera remédio, por que do vyver bem e virtuosamente em geeral boa maneira se rrecebem grandes dous bees. Primeiro, que nosso senhor aos semelhantes provee mais de sua graça. Segundo, que sempre vivem em melhor sperança, que para todos casos de tristezas e nojos muyto presta».

A fidelidade aos preceitos divinos, a fé, vencendo os preceitos humanos que se lhe opunham, deu a D. Duarte, como se depreende deste conselho, uma «melhor sperança» para afastar a sua tristeza. Em vez de procurar, ao sabor da receita dos físicos, uma embriaguês do entendimento, cujos efeitos não só seriam perniciosos mas breves e passageiros, D. Duarte, leal a Deus, procura antes aquela embriaguês que não quebra o espírito mas o eleva, «nom evertit mentem, sed tamen rapit sursum» como diz S. Agostinho.

Como este santo poderia D. Duarte recitar o Salmo: «Por isso os filhos dos homens esperarão à sombra das tuas asas. Embriagar-se-ão com a abundância da tua casa, e tu os farás beber na torrente das tuas delícias. Porque em ti está a fonte da vida» (XXXV-8-10).

Influenciados pelo preconceito da renúncia negativa supomos sempre que a sua função é a de pôr de parte um prazer desejado. Quando muito admitimos que ela possa, trazer uma compensação para a perda a que obriga. E, no entanto, desde que compreendamos e aceitemos o conceito positivo temos que admitir que a

renúncia transforma a dor em prazer, isto é, pode ser completamente doadora.

A segunda renúncia é espontânea do coração e atinge portanto directamente o cuidado, que mantinha ainda grande parte da tristeza inicial.

«E estando em tal estado, a muy virtuosa Raynha, mynha senhora e madre, que deos aja, de pestellencia se finou, do que eu filhey assiy grende sentimento que perdi todo receo, a ella em sa infirmydade sempre me cheguey e a sservy sem algũu empacho, como se tal door nom sentisse. E aqesto foi começo de minha cura, por que sentido ella, leixei de sentir a mym».

Há dois momentos apontados neste passo. O momento da morte da Rainha que deu a D. Duarte um tal sentimento que lhe fez perder todo o receio da morte e outro anterior, que revela o nascimento dum cuidado novo e mais real. Em ambos há uma troca de sentimentos possibilitada por uma maneira geral do coração reagir perante a realidade. O mero receio duma morte futura e portanto hipotética cedeu à presença real da própria morte; o cuidado em si e no que lhe poderia vir a acontecer deu lugar ao mais forte cuidado no que estava na realidade acontecendo.

Por aqui se vê que nem só a razão é suscitada pela realidade. O coração pode ser afectado por ela, o coração possui também a sua maneira de saber.

A diferença de reacção entre a actividade racional e o coração explica as consequências destes dois primeiros passos na cura da merencoria. A primeira renúncia, embora quebre a totalidade agónica do estado de D. Duarte, não altera nada o seu conteúdo afectivo, exactamente porque o coração preservará no

conhecimento dum cuidado mesmo depois de esclarecido pela razão.

A segunda renúncia também confirma esta perseverança do coração porque apesar de ela representar o começo da cura, como diz D. Duarte, não elimina desde logo a preocupação opressiva.

Certamente que o real fundamento desta segunda atitude de D. Duarte reside no amor que ele dedicava a sua Mãe e que originou sentimentos de dor e disposições de cuidado mais fortes do que aqueles que a doença e o pecado fizeram crescer no coração do Rei. Mas o amor é uma relação pessoal que se confirma, tanto mais quanto mais real é, por constantes renúncias ou, se quisermos, por uma só que o abrange completamente — a renúncia de si próprio. Seja qual for a manifestação de amor que se considere, desde que traduza uma, autêntica relação pessoal, deve tomar-se como renúncia de si próprio, visto que só é possível estabelecer-se essa relação desde que, por resolução do espírito um ser se entregue a outro e se esvazie para o receber. E D. Duarte manifesta a compreensão disto mesmo ao dizer: «E questo foy começo de minha cura por que sentido ella, leixei de sentir mym».

O acto virtuoso encarado como renúncia, porque visto na equação de pena e prazer, de abandono e aceitação que a definem, deve significar folgança e alegria para quem na realidade o pratica. A folgança provém da finalidade positiva do acto, do seu porquê. E a alegria, segundo D. Duarte, por muitas vezes «sentyr que he poderoso de vencer quem tantos sabedores e grandes pessoas tem vencidas». A alegria parece que não é uma constante mas que apenas se

recebe quando coroa uma luta com a tentação, uma luta vitoriosa evidentemente.

A renúncia encarada como acto cristão, e portanto salvador, traz consigo mais do que uma folgança, porque não representa só a posse íntima dum bem, mas a anunciação duma nova verdade e dum novo caminho. O estado do cristão renunciador é, portanto, um estado de alegria, um esplendor idêntico ao das coisas naturais em que o próprio ser exprime o belo.

D. Duarte ao distinguir alegria de folgança quis dizer mais do que disse, porque ele próprio coloca a renúncia cristã no plano da anunciação, no comércio dos anjos.

«Ca sobr'esto me parece que verdadeiramente sentimos o que se diz do anjo boo: que vem spantoso e se parte doce e com grande consolaçom, e do enmmiigo que com folgança vem e parte com spanto»⁽¹⁹⁾.

Com esta última meditação poderia ter ficado no fim a contribuição de D. Duarte para a análise da realidade concreta do renunciar. Também para a sua merencoria, a renúncia mais profunda, revelada naquela situação de alguém que perde uma pessoa amada, parece ter sido o restabelecimento da saúde moral — «E questo foy começo da minha cura».

Porém, o próprio capítulo XIX, a cujas determinantes nos obrigamos, considerando-o o centro vital do *Leal Conselheiro*, não dá por finda a doença de D. Duarte. Sem dádiva, aquela a que chamamos segunda renúncia, é o começo da cura mas não é o fim. Tal como a primeira, a sua dádiva essencial foi a da esperança; agora, mais do que uma indiscriminada esperança no futuro «recreco... por algũu sperança na

víria a perfeito curamento». Mas a esperança não é o contrário do cuidado antes da agonia ou do desespero, e o cuidado continuou ainda por algum tempo, a atormentar o estado do Rei.

No entanto, pelo facto mesmo de ter sido reposta a vida espiritual pela renúncia, a última fase da merencoria quase só representa a reconquista da normalidade física.. E, por esta mesma razão, já é possível a D. Duarte prevenir novos ataques da tentação ou doutra qualquer espécie de falecimento: «E filhey mais hũa maginaçom muy proveitosa, ca penssey que nosso senhor me dava tanta pena em meu coraçom por fazer emmenda de meus pecados e fallecymentos que mylhor para mym era sofrer aquella com paciencia e virtuosa maneira, ca rrecebella na outra vyda ou naquesta por dehonrra, aleyjamento ou taaes perdas, que vem emendar nunca se podem, e perdas que daquelle mal, como fosse saão, per mercse do senhor deos cousa nom me ficaria».

Esta atitude é já completamente diferente daquela outra que tinha por termo e expectativa duma resignada morte ou doença, para já não falar na maior crise e agonia. Agora D. Duarte previne-se contra um mal futuro e previne-se não dum modo meramente passivo mas activamente, em estado de combate: «E aqieste pensamento me deu esforço apellejar com tal cuydado, como faria contra qual quer cousa contrayra, ou tentaçom que me vehesse. E desto filhey Grande esforço com paciencia e boa sperança, que com tres cousas pera tal caso muyto necessarias». *Grande esforço* — necessário para todo o estado activo e de luta, impossível de encontrar naquela inicial fase da sua doença; *paciência* — resignada virtude que a primeira

renúncia lhe entrega; *boa esperança* — maior prova de reencontro da vida espiritual, prestes a estar ausente na agonia.

A renúncia cristã, plasmada na substância duma vida tocada pela morte, anuncia o caminho da normalidade. E nesta o grande esforço, a paciência e a boa esperança anunciam, por sua vez, a outra face do *agon* cristão.

Todavia a doença, porque também anuncia a persistente fragilidade da natureza humana, não cede logo ao restabelecimento do espírito: «Porém depois aturei com a dicta doença acerca de três anos, nom tam aficado, mas cada vez melhorando, nunca porem sentindo huũ soo prazer chegar ao coração livremente como ante fazia».

Não obstante poder o Rei, desde o começo da sua cura, utilizar a razão para prevenir cuidados futuros, só ao cabo de três anos o coração se sentiu livre. É que a razão não dá liberdade ao coração, acautela-o das futuras prisões, evita, até certo ponto, a perda da sua liberdade, mas não lhe dá aquilo que não tem — a natureza livre.

Por isso a renúncia de raiz exclusivamente racional não pode ser considerada uma renúncia cristã nem tão pouco uma renúncia de ordem espiritual. É apenas um acto que previne o que provisoriamente põe a alma no caminho da liberdade do espírito.

O ABC DA LEALDADE

A modéstia que o Rei manifestou dando a seu tratado o subtítulo de «ABC da Lealdade» não nos impressiona por ser falsa mas por ser verdadeira, isto é, por ser de seu entendimento que a «teórica» dos princípios e feitos nele reunidos devem ser tidos como essenciais por aqueles a quem é destinado, e segundo o espírito que devem ter os mais novos em relação aos mais sabedores.

Conhece-se nos nossos dias outra obra feita com intenção semelhante e que também não mereceu os leitores a que se destinava. Refiro-me à *Arte de Ser Português* que Pascoaes elaborou com o ingénuo propósito de ver lida, estudada e comentada nos cursos de Literatura e História Pátria dos Liceus, não pelos seus méritos literários, «mas pelas verdades que encerra».

Em ambos os casos estamos perante autores que não se constituem proprietários da verdade, o que é condição primeira para a atingirem. Neste estado de espírito, D. Duarte vai mais longe ao excluir-se de dar bons conselhos, afirmando apenas que escreveu *lealmente*, quanto seu pequeno saber.

Se fizéssemos uma leitura cartesiana deste propósito, diríamos que o rei-filósofo usava a lealdade por método de pensamento. Em quase tudo, porém, erraríamos porque ser leal, para D. Duarte, envolve muito mais do que um modo racional de pensar. Imaginando que a filosofia não está sujeita ao condicionalismo da cronologia histórica, poderíamos compreender a situação teórica do nosso primeiro filósofo e o colocássemos do lado de Vico e não do lado de Descartes, naquela divergência de caminhos que vem a definir a filosofia moderna. Em boa verdade, fica tomada, nesta doutrina da lealdade, a nossa opção na aporia que a modernidade veio colocar dois séculos mais tarde.

Só a tendência para nos julgarmos constantemente em atraso ocultará a antecipação com que, no pensamento duartino, se implanta, bem nítida, a diferença entre a fé e a ciência, se desdobra, numa verdadeira fenomenologia, a análise dos sentimentos, dos hábitos, das paixões, se aprofunda mesmo a psicologia terapêutica ao ponto de se descreverem os sintomas de uma depressão e os procedimentos para uma verdadeira cura.

Não será tanto pelo defeito de diminuir o que nos é essencial como pela hipertrofia de valores e modos de pensar que há séculos dominam a cultura da Europa, não será tanto pelos nossos fracassos, mas pelas vitórias dos outros, que desconhecemos o que nos é apresentado como próprio e reconhecemos o que nos é alheio. Exemplo bem adequado nos confere a edição Piel, em tudo louvável, que não deixa, porém, terminar o prefácio sem confirmar que D. Duarte representa o tipo de autodidata inteligente que não possui, contudo,

uma formação filosófica ou teológica propriamente dita. De facto, a formação nestes domínios conduz o pensamento a uma *forma* sistemática de se exprimir ou de se fixar que nem D. Duarte nem a maior parte dos nossos filósofos manifestam. Será de sua natureza? Ou faltar-lhes-á a escola? Ou também faltará ao leitor, português de hoje, a posse das categorias formais de compreensão mais autêntica?

A filosofia é coloquial. Todos os grandes filósofos escreveram ou falaram para alguém. D. Duarte fê-lo expressamente para senhores e gente de suas casas, isto é, para aristocratas do espírito que, regendo suas casas segundo a ética posta pelo Rei em tratado, puderam, em estas e posteriores gerações, levar Portugal às Descobertas. Em consequência, não admira que se note neste tratado de lealdade a ausência de uma concatenada sequência de noções, conceitos e princípios e definir-lhe um sistema. Dos cento e três capítulos desta obra só um aborda especificamente o tema. No entanto, do primeiro ao último, procurando mais a compreensão do género do que a da espécie, o movimento do verbo do que a passividade do substantivo, D. Duarte tece com a lealdade a obra inteira. Obra inteira que não se confina ao *Leal Conselheiro* mas se alarga e aprofunda no *Livro da Enseñança de Bem Cavalgar Toda a Sela*. Direi até que neste livro se contém o essencial da doutrina da lealdade, pois é na brevidade de suas páginas que D. Duarte estabelece a relação ético-ontológica entre a alma e o espírito.

Para melhor compreensão do que possa ser este tipo de relacionar, de ligar ou lear, se observa que ele aparece na imagem do cavalo, ao cavaleiro e do

espírito divino que a ambos rege. Assim como as noções de realidades tão diversas encontram forma ou expressão no modo racional de sua existência, a relação tem de procurar a outra realidade ou irrealidade em que possa existir. Essa será a imagem em seu movimento tendencial, o qual define o tão complexo movimento do espírito a que chamamos analogia.

Como é sabido, a analogia tem vários sentidos que, nos últimos tempos e entre os nossos pensadores esotéricos, se aprofundam como modo de cifrar e decifrar. Em meu entender, D. Duarte pensa por analogia, como uma boa parte dos filósofos portugueses, e encontra a sua emergência ética na lealdade e a sua definição estética na arte de cavalgar. Se assim for, aquele sentimento assume-se no pensamento duartino pela mais elevada expressão. A lealdade que nos é comum, produz efeitos apenas no cenário moral e exactamente por isso começa a ser muito pouco praticada. Lealdade, elo de pensamento e de acção, essa consubstancia-se na teoria de D. Duarte que, sendo predominantemente ética, define também uma antropologia, uma cosmologia e uma teologia.

Se fizéssemos o currículo teórico da lealdade surpreender-nos-ia a exactidão com que ela se equivale às várias doutrinas filosóficas escalonadas no tempo. São dois extremos, o que é definido pelo sistema ético de D. Duarte, primeiro momento e mais pleno da filosofia da lealdade, e do pós-kantiano Josiah Royce, que escreveu os seus ensaios sobre o lealismo no fim do século passado. Também temos entre os nossos pensadores leais e lealistas, que o são, na sua maioria, como disse, um representante do idealismo crítico, na pessoa de Raul Proença. Dois extremos, entre os quais

medeia o esvaziamento progressivo do sentido global da lealdade que enleia sujeito e objecto, natureza e sobrenatureza, forma e matéria, corpo e alma, sem hipertrofiar nem diminuir nenhuma das realidades enleadas. Esvaziamento que corresponde também à impossibilidade de pensar por analogia pura, pela imagem semelhante ou «à imagem e semelhança» do divino absoluto.

Na continuidade dos pensadores portugueses seus antecessores e contemporâneos, Raul Proença enfrenta o absoluto, mas na situação catalisadora das angustiantes contradições do pensamento, por que ela própria feita de aproximações de contrários, recorre o filósofo do *Eterno Retorno* à lealdade da consciência como última testemunha da verdade de si mesmo, no limite tenso do princípio da autonomia. O seu solilóquio brilha como sinal do extremo limite a que chegou o homem na solidão dos seres. Solidão esta que é igualmente a negação da saudade de que o sentimento leal é a sua expressão ética.

Perdeu-se já a harmonia do pensamento coloquial do «ABC da Lealdade» que uniu senhores e gente de suas casas por esse mundo descoberto. Ficou-nos a carência daquele pensamento e a recordação pétrea das cordas manuelinas que então fixaram simbolicamente o enorme laço de lealdade que envolvia a civilização lusíada.

O DISCURSO DA SAUDADE

ODISSEIA DA SAUDADE

A generalização histórica da palavra odisseia arrasta consigo as condições formais que lhe deu Homero. Parecem ser estas essencialmente duas: um herói activo na historicidade e uma estrutura, essa sim, tecida pela energia divina. Deste modo, em todas as odisseias, há-de prevalecer o que é essencial na odisseia homérica — narrativa preconcebida pelos deuses e recolhida na história dos homens. Por isso os «ulisses» das posteriores odisseias se apresentam com duas perspectivas opostas — uma *passiva*, na obediência ao poder inventivo dos deuses, outra, *activa*, na dimensão humana da história.

Não se contam entre estes heróis aqueles que provêm originariamente das épocas em que a separação entre o sagrado e o profano deixou de existir, sendo legítima até a dúvida se nelas existe verdadeiramente lugar para a autêntica heroicidade.

Já tal não sucede quando o espírito qualifica a odisseia, dado que este, para unir, indubitavelmente separa. Odisseia espiritual será, assim, a odisseia de origem homérica mas a que o espírito, embora acentuando a unidade do herói com a narrativa,

primeiramente os cinde, dando a esta a maior importância e primazia.

Com efeito, nestas odisséias, a acção define o herói como mero intérprete do verbo divino, na versão cristã do espírito, ou como participante das Ideias, que afinal são os próprios deuses gregos.

Epifânica ou eidética, a odisséia espiritual é sempre uma narrativa transcendente que absorve a natureza do herói na sua específica unidade, excepto no caso de ser este, como Cristo, consubstancial ao próprio Deus.

Ora, a odisséia da saudade pode e deve entender-se como odisséia do espírito, sendo como são os heróis saudosos formas de uma mesma entidade transcendente, que neles se desenvolve.

Cada momento constitui, portanto, uma definição da saudade que, nos vários heróis, se desoculta, não se sabendo se são os nossos olhos que cativam várias faces de uma só imagem ou se é a própria saudade que conquista novos modos de se revelar. No primeiro caso, daremos ao poeta saudoso a iniciativa, no segundo, ratificaremos a noção de que a saudade é uma imagem primeira, um olhar divino que algumas vezes repousa no apelo dos nossos sentimentos.

Há, porém, outros estádios da odisséia da saudade em que convergem a criação poética do homem e a manifestação divina. Estamos ainda sob a influência exemplar de uma dessas convergências, pois não é possível distinguir o verbo poético de Pascoaes da causa divina que o inspira. A saudade de Marános é a nova Virgem lusitana, como Pascoaes é o seu último profeta.

Na odisséia lusitana ou galaico-portuguesa da saudade, que, tanto quanto enxergo, é a única que,

como odisseia, existe, os heróis são femininos. Imediata e definitiva diferença da odisseia homérica, diferença que vem na sequência da natureza espiritual da saudade.

O espírito, bem o revela este nosso sentimento por excelência, apela para uma geratriz feminina ao agir entre os mortais.

Começando pelo princípio, que o é no sentido histórico mas também no sentido ôntico, logo encontramos a diferenciada heroína das *cantigas de amigo*. Nascidas as demais delas na contemporaneidade dos «*espirituais*» e no verbo do Rei D. Dinis, seu natural adepto, terão, nesse movimento e na específica cultura portuguesa, razão para se autonomizarem das *cantigas de amor* cortês, invasoras da cultura europeia da época. Mais uma vez a tenacidade deste baluarte cultural lusitano defendeu uma singularização contra a avalanche da civilização provençal, síntese das novas doutrinas que se impunham no «*lang d'oc*», a cortar cerce os costumes e os valores da cultura feudal. E, como sempre também, esta singularidade, que vem já do fundo cultural dos castros, facilmente se confunde com a resistência arcaizante de que nos acusam.

Pelo contrário, o aparecimento da amiga como protagonista, na poesia trovadoresca, representa a incursão de novos princípios, se bem que, como todos os princípios, originados em remota tradição. A cantiga de amigo, embora brote naturalmente da cultura portuguesa tradicional, traria novas mensagens do amor a que não estavam alheios os «*espirituais*» sintonizados com a natureza saudosa dos portugueses.

A ascensão da mulher a sujeito *falante* nem sequer é insólita na circunstância, tendo em vista o papel desempenhado pelo factor feminino no processo emancipatório do amor cortês, mas a mulher que fala nas nossas cantigas não possui nenhuma das prerrogativas da *domina* trovadoresca. É *sujeito falante* mas não é *sujeito dominante* e não possui, sobretudo, a natureza ideal, que participa da eminência da ideia.

Essa eminência faz-se sentir em duas vertentes que definem o amor cortês: a vertente ontológica que concebe o amor cindido e dualista e a vertente temporal que exalta o presente em desfavor do passado. Uma criou heresias e heterodoxias que ainda hoje persistem como tendência do pensamento. O maniquísmo e o dualismo cátaro constituem uma propensão ou uma tentação do nosso espírito.

Outra, se bem que circunstancial, não deixa de se repetir em todos os tempos como componente eficaz de ideologias nascentes. O amor cortês pode considerar-se obra de juventude ou, se quisermos, obra jovem. É um movimento que cria uma sociedade jovem, em luta com a geração do feudalismo e também uma ideologia que reduz adolescentemente o tempo ao presente.

Aqui se revela contrastante o estatuto teórico da cantiga de amigo. Assimilando a dinâmica do amor cortês, o fundo cultural poético que, desde o Século II se manifesta e manifesta a nossa singularidade, inverte as duas principais tendências da doutrina occitânica. A saudade, acrisolada nesse fundo cultural lusitano, move a complementaridade do tempo e contém a marginalização do passado, que o presencismo do amor cortês provocava.

Começa a criar corpo o princípio de reintegração do tempo que há-de ser uma das constantes da nossa cultura.

A primeira heroína da saudade toma em suas mãos o testemunho dessa secular narrativa do espírito. É ela, a amiga, que exprime o sentimento de ausência do amado, normalmente sujeito aos perigos das guerrilhas da reconquista. Sentimento de ausência que concita a lembrança do ser e o desejo de o reencontrar, cumpridos os prazos breves dos fossados.

A ausência do amigo obriga a amiga a falar. O poeta dá-lhe a palavra mas não lhe dá a exclusividade das perfeições do amor pleno, nem o direito de cindir a mónada amorosa. Pelo contrário, o papel da amiga é o de ligar saudosamente os dois amantes e de restabelecer a unidade ameaçada pelo tempo e pelo espaço.

Graves equívocos relevam da interpretação do feminino cortês por não se aprofundar a contribuição da mulher que é chamada às funções de amiga na poesia saudosa medieval. Inferem-se contornos matriarcais que não se ajustam à realidade da nossa cultura, visto que para decidir sobre esta questão importa exclusivamente a natureza do poder feminino e não o feminino em si mesmo.

O desenvolvimento do conceito que nesta relação se implica, justificaria pois com maior verosimilhança o género feminino da palavra pátria do que a sua substituição pela palavra mátria.

A curiosa anulação do pai nas cantigas de amigo, enquanto a mãe é uma referência normal de diálogo ou mesmo de mando, não lhes empresta, por si, qualquer carácter matriarcal.

Também imagem mariana preside a toda a poesia medieval portuguesa e, no entanto, a Virgem Maria assume plenamente a relação de Intermediária.

A ausência, vimo-la já, é condição metafísica da saudade. Na sua primeira expressão referenciável, indica, preferentemente a solidão do ser, não a sua complementaridade. A amiga interroga mais do que afirma e o amante define-se pelo reflexo das coisas, na Natureza, nos outros que não ele mesmo. A ausência na poesia paralelística conduz igualmente a uma saudade paralela em que a contigência dos seres só encontra plena confirmação na transcendência celeste. Ao garantir a relação homem-mulher, o divino substitui-se ao humano ou, pelo menos, esbate os seus contornos antropológicos.

A grande heroína saudosa, a que eleva a maior altura o valor da ausência, nasce desta forma de sensibilidade extrema à solidão. Embora Pedro seja, para a história, e na coerência dos gestos políticos, o arco butante da construção de amor, que se ergue acima de todas as outras, Inês acumula as referências essenciais da heroína da saudade.

Efectivamente, foi ela que sofreu na própria carne o martírio do episódio de Amor. Amante e só durante a vida, só, ficou ao morrer. A saudade atinge nela, os limites do sofrimento humano, que são contíguos à ilimitada solidão de Deus.

Mas Inês, depois de morta, ainda configurou a saudade a eternizar-se. É isso, aliás, que acontece com o amor de ambos: com eles o tempo saudoso projecta-se eterno; com eles, a saudade torna-se mito, isto é, doa àquela odisséia a possibilidade de, a cada momento, se recuperar no tempo, como é próprio dos mitos.

A reflexão sobre a metáfora do tempo saudoso na relação de Pedro e Inês encontra-se feita e retomada em cada um dos dramas de António Patrício. Tal como Pascoaes, o dramaturgo da saudade ligou os mais íntimos sentimentos humanos às eminentes imagens de Deus, de forma que o tempo em que vivemos concorre neste decurso sobrenatural para a sua própria eliminação. A eternidade ganha-se à custa da temporalidade. É esta a forma limite de integração. O amor de Pedro e de Inês, une a saudade ao pleno ser de Deus de que, por evidência, nenhum vazão se pressupõe.

Porém, que tempo é o da saudade? Que tempo esse que se anula a si próprio?

Será necessariamente um tempo sonhado porque se o não fora a saudade apagar-se-ia como sentimento destinado a relacionar meras aparências ou a registrar, na dor e no sofrimento, a mudança que há em todas as coisas.

Patrício claramente afirma que o reino da saudade não é deste mundo e alonga-se por toda a sua obra na preocupação de definir o lugar desse reino. Nem por isso, no entanto, a saudade terá que se esgotar na relação mística ou teológica, na saudade divina que Frei Agostinho da Cruz cantou e Dias de Magalhães teorizou. Precisamente o que António Patrício nos sugeriu foi que o amor, viabilizado pela saudade, existe enquanto, na imagem significando, o sonho do homem, que do sono divino participa.

Todavia, não é ainda a saudade libertadora aquela que o amor de Inês nos trouxe. Este é apenas o impulso e a tensão dos limites humanos. O nome ígnio de Inês não libertou a cruza natural de Pedro.

Inês reina neste mundo mas a legitimidade do poder com que reina, tanto quanto a eternidade do amor dos dois, ficam postas em causa pela ruína e corrupção do corpo coroadado.

Dois séculos mais tarde a saudade tenta novamente eternizar-se. Depois da rainha morta, a odisseia gera uma menina e moça, que de casa de seus pais foi levada. Tudo natural numa narrativa bucólica se não fora a persistente saudade que desde o início reverbera nas várias imagens femininas de uma das obras mais tristes e enigmáticas da alma portuguesa.

Saudade triste porque *Menina e Moça* continua partindo do ermo e da solidão. Mas da solidão que progressivamente se desdobra em companhia, sempre sonhada e triste, mas companhia ou *compresença* de todos os seres, não só compresença solitária, ou solidão ampliada dos amantes.

Será esta compresença que mais tarde se dará ao pensamento de D. Francisco Manuel de Melo como cósmica, mas que ora se abre à variedade das inexploradas potências humanas.

Pela primeira vez este nosso primordial sentimento se generaliza nas multifacetadas heroínas, na variedade dos elementos e das coisas; pela primeira vez também ele se universaliza porque, de plural se transmuda em unidade. Não se trata da unidade perfeita, do ser uno em si mesmo. Este momento da odisseia é, como disse, de tentativa. O sonho de Pedro e Inês prossegue, de impulso cru para aceitação humanizada. Chegaram a formar-se as mónadas, não ainda a Mónada.

É, no fundo, o percurso feito por D. Duarte no domínio da filosofia: reflectir sobre as várias facetas do

mesmo sentimento, dando-lhes autonomia e unidade, criar a sua fenomenologia.

A humanização do sentimento saudoso compreende, todavia, mais do que o fenómeno essencial. Percorre-a o frémido da existência e ameaça-a, sempre o tempo de mudança. O *Menina e Moça* representa a consciência permanente dessa mudança e também do outro tempo que a narradora mal desocupa.

Persiste, portanto, a inflexão no sentimento de Deus, mas através de uma relação oculta só conhecida pela menina e moça que, desde o início, preside aos sucessivos dramas e imagens que da primeira imagem se desprendem. Em consequência, subjaz a esta fase da odisséia uma dialéctica do espírito que anima os elementos primordiais, como a terra e a água, o tempo de mudança e o da perenidade.

Tratando-se, no entanto, duma dialéctica do espírito unitivo, nenhuma oposição se radica. A pluralidade acaba por procurar a unidade do ser: o ribeiro corre para o rio, este para o mar, que, por sua vez, se integra na névoa do desconhecido. Também os símbolos possuem constituição resolúvel: é a ponte sede de justa e sinal de passagem, é o ermo, estímulo de ausência e solidão, que se transforma em vale, conjugador de montanhas; é o castelo inexpugnável a abrir-se, tomado pela ideia de justiça; são as feras que só em sonho atacam e quando matam na realidade criam logo a suavidade de um episódio pastoril.

São enfim as coisas da saudade tão ligadas entre si nesta novela, que as mais figídias hão de depender de uma imagem primeira estável e absoluta.

Nada mais importante do que interpretar a odisséia da saudade atendendo à natureza desta imagem porque

dela e dos seus efeitos depende o modo de conhecer dos portugueses. Ora a sua absoluteidade só se completa no momento em que o espírito domina todas as aparências, ocultando ao olhar profano as razões de si mesma. Nesta instância, a cisão do sexo deixa de ser uma das razões visíveis, desaparece na metamorfose da morte.

Este desaparecimento meta-formal já se anunciava na última novela de mulheres na *Menina e Moça*. Avalor é o cavaleiro que, levado pela saudade, parte num barco e nunca mais aparece; Não sabem mais que foi dele, / Nem novas se podem achar; / Sospeitou-se que era morto, / Mas não é pera afirmar, /.

Só com D. Sebastião, no entanto, o desaparecimento se consuma como metamorfose. Isto é, o homem realmente descrito na história emerge do espírito com a absoluteidade da imagem feminina da saudade. D. Sebastião, agora inscrito na lenda, faz-se andrógino e concita duplamente o desejo saudoso do seu povo: na história, com os atributos masculinos, na lenda, com os atributos da imagem feminina, que em si é primeira.

Sendo espírito, contudo, não pode o desejo ser atraído sozinho. A lembrança desperta com ele sob o halo da mesma luz.

Reconstituída a saudade, a odisséia está no auge. Ou no fim?! Ulisses voltou. Mas D. Sebastião não. Do ponto de vista do primeiro, a saudade está cumprida, o povo saudoso já só tem verdadeiramente saudades da saudade mesma. Pascoaes é um profeta do passado, um poeta da construção final, o teórico pleno. Do ponto de vista do segundo, a sedução persiste, a odisséia continua, já porém sebástica e só sebástica.

OS ENCOBERTOS DO ENCOBERTO

A consideração do Sebastianismo, a sua vivência e conceito, dependem, em última análise, do modo como sentimos e pensamos o mito.

A opinião preponderante na nossa cultura, a que aparentemente ainda orienta a vida portuguesa e lhe sensibiliza os valores, diz-nos, sem equívocos, que o mito não tem consciência real e que é responsável pelos erros fundamentais na apreensão da Verdade, tal como pelas principais frustrações do nosso devir histórico.

Atendendo à estranheza desta opinião, somos levados a interrogá-la no universo da cultura, que tem, evidentemente, os mitos e outras entidades pré-lógicas como suportes indiscutíveis de qualquer unidade cultural.

Nem por isso devemos ceder à resposta fácil, encontrando a culpa em pessoas e movimentos, não só porque a razão logo nos parece mais funda e remota, como porque o erro se prolonga muito para além da vida de um homem ou de uma geração, muito para além da influência social de um movimento. Por outro lado, a dinâmica deste erro origina-se por vezes em

doutrinas e tendências divergentes entre si, tais como, o iluminismo racionalista de um Sérgio e o positivismo que dominou as instituições suas coetâneas.

Mais subtil se apresenta ainda a indefinição quando surpreendemos a relutância ao mito num pensador como Sampaio Bruno que claramente valoriza a verdade encoberta. Neste caso, porém, é o filosofismo a sobrepor-se ao saudosismo, o messianismo semita a afastar naturalmente o mito de raiz helénica.

Contudo, noutros casos, o pensamento anti-mítico radica-se numa faceta do nosso próprio modo de ser, que se confirma em situações culturais diversas, por forma benéfica, como virtude moderadora. É bem o caso do lirismo em geral, mas sobretudo o da *Menina e Moça* que se tempera com um significativo realismo, caracteristicamente nosso. Realismo que intervirá noutras manifestações de cultura, ora reduzindo em excesso, na expressão dramática e trágica, por exemplo, ora condicionando o sucesso das grandes decisões históricas, que não teriam chegado a bom termo sem um sentido muito agudo do real.

O veio do realismo crítico será, porventura, a face negativa da mesma moeda, a obsessão imoderada de moderar. Mas também pode ser a consequência da corrente filosófica ou cultural que encontra terreno propício num certo racionalismo incrédulo que acompanha o português ao longo dos tempos.

Seja qual for a raiz deste realismo obsidiante, não é próprio do pensamento, em si, repudiar ou desconhecer a realidade do mito.

Pode-se optar por um ponto de vista psicológico para o explicar, ou preferir-se a fonte religiosa, dando assim menos importância à radicação do inconsciente.

Pode-se aumentar ou diminuir a sua importância no conhecimento. O que é impossível é desconhecê-lo, a tal ponto que se introduza na linguagem corrente o verbo *dismistificar*, como acção purificadora do pensamento.

A purificação criticista não afasta, aliás, as condicionantes do mito pois só a ontologia e a unidade do ser, encontradas, como é óbvio, para além da clivagem crítica, podem unir os caminhos que, no pensamento mítico, se separam pelo essencial.

Muitas vertentes apresenta o mito e uma das mais significativas é, com certeza, esta, que distingue o reino dos homens do reino dos deuses, o sagrado do profano. Mas, a que se aproxima verdadeiramente do centro do Sebastianismo e lhe define a natureza perante as contradições que o obnubilam, resume-se à diferença que o mito exhibe frente à história.

Daí a dificuldade que temos em apreender-lhe o significado, já que tudo pensamos, tudo cremos e sentimos, mergulhados na história e na sua dinâmica. Somos um ser histórico e reconhecemo-nos como tal; sobretudo porque entendemos a história como um passado irrecuperável.

Ora o mito, sendo uma história, não está sujeito às determinações da história. Completamente recuperável, o mito pode definir-se mesmo por ser uma *história com regresso*, se é que é definível o contraditório.

Neste caso sê-lo-á porque temos em vista o pensamento poético e não exclusivamente o pensamento lógico. Para os gregos, fixemo-lo, lógicos eram os deuses, poetas, os homens. Só a filosofia havia de inverter os termos. Sob o império do mito, o drama

dos deuses reflectia-se na existência humana com o rigor lógico e inexorável do destino.

Para hoje o interpretarmos, revivendo-o, teremos então que partir das premissas poéticas, diferentes, como é óbvio, das premissas lógicas. Teremos que aceitar que o passado se recupera e que é exactamente nessa recuperação, nesse regresso, que a poesia se efectiva.

Isto mesmo afirmava Delfim Santos a propósito da obra de Pascoaes. E poderia afirmá-lo de qualquer obra saudosista precisamente porque se referia a um princípio aplicável à generalidade da expressão saudosa.

É certo que a poesia de Pascoaes põe de acordo, neste pressuposto, matéria e forma; ele, Pascoaes, é poeta mas também é saudosista. O regresso à infância ou ao paraíso perdido inspira-o, mas define também um dos termos essenciais da saudade.

A menos que a saudade e a poesia perfilhem a mesma origem temporal...

A poesia pascoaesiana, enquanto poesia saudosista, «exprime dialecticamente o ritmo vivente do espírito», isto é, o ritmo da vida do espírito obriga o tempo a completar-se com o regresso do passado, que, por sua vez, dá sentido ao futuro. A dialéctica do passado e do futuro é assim promovida por um outro princípio que não o da vida contingente e historiável, que não a do tempo linear da causa eficiente.

E com isto se invoca o mito sebástico porque não é de todo pensável compreendê-lo na linha progressiva de causa a efeito da vida contingente. Razão teria o realismo crítico se o Sebastianismo se deixasse surpreender pelo critério de certeza que explica as

coisas da Natureza, do mesmo modo do que os documentos da história. Para este critério, que não decorre do saber do espírito, D. Sebastião é, com fundamento indiscutível, um fantasma, uma ilusão.

Se, contudo, nos apercebermos da nítida diferença do conhecer segundo uma outra fonte do conhecimento, estaremos preparados para estabelecer a relação entre a natureza ilusória, fantasmagórica, de D. Sebastião, tal qual aparece, e a iludida situação dos que assim o vêem.

Serão ainda de duas espécies estes que, não só de D. Sebastião, mas de muitas outras realidades, vêm apenas o aparente. Uns são sujeitos passivos de uma crença imediata sem terem consciência do mistério que necessariamente envolve a absoluta crença na realidade do ser que apenas aparece. Estão os outros convencidos que não existe tal realidade em nenhum grau de ser ou de verdade, e nesta espécie encontramos os que, criticando a realidade de D. Sebastião encoberto, o apagam definitivamente no passado irrecuperável, sem regresso ou com regresso ilusório. «Dócil geração do trânsito obsessivo» — é para José Marinho a geração dos da crítica fácil e da convicção segura que invariavelmente situam o que se apresente enigmático aos sentidos «nalgum passado suspeito de crença ilusória ou de iludida mente».

Temo que esta instância do conhecimento, se bem que mais progressiva e rica do que a crença no imediato, tenha porventura mais dificuldade em se superar a respeito daquilo mesmo que nega. Possuem os sujeitos deste conhecimento, não nego, uma mais nítida consciência dos objectos, mas essa nitidez advem-lhe da luz das ciências da natureza, cuja matéria,

elaborada embora, assenta fundamentalmente na veracidade dos sentidos. Ora, nestas circunstâncias, quanto mais forte é a luz dessa ciência mais ela nos cega para outra luz e para outras verdades.

Não é possível, todavia, avaliar o conteúdo do mito se não tivermos em consideração, como o filósofo que acabámos de referir, uma completa teoria do ser e da verdade, ou seja, uma visão abrangente dos estádios do conhecimento em que mito e mistério sejam contemplados. Então se verá que este regresso, qualificador do saber mítico, aparece necessitado muito antes e muito mais universalmente no movimento duplo do trânsito e recurso em que se decompõe o enigma, fundamento e estímulo de todo o saber.

Será apenas primeira a fase, comum a todo o homem, em que as coisas em geral se apresentam por si enigmáticas sem, contudo, desse enigmático termos consciência nem ciência. Mas se o enigma for atendido no seu indeclinável movimento de recurso, para empregar ainda os termos de José Marinho, teremos acesso ao grau em que o enigma é de todo o ser do homem e para todo o homem.

O mito e o mistério encontram aqui o seu universo próprio e o Sebastianismo ilumina-se como exemplo adequado do verdadeiro mito, ou seja, como exemplo da realidade que só se completa, só encontra a sua essência, no movimento de regresso do pensamento.

Que regresso, porém?

De imediato se perfila uma tentação, a que, aliás, Pascoaes se teria entregue passageiramente: regresso como retorno, como eterno retorno.

Poderá, com efeito, vislumbrar este compromisso em *O Regresso ao Paraíso*, livro em que o Poeta mais completamente define a concepção mítico-religiosa da saudade. É bem verdade que esta, porque sempre recorre no tempo, jamais passará, como qualquer acontecimento transitivo. Mas esse infinito, que desenha a eternidade, desenha-a mesmo, isto é, cria-a? Ou apenas repete o acontecimento histórico, como se este fosse e se entendesse elemento de um ciclo orgânico?

A hesitação de Pascoaes, se verdadeiramente existiu, traduz a hesitação do Povo Português, indeciso na interpretação do tempo. Será ele um mero retorno e a saudade nele envolvida um estrito passadismo? Ou será um regresso desejado, criador da saudade autêntica, tão regressista como futuramente?

Quando surge o período de crise, ou cisão na própria essência da unidade da cultura portuguesa, e as consciências adormecem para a evidência da ideia da morte, é necessária a presença do drama porque este, das formas estéticas, será o mais vital. O drama actua assim como a consciência primeira dessa mesma crise, o despertar de uma saudade que estava adormecida, incapaz de obstar à força pretérita do tempo.

Mas o drama é somente o estímulo, o estímulo para recuperar a saudade autêntica, a lembrança desejada. Não é, em si mesmo, o elo de identidade e hossana do novo dia.

A crise que o Romantismo assumiu encontrou o seu drama em *Frei Luís de Sousa*. Do Sebastianismo adormecido emergiu, romanticamente, o *romeiro sebástico* (O Encoberto), e trouxe consigo a realidade esquecida da morte. Por este lado, representa o

romantismo genérico a tomada de consciência de quão peritura é a história circunstancial e os próprios sentimentos de amor possível. É preparatório da vigência do mito.

No drama romântico, porém, a parte viva da acção não requer, pelo desejo, o aparecimento do Encoberto. Ele aparece mesmo como se o contrariasse. É um regresso determinado pela força da história, mas não pelo desejo da saudade. E na História nos mantemos sem abrir a relação essencial com o Encoberto, porque a expectativa e o desejo indefinido são insuficientes para relançarem o mesmo ser para o reino do rei perdido.

Mais lúcida foi a forma como o novo romantismo da *Renascença Portuguesa* reassumiu a crise. As premissas saudosistas e, portanto, criacionistas interpretaram a história pelos cânones poéticos e mítico-históricos que, neste dealbar da República, juntava já à perda de D. Sebastião, o impiedoso cumprimento do regicídio.

O drama que lhe corresponde há-se ser, por um lado, muito mais trágico na apresentação da morte e, por outro, muito mais conclusivo na abertura a uma nova vida. Ou não fosse ele devido a um movimento de romantismo renascentista.

Com tais requisitos de transição, como os de Shakespeare, os dramas de António Patrício, mas especialmente *O Fim*, estabelecem as relações poéticas entre o povo e a história, entre o reino e o rei, por tal forma que o passado saudosamente se reapresenta numa actualidade de infinita origem. E o rei, que na história, necessariamente se encobre, recupera o seu reino de encobertos.

Para este autor, saudosista e renascentista, o mal dos portugueses verdadeiramente está em não aceitarem o fim, porque, não o aceitando, nele se ficam. A vida deste povo, cativa do fim e sem finalidade, une-o pela certeza vaga dos sonâmbulos, uma espécie de Sebastianismo tateante». É a vida de um «povo póstumo». Para Patrício estamos numa expectativa de passividade, enquanto a morte se mantém adormecida. D. Sebastião permanece isolado e imóvel e nós igualmente imóveis, mas sem nenhuma relação ontológica com ele.

O drama da *Renascença Portuguesa*, o drama saudoso, cria de novo essa relação e dinamiza-a, porque os encobertos, que conscientemente passamos a ser, movem-se para ele. Não esperamos apenas por D. Sebastião. D. Sebastião também espera por nós. No drama saudoso, somos os encobertos do Encoberto pela relação do ser e da verdade. Nela, o mito sebástico se completa e fundamenta.

SAUDOSISMO COMO MOVIMENTO

Movimento Cultural

Quando se pensa, fala ou escreve acerca de um movimento cultural, é de uso consentir na separação entre a cultura, movendo-se, e o suposto imobilismo das ideias, conceitos e imagens que a orientam e definem.

O movimento da cultura, sem seu primeiro motor, reduz-se assim a uma deslocação no tempo ou no espaço, de época em época, de país em país.

Este erro é-o na ordem do pensamento filosófico, por ser inadmissível, em filosofia suspender a interrogação antes da realidade se revelar ou garantir. Sem ser interrogada a cultura desloca-se mecanicamente e oculta o movimento de que os conceitos e imagens participam.

Utilizando com frequência este critério separativo ao ponderarmos os movimentos que nos são peculiares, tanto pela originalidade como pela constância, sofreremos dessa cegueira à explicação de nós próprios tão remota como a inefável luz que nos ilumina.

A história cultural do Saudosismo constitui um longo exemplo deste defluir da alma lusíada pela dúvida ou pela negação, as duas atitudes de espírito que só no Espírito têm significado, pois no corpo são consequentes da carência de vista.

Desde D. Duarte que se conhece a reflexão sobre tão arreigado sentimento da saudade, mas só de século em século, ousa o pensamento português deter-se com a confiança suficiente para tentar conceptualizá-lo.

Todavia, só a Pascoaes foi consentido pensar a saudade por forma a ser possível, hoje, considerar-se o Saudosismo como um movimento de carácter filosófico no qual a cultura (nele e por ele) se move. Este é, aliás, o motivo de ordem imediata da preocupação evidente que nos vem dominando. O outro, de longa e enigmática elaboração exprime-se na probabilidade de estarmos a construir a época em que o pensamento filosófico finalmente se revela como tal, tomando também consciência da sua complexa realidade através dos tempos.

Numa primeira fase desta preocupação reflexiva, o caminho seguido conduzia necessariamente a um ontologismo positivo, de origem mais cultural do que filosófica. Procurava-se garantir assim, a realidade do movimento saudosista na caracterização saudoso do português, considerando esta como a terra fértil onde beberia o saudosismo a seiva da sua originalidade.

Mas, sendo as saudades, na imagem de Leonardo, como as pombas, — «pombas de sonho que povoam o nosso entendimento» — bastará procurá-las, mesmo que subtilmente para elas levantarem voo perdendo-se daquele pombal, tão firme no seu ser como disponível e vazio na sua realidade.

O caminho do ontologismo positivo reflectiu-se nas indagações de ordem filológica, que se entregaram mais à determinação substantiva do vocábulo do que à sua natureza verbal (ao movimento conceptual e imagético que a saudade e a sua evolução representam).

O livro de D. Carolina Michaellis, habitual ponto de partida de qualquer ensaio sobre o Saudosismo, sofre da estreiteza de critério, não surpreendendo por isso que escape à ilustre filóloga a distinção entre o sentimento português e a ansiedade metafísica da cultura alemã.

O Congresso Luso-Espanhol de 1950 foi o acontecimento que marcou o abandono do ontologismo cultural, por parte dos que, saudosistas ou não, da saudade se ocuparam.

A comunicação do Professor Joaquim de Carvalho sublinhou a transferência da saudade como tema para a saudade como problema primeiro passo na libertação do ser estático que até então fundamentava o movimento da cultura.

O método de análise fenomenológica apareceu também, como dádiva do Existencialismo, que já havia eclodido no nosso meio cultural. Independentemente do seu valor real, este método facilitou o progresso da reflexão sobre a saudade, por se adequar à natureza descontínua do pensamento português; revelando a unidade e rigor das suas manifestações dispersas.

As reflexões filosóficas orientaram-se assim, para conceptualização dos estados saudosos, o que representa a aceitação de um movimento mais original e profundo, compreendido na diferença que os verbos ser e estar têm na língua portuguesa.

A continuidade destes estudos, pode-se dizer, não se suspendeu desde o Congresso Luso-Espanhol e foi corroborada pelo inegável desenvolvimento da cultura filosófica no nosso país. O Padre Dias de Magalhães, que retomou a problemática exposta no Congresso e que depois significou, na sua conferência *Da História à Metafísica da Saudade*, a evolução do Saudosismo tal qual se estava a dar no nosso pensamento, as publicações no grupo de pensadores da Galiza, entre os quais se conta o aprofundamento da análise existencial da saudade feita por Ramon Piñeiro e publicada na Revista Filosófica, o ciclo de conferências que Pascoaes iniciou (pouco antes de morrer), a completa exposição feita pelo Padre João Ferreira, no Centro Nacional de Cultura, o reflexo deste problema nas originais contribuições de Agostinho da Silva representam, com tantos outros, o alargamento e aprofundamento do problema da saudade, que assim se transforma em filosofema, do mesmo passo que o Saudosismo transita de movimento cultural para verdadeiro movimento filosófico.

Movimento Filosófico

Como anotámos já, parece caracterizar-se um movimento filosófico, sobretudo em contraste com um movimento cultural, pela procura dum primeiro motor como garantia daquele outro movimento que no espaço se determina, ou na existência aparente das relações humanas se satisfaz. É necessário que demonstre, portanto, um progresso da opinião para o conceito da figura para a imagem, do ser anímico para o ser espiritual ou para a ideia.

O Saudosismo da segunda fase, começou na realidade a percorrer este caminho, de um modo geral iluminado pela ideia de tempo, que também no Existencialismo é a ideia libertadora do ontologismo positivo que ainda o prende.

Ora, perante a ideia de tempo, o pensamento português, envolvendo neste termo a filosofia, a poética e a arte, enquanto reflexíveis ou conscientes de algo que as torna idênticas a si mesmas procede de dois modos diversos: considera a ideia como continente ou como conteúdo, coloca-se dentro de tempo ou identifica-se com o tempo, é sebastianista ou criacionista.

Estas duas atitudes diferentes e até certo ponto opostas, justificam a evolução do ser encoberto que se descobre para novamente se encobrir (singrar de golfinho que bem poderia ser emblema da nossa acção espiritual).

Os momentos em que o pensamento português desde, digamos, D. Dinis, se identificou com o tempo, descobrindo-se, definem portanto vários conceitos de um só sistema ou teoria do pensamento e não várias teorias do pensamento, fechadas e incapazes de mais uma vez se encobrirem.

Reflectindo no Saudosismo *dentro do tempo* iremos encontrar esses momentos ou conceitos como modos de sair de dentro do tempo, para o tempo em si.

É assim que os registarei, contrariamente à história e à cultura.

Primeiro modo: A saudade que, sem propriamente se conceptualizar, primeiro se manifesta em poesia, é a das *cantigas de amigo*, daquela linguagem provençal, que já pelo saudoso sentimento (ou por sentimento

semelhante) recebe o modo temporal dos portugueses. É uma saudade embrionária, seminal, em que o desejo prevalece sobre a lembrança, embora esta, como imposição negativa, lhe dê talvez a maior intensidade de prazer e dor.

Sem humanismo, a ansiedade poética medieval relaciona os seres terrenos com os celestiais por um universal abstracto, que, umas vezes se faz vínculo religioso, outras, se objectiva em amor humano transcendentalizado ou sublimado como a lealdade, a honra, a protecção ao mais fraco e a fidelidade à mulher eleita.

A humanidade não entra em tais sentimentos humanos, mas apenas seu sucedâneo, ideal e abstracto a saudade não tem correspondência: é uma *solidão*.

Como solidão que é, deixa moldar-se pela realidade espacial, que a ideia de Natureza ainda não integrou em qualquer dos cosmos, físico, religioso ou humano. Os seres irrompem solitários na terra como as plantas, quando muito, como as «flores de verde pino» que, sem se determinarem na existência, logo clamam por Deus «Ai Deus, e ú é».

Este primeiro momento da saudade é também o seu primeiro modo: dentro do tempo, repete-se pelo nascer ou pelo sentir. O cancionero popular da saudade é dominado por este modo de a conceber. A interpretação metafísico-teológica de Dias de Magalhães também se radica neste conceito do estado saudoso, reflexo sentimental da contingência do ser humano.

Segundo modo: A primeira reflexão sobre a saudade aparece apenas com D. Duarte. É no *Leal Conselheiro* que encontramos uma definição acompanhada e

esclarecida por análise caracteristicamente filosófica. A novidade do conceito reside nas seguintes conclusões: a saudade é um sentimento (e não um estado psíquico inferior, como o nojo, o prazer a dor ou o aborrecimento): não está vinculada necessariamente ao desejo; resulta da ausência de seres que se amam ou de estados que se estimam; a melhor saudade (tanto por razão de ordem religiosa, como pela sobrevalorização sentimental do presente) é a que nos actualiza, pondo-nos de acordo com o tempo e dando-nos portanto prazer.

Não obstante a dramática ausência que o cativo do Infante D. Fernando espalhou pelo sentimento dos portugueses da pré-descoberta, o modo da saudade que nesta época nasce é inegavelmente fruto de um humanismo esperançoso.

A transcendência religiosa, por se fazer verdadeiramente pela via humana, exprime a sua plenitude e não a sua carência, como na saudade solidão dos tempos medievos.

A saudade *ausência* é humana por implicar a plena e actual relação de amor entre dois seres humanos, relação que continuará a ser primeira mesmo quando o homem se transcende a Deus. Nessa transcensão, nada parece sacrificar-se à pressa de chegar a Deus — nada que realmente faça falta ao homem ou aos seus sentimentos mais radicais, como o da saudade.

É também este segundo modo aquele que se aproxima da Pátria, já porque D. Duarte toma consciência da singularidade da palavra saudade, já porque a universaliza no humanismo em que se fundamenta. Quando na nossa cultura se corre o perigo de tornar definitivamente equívoco o problema da filosofia portuguesa, é útil lembrar que o possessivo

aparente, que este problema sugere, só tem sentido no universal concreto assumido na língua ou na imagem pura, onde o pluralismo positivo dos seres é verdadeiramente transcendido.

Terceiro modo: Consoante a Pátria Portuguesa se vai universalizando, não na acção histórica que é somente última expressão em lugar de primeiro movimento (como infelizmente somos inclinados a supor) mas na consciência de si própria, a ausência saudosa renasce *companhia* do homem.

Da solitária saudade medieval à «reminiscência forçosa» que D. Francisco Manuel de Melo nos propõe, vai a medida do crescimento de Portugal.

Se D. Duarte faz a primeira reflexão sobre a saudade, D. Francisco Manuel visiona, a sua primeira teoria, ou «theórica», na linguagem sua e da época.

Desta *Epanáfora do Amor*, obra notável do pensamento e arte humanos, surge, com efeito, uma teoria do Amor e da Saudade, em termos que pouco devem ao *Banquete* de Platão. Só que a unidade dos seres, apetecida pela generosa paixão, reside na saudade e não no amor.

Assim, a saudade aparece como o «natural apetite da união de todas as coisas amáveis e semelhantes; ou... falta que da divisão dessas tais coisas procede».

O amor e a ausência são causa normal da saudade, mas não origem necessária, como é demonstrado. Além de que, também o amor e o desejo fenecem e a saudade persiste.

Tanto na análise fenomenológica da «mimosa paixão da alma» como na sua teoria espiritual, D. Francisco Manuel de Melo dispensa o amor para

propor a saudade como princípio que, movendo-se no Espírito, move a alma humana.

Chamar-lhe reminiscência forçosa, parece acorrentar este modo da saudade a um forçoso platonismo. Em outros momentos o pensamento português aparenta essa filiação, mas, depois, acaba por descobrir um laço de realidade, um princípio de vida, incompatíveis com o platonismo. Esta reminiscência é o de si próprio, de um princípio que no âmago da saudade se ausculta e não na distância das ideias. É forçosa por virtude da sua força, presente na diversificada criação dos seres. E assim um criacionista retomará esta teoria da saudade, três séculos mais tarde, como se o eco do pensamento dos portugueses fosse o elo da sua enigmática dispersão. Chamava-se Leonardo Coimbra.

Creio que a *Epanáfora do Amor* é muito mais da Saudade. E porquê? Pergunta que há muito já devia ter sido feita à nossa cultura: Que significará a descoberta da Ilha da Madeira (ou do Amor) por dois estrangeiros — dois ingleses? E porquê a sua redescoberta pelos portugueses — mensageiros da Saudade?

E porque morrerão na ilha as ilusões dos amantes, como um castigo de todos os desejos, enquanto a saudade não fenece?

Quarto modo: A resposta a estas interrogações, como às que os demais modos da saudade perpetuam, poderão ouvir-se na catedral de mistério, que é a obra de Pascoaes. O genial Poeta ofereceu os seus ombros de Atlante para levantar a Teoria das teorias da saudade. Actualizou em obra o que era espírito fluído através do pensamento e do tempo. Criou a *Mitologia da Saudade* (no *Maranos*) interpretou poematicamente a

sua *Teologia* (no *Regresso ao Paraíso*); pensava por aforismos a *Filosofia da Saudade* (no *Verbo Escuro*); escreveu a sua *História* (nos *Poetas Lusíadas*); espalhou os seus ensinamentos na Pedagogia da Saudade ou na *Arte de ser Português*; e derramou em toda a obra a *Poética da Saudade Lusíada*.

Sem dúvida que é difícil interpretar esta teoria das teorias da saudade e erróneo julgá-la com antecipados juízos religiosos, psicológicos ou culturais. Mas se não se recorre à universal amplitude da Teoria, fica-se aquém do significado das próprias definições do Poeta. Para ele, por exemplo, a saudade é filha do desejo e da lembrança; mas o desejo (como a lembrança) toma conteúdos diversos nos vários graus de iniciação. No grau filosófico será o Espírito ou o que de Espírito há na alma; no grau mítico será Orfeu (culturalmente visto, porque na realização será *Maranos*); no grau religioso será o Verbo.

Se dos cânones da Moral quiséssemos surpreender o conceito do pecado — outro exemplo — arriscar-nos-íamos a cometer o pecado de considerar herética a visão de Pascoaes, pois pecado na sua cosmogonia é o próprio acto criador.

A dificuldade em pensar, sentindo a poesia ou a prosa de Pascoaes, não explica contudo o insucesso da sua mensagem entre os conterrâneos, quando no estrangeiro criou adeptos que chegam a extremos de fanatismo.

Poderia também supor-se, como eu mesmo supus, que o seu panteísmo, platonismo ou orfismo afastavam da tendência natural do nosso pensamento, seus arquétipos e arcanos, a obra do Poeta. Mas creio que qualquer destas filiações mito-religioso-filosóficas são

só aparentes. Sobre o erro da identificação com o Panteísmo já Dias de Magalhães observou judiciosamente no ensaio que atrás aludi. O Platonismo, se em alguns passos ou conceitos parece evidente, noutros afasta-se e inverte-se até: «O Espírito lê-se das ideias do homem — nada há entre ele e elas» (*Verbo Escuro*). A noção de sentimento, aliás na linha do pensamento português, impediria por si esta identificação. A filiação órfica, essa parece mais segura, até porque Pascoaes relaciona o mito com a saudade, mas a comparação resulta por vezes cultural e gratuita, à superfície da consciência, no dizer de Leonardo. No livro em que Pascoaes cria a mitologia saudosa, o mito órfico anuncia-se pela presença de Apolo. Mas a divindade de Maranos é verdadeiramente feminina ao contrário da religião órfica; a água o elemento principal e reintegrador, enquanto o fogo ou a luz definem a religião do Sol; o encontro com a suposta Euridice divinizada é ascensional, não se realiza nos infernos; o próprio *Apolo* se sujeita, humilde, embora divino, à presença de Cristo.

No meu entender, Pascoaes é sobretudo cristão, se o pudéssemos dizer, excessivamente cristão. Excessivamente cristão quando actualiza no espaço, o Cristianismo — trazendo Belém para o Marão e fazendo nascer de novo Cristo no Seio Imaculado da Virgem Maria. A Virgem é mesmo a Virgem Santa Maria, só que Rainha da Saudade, significando a visão do Cristianismo evoluído do Calvário para o Paraíso (Terrestre e Celeste). Maranos admite três radicais progressivamente ocultos: Marão (radical cosmo-físico), Mar + ão (radical cosmo-mítico), Mar + ia (radical cosmo-religioso). Quanto a mim, *Maranos* é um

livro mariano. Basta que o interpretemos no universal da teoria da saudade e não nos escandalizemos que Belém esteja no Marão, pensando que todos os Natais podemos armar o presépio em nossas casas.

O insucesso da obra de Pascoaes entre os seus compatriotas, ou a incompreensão dos portugueses ao quarto modo da saudade, justifica-se pela acção cultural de outros pensadores e correntes que combateram o saudosismo ou o superaram.

Os que os combateram (a que chamo realistas) exerceram uma influência mais efectiva no meio social e no movimento da cultura, até ao momento em que a filosofia se começou a revelar como tal. Desse momento em diante, os que superaram o saudosismo abriram um novo caminho à liberdade do pensamento diversamente da saudade, razão porque a sua influência, sendo menos afectiva, é, contudo, mais *perfectiva*.

António Sérgio e António Sardinha são os dois pensadores responsáveis por essa barreira de realismo, um onde a crítica se encontra com a filosofia, outro onde a política se casa com a história. A formação filosófica de A. Sérgio permitiu-lhe aprofundar mais do que A. Sardinha a oposição ao sentimentalismo contido no movimento da saudade, mas, quanto a mim, em ambos, a razão por que combatem é a mesma: *prevalência do real sobre a realidade*. António Soares Amora em lúcido estudo sobre cultura portuguesa na actualidade, entende que mesmo aqueles que, como A. Sérgio, reagiram contra os exageros sentimentais do nacionalismo ainda o servem, pois lhe dão sentido crítico e prático. Do meu ponto de vista, esta relação é impossível. Se Sérgio representasse o

aprofundamento reflexivo-crítico do idealismo e sentimentalismo românticos, dar-nos-ia um pensamento renovador que não prejudicaria a evolução espiritual nem do Romantismo nem do Saudosismo. Sérgio, porém, socrático no método, rouba à retórica ou à impraticável ideologia, o que de fecundo tem o Romantismo, como depois o Saudosismo. O sentimento acaba por pagar pelo sentimentalismo, a ideia pela ideologia, a razão «animada» pelo nacionalismo. O preconceito da realidade imediata (ou do real) que a razão confere tanto ao mundo exterior como ao Espírito (com as mesmas categorias) sacrifica, assim, a um realismo demasiado idealista, a própria realidade de uma forma espontânea do pensamento português. Sérgio combatendo Junqueiro e o seu caprichismo romântico, Pascoaes e o saudosismo sentimental, chamou a si a tendência que a opinião dos portugueses tem para ajuizar apressadamente da realidade das ideias e da moralidade das pessoas. Por isso foi totalmente efectiva a sua influência na subjacência do saudosismo.

Saudade como movimento

Entre os pensadores que contrariaram ou não seguiram o caminho da saudade, deve citar-se Fidelino de Figueiredo, ensaísta que tão alto elevou as nossas Letras e que escreveu afinal algumas das mais poderosas páginas de saudade no seu livro: *Um Coleccionador de Angústias* (como Sardinha escreveu na *Corte da Saudade*).

Porém, os que verdadeiramente atalharam este caminho foram aqueles que o superaram — superação

que o não é em sentido estritamente filosófico, mas mítico-religioso.

Os primeiros (no tempo da cultura) foram os dissidentes do Orfeu. Raul Leal revelou como essa superação se faz por via mítico-religiosa. Informou-nos assim que o orfismo só no grupo do Orfeu (cujo título não é portanto inconscientemente literário) se abriu em toda a amplitude. Entre a saudosismo e o orfismo: o *infinito inatingível* da saudade. Na transcendentalização órfica o inatingível atinge-se pelo Infinito-Espírito, até ao Paracletianismo que Raul Leal anuncia. Superação mítico-religiosa, — superação portanto.

Se Fernando Pessoa foi colaborador da Águia e observou na obra de Pascoaes um dos seus mais importantes versos-conceitos, Leonardo Coimbra foi, digamos, o seu génio contra-polar. Admirador da obra de Pascoaes ao ponto de dizer de o *Regresso ao Paraíso* que é a mais alta obra portuguesa, Leonardo sempre lhe corrigiu os passos no mais oculto do seu pensar filosófico. E se, na crítica à mesma obra, exprime todo o seu entusiasmo, no prefácio da edição espanhola, indica interrogativamente o erro filosófico e marca portanto a distância do seu pensamento.

Leonardo vê que a saudade é *concupiscente de infinito, da evolução sem termo*, e avisa-se do equívoco filosófico deste conceito. E, ao fechar o ciclo do *Regresso ao Paraíso*, no âmago portanto do próprio Saudosismo, avisa Pascoaes e a saudade, que o Paraíso se perderá de novo se a reintegração não se fizer em Deus, na perfeita convivência das almas, no puro amor da Consciência divina. Avisa, interrogando, como filósofo

que é, e por isso não supera o Saudosismo — pois em filosofia nada se supera.

Onde desponta a superação? Na incontida intuição religiosa. O testemunho religioso do seu extraordinário artigo sobre a Saudade determina-se por duas intuições fundamentais: a primeira que resolve a tal concupiscência de infinito na inquietação agostiniana, e esta, no movimento do Homo Viator. A escolha do cristianismo dá logo conteúdo ou realidade ao tempo da saudade pascoaesiana, desfaz o equívoco do Infinito saudosista oferecendo-lhe uma pátria.

Resta saber de que pátria se trata, porque o caminho doloroso do cristianismo não é linear, nem liberto das dificuldades de escolha. Se até aqui a intenção supera a obra de Pascoaes no plano subjectivo (pois me parece ser também a obra de Pascoaes uma obra cristã), na escolha da pátria ou no modo de lá chegar é que a intuição de Leonardo pode constituir uma divergência superadora, porque objectiva.

O momento da divergência oculta-se no pudor com que Leonardo pensa e no brilhante desassombro com que Leonardo comunica o que pensa. Leonardo escreveu o ciclo cristão a partir do Éden, no qual a Saudade nasce, percorre com Pascoaes a visão da queda, do castigo e do perdão que nele já se contém. E resume deste modo inultrapassável a visão do Cristianismo: «Uma sociedade perfeita, onde a rebeldia pôs a desordem dum castigo, mas onde o relâmpago da ameaça faz brotar a fonte do perdão». A saudade continua a esclarecer o homem que sonha com o regresso ao Paraíso Perdido. Mas subitamente «a luz dessa Saudade fez-se relâmpago de amor, unindo a

terra e o Céu, trazendo à terra do exílio a presença da Pátria Celestial». E a saudade? Ressurge «mais ansiada e faminta nos gloriosos caminhos da Ascensão».

A resposta está dada. A saudade transforma-se em ânsia da Pátria Celestial; deixando de ser lembrança da Pátria Terrenal? — Poderia perguntar agora Pascoaes. Consume-se no amor divino da Pátria Celeste. E *enquanto* não se consome? — voltará ainda Pascoaes. Este *enquanto* ressoa do *hic et nunc* ao *nunc et semper*, da filosofia mais humana à religião mais secreta, que é a que nos liga ao para lá do Juízo Final.

Os dois pensadores estão separados porque têm intuições religiosas diversas. Com Leonardo, catoliciza-se ou celestializa-se aquele pensamento que o saudosismo levará em cristianismo mais longo, mais terrenal, ou mais regressivo (conforme se entender).

Leonardo transforma em ascensional o pensamento quando intui religiosamente. Pascoaes, ao contrário, obedece a dois movimentos, um ascensional (o mítico do *Maranos*) outro descensional (que é precisamente o religioso do *Regresso ao Paraíso*).

Com Leonardo e, por via desta intuição, abre-se caminho aos pensadores futuristas, entre os quais Pessoa, que já vimos incluído no grupo de *Orfeu*, mas que só se valoriza filosoficamente depois de iniciado o ciclo da filosofia, para o qual, o centro ou princípio é sem dúvida o espírito de Leonardo.

Na senda do messianismo de Bruno e depois na do catolicismo futurista de Leonardo, vem Dias de Magalhães, com a sua tão agostiniana *Saudade Divina*, e Álvaro Ribeiro, autor do problema da Filosofia Portuguesa. Este último, restituindo Aristóteles ao nosso pensamento filosófico e renovando o valor

ontognoseológico do silogismo, fundamenta logicamente os três termos de Alegria, a Dor e a Graça. O novo caudal do pensamento português, que duvido alimente o rio Heraclítico de outro discípulo de Leonardo (Santana Dionísio), tem o ritmo ternário que não serve ao Saudosismo nem, creio bem, ao pensamento da intemporalidade, de José Marinho.

Superado ou não o Saudosismo, a filosofema da saudade está em causa na ideia de tempo. Só a saudade reflectida, já não dentro do tempo mas como tempo, dará a actualidade filosófica do Saudosismo.

Saudade como tempo

O diálogo entre Leonardo e Pascoaes colocou a saudade, considerada em si mesma, na interrogação apenas esboçada de poder significar o tempo como «forma vazia dos acontecimentos que venham enchê-lo, linha recta e diálogo onde os acontecimentos vindos do Mistério, se encrustem em poesia» (20).

Independentemente das conclusões a que uma reflexão demorada poderá conduzir, parece desde já possível corrigir esta posição, no reparo de que o Infinito Pascoesiano é também reintegrador, tem pátria, embora não seja imediatamente ansiada como a de Leonardo. É uma pátria que se lembra no homem, mesmo quando a presença de Deus nele se faz sentir, até porque a divina presença desde que o foi dessa pátria, já dela não pode ser esquecida.

A saudade do quarto modo representa assim o quarto termo, reintegrador do tempo humano, quarto termo para além dos três que definem o pensamento de Leonardo. Não é que esta saudade não percorra

esses três termos e que Pascoaes não atribua ao terceiro momento do *Regresso* um profundo valor religioso («terceira pessoa sempiterna», que tem como destino misterioso sofrer perpetuamente a dor alheia). Mas a saudade, no movimento que a torna perfectível, só se completa restituindo ao homem o sentimento da própria graça que o elevou ao centro da redenção.

A perfectibilidade do sentimento saudoso corresponde portanto a uma perfectibilidade do tempo, isto é, à garantia de que o sentir só se completa no existir, por mais elevada e infinita que seja a saudade ou a sua órbita.

Os pontos de contacto entre o Existencialismo e o Saudosismo são vários. A aludida reflexão de Ramon Piñeiro mostra até como os conceitos de um e de outro se podem pensar em continuidade. António Quadros pôs em relevo esta relação, vendo-a como um progresso, quer da angústia germânica para a saudade portuguesa, quer da esperança Marceliana para a gnoseologia sentimental da mesma saudade.

De todos esses contactos, porém, o que me parece mais fecundo é o que possibilita esta característica de perfectibilidade que a saudade em si, ou a saudade como tempo, encerra. Se o que domina a ontologia existencial é a definição do ser do tempo, creio que esta só poderá reencontrar-se na ontologia da saudade, que é a do tempo sem ser — ontologia negativa ou transcendida que determina a eliminação do tempo, precisamente porque em verdade o completa. «O existir cria a ilusão do tempo. O que passou o que há-de vir eis a matéria, o corpo da saudade. O eterno compõe-se de coisas transitórias» — diz Pascoaes. Mas

vulgarmente, ou mesmo culturalmente pensa-se que o Saudosismo é o mais acabado dos passadismos.

Para a saudade-saudade, o passado vale tanto como o futuro, pois um e outro nela se acordam ou se eliminam, o que é o mesmo.

Fernando Pessoa, com aquela inteligência que nem parece ter sido dada por Deus, mas roubada sem Seu conhecimento, cita de Pascoaes apenas estes dois versos, agora já célebres: «A folha que tombava. / Era alma que subia» e acrescenta: «A queda da folha é materialmente a subida da alma».

Esta interpretação da Natureza e da Alma, características da Renascença Portuguesa, da eterna renascença portuguesa, equivale ao poder convergente da Saudade, que se opõe a qualquer interferência do tempo exterior ou heterogéneo. Eis a sua actualidade, sobretudo quando a ontologia aberta do Existencialismo pode começar a fechar-se, a tornar-se positiva. Talvez o impulso do saudosismo traga a nova teoria de que precisamos.

O SAUDOSISMO COMO DIÁLOGO FILOSÓFICO

«Que há saudade nos homens, é evidente, que há homens saudosos, não parece poder negar-se. Mas em que medida foi legítimo o saudosismo?»

Eis a interrogação que José Marinho faz no seu percurso de pensamento e que me parece constituir o momento dubitativo a que todo o filósofo saudosista deve atender.

Interrogação que não nos desvia da diferença, de imediato apercebida, entre saudade e Saudosismo, por que este último intrinsecamente se relaciona com um movimento histórico delimitado no tempo e no espaço: a «Renascença Portuguesa».

É evidente que, como suporte deste acontecimento histórico, existe um sistema poético-filosófico cujo fundamento nocional é a saudade, a tal saudade que há nos homens. Mas precisamente o que Marinho questiona, e nós com ele, é que a saudade possa fundamentar um sistema de pensamento.

Está fora de questão, sem dúvida, o significado corrente de saudosismo que circula nas conversas sem

reflexão, nos tropos políticos sem ética, nas polémicas sem amor à verdade.

Manifestações deste género tendem, de um modo geral, a identificar saudosismo com passadismo, com obscurantismo, com negação do progresso, em suma.

A doutrina da «Renascença Portuguesa» oferece matéria que *in limine* afasta qualquer dos erróneos significados, não só porque o conceito de tempo, próprio dos doutrinadores do Porto, expurga qualquer divisão quantitativa ao aproximar-se da ideia luminosa de *Origem*, transmitida no decurso histórico pela misteriosa tradição, mas também porque Leonardo Coimbra expressamente corrige, na tendência evolucionista do saudosismo pascoaesiano, a degradação do tempo no indefinido progresso.

Analisaremos mais tarde este último tema confrontado com o movimento interior da saudade quando lá chegarmos através do desenvolvimento da realidade saudosa, por onde começámos e agora continuamos.

Saber qual é essa realidade saudosa, em que seres ou em que zona de ser a reconhecemos como tal, constitui a preocupação de José Marinho, expressa na interrogação inicial. Aliás, não tem sido outra, em última análise, a preocupação de todos os que ao longo dos anos, desde D. Duarte, indagam sobre a saudade. E quando o problema parece reduzir-se às menores proporções de uma polémica acerca da palavra e da sua específica raiz portuguesa ainda é a mesma interrogação profunda que inquieta os interlocutores.

Para estes que problematizam a palavra o seu sentido ou o sentimento que por ela se exprime à face de uma interpretação metafísica, como Joaquim de

Carvalho o fez, a interrogação avança até à consciência saudosa, mas esta consiste e persiste enquanto continuar apetecível a sua projecção no ser universal, pela mesma razão por que a fenomenologia se mantém viva na apetência da ontologia.

Deste impasse linguístico se libertaram alguns pensadores e entre eles Pinharanda Gomes, que chegou mesmo a notar que a análise positiva da palavra enredava a procura da verdade, a que o verbo incita.

António Telmo haveria, porém, de vencer a própria barreira do substantivo para se projectar no mistério do Verbo, passando, na cronologia da criação, do secreto que há na Gramática ao secreto que há na História.

Ao contrário do que podem julgar os pensadores predominantemente lógicos, esta via de procura da verdade divina não é o modo de não querer ver Deus, mas o modo de o ver mesmo onde Ele não parece estar, sob o véu da revelação, ou até sob a apertada tecitura da razão humana. Neste sentido, tal via, normalmente seguida por poetas e místicos, será considerada trans-teológica pelos intérpretes racionalistas da revelação e trans-filosófica pelos que concebem a filosofia como exclusivo dado da razão.

Não é o caso de *O Problema da Filosofia Portuguesa* em que a razão se entende em amplitude maior, como actividade criadora cujo resultado final é a sofia — «conhecimento especulativo do absoluto». Parece, portanto, que aquele sentido do mistério verbal não foi excluído por Álvaro Ribeiro das categorias da filosofia portuguesa e, no último capítulo deste roteiro de filosofar portuguêsmente, o Autor propõe que se funde uma nova lógica «ascendente e alada».

O opúsculo a que nos referimos, que não se circunscreve a uma problemática breve mas que assume, na história da filosofia, notável importância, ao desencadear um movimento cujas proporções não se podem avaliar por enquanto, dedica-o Álvaro Ribeiro ao seu companheiro de discipulato — José Marinho.

Diálogo secreto e ímpar mantiveram estes dois filósofos ao longo da vida; diálogo pendular, não tanto pela regularidade que teve mas pela amplitude que descreveu. Talvez que Álvaro Ribeiro, no momento de publicar um documento tão afirmativo não suspeitasse que José Marinho já interrogava o fundamento filosófico do saudosismo ou até da própria filosofia portuguesa. Pensador que à crítica reservava grandes limitações e que tinha por mais difícil a descrença, nem por isso dispensava filosoficamente colocar-se na situação dos críticos a cujos princípios e critérios não atendia.

Ao pôr em causa a validade do sistema saudosista, José Marinho não fazia mais do que purificar a noção de saudade, que colocaria, para além do movimento cultural, numa depurada teoria do ser e da verdade. Diferentemente, Álvaro Ribeiro iria desenvolver o seu pensamento em princípios lógicos, antropológicos e teológicos aristotélicos que o afastariam da saudade como realidade metafísica, o que não é, aliás, necessariamente consequente. Algo se alterara no decurso do tempo. Se em 1956 este filósofo incluiu Teixeira da Pascoas no elenco dos poetas que mais estimava, em 1975 considerá-lo-ia pretencioso pelo intento de criar um sistema de pensamento original. E havia de sugerir ainda que Leonardo Coimbra combatera tacitamente o

saudosismo, combatendo a noção de saudade, o que é rigorosamente inexacto. À excepção da correcção ao desvio evolucionista da doutrina de Pascoaes, é clara a solidariedade especulativa de Leonardo à noção de saudade, que admiravelmente desenvolve, como ao próprio saudosismo, que considera criacionista. Neste ponto, não se enxerga real fundamento à posição crítica de Álvaro Ribeiro a não ser que a expliquemos como consequência da atitude polémica que tomou contra o Existencialismo, no qual incluía o Saudosismo. Deve-se tal inclusão, creio eu, a ter interpretado de modo restritivo a palavra saudade como solidão e de imputar ao sistema saudosista a dependência ideal de um deus solitário que não poderia presidir a uma filosofia do amor.

Ora, o Existencialismo que, como movimento epocal, terá facilitado abordagens a alguns temas saudosistas, não contém princípios de unidade envolventes das várias formas de sentimento saudoso que, ao longo dos tempos, definem o nosso perfil sentimental e que, pelo menos a partir do Século XV, também afluem na teoria do pensamento.

A solidão, real plataforma da análise existencialista, explicará, quando muito uma franja estreita do saudosismo medieval de características jogralescas. Efectivamente, solitário apenas seria o jogral saudoso e por influência provençal. O nosso poeta do tempo, até esse já manifesta, em trezentos, a saudade impregnada e motivada pelo amor.

O sentimento saudoso, porque é sentimento, radica na existência, no sentido metafísico que S. Tomás lhe dá — causa da actualidade do ser. Mas não cabe nos

princípios formais do Existencialismo, é existencial mas não existencialista.

Quem problematiza a filosofia portuguesa não deverá esquecer que a saudade, ou deriva do amor, ou o assimila. Desde D. Francisco Manuel de Melo que esta é uma realidade especulativa.

Se Álvaro Ribeiro não a pôde adoptar, nem manter a imparcialidade face à natureza do sentimento saudoso, foi por motivos nobres e decorrentes da libertação do espírito, que, em seu entender se identifica no nosso idioma com a razão. Ocupou efectivamente a posição anti-saudosista na geração seguinte à de António Sérgio.

Só que o discípulo de Leonardo é um filósofo, amigo da verdade e devoto do espírito. Nunca se deixou dominar por emoções inferiores e repudiou as polémicas que têm por objectivo a humilhação do adversário.

Por isso, de algum modo, se pode dizer que Álvaro Ribeiro e seu amigo José Marinho inauguraram o diálogo filosófico no confronto de pontos de vista que a respeito da saudade e dos princípios que lhe estão subjacentes se reflectem nas doutrinas de ambos. Os discípulos actuais têm boas razões para os recordar no amor convergente da verdade sem desconhecê-los, contudo, que eles foram a confirmação viva de que em todas as gerações a questão do saudosismo definirá posições filosoficamente divergentes.

Para lançarmos alguma luz sobre o enigma desta divergência, importa ainda ver qual era o reverso apologético da atitude polémica, de Álvaro Ribeiro contra o «existencialismo saudosista». Efectivamente a actividade crítica deste pensador não se esgotava no

juízo mas promovia sempre uma finalidade conceptual. Neste caso, à negação do extremismo da solidão, fazia ele suceder a plenitude da projecção futurista.

Nem sempre, porém, o pensamento finalista respeita o itinerário filosófico traçado por escopo apologético. Deste modo se justifica o aparecimento de vestígios futuristas em alguns escritos do nosso filósofo e na obra de outros autores que ele influenciou.

Ora, creio inteiramente despropositada a atitude futurista em contraste com a «rememoração do passado», supostamente integrante da filosofia da saudade. Já em si o futurismo não pode, com rigor, qualificar nenhuma doutrina filosófica para não merecer crítica análoga à que Leonardo fez ao infinito formal, a que incautamente Pascoaes recorreu no final do *Regresso ao Paraíso*. No caso de Álvaro Ribeiro, e se adoptasse esta noção de infinito, contradiria a sua própria doutrina, que tácita e expressamente se qualifica como criacionista, isto é, dirigida a um infinito referido à criação e nunca a um futuro indefinido.

Por outro lado, a saudade considerada segundo o conceito a que o sentimento e o labor especulativo nos conduzem, excede qualquer direcção do tempo convencional. Se empregássemos o sentido que Álvaro Ribeiro utiliza ao abordar o tema da saudade em *Uma Coisa que Pensa*, disporíamos apenas de dois significados possíveis de memória: reminiscência e rememoração. O primeiro levar-nos-ia ao reino impassível e absoluto das ideias platónicas, o outro à divisão positivista do tempo. Nenhum parece satisfazer a doutrina aristotélica da memória que o nosso filósofo perfilha.

A memória que paira sobre o Saudosismo, especialmente no firmamento da «Renascença Portuguesa», onde a saudade se fez movimento filosófico, é a memória do Éden, da unidade originária do Ser. E, para esta memória, não faz sentido a compartimentação mecânica do tempo. Também aqui se tem de apelar a uma memória criacionista que conserve e crie, sem dar por morto o que continua vivo. Passado, presente e futuro estão neste caso, igualmente envolvidos pelo mesmo sonho criador.

É, aliás, Álvaro Ribeiro que, em livro anterior ao que citei, não só se abstém de filiar o saudosismo na teologia do deus solitário, como considera este movimento mais próximo da doutrina católica do que o futurismo e sob a comum influência do mistério da Santíssima Trindade (21). E, na verdade, assim é. O valor teológico da redenção preside ao movimento do regresso que Pascoaes desenvolve no livro mais religioso, abóbada do seu sistema filosófico-teológico, termo do corpo temporal da saudade.

De modo que o futurismo, se algum significado obtivesse como ponto de partida para uma construção sistemática do pensamento, encontraria afinal no Saudosismo a sua última e escatológica expressão.

Curioso e significativo é o testemunho do existencialista Delfim Santos sobre o sentido do regresso em Pascoaes, pois não só revela a abertura mental deste filósofo auscultando na «mítica linguagem do poeta» o ritmo dialéctico e «vivo do espírito», como exprime a valorização da saudade por esta inverter o tempo linear e causal. Tal apreciação do conceito de regresso no Saudosismo completa-se com a eliminação

do tempo histórico e a recorrência à imagem paradigmática do Paraíso Perdido.

A mesma apreciação se pode fazer do presencismo que, como síntese dos dois movimentos anteriores, se aquietou numa estética estática e abrangente. É, contudo, ainda a saudade a recuperar a *presença* divina no Paraíso, antes e depois do pecado do homem. A memória criadora e imagética que recupera a presença de Deus nesses momentos de inocência e queda justifica toda a presença que possamos ontologicamente pensar.

Passado, presente e futuro encontram, portanto, a sua unidade dinâmica na dialéctica íntima da saudade. Seríamos, no entanto, iludidos se entendêssemos esta unidade no sentido comum de dialéctica que se atribui a Hegel e que já foi classificada como compreensiva. A ilusão reside em que o acto de compreender dos vários momentos em que a dialéctica se consubstancia provém da «vontade mediadora entre o que eu sou e o que é meu». Essa relação voluntariosa é necessitada pela resistência substancial de cada momento da realidade e insinua-se na razão compreensiva, elemento de apropriação indispensável ao conhecimento.

De modo bem diferente se desenvolve a dialéctica saudosa que, contendo embora o desejo como movimento inicial, o tem metamorfoseado pela lembrança da memória criativa, que dá ao ser lembrado a unidade secreta com a origem. Isto envolve várias razões para considerarmos a dialéctica saudosa como eminentemente subjectiva, quiçá a única via dinâmica de subjectivação. O desejo impõe-se como a primeira razão porque é o mais imediato movimento da subjectividade, embora do mesmo para o outro, de dentro

para fora. Não tomemos, porém, esta primeira razão como a dominante porque, verdadeiramente, a dialéctica da saudade não se define na projecção de um ser para outro ser mas em dois movimentos complementares e vigentes no mesmo ser. A dialéctica é própria do sentimento, não dos seres que o motivam. Daí que o termo desejo não seja unívoco mas dele se conheçam pelo menos duas etimologias, correspondentes, aliás, a duas vias que se podem considerar de algum modo antitéticas: a via da substância e a da imagem.

A primeira faz ascender o desejo a *desidia*, posição de imobilidade. A segunda procura o sentido de *desiderium*, que é a mobilidade do ser na direcção do que lhe falta. Com demasiada facilidade encastoamos cada um destes sentidos nos dois grandes sistemas filosóficos que normalmente se tomam por opostos — o sistema aristotélico e o platónico. Independentemente da justeza desta atribuição, o que interessa do ponto de vista do conhecimento saudoso é determinar qual dos dois sentidos define o termo cativante ou finalidade do desejo. Se é a substância, temos razão para supor que o conhecimento deverá ser impulsionado por uma energia voluntariosa que mova substância a substância. Se é a imagem que seduz o desejo, procuraremos reconhecer nela os predicados que suscitem movimento sem por si se movimentarem, pois nada é mais característico da imagem do que criar a cisão atraente entre o mesmo e o outro sem ela própria se cindir.

Por alguma razão a palavra imagem é do género feminino. Ela tem em si, como as mulheres, a aparente absoluteidade sedutora que faz mover o outro na busca

da sua complementaridade ideal e perfectível. São estes atributos que definem Alcibiades do *Banquete* de Platão assim como o mancebo do *Banquete* de Kirkegaard. Se o motor imóvel, que neste caso a imagem é, cria algo de diverso do movimento predicativo, ela não se pode conceber como substância, que é da ordem do ser, mas como causa que está na ordem do existir. É esta distinção feita pelo Tomismo no universo aristotélico, que permite a conjugação do perfeito divino com o desejo criador ⁽²²⁾. E é ela ainda que explica o movimento regressivo da dialéctica saudosa quando o desejo inicial, visto como *desiderium*, nos levaria à procura do que lhe falta, num indefinido discurso sujeito a Eros.

Nesta sequência de ideias, saudade entende-se criacionista, existencial e imagética. E, no seu modo de inverter o sentido do impulso primeiro, de conjugar desejo e lembrança, também enigmática ou sob o benefício da interrogação mais alta, até misteriosa. Ao chegarmos a esta instância, se cruzam os caminhos do saber saudoso, ou, porventura, de todo o saber ⁽²³⁾.

Se seguirmos confiadamente a via do ser, sem atentarmos no modo como se encobre para nós e em si mesmo, a saudade será uma relação substancial do mesmo para o outro, indeterminada em seu fim último; se seguirmos a via enigmática da imagem, compreenderemos que todo o encobrir do outro reflecte o encoberto que o mesmo é. A primeira será a via do ser movente e *animado*, a segunda será a via do espírito motor e imaginal.

A tais visões do movimento saudoso, correspondem, em meu entender, os simétricos perfis de Álvaro Ribeiro e de José Marinho, discípulos de

Leonardo, mestres da minha geração. Como vimos, tomei-os por modelo da oposição superada pelo diálogo filosófico sobre a saudade. Antes houvera monólogos, polémicas e destinos divergentes.

Neste diálogo, quase sempre evanescente no convívio, encoberto nos escritos, com subtileza apontaram dois caminhos opostos para movimento saudoso. Álvaro Ribeiro entende que a noção de viagem representa melhor o aperfeiçoamento gnóstico dos portugueses do que a noção de luz ⁽²⁴⁾. José Marinho indirectamente lhe responde dizendo que se pode ir às Índias e não se saberem os segredos do mundo ⁽²⁵⁾. Enquanto que para o primeiro o essencial da verdade se encontra pelo movimento do ser, para o segundo, esse movimento carece da luz, que penetra até à intimidade da própria relação. Um está na dialéctica, do ser, que não apreende o movimento íntimo da saudade, o outro faz o percurso da saudade para teorizar (ver) o ser e a verdade.

Longa tradição têm entre nós estas duas oscilações doutrinárias. Emblematicamente, já o Infante D. Pedro tomava como divisa o «désir» das viagens sem saudade. Seu irmão filósofo preferia ser leal, «loyal serai». Integrava o desejo e os excessos de vontade no recurso à memória pela qual sobrevalorizava a alegria saudosa. Aceitava a dialéctica íntima da saudade, enquanto D. Pedro e a estirpe de futuristas e anti-saudosos hão-de sempre preferir as ansiedades do desejo incauto, sob o impulso ilimitado da vontade.

Se necessário, ilustrar-se-ia este quadro com uma vasta fenomenologia de pensadores que assumem as duas atitudes na oscilante vida e nacionais até

chegarmos à polémica algo grotesca entre Pascoaes e Sérgio.

Verdadeiramente ela significaria a divergência entre os propósitos da «Renascença Portuguesa» e as finalidades da «Seara Nova», motivadora até hoje da cultura e da praxis vigentes.

Curiosamente, quando muito desejamos renovar a vida e o pensamento, vimos a cair no progresso abstracto, que nada traz de novo.

Totalmente diverso se manifestou o movimento saudoso da «Renascença Portuguesa».

Propôs Álvaro Ribeiro que se entendesse renascença como ressurreição. Não me parece, contudo, que esta equivalência interprete correctamente o perfil metafísico da pléiade do Porto. Ressurreição não é separável da ideia de revelação, do seu conteúdo dogmático, e, sobretudo, da ideia, escatológica de morte-imortalidade que ela subentende. Ora, só aparentemente o *Regresso ao Paraíso* toma por paradigma este dogma. A noção de regresso que estrutura a saudade, ilumina-se na recuperação do paraíso terrenal, descrita com as imagens superlativas do que há de belo e de inocente nesta vida. Mais se trata de uma redenção de vivos do que de uma ressurreição de mortos. A ressurreição descrita naquele extraordinário livro falta a transsubstanciação da carne, pelo que a acção motivadora cabe mais a uma recuperação dos corpos e das remotas formas do que a uma transformação universal do ser. Pascoaes fala da carne renovada em Espírito, mas no sentido de uma inocência finalmente recuperada, de um perdão de Amor, saudosamente obtido. Eis ao que leva o poderoso abraço leal que há

no movimento da saudade — a um regresso à inocência original.

O pensamento futurante de Álvaro Ribeiro não seria pois cativado por este regresso. Atribuir-lhe-ia uma finalidade demasiado *projectada* para o ritmo essencial da saudade.

Com este ritmo, porém, se teoriza o ser e a verdade no pensamento de Marinho, que segue filosoficamente o paradigma religioso da paixão de Cristo, sem descontínua separação dos da humanidade inocente. Também é essa, aliás, a imagem que preside à reflexão de Leonardo Coimbra sobre a saudade ⁽²⁶⁾.

Todavia, para o pensamento especulativo do primeiro, o movimento diádico do trânsito e recurso, equivalente ao da partida e regresso ou ao do desejo e lembrança, gera-se antes mesmo da cisão do ser. É da própria natureza do pensar e existir que emerge o enigma e, com ele, o trânsito e recurso que promovem o pensamento. Nele mesmo e em si, se ultrapassa, para além do *trânsito obsessivo*, o «recurso sempre unilateral, enquanto regresso no ser».

O enigma, em todos os graus, mítico e misterioso, supera, portanto, aqueles movimentos lineares para um passado de que não se regressa ou para um futuro puramente transitivo. Em léxico da saudade, se diria que o mistério que lhe é próprio aparece como única resposta e único óbice à crença iludida do ser ou da verdade infundadas. Só por ele o tempo e o lugar alcançam eternidade. Sem ele, a eternidade do mundo seria apenas uma tese vã, proposta pela ciência exorbitante ou pela filosofia da vontade e da razão exclusivas. Só o mistério que na saudade se revela permite teorizá-la, o que não impede que muitos

pensadores que a perfilham ou a negam creiam poder dispensar a visão saudosa do ser e da verdade. É o caso dos pensadores cristãos indiferentes à continuidade entre a inocência do Éden e a redenção operada por Cristo, porque demasiado conferem ao pecado original.

A visão exemplarmente cristã de Leonardo, aliás, confirmando o pendor benéfico do espírito lusitano em geral, que exclui a absoluteidade do pecador mas que nem por isso se afasta da agonia da cisão extrema. A esta, porém, se ascende pela imaginação que o mistério saudoso estimula ⁽²⁷⁾.

A luz deste mistério, que Leonardo Coimbra, como o mais especulativo dos saudosistas, requer para a essência da saudade, transforma o desejo em sonho e a lembrança em transcendente memória.

O sonho, sabemo-lo bem, define a mais significativa parte da nossa história, os momentos mais altos da nossa vida comum. Fernando Pessoa imortalizou o sonho saudoso na *Mensagem*. A transcendência da lembrança ou da memória secretamente se revela nos Painéis de S. Vicente.

Deus quer, o homem sonha, a obra nasce — eis o percurso da saudade, unido o mistério divino à obra humana.

A transcendência parte do sonho, que não é primordialmente humano, mas recebe-a por fim do Ser que lhe *outorga* o carácter ontológico *transumano* ⁽²⁸⁾.

Sendo todos saudosos, bom seria que víssemos mais a saudade encoberta nas nossas obras e gestos. Raros são, porém, os que levantam a ponta do véu. Ora perturbados pela diversidade do ser humano, ora atentos à sua singularidade, observamos os outros e a

nós como outros sem verdadeiramente nos situarmos como nós mesmos.

O que somos e o que fazemos são dois cais distantes, separados por um oceano de ignorância. A saudade, presa a ambos, como uma corda tensa, aparece e desaparece, brilha ou oculta-se conforme os olhos que a procuram.

É fácil apercebermo-nos da sua inconsútil tenacidade analisando em confronto qualquer dos pensamentos e doutrinas saudosos que, nestes últimos decénios se deram a público aqui e na Galiza ⁽²⁹⁾. Mas tal variedade mais oportuna nos apresenta a interrogação inicial de Marinho: «... em que medida foi legítimo o Saudosismo?»

A resposta, sujeita embora a nova interrogação, podemos encontrá-la no próprio espólio de José Marinho na Biblioteca Nacional, em manuscrito intitulado — «A Saudade na Ilha do Encoberto» ⁽³⁰⁾.

Interrogar a legitimidade do Saudosismo, equivale a interrogar a universalidade da saudade. Naquele manuscrito se discorre sobre a saudade como forma universal do ser do homem e também sobre o seu movimento intrínseco.

Acerca da situação da saudade no ser muitas e profundas indagações se haviam feito antes e depois do Saudosismo; nenhuma porém, se apercebera da dialéctica íntima do sentimento saudoso. Só os pensadores da «Renascença Portuguesa» infirmaram a sua universalidade na dialéctica que lhe é própria e dessa compreensão fizeram um sistema universal do pensamento. Nesta medida foi legítimo o Saudosismo.

Até ao movimento do Porto não havia razão que as abordagens à natureza da saudade e à ontologia deste

sentimento característico dos Portugueses se fizesse no universo do ser enquanto ser. A complexidade dinâmica do núcleo saudoso, que a reflexão «renascentista» trouxe à luz da verdade, vem mostrar, porém, como são laterais as especulações no domínio da ontologia pura e como o sentimento sobreleva a razão e a vontade na aproximação deste tema.

Toda a teoria da saudade encontra seus específicos princípios já não no ser enquanto ser, mas no próprio *enquanto* do ser pensado como tal. O Saudosismo será, portanto, o caminho para o descoberta de uma subjectividade até agora insuspeita.

ANTÓNIO PATRÍCIO,
DRAMATURGO DA SAUDADE

O PRIMEIRO MITO DA SAUDADE

Duas pessoas não constituem um mito. Também é suficiente a consideração da biografia de cada uma para que ambas se eternizem na memória dos povos e como eternidade se lhes apresentem em cada circunstância histórica. A tensão unitiva que se estabelece entre elas e a origem sagrada dessa tensão serão, porventura, as condições indispensáveis para que a realidade meramente temporal se apresente com a energia e o mistério míticos, para que o tempo se retire da sua morada profana e se separe da fragilidade evanescente, própria das coisas temporais.

Pedro e Inês, como existências históricas, passariam ao esquecimento, muito embora possuam o carisma régio, se não tivessem recebido a graça e a sagração de um amor eterno.

Eternidade é uma noção que o Cristianismo recuperou e afeiçoou aos seus dogmas. Nem em tudo se ajusta às exigências do mito grego, mas dificilmente entenderíamos hoje de outro modo a inexistência do tempo cronológico senão o concebêssemos ilimitado.

É, aliás, o sentido de eternização que está presente no início desta acção trágica e no desejo, tácito ou

expresso, de Pedro, o Cru. É o sentido ou o desejo de eternizar o amor.

O mito, porém, não se pode reconstituir a partir de um verbo que nos move desde que verdadeiramente possuímos a consciência da nossa limitação mortal ao mesmo tempo que em nós se amplia o desejo de existirmos para sempre, um verbo que, a respeito de muitos desejos e relativamente a todos os seres conscientes, tem a possibilidade de lhes invadir a amplitude e profundidade da alma.

O mito começa à morte de Inês, começa com a Saudade que, segundo a leitura fiel de António Patrício, é a única que *revela* e que *sabe a Deus*. Nem é possível constituir-se a absoluta realidade mítica sem que dela haja verdadeira revelação. O homem não tem acesso ao mistério por outra via que não seja a do conhecimento revelado-velado antes e depois de ser dito. Eis porque Pedro afirma no IV Acto: «Foi nessa hora que nasci p'ra dor: foi na hora sagrada em que morreste, que a minha alma nasceu p'ra te adorar. Até à tua morte — eu só te amava... O nosso amor ainda era pouco. Só abraçado à morte ele inicia». Rigorosas palavras as de Pedro, luminosa hermenêutica a do dramaturgo. «O amor tem luz demais» — na fala de Pero Coelho. Enquanto predomina a sensação e não se dissolve o compromisso dos sentidos na visão mais elevada, enquanto a morte, que a saudade liberta, não desce sobre a alma, os amantes não se iniciam.

O mito apresenta-se deste modo como iniciação no mistério e a morte como passagem indispensável à luz espiritual da Saudade. Nesta primeira aproximação do amor de Pedro e de Inês, três realidades se levantam com nítida evidência:

Na perspectiva do conhecimento, o amor terreno pode quedar-se apenas na luz da sensação — «eu só te amava» — mas pode também dar início à *adoração*, que já é amor com luz divina.

A morte condiciona a iniciação no mistério que envolve qualquer acto que do divino participe. É bem diferente, contudo, a morte que inicia da morte que finaliza e limita. Não obstante a presença sensível desta última em todo o desenvolvimento da acção dramática, por tal forma que em alguns momentos temos a sensação do macabro, raramente a descrição do mito nos afasta dessa outra morte que eleva à visão do planalto eterno. Logo nas primeiras cenas fica clara a diferença entre a *morte na alma* do velho que perdeu toda a esperança e que não tem motivo para viver e aquela outra situação de Pedro que de si próprio, diz ser rei de Portugal e *andar na Morte* porque nela vive o seu amor. Mais adiante, no III Acto, o rei confronta-se com o Astrólogo e diz-lhe com firmeza — «A vida está sempre a começar, amigo. Eu, por mim, sinto que vou nascer».

O grande gafo de amor, tocado pela lepra divina, entra confiado, se bem que consciente, na jurisdição da esperança, que é a face promissora da Saudade. Ele não está na morte mas *anda* nela, movimenta-se pela energia saudosa — energia tão forte e sobrenatural que se propõe vencer a morte.

O mito fica logo de princípio definido e prometido. No entanto, tendo ele a natureza de um relato, só se completa quando a acção se der por terminada. Na fidelidade à narrativa histórica se comprovará o quilate cultural de António Patrício e no ajuste dos lances trágicos à acção do mito se afirmará o seu génio.

Digamos desde já que ele o atingiu, não só na raiz da individualidade mas sobretudo pela seiva da tradição de que se alimentou. Na verdade, para levantar uma tragédia por sobre um mito, carece-se do encontro com o génio do Povo, de modo tão completo e impressionante que a cada instante da história corresponda um elo trágico. O decurso paralelo das duas acções não poderá ser atraído em nenhum momento; as duas tensões, a histórica e a trágica, terão de dialogar permanentemente para que frutifique em simultaneidade a versão do mito e a obra estética. Essa simultaneidade é patente na obra de António Patrício que, sendo esteticamente uma das maiores do nosso teatro, é também a versão saudosista do mais significativo mito português.

Todavia, nem uma nem outra das duas matérias de juízo atraíram a generalidade dos homens cultos da segunda metade do século em que vivemos. A parte algumas raras e honrosas excepções, o silêncio e a dúvida recaíram sobre a peça e o autor. A primeira considerou-se irrepresentável e o segundo foi geralmente mais apreciado como contista do que como dramaturgo e, neste último caso, mais facilmente elasticado como simbolista do que como saudosista. Vem este desacerto da menor atenção dispensada aos movimentos culturais portugueses e ao significado do que suponho ser o nosso principal mito. Com efeito, não se vê que ele surja como primordial de entre os outros e sobretudo em relação ao mito sebástico que, sendo embora de inspiração saudosa, não usufrui da genuidade do amor homem-mulher, génese de todo o amor possível sobre a Terra.

Certo é que o germe mítico de Portugal reside em Pedro e Inês e no seu amor único e divino. E, como os mitos revelam a constituição espiritual de um povo, dele haurimos os arquétipos que modelam as nossas vidas e as principais decisões da nossa evolução no tempo.

Na definição da pátria portuguesa, importa primeiramente Ourique, vinculação definitiva da fundação do reino ao sobrenatural cristão de que nunca mais nos havíamos de afastar e, depois, o amor de Pedro e Inês que consubstancia a fundação de outro reino, sobreposto ao que saiu da espada de Afonso Henriques:

«O meu reino é maior do que tu pensas. Portugal é uma província apenas. O meu reino de segredo, sem fronteiras, o meu reino de amor abrange a Morte, a sua natureza de mistério...» — diz Pedro a seu escudeiro válido.

Que tem de diferente este novo reino? Primeiro, e sobre todas as coisas, o ser um reino de amor, de amor humano divinizado; depois, o de abranger a Morte e sua natureza de mistério; por último, o de ser um reino secreto.

Reino de amor humano-divino é o perfil de Portugal religioso. Se há povo que tenha compatibilizado os dois reinos, o humano e o divino, a partir dos sentimentos mais profundos até à sua expressão filosófica e teológica, esse foi sem dúvida o povo português. Quem conseguir interpretar o nosso complexo evoluir histórico para além da visão exclusivamente fáctica verá a outra face da Terra, aquela em que Portugal se configura como mestre numa sabedoria de amor que dá sentido verídico a

muitos fenómenos, de outro modo dificilmente interpretáveis. Conceber a morte por sua natureza misteriosa, ultrapassando o que esta tem de absurdo para a mais elementar sensação assim como para a fria razão, concebê-la iniciadora do que está «além da morte e além da vida», onde só o divino consegue estar, conceber a morte assim, equivale, na plenitude da sua extensão e compreensão, a ser português e iniciado na Saudade.

Reconhecer que uma tal sabedoria deve ser secreta, isto é, indizível para a generalidade das pessoas e pela única via de percepção e que essa secretude acompanha o nosso saber poético de D. Dinis a Camões, de Camões a Pascoaes e Pessoa, valorizará caminhos estéticos e realidades do espírito que a céu aberto nem se descobrem nem se transmitem.

Na posse destas premissas, António Patrício coroou Pedro na confiança de Martim e de Afonso, do bobo e do escudeiro. Mas fê-lo tomar a coroa da solidão, dolorosa como a de Cristo, e afirmar-se «o rei da saudade». Interpretando dramaticamente o que, tudo o indica, se deva ter passado, o Autor acrescentou ao poder real o poder espiritual, na sequência do desenvolvimento do amor entre homem e mulher, sacrificado quer por razões de Estado quer por razões da Igreja.

Neste sentido, Pedro (fundamento pétreo) e Inês (elemento ígneo) criaram uma igreja de Amor que, como a Igreja Lusitana, evocada por Pascoaes, nem é herética nem cismática, mas sim uma igreja secreta, cujas origens históricas facilmente se pressupõem no reinado de D. Dinis, avô de Pedro, com a influência dos franciscanos *espirituais*.

O estremecimento que as instituições religiosas sofreram em consequência da divinização do amor só tem paralelo na reforma anglicana e na pessoa de Henrique VIII, dois séculos mais tarde. Neste caso, porém, o conflito deflagra entre o poder do rei, que ocasionalmente delibera sobre os laços matrimoniais, e o poder da Igreja de Roma. O amor é subsidiário de tal luta ateadada pelo movimento geral da Reforma e exprime-se por actos régios que, em determinado sentido, o negam. Haja em vista o resultado do comportamento do rei Henrique, que para justificar a morte ou ameaça de morte das sucessivas mulheres, encontra motivos que nada têm a ver com a verdade do amor.

A verdade do amor está no centro do coração de Pedro, do laço que une os dois amantes. E, que seja justamente esclarecido, este amor cumpre-se no respeito pela sua verdade intrínseca, pois a saudade representa a consciência subtil dele próprio, o conhecimento depurado de sua essência — começo irreprímível do transcendente.

Pensando António Patrício segundo o modo de pensar português, conciliou habilmente a transcendência absoluta com a imanente sensação e tornou assim a saudade na divina medianeira de um acordo que se crê impossível — *revela*, enquanto ser transcendente, mas *sabe a Deus*, dá-se à sensibilidade imediata do homem. Aliás, toda a tragédia de Pedro, tal como a interpreta este saudosista, se ergue da natureza humana para Deus, num esforço mais épico do que lírico e cujo desenho intemporal se aproxima do mito de Prometeu.

Bem diferentemente inicia Pascoaes a teogonia da Saudade. Se é certo que o criador do Saudosismo, como movimento, escreva que «no princípio era o Desejo» e tente, sobretudo no *Homem Universal*, interpretar de modo imanentista o seu próprio pensamento, é da ideia de Deus que parte, toma como seu o olhar divino para relatar o nascimento do novo deus (*Maranus* e o *Regresso ao Paraíso*). A lembrança, apesar do que afirma, antepõe-se ao desejo. E se este está no princípio é porque exprime o movimento criador de Deus e não a força instintiva do homem.

António Patrício, nesta tragédia e de um modo geral, descobre no homem e no amor que sua natureza encerra a indicação da absoluteidade divina e chega a Deus pelos seus próprios sentimentos, faz da terra e da morte que a impregna o barro de um novo nascimento, constrói também uma teogonia mas através de um ciclópica antropologia.

A deusa, a Saudade, preside ao pensamento dos dois escritores, que foram contemporâneos na data de nascimento e na cultura. Contudo, o percurso para chegar até à Saudade, ou o que dela parte, é bem diverso, embora complementar. O saudosismo antropológico de Patrício adequa-se perfeitamente à acção teatral. As personagens por ele criadas fazem a aparição em cena com o brilho da própria humanidade e os fantasmas, mesmo quando evocados, mantêm-se íntimos, presos sempre a sentimentos ou a ideias participadas, não se personalizando como se personalizam os do teatro shakespeariano. Haverá corpo mais fantasmático que o de Inês, desenterrado sete anos após a morte?! E, no entanto, o realismo inerente ao espírito lusíada, de que António Patrício nunca se

alheia, não permite que o cadáver abandone a condição de barro desfeito, de carne apodrecida. Nada se sublima nesta obra a não ser os entes espirituais, que já de si são sublimes.

De uma tão forte oposição entre o peso dos corpos terrenos e a sua projecção celeste teria necessariamente de nascer uma tragédia. Mas daquilo que em si mesmo é necessário, fará a energia sentimental tão portuguesa como a de Pedro, o Cru, uma condicionante ultrapassável como todas as condicionantes. E se for imperiosa a transmutação de uma realidade para outra situação, fora da que lhe é própria, a força do sentimento divinizado opera o impossível — desde que «seja bom», desde que não «seja triste» como é a morte, segundo se depreende do diálogo de Pedro com o Astrólogo.

Vigorosas teriam de ser as asas que o grande amante sonhou para as duas almas, para a sua e para a de Inês! Teriam que arrastar consigo todo o peso do Mundo. Valeu-lhes o vento da Saudade, que impulsionou também as naus dos portugueses. «Nenhum homem o teve igual» — afirma e interroga o rei-saudade a seu escudeiro. Afirma e interroga-nos ainda hoje, por intermédio de António Patrício.

As duas almas aladas percorrem assim o labirinto do mito desde a morte e inumação à coroação. O primeiro, afinal o único, impedimento ao enlace absoluto dos amantes foi e é a morte. Pois, se tudo começou por ela, se já se não pode evitar, a Saudade manda que ressurja o corpo da amada e reine na Terra do Amor.

«É uma ressurreição: é quase» — confessa Pedro a Afonso, que anda sempre por perto das suas

confidências. «Não por mim: por o Amor, como o de Cristo» — acrescenta ainda para que um cristão possa acreditar.

O mito é uno e completo, mas dele brotam três fontes de conhecimento cujas águas constantemente se ligam e se cruzam: a do saber tradicional, acessível ao Povo, a do conhecimento filosófico, que inicia, e a da religião, que apela para os fiéis. A nau destes amantes navega na confluência das três correntes. Faz curso nas três e não em cada uma *de per si*.

A ressurreição do ser amado é certa para o Povo, que santifica Inês, como em todos os casos, antes e não obstante a desconfiança da Igreja. Para o Amante, já é quase certa. Rei de dois poderes, ele sabe que o Amor de Cristo, sendo por toda a humanidade, não pode provir só da humanidade. A Saudade inicia-o no conhecimento de deus-homem, tanto na via dolorosa como na via redentora, mas o amor humano constitui sua origem, cujo fluxo correrá sem perda de identidade. A tragédia de Pedro e de Inês desenvolve-se a partir desse fluxo e repercute-se paralelamente no teor dos três conhecimentos sem prejudicar nenhum deles, antes os acrescentando. Nisto está a virtude da Saudade e este é o seu primeiro mito, tanto na ordem do tempo como na importância.

SAUDADE, AMOR E MORTE

A teoria da saudade que, como tal e de uma forma coerente só se configurou no pensamento de Pascoaes, oculta sistematicamente o amor. Antes de nos interrogarmos sobre esta situação teórica, que é demasiado complexa porque diversos e divergentes são os modos de entender ocultação, há que nos esclarecermos sobre se o amor acompanha sempre a saudade ou, pelo menos, se esta decorre ou não necessariamente daquele.

É uma questão que não abreviará o esclarecimento fundamental já que implica, por sua vez, a definição de saudade e a definição de amor. Mas, para uma primeira aproximação, tendo em conta os múltiplos conceitos que nos oferece o pensamento saudoso dos portugueses e o dos galegos, aceitemos como certo que a saudade decorre sempre de um anterior sentimento que, vivido entre homem e mulher, com rigor se deve considerar amoroso.

Quando nasce do coração humano e se dirige àquela nebulosa tida por Natureza, paisagem, lugar ou mesmo Mundo também pode originar saudade sem contudo ser rigorosamente amor. Os dois povos irmãos

compreendem, melhor do que qualquer outro, esta profunda relação que existe ou pode existir entre o ser humano e o seu lugar.

No entanto, D. Francisco Manuel de Melo, um dos primeiros a reunir e a interpretar os elementos teóricos da saudade, bem nos avisa que ela se pode originar em «cousas que antes da saudade não amávamos». É reparo a ter em conta mas não a considerar decisivo porque o grande pensador também admitia, o sentimento de unidade entre todos os seres amáveis da Criação, não havendo motivo para excluir de tão alargada cosmovisão saudosa qualquer ser natural. A amabilidade dos seres antecipava-se fazendo depender afinal a saudade do amor no sentido mais lato e mais cósmico. A restrição só se mantém verdadeira no único sentido do amor que prevalece, o que une complementarmente homem e mulher; sentido do qual as outras acepções, superiores, como as do amor divino, inferiores, como as do amor aos seres naturais, são apenas analogias.

Saudades assim sofridas não decorrem evidentemente de um amor pessoal e reflectem apenas as analogias que a ele precisamos de atribuir, por força do sentimento religioso a que o Romantismo não está alheio. Para a nomenclatura saudosista, porém, Deus não ama, sendo, no entanto, o princípio de todo o amor; Deus não ama mas é saudoso de si próprio e da Criação.

Pascoaes moveu-se neste mistério ao ocultar o amor na saudade. Sendo o amor comunicado na diversíssima variedade das suas presenças, que todas se revelam absolutas e absolutamente possuidoras, como os raios de um sol abrasador, para quê ocultá-lo num estado

sentimental mais débil e menos luminoso? Para quê procurar o sol no luar?

Pascoaes teria sido para António Telmo, o visionário de uma outra Natureza em que a sombra é a projecção do duplo de cada um e de todos os seres, «o lado oculto das coisas». É um primeiro e definitivo passo para a Compreensão da onto-teologia de Pascoaes. O segundo solicita-nos a prolongarmos esta visão pelo movimento cíclico, próprio da Natureza. Tal como no drama da teogonia egípcia, veremos a Natureza, receptiva de todos os seres, incluindo o do amor, inflingir ao próprio deus as suas leis de vida e de morte. Obedecendo às grandes intuições da sua teogonia, Pascoaes também não recua perante a ameaça da morte nem queda imóvel face à sua consumação. Teme-a, como qualquer ser mortal, mas sabe antecipadamente, por sua rara intuição poética, que o temor e angústia se iluminam eles próprios num sentimento primordial e se projectam numa ideia superior a que os portugueses, por várias formas, chamam saudade. Embora a saudade nasça do amor, ao nascer já é acto no pensamento de Pascoaes. Tanto no início da sensação como no conhecimento final da ideia, ele encontra, aliás, na sequência do saudosismo tradicional, o laço saudoso. Assim, ao contemplar a Natureza, quer na superfície dos fenómenos por que esta se mostra, quer na expressão das suas leis fatais, já os sente com saudade, já os vê saudosamente.

De outro modo não entenderíamos que a mais bela elegia do amor escrita em língua portuguesa, toda ela se sujeitasse às determinações da memória saudosa.

O itinerário do amor aqui se desenha a partir da lembrança, desenvolve-se na *etérea dor*, na *mortalha da*

noite; o incêndio em vez de brotar do sol ardente, queima por instantes uma lua cheia que logo se espiritualiza e leva os amantes até ao céu, de onde a amada não volta.

Há como que um sacrifício da amada para que a saudade sobreviva, mas no final do regresso nunca é o amor o sacrificado. A saudade, depois de Pascoaes definiu o seu manto de protecção ao amor. Se o oculta é para o proteger da morte, se as sombras povoam o mundo de espectros e fantasmas, é porque não há morte real onde a solidão não exista. O saudosismo de Pascoaes criou o *outro* de nós mesmos regressando ao Paraíso, e enquanto a existência de algo de humano se mover nesta Terra proibida, a morte consistirá apenas como aparência.

Aliás, todo o saudosista parte da morte, que é a suma e decisiva ausência. Porém, a partir dela se diferenciam os caminhos: ou se definem como um retorno que *supera* a morte, ou numa promoção que a *ultrapassa*. O pensamento poético-filosófico de Pascoaes é exemplo completo e definido da primeira via da saudade; bem evidente da segunda é a obra dramática, de António Patrício.

Para *superar* a morte, como fez Pascoaes, necessitava-se de uma poesia como a dele, de raiz espiritualizante, que ordenasse o inferior ao superior, o mortal ao imortal, o sentimento à ideia. Na realidade, a iniciativa cognoscente do poeta origina-se na visão, na premonição e na invocação, potencialidades de acesso ao outro superior para que responda pelas formas próprias, tanto do ente espectral como do ente divino.

Já Patrício, em muitos aspectos próximo de Pascoaes, tem, pela temática, que escolhe, pelo impulso

estético que recebe e pela forma actuante e decisiva do teatro, a força de negação indispensável para *ultrapassar* a morte. Claro que é comum ao ponto de vista, saudosista partir da morte para dela regressar, mas António Patrício nega-a, especialmente na tragédia de Pedro e Inês, de uma forma autêntica, isto é, sem se imobilizar no mero juízo mental e satânico, assumindo-a em corpo e alma, levando ao extremo o elemento amoroso do desejo, o que o impossibilita de ocultar o amor na saudade como Pascoaes.

O núcleo temático do mito e da tragédia a que nos referimos é o amor humano. A morte, neste caso já consumada, e a eminência da morte, no drama Dinis e Isabel, impedem que se realize a imortalidade implícita no vínculo que une os amantes. Nos dois casos é, portanto, do amor que se trata e já não da saudade; o amor régio não se subordina às leis da morte e pela via da saudade ultrapassa o grande obstáculo. A iniciação não se faz só na saudade, mas, pela saudade, no amor.

Com frequência se subestima o movimento de regresso próprio da saudade. Sem atendermos à profunda reflexão de Bergson sobre a espacialização do tempo, interpretamo-lo como uma volta ao passado. No entanto, tornar-se-á difícil compreender grande parte das nossas deliberações históricas, facetas do nosso pensamento, sem possuímos do tempo português uma visão sincrónica e espiritual. Lembro, por exemplo, como flagrante o significado enigmático do movimento de regresso que é, nos Painéis de Nuno Gonçalves, a sua mais importante decifração. Também não podemos manter as mesmas estruturas temporais considerando passadista o Saudosismo e, portanto, irrelevante a proposta de Pascoaes no *Regresso ao*

Paraíso. Recordemos que ao lugar em que o passadismo faz sentido, em que o passado se firma na morte, chama o Poeta *Terra Proibida*, terra de passagem, terra de queda.

Com a sua leitura brunina de Platão, Pascoaes interroga-se: «Mas para que descem as almas à contingência da Matéria? — e responde: «Para que Deus, de existente, se torne vivente; de criador material se torne criatura espiritual...». O Cristianismo que persiste na maior parte do pensamento dos portugueses, sobretudo no dos cristãos inconfessos, acrescentaria a este platonismo evolucionista: «A alma trouxe Deus ao mundo, e veio eternizar, em imagem de *espírito*, em *presença de saudade*, as pobres cousas transitórias, toda a criação anterior a ela». A Lembrança da Criação, que significa mais do que a degradante queda, a lembrança saudosa retorna espiritualmente à Terra inicial. Pela Saudade toda a perda tem recuperação porque o lugar que Deus alguma vez pisou será onde sempre se regressa.

De modo mais ou menos explícito o regresso a um paraíso perdido será premissa maior dos vários sistemas saudosistas e está presente no movimento que Pascoaes descreve através dos dois versos que Fernando Pessoa celebrizou: «A folha que tombava / Era a alma que subia». Só que, na interpretação dos dois versos mais célebres do mundo, se dá menos importância ao duplo movimento (queda da folha e subida da alma) do que à identidade da matéria que os une, o que favorece, sem dúvida, a visão panteísta da poesia saudosa. No entanto, a autonomia dos dois actos — o de tombar (próximo de tumba ou de morte pessoal) e o de subir — afasta a ideia de uma matéria

comum à folha natural e à alma espiritual e, portanto, esbate o panteísmo de Pascoaes. Adensa-se sim a ideia de que estes actos do circuito da saudade vêm na sequência de um acto primeiro que, como vimos, não transborda de um sentimento potencial mas é já em si mesmo um acto originário da cosmovisão saudosa do povo português. Os dois versos emblemáticos seriam antes um afloramento da tendência peculiar ao movimento da «Renascença Portuguesa», em que António Patrício também está integrado, de encontrar a presença da alma criadora nos seres pessoais e naturais. Digamos que a tendência animista limita e organiza a tendência panteísta, harmonização de contrários o que constitui também predisposição do nosso pensamento e acção.

Bem evidenciados os três aspectos no movimento saudoso segundo Pascoaes: é retornista porque recupera os seres do passado acidental; é ascendente porque os associa numa ordem de perfeição; é transcendente porque os une, tanto na existência como na essência, não obstante a separação qualitativa dos mundos em que se situam.

Muito diferentemente se coloca António Patrício em face da morte, consumada ou eminente. O primeiro passo criador não inflecte no remoto como Pascoaes. Mesmo perante a morte patente e confirmada no tempo, António Patrício promove o mito inesiano à mais vulcânica das tragédias. Pedro, o grande herói do amor épico, penetra todos os mistérios, como nenhum outro mortal o havia feito. A morte é sua serva, enfrenta-a com indiferença e *anda* nela como os deuses que impunemente desciam ao Hades.

Subordina-a à sua fé, quando faz justiça, ultrapassa-a quando reconstrói o amor. É rei da morte. «O meu reino de amor abrange a morte». Conhece os seus mistérios e age, portanto, com regência decisiva e imperiosa como se a sentisse por dentro. Conhecendo os mistérios da morte, não deixa de conhecer simultaneamente os mistérios da vida, e a passagem difícil entre uns e outros — a estreita passagem da saudade.

Não é que a saudade não se comunique a todo o ser vivo, mais rigorosamente, a toda a criatura, só que nem a todos ela inicia, na viagem final. À insistente tradição da morte como momento místico e símbolo imprescindível de iniciações, a figura de Pedro acrescenta a iniciação pela saudade, que não exige o sacrifício mortal do iniciado. Pelo contrário todos os actos históricos que depois constituíram o mito de Pedro e de Inês têm o carácter incontestável de uma acção épica contra a morte, uma acção que recebe por energia espiritual a saudade, por herói o rei de Portugal e por heroína a última sacrificada das razões de Estado, alheias ao amor.

Em vários passos a tragédia revela essa gesta contra a morte e contra a cobardia do mundo dominado por ela, mas em nenhum com tanta ousadia como neste: «Ides violar a morte» «É uma ressurreição: é quase. Não por mim: por o Amor, como a de Cristo».

«É uma, ressurreição; é quase». Este *quase* pode ainda entender-se em dois sentidos, quantos admite a aproximação: ou o de valorizar a ressurreição por graça divina ou a de louvar o limite a que chega a ressurreição pela graça humana, que do amor vem. Pelo menos este herói, que não é divino, reúne o

império de dois mundos e o dom de *quase* trazer, do outro, a amada que, neste, há-de reinar sobre o seu povo.

Eis o poder do Rei-Saudade frente à morte consumada: tornar patente, *real* e instituído o que é secreto, oculto e temeroso. Estavam reunidas duas coroas reais por uma terceira do império do amor, as mesmas três coroas que regiam, ao tempo de D. Pedro, os rituais do Espírito Santo.

A ressurreição de Inês pouco significaria para o amor privado de D. Pedro, que confessa viver com ela em segredo e mistério havia mais de sete anos, mas para todos os fiéis do amor impõe-se como princípio visível de eternidade. No mito se diz aos catecúmenos que o amor de dois reis, e todos o são no mundo que lhes é próprio, não pode ser interrompido por nenhum outro poder, nem civil, nem eclesiástico. O amor homem-mulher não sofre limites no tempo, pertence-lhe a jurisdição dos dois reinos que têm por corte a saudade.

Na génese da tragédia «Pedro, o Cru» três fontes distintas devemos interpretar: a histórica, a mítica e a saudosa, que António Patrício representa. Só a visão do autor da tragédia é condicionante, mas em momentos raríssimos da vida dos povos acontece, como aconteceu no Portugal dos séculos XIII e XIV, que a história se *prepara* para o mito e este se oferece intacto à visão poética.

António Patrício teria ou não reconhecido a convergência destes três pontos de vista que completam a imagem de um povo amanhecendo para uma nova vida interior e para uma expansão que nesse amor saudoso tem a melhor origem. Indubitável é que

seu pensamento saudosista encontrou o universo em que as três facetas se interpenetram. Pedro é bem o herói da saudade que reclama para os amantes a primazia de valores, não apenas no foro íntimo do sentimento mas na ordenação civil e religiosa do povo. Um novo humanismo pulsa na figura de Pedro, o Cru, um novo humanismo que pela saudade ligaria o mundo, até aí incompleto e dividido em muitas religiões, de contrários amores.

Diferentemente da de Pascoaes, a saudade de Patrício não se define por um regresso ascendente e idealizante. O seu herói, que foi também o nosso herói, da história e do mito, caminha com todo o ser humano, corporal e anímico na procura da eternidade, passando por cima da morte e dos poderes adversos. O movimento saudoso, que o levou a tão corajosa prova, não ascende, mas segue na horizontalidade da ingénua Criação. Enquanto o saudosismo das sombras encobre o amor, para o proteger, este avança descoberto e lutador. Só uma vez verdadeiramente se confessa temeroso o Rei-Saudade. Está junto de Inês em Alcobaça, a jornada épica prestes a terminar, e afirma: «É o princípio e o fim de tudo... o nosso amor». O princípio e o fim, alfa e ómega de novo reinado. Então sente «o vento de luz da eternidade», confessa que tem medo e entra no novo reino criado como se entrasse num profundo sonho. Sonho que dura cinco anos, desde o momento em que António Patrício data em Cantão a primeira tragédia no ano de 1913 e o momento em que termina «Dinis e Isabel».

Identificar as situações e os actos das personagens e o seu autor é, pelo menos, imprudente. Todavia neste caso torna-se difícil não relacionar o estado onírico a

que Pedro, o Cru, se recolhe e os cinco anos em que António Patrício investiga a genealogia, espiritual de um amor humano que se diviniza.

E, na realidade da criação artística, Pedro acordou do seu sonho na pessoa de D. Dinis, seu avô. É como se a declaração pública, do Império do Amor, para vivos e para mortos, perguntasse a si próprio de onde lhe viera tamanha energia. Encontra-se D. Dinis em angústia para responder. Desenhado com a complexidade tormentosa do homem surpreendido, que cinde o ser e o existir com a clarividência das pessoas do Portugal que pensa, D. Dinis interroga os extremos espirituais da poesia cortês e com o seu realismo prefere o termo medial da «cantiga de amigo». Mesmo assim ama Isabel como homem e como poeta. Sabe, portanto, que a mulher na poesia provençal e da *matéria da Bretanha*, está elevada à altura da ideia. Mas não é o absoluto da ideia que o angustia, é a presença divina na realidade que lhe pertence.

D. Pedro lutara com as instituições divinas e com os fantasmas que elas geram nas almas e nos costumes, lutara contra a morte real. Mas não lutara contra Deus. A vida de Cristo orla o decurso da sua tragédia, embora na via paralela do Evangelho Eterno. Todos os transe da instauração do seu reino do amor se correlacionam com os passos de Cristo: Encarnação, Paixão, Morte e Ressurreição. Mas só comparando-os Pedro os invoca, tem a liberdade de um inovador que ausculta fundamentalmente o espírito do amor humano.

Dinis luta directamente com Deus que lhe quer roubar a mulher, por via da sua santidade. Isabel é santa, tem em si a essência das coisas e as essências

pertencem a Deus. Tristão e Isolda sabiam afinal menos do amor porque supunham poder amar na sua essência. A morte estava nos seus desejos.

Dinis luta mas conhece a diferença de poderes, sabe o que é absoluto divino e diz a Isabel: «Lutar com ele, amiga, é impossível. É com perfumes que ele rouba as almas...». A luta corpo a corpo, como Jacob com o Anjo, diz-lhe a sabedoria da saudade que o não deve fazer. A saudade segreda-lhe que, estando o amor de ambos a enfraquecer a suma perfeição, devem aguardar a quietude divina, o seu adormecimento, para se entregarem inteiramente um ao outro. Cristo, o único Intermediário, disse-o no Evangelho: «Sede perfeitos como o vosso Pai Celeste o é». Sede perfeitos na ordem que vos é própria, como o Pai o é no Céu, na sua ordem. Esta foi a interpretação que Dinis ouviu do seu autor humano, de António Patrício. Por isso afirma a personagem dramática e podia igualmente afirmar a personagem histórica que «Deus dorme. A morte sonha». Poderíamos nós também acrescentar, em comentário saudosista, que a saudade é Deus contemplando-se na sua Criação e esta cumprindo-a, amando-se.

Em expressão figurada, que é a melhor para terminar: Quem adormece Deus e faz sonhar a morte é a saudade; quem verdadeiramente ama, enquanto Deus dorme e a morte sonha, é o homem e a mulher.

A CONVERSÃO PELA SAUDADE

Já não nos livramos do sinal de mito que a linguagem comum apõe à narrativa de D. João. Porém, tanto D. João como Fausto carecem do que essencialmente define a realidade mítica. São as duas personagens de uma única narrativa, contada de diferente modo apenas. Ambos aparecem no contexto da literatura ocidental como o mesmo *desejo* ilimitado de devorar o tempo. Só que o espanhol, com aquele imagético ibérico que desdenha das categorias formais do pensamento nórdico, deseja o tempo pelo seu conteúdo real pela imagem da mulher na sua infinita variedade.

Não somos nós portugueses muito atreitos às influências desse infinito inconcreto, abismo que pode ser preenchido por indistintos, múltiplos e divergentes conteúdos.

No entanto, no Século XV, a divisa do Infante D. Pedro (*désir*) entrou na história da cultura lusíada, com essa mesma feição difusa e passou a constituir um das correntes alternantes representando a que, por demasiado europeia, é menos portuguesa.

Para sermos coerentes com esta força estranha mas pertinaz, deveria a nossa imagem de D. João andar próxima da de Molière ou da do narcísico representante que Kirkeggard tão admiravelmente esquiçou. Mas não. Ao menos a versão contemporânea do «sedutor» que, em teatro saudosista, António Patrício nos legou, nada tem desse caminho evasivo do desejo progressista e inacabado. Pelo contrário, é uma tentativa tão sincera quão bela de dar termo à história donjoanesca e, de quem sabe, criar finalmente o mito do meu ponto de vista, inexistente até ao aparecimento de *D. João e a Máscara*.

Para realizar esta peça, usufruiu com certeza António Patrício visão ampla e fundamentada da «Renascença Portuguesa», de que foi colaborador, e especialmente da noção de razão experimental, desenvolvido por Leonardo Coimbra, e da qual se entende que toda a experiência racional e metafísica, em revelação religiosa se transcende. É esse, pelo menos o doloroso percurso do D. João de Patrício, até à conversão final. Neste ponto se aparta ou, digamos com mais justeza, se opõe, à experiência exaltada em Molière por uma razão que frontalmente cinde qualquer relação com Deus. O comendador é, com efeito, na versão molieresca, o símbolo de uma justiça mais infernal do que celeste, isto é, mais aparente do que real, de qualquer modo, reduzida ao mínimo necessário para garantir o contrato tácito ou a palavra dada. O laço religioso é coisa que D. João de Molière se empenha em cortar sempre que desponta e as interrogações que a morte, a todos os mortais formula, em nada são atendidas. D. João não vê a morte, nem sequer a encara. Volta-lhe as costas como se não

quisesse ou não pudesse responder à sua decisiva pergunta. E de facto não podia como não podiam os Libertinos embora deveras impressione a frase mandada gravar por Cromonini para o seu próprio túmulo. «Hic jacet totus Cremoninus».

O nosso D. João reconhece este tipo de inconsciência da morte mas restringe-a ao «conviva de pedra» que identifica com o mármore de que é composto. Contrariamente à versão espanhola e também à versão de Molière, o «conviva» não constitui uma verdadeira ameaça ao procedimento moral do sedutor porque em nenhum momento lhe é concedida a delegação dos poderes celestes ou infernais. O «conviva» mantém-se um simples morto, um cadáver de mármore, distante, muito distante da grande dama e primeira peronagem que é a Morte. Entre os dois estabelece D. João um elo insignificante e circunstancial. De certo que Ela tocou mortalmente o Comendador por intermédio da sua espada impiedosa mas não despertou nele a alma que *vé* a morte.

O «conviva de pedra» emerge afinal da sepultura como símbolo da morte *certa*, aquela que, em abstracto, faz de todos nós seres mortais. Morte que não vemos nem queremos ver. Expressando a opinião de António Patrício, irei ainda mais longe: morte que não devemos ver com os olhos que a terra comerá, porque a morte verdadeira será a que nos *vé* a nós, fazendo de cada um «uma alma no olhar da Morte».

Se déssemos à peça de Patrício um título menos enigmático ou simbolista, poderíamos dizer — D. João e a Morte. Com efeito, é Ela que define o encontro conclusivo do drama e ao invés de D. João de Molière, é nela e por ela que o teatro subsiste sem desaparecer

solidariamente com um sedutor desdramatizado, impotente, portanto, para desabrochar em acto. Realmente um «courreur» não basta pra delinear o mito nem para completar uma obra de teatro. Afunda-se nas entranhas do palco, como se a terra e o fogo ajudassem o drama a libertar-se de uma personagem sem identidade. É verdade que metade dessa personagem provoca aquele drama e aquela comicidade que se podem transpor do quotidiano ao tablado, mas, para conquistarem o direito de aí permanecerem, cumpre-lhes relacionarem-se com a eternidade, onde os contrários são já entre si conjugáveis.

Ora uma tal eternidade, mais do que pacífica, é transcendente, mais do que niveladora das asperezas da vida e do tempo tem de as integrar em unidades exemplares. Por isso as múltiplas e contraditórias imagens temporais buscam tendencialmente os próprios arquétipos que cobrem com o seu manto cintilante os temas mais diversos e divergentes entre si. E, só no percurso das imagens aos arquétipos, uma obra desenha o perfil de um mito, só transcendendo o tempo real no sentido das origens se recupera a energia do acto, se re-presenta o que lhes é essencial.

Será, pois, no modo como Patrício concebe a morte que se tornará recuperável o estado mítico. A simples morte que a natureza dá ao homem, a morte que usufrui da certeza dos factos e que objectivamente põe termo ao universo temporal de cada um, não leva ao mito nem permite nenhuma revelação intrínseca com qualquer dos arquétipos imagináveis.

A visão saudosista deste que é, sem dúvida, o nosso maior dramaturgo contemporâneo, tem de negar a verdade da morte fáctica e limitadora. Dela, na

realidade, não se extrai senão a agonia e o desespero, sentimentos que em si restringem os anseios das almas sem nada darem em compensação e que deviam o sentido esperançoso da saudade. A consciência da morte diz-nos mais do que a certeza de um acontecimento fatal, diz-nos que se abre para um infinito pressentido e pleno.

No primeiro movimento da poesia dramática de Patrício, D. João é um ser amável que não merece ser punido por uma morte fatídica. Entre as mulheres que povoam o seu imaginário ilimitado, um fio de amor saudoso completa o *desejo* inacabado com uma *lembrança* que dá sentido e consistência aos passos, que sobre a vida vai gravando.

As aparências, caindo como folhas de Outono, descobrem pouco a pouco uma essência que se purifica. E a Morte, que começa por lhe aparecer com uma máscara, opaca a seus olhos ainda débeis, progressivamente apresenta como a maja do mistério que adormece o tempo e o leva às origens da vida. Está lançada a ponte para o mito, e a alma de D. João fica *no olhar da morte* como Psique no olhar de Vénus.

Pela vez primeira se abre a perspectiva mítica para a lenda de D. João. Os deuses de Eleusis, tanto quanto lhes permite a natureza, cobrem a história de Sevilha com o véu dos mistérios.

Mas esse não é o último movimento nem o mais significativo. Para o Autor, a história de Miguel Maraña é mais rica do que a lenda de D. João. Ele não o diz expressamente mas subentende-se que não reconhece à narrativa lendária substância suficiente para a ossatura dramática que os seus recriadores lhe emprestaram.

Assim morria D. João injustamente castigado e a lenda submersa no tempo disperso do quotidiano.

A saudade, sentimento espontâneo do pensamento português, desenvolve-se também em dois sentidos diversos se bem que convergentes: movimento moral para evitar a cisão do ser situado, o que abrange a tendência para perdoar ou para antecipar o perdão; movimento metafísico de dissolução do tempo cronológico pela procura da eternidade. Este é certamente a consequência mais evidente da saudade em geral ou daquela acção saudosa que define o *D. João e a Máscara*. De facto, desde a primeira cena que o tempo do drama se vai anulando, das imagens cósmicas da queda das folhas secas até ao aparecimento das formas puras, que mais não são do que reflexos da eternidade.

À medida que a Morte dialoga com D. João e que o inicia no amor saudoso, à medida que retira a máscara, o tempo esgota-se, o tempo dos relógios, «a máscara de horas». Aliás, a convergência dos dois movimentos da saudade faz-se por sobre a eliminação do tempo e, quando em momento último de iniciação, se avista a eternidade, o convergente identifica-se com o convertido. O que muito claramente nos diz que a saudade qualifica o tempo, do decurso abstracto e quantitativo retira a nova qualidade dos seres.

O fim que D. João obteve de Molière não é arbitrário. Das premissas que a pura razão pode extrair do «burlador» não se poderá concluir fim mais rigoroso. Deste ponto de vista, será a versão da inteligência francesa que melhor contrasta a versão da saudade.

Ambas dependem afinal do modo como se estima a figura de D. João. Molière quere-o lógico nos seus

propósitos, grande senhor da razão esclarecida;
Patrício vê-o como o instinto místico que caminha
para Deus. Porque a ideia da Morte o magnetizou,
converteu D. João pela saudade.

A ABÓBADA DO MISTÉRIO

A Paixão do Mestre Afonso Domingues pode ser considerada obra menor exclusivamente pelo aspecto experimentalista que aparenta porque no que se refere à qualidade dramática, se bem que não possua a amplitude poética de «Pedro, o Cru», a profundidade teológica de «Dinis e Isabel», a originalidade temática de «D. João e a Máscara», completa-se a todas e dá à obra de António Patrício o remate transcendente que merece e que necessita. Neste ponto, se pode observar a singularidade formal de uma peça que, no entanto, mantém as características fundamentais das outras.

Na realidade, o ritmo poético de Patrício, ritmo ternário aos tempos e forte nas duas primeiras imagens, enfaticamente repetidas («as pedras, Violante, as pedras»), não só persiste como se acentua, sobretudo no aproveitamento fonético da palavra *pedra*, assemelhada às palavras *perda* e *perdão*, nas suas múltiplas formas: «Pedras de perdição, Deus me perdoe».

Este ritmo ternário corresponde ao ritmo arquitectónico da obra considerada no seu conjunto. Não é que António Patrício se sujeite a uma rigorosa lógica

aristotélica. O terceiro termo, nesta cadência de imagens, conceitos e ideias não vale forçosamente a conclusão das duas premissas, pois, no segundo, está a acentuação pleonástica, o clímax trágico ou dramático.

É curioso porque o dramaturgo parece que passava do primeiro ao último acto e só depois concebia o acto ou actos que faltavam. Esta peça é exemplo concreto do processo, só que o Autor foi surpreendido pela lei da morte. Surpreendido mas não enganado, porque a falta do segundo acto nem afectou a unidade da obra nem impediu a sua apresentação a público. Qual teria sido o pensamento de Patrício em relação a este segundo acto? Como quereria ele fechar a abóbada arquitectónica do drama de Afonso Domingues, coincidente, aliás com o termo da abóbada real do mosteiro?

Fica-nos como resposta o desenvolvimento de uma acção que a morte deixou secreta. Contudo, nem por esta razão o fechamento da obra de pedra está menos presente no fecho da peça nem nos dois actos que nos restaram. No primeiro são lançadas, bem firmes, as arquitraves da acção, as duas personagens Ana Margarida e Violante, dois princípios criadores da mulher, que é a ama e a mulher que ama. No terceiro acto se assiste ao resultado do encontro destas energias que deram às duas abóbadas o crescimento material, genesiaco e materno.

Mas o fecho representa mais do que o encontro das forças de crescimento. O fecho anuncia que outro princípio, de natureza transcendente, é responsável pela verdadeira sustentação dessa curva perfeita. O fecho é chave. E na chave se oculta, o mistério da abóbada.

A acção depende fundamentalmente deste mistério, cuja realidade invisível se adivinha e presente no acto

que não existe, naquilo que não é dito nem visto mas que, afinal, alimenta o drama e o conduz para o desfecho.

Em boa verdade, o mistério deve existir em qualquer acção dramática. Este acto encoberto, cujos princípios criadores não estão patentes nas personagens nem são de imediato evidentes ao público, faz parte da arquitectura do teatro. E não só da arquitectura interior; também ultrapassa os limites da cena para os horizontes mais vastos da arquitectura do edifício teatral. Aí se efectivam as lutas íntimas do autor, as suas dúvidas e crenças. E sobre elas, mais alto do que os conflitos humanos, o mistério de novo surge a dar-lhes sentido. Primeiro eram as personagens, seus sentimentos e pontos de vista; agora é a autoria, a coerência ou incoerência dos seus princípios.

No primeiro acto, a ama insinua que o amor das pedras é como a lepra a contagiar Afonso Domingues até à morte. A amante confirma-o dolorosamente. Desejam ambas que o mestre se humanize e ame como os outros. No terceiro se esclarece que essa lepra não é, como no «Anonce...» de Claudel, consequência inexorável do pecado original, mas estado de passagem do amor carnal para o amor puro ou purificado. Ao contrário do que pensávamos sob a primeira abóbada, Afonso Domingues humaniza a pedra, dá-lhe a forma ideal de Violante.

Tanto Claudel como Patrício conheceram o segredo dos «irmãos obreiros» e da iniciação. O português, porém, não esqueceu o remate, a conjugação do homem e da mulher saudosos da Origem. O francês, mais próximo do cristianismo jansenista, impede esse

amor saudoso de se manter ele próprio para além da morte.

Patrício abriu até ao infinito o mistério da abóbada, levou-o até onde os princípios criadores da acção encontram o seu hamonioso fecho, a *abóbada do mistério*.

NOTAS

(1) Este neologismo pode ser justificável pelo étimo da segunda fase de evolução da palavra saudade, o qual tem raiz no verbo saudar.

(2) Do Cancioneiro Popular, citado por Teixeira de Pascoaes na Arte de Ser Português, p. 90.

(3) Leal Conselheiro — Cap. XIX.

(4) Leal Conselheiro — Cap. XIX.

(5) Leal Conselheiro — Cap. XXXVI.

(6) Leal Conselheiro — Cap. R.

(7) Leal Conselheiro — Cap. R.

(8) S. Agostinho — Confissões.

(9) Platão — Fédon.

(10) No «De Agne Christano» ou ainda: «Os maus amam aquilo que é pernicioso e pode ser facilmente tirado. Quando eles combatem roubam-se mutuamente».

(11) Leal Conselheiro — Cap. XXIV.

(12) Leal Conselheiro — Cap. XXIV.

(13) Ensinança — Cap. quinto.

(14) Leal Conselheiro — Cap. XX.

(15) Leal Conselheiro — Cap. XIX.

(16) Leal Conselheiro — Cap. XIX.

(17) Leal Conselheiro — Cap. XX.

(18) Leal Conselheiro — Cap. XX.

(19) Leal Conselheiro — Cap. I.

(20) Prefácio à edição espanhola do Regresso ao Paraíso. Na Água n.º 2, Agosto de 1922.

(21) Álvaro Ribeiro, «Apologia e Filosofia», Guimarães Editores, p. 50; Orlando Vitorino, «Introdução Filosófica à Filosofia do Direito de Hegel» Sociedade de Expansão Cultural, p. 86.

(22) Leonardo Coimbra haveria de fazer a crítica mercenária a Sócrates e à concepção do amor não divino, no diálogo «Do Amor e da Morte».

(23) Pinharanda Gomes, «Dicionário de Filosofia Portuguesa», Dom Quixote, p. 165.

(24) Álvaro Ribeiro, «Apologia e Filosofia», Guimarães Editores, p. 58.

(25) José Marinho, «Teoria do Ser e da Verdade», Guimarães Editores, p. 48.

(26) Leonardo Coimbra, «Sobre a Saudade», «Filosofia da Saudade», Imprensa Nacional, p. 190.

(27) José Marinho, «Teoria do Ser e da Verdade», Lello e Irmãos Editores, p. 107.

(28) Dalila Pereira da Costa, «Introdução à Saudade», Guimarães Editores, p. 80.

(29) Ver Francisco da Cunha Leão, «O Enigma Português», Lisboa, 1960.

(30) Manuscrito estudado por Jorge Rivera que amavelmente me facultou a leitura com autorização da Família de José Marinho.