

A abertura metafísica da saudade no pensamento de António de Magalhães

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO*

Resumo: Se o ambiente galaico-lusitano da saudade permite dizê-la como mistério de amor e dor, não distante anda a consideração de Leonardo Coimbra, de onde bebe inspiração António Dias de Magalhães, S.J. Mas se o filósofo portuense deu asas filosóficas à saudade, foi no entanto o jesuíta, seu discípulo, que lhe intuiu a trajetória do seu *voo metafísico*, na convergência de uma tradição de experiência reflexiva com a filosofia perene e, a seu modo, com a profunda reflexão do galego Ramón Piñeiro López.

Palavras-chave: Saudade, Filosofia Portuguesa, Teologia Fundamental, António Dias de Magalhães.

Abstract: If the Galician-Lusitanian cultural context of saudade allows us to say that it is a mystery of love and suffering, not far is the consideration of Leonardo Coimbra, whose thought inspires António Dias de Magalhães, SJ. But if the philosopher from Porto gave philosophical wings to saudade, it was however his disciple, the Jesuit, who intuited the trajectory of his metaphysical flight, in the convergence of a tradition of reflexive

* Professor Auxiliar da Faculdade de Teologia (Porto) e Investigador Integrado do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) da Universidade Católica Portuguesa.

experience with the perennial philosophy and, in its way, with the profound reflection of the Galician Ramón Piñeiro López as well.

Keywords: Longing, Portuguese Philosophy, Fundamental Theology, António de Magalhães.

“Com efeito, no nível mais puro e profundo do ser, lá onde lateja o sentimento saudoso, o homem experimenta a sua insatisfação e aspiração de plenitude, a tensão saudosa em que palpita e se suspende a vida e irrefragável afirmação do Ser divino, como na sombra a luz”

António Dias de Magalhães

António Pereira Dias de Magalhães¹, membro da Companhia de Jesus desde 1924, nasceu na freguesia de Rendufe, a 22 de janeiro de 1907. Depois de ter feito os seus estudos no Colégio de N.ª S.ª do Carmo (Penafiel), no Colégio de La Guardia (A Guarda, Galiza) e no Liceu Rodrigues de Freitas (Porto), entre 1924 e 1939, realiza os seus estudos avançados de Humanidades e Filosofia, em Oia (Galiza) e Guimarães, de Teologia, em Roma e Nápoles, e de Espiritualidade, em Paray-Le-Monial (França).

A sua atividade docente oscilará entre o ensino secundário e o universitário. Entre 1939 e 1955 ensina Literatura Portuguesa e Filosofia, no Instituto Nun'Álvares (Caldas da Saúde, Santo Tirso). A partir de 1953, começa a lecionar *História da Filosofia Moderna Portuguesa*, na então Pontifícia Faculdade de Filosofia de Braga, hoje unidade de ensino integrada na Universidade Católica Portuguesa. No último decénio e meio de vida, fixar-se-á em Lisboa, no Colégio de S. João de Brito, onde leciona desde 1955 e onde acaba por falecer a 9 de maio de 1972.

Participou no I Congresso Nacional de Filosofia, em 1955, no I Colóquio de Estudos Filosóficos, em 1959, bem como na *Enciclopédia Verbo*. Para além de numerosos ensaios publicados, em periódicos como a *Revista Portuguesa de Filosofia*, a *Brotéria* e a *Cidade Nova*, publicou em 1950 a *Divina Saudade* que o consagraria como poeta, integrando-o, como diz Braz Teixeira, «de pleno direito, no núcleo mais representativo da segunda geração saudosista, ao lado de Anrique de Paço d'Arcos, Américo Durão, Guilherme de Faria e Domingos Monteiro, como o mais metafísico de todos eles»². Não obstante

¹ Sobre a sua vida pouco se encontrou. Os brevíssimos apontamentos biográficos são tomados da crónica de necrologia, à data do seu falecimento, publicada em *Revista Portuguesa de Filosofia* 28 (1972) 534-535.

² TEIXEIRA, António Braz – *A Filosofia da Saudade*. Matosinhos: Quidnovi, 2006, p. 50.

pouco extensa, a sua obra é considerada de grande profundidade e qualidade, tanto literária como filosófica³.

Na pessoa do professor, ensaísta e poeta jesuíta convergem, harmonicamente, diversas influências, que caracterizam e permitem ao leitor atual uma melhor compreensão da profundidade do seu pensamento. Tendo sido aluno de Leonardo Coimbra, enquanto estudante no Liceu Rodrigues de Freitas, aprendeu dele o filosofar. Da amizade tema com o poeta do Marão, de quem recebeu algumas cartas⁴, se pode deduzir também alguma da influência no tratamento da saudade. Na crónica necrológica que lhe faz a *Revista Portuguesa de Filosofia*, assim se diz desta profunda relação leonardina e pascoaesiana: «Estudou particularmente Leonardo Coimbra de que foi discípulo e Pascoaes ao qual estava ligado também pela amizade e pelo tema comum da saudade»⁵. Alguma influência receberá também do pensamento do galego Ramon Piñeiro e, de forma bastante clara, da filosofia perene. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que é numa confluência do movimento da *Renascença Portuguesa* com um neotomismo, bastante presente à teologia e à filosofia do seu tempo, que se encontram os traços gerais do seu pensamento saudoso. Os seus escritos manifestam claramente uma consciência, ainda que não expressa, de pertença a uma linhagem de pensamento ou de descendência de uma tradição filosófica peculiar.

O seu lugar no contexto filosófico-cultural da Saudade

António Dias de Magalhães sabe-se descendente de um grande filão de expressão e pensamento saudoso. Em pelo menos dois momentos da sua obra ensaística, tenta situar o seu pensamento na grande tradição galaico-lusitana de reflexão sobre a saudade. Duas são as constatações fundamentais e complementares da História da Saudade: a poesia está na sua origem como fonte de permanente expressão, por um lado, e tende progressivamente para o seu correspondente desdobramento especulativo, por outro. A questão está, historicamente, colocada: «O problema da saudade aparece na história. Será possível tirar dele uma metafísica, uma filosofia genuinamente portuguesa,

³ Cf. TEIXEIRA – *A Filosofia da Saudade*, p. 49.

⁴ Cf. PASCOAES, Teixeira de – Correspondência de Pascoaes ao P. António de Magalhães, S. J. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 29 (1973) 157-166. É também interessante a crónica de viagem que escreve, a 16 de outubro de 1950, a propósito de uma visita a Pascoaes: cf. MAGALHÃES, António Dias de – Visita a Pascoaes. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 29 (1973) 167-168.

⁵ *Revista Portuguesa de Filosofia*. 28 (1972) 535.

irredutivelmente original?»⁶. Desta interrogação pertinente, o jesuíta relembra a controvérsia que se deu ao tempo da *Renascença Portuguesa*, entre saudosistas e não saudosistas: «Quando, há quarenta anos, Teixeira de Pascoaes iniciou a campanha saudosista, equívocos surgiram»⁷. Num interessantíssimo artigo, publicado na *Revista Portuguesa de Filosofia*, como «Notas à margem do Congresso Luso-Espanhol», sobre essa polémica escreve o seguinte:

Quando, por 1912, Teixeira de Pascoaes iniciou a campanha saudosista, grande foi o pânico e o escândalo, em várias correntes responsáveis do pensamento português. António Sardinha, um dos fundadores do Integralismo Lusitano, movimento de ideias predominantemente políticas, mas envolvendo, ao menos em tendência, notável esforço de aprofundamento de problemas do pensamento e da acção, ataca nitidamente o Saudosismo. Sublinha "a insuficiência dos cânones artísticos, em que *lirismo* nos aparece confundido com *subjectivismo*. A natureza é deste modo pervertida pelo *saudosismo*, como espécie de ideologia sentimental, mistura doentia de "racionalismo e imaginação". [...]

O Sr. António Sérgio foi também adversário declarado do saudosismo e polemizou com Teixeira de Pascoaes.

Fernando Pessoa, depois de tentar nas páginas de *A Águia* a teoria da Nova Poesia Portuguesa, desertou para iniciar o movimento modernista. Ainda em 1917, Fidelino de Figueiredo, em artigo do jornal *A Luta* sob o título *Saudosismo e Integralismo* emite a sua opinião: "Em Lisboa e Porto, quase simultaneamente, surgiram dois movimentos de ideias, o saudosismo e o integralismo, que, pelo esforço de vigor intelectual que exprimem, pelos seus propósitos de acção e pelos seus serviços reais já prestados, são credores de simpatia e aplausos". E conclui: "Nós cremos que o Sr. Teixeira de Pascoaes confunde as tendências do seu espírito e a objectiva realidade. A saudade não é uma concepção nem um programa político, não tem esse conteúdo riquíssimo, que ele em sua sugestiva prosa e em seus versos inspirados se acura de trazer ao relevo distinto da sua arte; a saudade é só um estado de alma, como diriam nossos românticos avós, em que nos entregamos ao delicioso e discreto prazer de rememorar o que amamos e de criar pelo devaneio uma atenuada repetição, entregues ao delírio da associação das imagens e recordações. É um estado eminentemente poético, propenso ao lirismo e criador de algumas imortais obras de arte". "Como da saudade sentimento se passa

⁶ MAGALHÃES, António Dias de – Da História à Metafísica da Saudade. In BOTELHO, Afonso; TEIXEIRA, António Braz, sel. e org. – *Filosofia da Saudade*. Lisboa: IN-CM, 1986, p. 262.

⁷ MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 262.

para essa vasta arquitectura do Saudosismo, não é fácil explicar, porque coerência lógica e transparente nitidez não são características desta doutrina. Se elas faltam até nas mais geniais concepções de metafísica, quando a asa solta da inspiração filosófica livremente voa!⁸

Nestoutro tempo de discussão, só Leonardo Coimbra se manteve fiel ao saudosismo e só ele acompanhou Teixeira de Pascoaes. Porém, o ciclo da filosofia da saudade, em que o autor da *Divina Saudade* se sabe situado, manifesta uma clara evolução. Esses quatro decénios passados constituíram, com efeito, o tempo de gestação para o nascimento de um novo ciclo filosófico da saudade. Poder-se-á dizer que, em primeiro lugar, é disso prova o Congresso já aludido de 1950⁹, e que, em segundo, a possibilidade de um retorno à reflexão sobre a saudade, agora amadurecida, corresponde à própria evolução da história do pensamento, que veio de alguma forma superar o positivismo, que tanta instrução deu a esses pensadores do Integralismo Lusitano, assumindo não só o sentimento¹⁰, como ponto de partida para um razoável desenvolvimento filosófico, como também a expressão poética. Assim o diz:

Este movimento generalizado não se apresenta como estéril repetição. É uma promoção, promoção nascida do próprio ritmo criador da história do pensamento, com raízes na autêntica evolução criadora da época portuguesa e universal.

Não seria fácil, em poucas palavras, mostrar como, nos últimos cinquenta anos, as vivas relações entre a filosofia e a poesia se desenvolveram e explicitaram.

A filosofia alargou justamente o próprio campo da visão a novos horizontes. Reconheceu, por outro lado, à poesia potencialidades que antes lhe negava ou desconhecia.

⁸ MAGALHÃES, António Dias de – A Filosofia da Saudade. Notas à margem do Congresso Luso-Espanhol. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 7 (1951) 61.

⁹ «Hoje –, estes ciclos de conferência o provam – é um grupo de pensadores de várias correntes e tendências a debruçar-se atento no problema da Saudade» [MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 262].

¹⁰ «A saudade é um sentimento. Quando Teixeira de Pascoaes tentou fundamentar sobre a saudade a própria mundividência, alguns se opuseram a esta aspiração e tentativa, precisamente por verificarem que a saudade era um sentimento. Como se partir dum sentimento fosse menos filosófico do que partir da realidade bruta ou do pensamento em magra abstracção. / Hoje, não será preciso justificar a construção de uma filosofia com base em vivência sentimental» [MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 263].

Já Unamuno afirmara que o pensamento português, na sua genuidade autêntica, se não podia ir buscar a sistemáticos filósofos mas tinha de se colher nos seus poetas.

De facto, não se explica facilmente a constante saudosista do pensamento e da literatura portuguesa, sem ver nela mensagem específica e típica, que, mais tarde ou mais cedo, deveria desentranhar-se na explicação das suas vitais implicações.¹¹

Ao seu tempo, era já um dado adquirido a imprescindível necessidade de um pensamento situado e enraizado na existência. Mas não é só ao desenvolvimento filosófico de então que António de Magalhães faz referência para afirmar a pertinência de uma filosofia da saudade. Lembra que também Platão¹² e Aristóteles¹³, bem como Tomás de Aquino, o fizeram, acabando por afirmar que «o problema é velho como a filosofia e mais latente na sua primeira hora universal»¹⁴. Filosofar desde a concretude da existência é a via que António de Magalhães percebe acompanhar a história do pensamento e crê ser necessária para a validade do discurso.

Ao iniciar a segunda metade do século XX, e depois de ultrapassadas as «velhas e mesquinhas querelas e superado o acanhado e esterilizante cientismo positivista»¹⁵, dá-se um retorno à reflexão filosófica sobre a saudade. Para isso contribuiu uma evolução cultural notável, desprendida já dos aguilhões do reducionismo do início do século, bem como a revalorização já mencionada «do sentimento promovida pelo pensamento de orientação existencial»¹⁶. Aí, retoma-se, com outro vigor, toda a tradição especulativa que, desde D. Duarte a Leonardo Coimbra, passando por D. Francisco Manuel de Melo e Teixeira de Pascoaes, animou a reflexão sobre a dimensão ontológica e metafísica do sentimento saudoso. António de Magalhães reconhece que

¹¹ MAGALHÃES – *Da História à Metafísica da Saudade*, pp. 262-263.

¹² «O próprio Platão, que hoje chamamos idealista, tão profundamente intuiu o princípio da existência como início explicativo do ser, que extrapolou a exigência existencial desvalorizando o indivíduo e dando o valor máximo de existência à própria espécie, que adquiria não apenas valor ideal com fundamento na realidade individual mas valor existencial absoluto e transcendente. Assim, o filósofo identificava o mundo das essências ao mundo das existências, implicitamente afirmando o primado da existência» [MAGALHÃES – *Da História à Metafísica da Saudade*, p. 264].

¹³ «Aristóteles, se se desviou de Platão na solução do problema, não foi por discrepância na aceitação do primado existencial, mas apenas por verificar que, na teoria platónica, o ser indivíduo ficava privado do valor fundamental de existente» [MAGALHÃES – *Da História à Metafísica da Saudade*, p. 264].

¹⁴ MAGALHÃES – *Da História à Metafísica da Saudade*, p. 264.

¹⁵ TEIXEIRA – *A Filosofia da Saudade*, p. 49.

¹⁶ TEIXEIRA – *A Filosofia da Saudade*, p. 48.

todo este movimento secular, não obstante obnubilado pelas formas sentimentalistas do romantismo e do ultrarromantismo¹⁷, haveria de dar espaço e lugar, já no século XX, ao movimento, que Teixeira de Pascoaes levou por diante, o Saudosismo, que define como «concepção complexa de intento universal, implicando mundividência totalizante característica e singularmente lusíada»¹⁸. Por isso, afirma Pascoaes como o criador da doutrina saudosista à qual, desde a filosofia, somente se associou Leonardo Coimbra.

António de Magalhães encontra-se, por isso, situado no sétimo ciclo da saudade galaico-lusitana, ciclo esse diretamente inspirado por aquele levado a cabo, em contexto da *Renascença Portuguesa*, por Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra. Ora, se a Pascoaes deve a inspiração do movimento saudosista, a Leonardo deve a formação filosófica. Por isso, será certamente na convergência da intuição pascoaesiana e da profunda reflexão leonardina com a secular tradição aristotélico-tomista, revestida do neotomismo peculiar do seu tempo, que o outrora professor da Faculdade de Filosofia de Braga se forjará não só como filósofo de pleno direito no seu tempo, mas também como inspirador de uma teologia da saudade.

Influências próximas e distantes do seu pensamento

A formulação e a sistematização do pensamento não se dão *ex nihilo*. E no caso particular do Pe. António de Magalhães isso é bem claro. Não só o profundo conhecimento da obra de Leonardo Coimbra, como também do pensamento aristotélico-tomista, parece dar forma à construção do pensamento saudoso do autor da *Divina Saudade*. Se, por um lado, é possível detetar uma estrutura de influência claramente leonardina, por outro, é na síntese da sua consciência católica, que assume da tradição os seus traços fundamentais e

¹⁷ «No século XIX, ignoro se a saudade foi tratada como problema filosófico. Em contrapartida, é com a invocação ao *nume* nacional da Saudade, que Almeida Garrett principia o poema *Camões*, assim iniciando o que, convencionalmente, se considera o alvor do Romantismo português. O Romantismo vive, em Portugal, sob o signo sentimental da saudade, diluindo-se e degradando-se progressivamente até aos adocicados e enjoativos xaropes ultra-românticos, que, embora disfarçados e com novos letreiros, foram tendo aceitação tempos fora, ainda no século XX. Que o Romantismo não estava completamente alheado do problema cultural da Saudade, prova-o o capítulo *Saudade de cousas leves e pesadas* de Camilo Castelo Branco. Mas o capítulo incide principalmente sobre a questão da originalidade lusíada do vocábulo. E lá vêm a colação os escritores portugueses, que assim pensam: Garrett, D. Francisco Manuel, António de Sousa de Macedo, Manuel Severim de Faria, Frei Isidoro de Barreira, Duarte Nunes de Leão» [MAGALHÃES – *A Filosofia da Saudade*, 59].

¹⁸ MAGALHÃES – *A Filosofia da Saudade*, 60.

da filosofia perene as suas intuições mais brilhantes, que o presbítero jesuíta procura catapultar a filosofia da saudade «para mais longe ou mais alto»¹⁹, como bem assinala Braz Teixeira.

Não é bastante a justificação da relação professor-aluno ou mestre-discípulo para a afirmação da influência do filósofo português na elaboração do pensamento de António de Magalhães. Por isso, é de todo fundamental a leitura de Leonardo Coimbra, principalmente do seu ensaio *Sobre a Saudade*.

Há uma lógica interna, neste ensaio de L. Coimbra, que, desde os vários testemunhos apontados (opinião, ciência, filosofia e religião)²⁰, caminham no sentido da afirmação de uma experiência religiosa e, dessa decorrente, de uma experiência teológica. O que se dá no sujeito saudoso é, portanto, uma consciência de saudade imanente (sentimento de contingência), permanente na sua resistência sombria. Mas é precisamente nessa experiência de sombra que se abre a possibilidade da saudade transcendente (sentimento do ser espiritual). No entanto, será o testemunho da filosofia que permitirá ao intelectual português a afirmação de uma saudade como possibilidade de conhecimento (experiência metafísica), que sempre se situa na encruzilhada de *dois mundos* – físico e espiritual. Contudo, nem por isso se afigura bastante ou suficiente. Só a convivência religiosa (experiência religiosa) assume a necessidade da resolução que, para Leonardo Coimbra, se dá, na sua «mais alta e nobre expressão da Saudade»²¹, com o Cristianismo (experiência teológica).

A palavra *Saudade* está tão presente no mais simples quanto no mais erudito expressar, despertando nas consciências – e na do próprio Leonardo Coimbra – um vasto e impressionante conjunto de sugestivas imagens: «Se as palavras valem pelo mundo de imagens que acordam em nossas almas, poucas palavras hão-de fazer, de pronto, um tamanho bulício de romaria dentro de almas portuguesas como esta palavra Saudade»²².

Mas o efeito da expressão de tal verbo é de contradição, porque na tensão interna da lembrança e do desejo se revela a impossibilidade imanente da completude, da satisfação definitiva do procurado, pois que o alcançado se apresenta sempre a quem do anelado:

¹⁹ TEIXEIRA, António Braz – A Metafísica da Saudade de António de Magalhães. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 47 (1991) 592.

²⁰ COIMBRA, Leonardo – Sobre a Saudade. In BOTELHO; Teixeira – *Filosofia da Saudade*, pp. 174-197; cf. PEREIRA, Paula Cristina – *Do Sentir e do Pensar. Ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética*. Porto: Edições Afrontamento, 2007, pp. 259-260; cf. TEIXEIRA – *A Filosofia da Saudade*, pp. 40-48.

²¹ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 190.

²² COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 174.

Saudade... a ambição, a cobiça, o instinto de comércio confundido com o impulso nómada empurrando as velas das nossas naus, a Índia ao longe, as tormentas vencidas e a nostalgia de Portugal ensombrando as paisagens da Índia conquistada: movimento pendular de coração lusíada entre a pátria e todas as Índias que se atingem e aquela Índia de miragem, que não é nenhuma destas e sempre se procura e deseja, quando estas se nos deparam; incessante movimento do coração do homem entre as terras e os céus visíveis e um Céu e uma Terra, que apenas se pressentem na misteriosa polarização de toda a nossa alma.²³

É, portanto, na peculiar expressão cultural da experiência coletiva de um povo que se desenham ou salientam os traços que a todo o homem definem nessa tensão, dita *lucidamente* como saudosa. Saudade, Índia, Éden, Atlântida: a um tempo expressões de desejo e de consciência separada, afastada. Por isso, considerando também as expressões literárias²⁴ que, em nosso ambiente, lhe são sugeridas pela saudade, dirá: «As árvores da nossa saudade estão diante de nós em vivo corpo de lembrança, as aves das nossas recordações procuram seus ramos e voam de novo a um misterioso rumo, e, cismático, profundo como os abismos, o homem sonha em degredo»²⁵.

Consciência exilada, a saudade é «sombra que jamais o deixa» e «companheira fiel do homem enquanto neste se interpuser um esquecimento ou uma distância», porque a luz solar que tal sombra «intercepta é o Espírito e não há horizonte que o oculte»²⁶. É da sua condição, manifesta desde os primeiros passos que na interioridade se dão, que se desperta o anelo do aconchego, em permanente e crescente tensão: «Cada alma é um pombal de saudade e a certas horas a vida é para o homem uma revoada de pombas que vão e voltam dos caminhos, árvores campos e regatos, onde passou a correr o bulício da sua precipitosa infância»²⁷. E todas as partidas, saídas, despedidas são a possibilidade do combate ativo que no interior de cada ser humano se dá, em saudade:

A primeira saída para fora do seio maternal é inquietante: são os primeiros passos na vida. A primeira saída para fora do lar doméstico, para longe não só do regaço mas dos olhos carinhosos e protectores da família, é mais

²³ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 174.

²⁴ Cf. COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 175.

²⁵ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 176.

²⁶ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 176.

²⁷ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 177.

inquietante ainda: é o primeiro encontro com a indiferença ou com a hostilidade humana, com almas de portas fechadas, onde vigiam mastins.²⁸

Mas iludida estaria a consciência se, ao experimentar parcialmente a pertença e a presença, depois de sofrida a indiferença e a ausência, a tomasse por certa e definitiva, integral e consumada, pois que a saudade tende, no plano da história e da imanência, para o seu desdobramento em intensidade:

Mas esta viagem é também o desconhecido, uma solicitação ao alargamento da alma, seja, ao crescimento da Saudade e, se, partindo da família para o colégio e para os estranhos, tivemos saudades da família, teremos agora saudades do colégio e dos estranhos no regresso para a família e ao partirmos para junto de novos estranhos.²⁹

É assim que ela está na vida humana como sombra da própria pessoa, seguindo-a incessantemente para onde quer que vá. Não há como lhe escapar. Em cada encruzilhada, a consciência se depara com a sua atualidade, no dar-se conta da perda, da ausência e da solidão, pois que a «vida é uma continuada opção entre os vários caminhos que se cruzam e escolher um é partir por ele fora com a saudade de todos os que se abandonaram»³⁰. E porque na experiência humana tudo se polariza entre conservação anelada e perda efetiva, polos que constituem a própria tensão interna da consciência saudosa, resultaria infernal a resolução da mera imanência intra-histórica que, na verdade, nunca se chega a realizar completamente:

A consciência do homem, se alimentada fosse apenas pela Saudade imanente, isto é pelo desejo de possuir os mundos e os seres, teria de sumir-se no Nada, em que as águas do tempo físico vão desaparecer imóveis. É este o mais trágico aspecto da Saudade, pois que a ânsia de tudo guardar teria como conclusão a certeza de tudo acabar em perda e aniquilamento.³¹

É no entanto estranho, principalmente para um certo pensar positivista, que ao espírito de Leonardo Coimbra se apresente o testemunho da ciência como aquele capaz de abrir a possibilidade da redenção dessa Saudade imanente. Se a confirmação de uma solidariedade cósmica desperta no sujeito a consciência do inevitável, pois que o «raio luminoso, como todos os cursos

²⁸ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 177.

²⁹ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 177.

³⁰ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 178.

³¹ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 179.

de energia, cairá também no Mar imenso e imóvel da Morte»³², então «diante deste espectáculo a criança feita homem não só guarda na alma as saudades da vida que lhe fugiu, mas a trágica Saudade de Todo o Universo vendo-se, na consciência do homem, em louca e precipitosa carreira para o formidável Abismo do Nada»³³. Só aí, no despertar consciente da contingência, se pode dar passo à afirmação de uma Saudade transcendente:

É então que o homem compreende a essência transcendente da Saudade. Ele vê assim que fora incessante peregrino na terra, porque nenhum lugar é seguro e estável, inquieta ansiedade de posse porque nenhum tempo poderá guardar-lhe na Vida a conservação das flores do seu jardim interior.

E a Saudade cresce sobre si mesma, agigantando seu formidável corpo imanente, de terra e poeira de luz cósmica, dum infinito corpo transcendente de céu e luz espiritual.³⁴

Mas à ideia de Pátria, como habitação e como objeto a um tempo de lembrança e de desejo, não chega o espírito humano senão pela via da filosofia bem como pela conseqüente constatação de que «se o homem está sempre nos braços da Saudade é porque sempre ele anda afastado da Pátria»³⁵. Daí que, de Platão a Kant, Leonardo perceba uma constante: o conhecimento acontece na encruzilhada de dois mundos, a partir dessa consciência de um abismo, de uma separação, de um afastamento, e que em último caso outorga à Saudade a *patente* do conhecimento:

Conhecer é sempre anunciar na transividade dos mundos a estabilidade da Ideia.

O conhecimento é, *pela função de julgar*, a revelação no mundo das dimensões físicas da indestrutível realidade duma dimensão espiritual.

[...]

O conhecimento do mundo sensível se é, por um lado, a inserção da alma na mortalidade da matéria, é, também, na fluência da matéria, a serena iluminação do Espírito.

O conhecimento é, pois, fundamentalmente uma obra da Saudade.³⁶

³² COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 182.

³³ COIMBRA – Sobre a Saudade, pp. 182-183.

³⁴ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 183.

³⁵ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 183.

³⁶ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 185.

Constatando a presença da saudade em todas as formas religiosas, e até mesmo em algumas teorias materialistas³⁷, Leonardo Coimbra afirma a impossibilidade da supressão da Saudade:

O homem é opaco à luz do Sol, por isso se alonga a seu lado a sombra do seu corpo; no corpo do homem há opacidades que resistem à luz do espírito, por isso a sombra da Saudade em que este sempre se envolve.

Suprimir o espírito ou o corpo eis, na aparência, os dois únicos processos de suprimir a Saudade.

Suprimir o espírito é impossível como o demonstram as tentativas materialistas; suprimir no corpo as opacidades, isto é, glorificá-lo, é só possível a Deus e ainda não suprimiria a Saudade, porque sendo Deus infinito a sua visão aumentará nas almas a ansiedade da posse do amor.³⁸

Neste plano, só o Cristianismo se manifesta capaz de síntese, «porque apresenta o homem como um viajante desta vida em procura da verdadeira Pátria do Infinito»³⁹. No coração dessa viandante demanda, «palpitou o coração da eternidade, no estreito peito do homem bateu o coração do Infinito»⁴⁰. A Saudade é assim, no Cristianismo, abertura amorosa, esperança ativa e criativa, porque nascida da consciência da sua única realização possível na esfera do Amor Criador: «Muitos corações dormiam, mal abalados das recordações espirituais, mas, eis que o Sol da sua Pátria passa de encontro a esses corações, e neles levanta tamanha maré de Saudade, que jamais irá para o tumulto de suas ondas!»⁴¹.

A conclusão leonardina abre-se em duas certezas e duas constatações fácticas. Em primeiro lugar, a consciência existe e aponta para a Consciência, ou *Deus Consciência*, «como primeira certeza de cada ser pensante, certeza universal daquela universalidade distributiva que é opulenta e concreta e não da tuberculosa universalidade abstractiva»⁴². Em segundo, o homem conhece, e isso implica que «se um alimento nos faz crescer é porque contém a química de que carecemos, se *conhecemos* é porque há proporção entre as consciências, as nossas entre si e cada uma com a *Consciência* que a realidade

³⁷ Cf. COIMBRA – Sobre a Saudade, pp. 185-189.

³⁸ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 188.

³⁹ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 190.

⁴⁰ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 190.

⁴¹ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 191.

⁴² COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 196.

implica»⁴³. Porém, na contingência humana, condição *sine qua non* da experiência religiosa, abre-se em saudade a possibilidade do acolhimento do Amor comunal de Deus. Só nessa abertura fundamental, que é metafísica, se coloca o sujeito saudoso em posição de reconhecer, na verdade teândrica do Cristianismo, a proximidade da sua feliz resolução teologal.

Na consideração metafísica da saudade, a reflexão de António de Magalhães apoia-se no pensamento aristotélico-tomista, nomeadamente na teoria do conhecimento, na teoria do ato e da potência e na distinção entre essência e existência:

Tomás de Aquino admite e valoriza o conhecimento por co-naturalidade, conhecimento do espírito em nascente, justificável pela razão da sua origem e processo, mas distinto e irreduzível ao conhecimento da especulação abstracta. Creio que a *saudade* ganhará em ser estudada na linha de co-naturalidade e em confronto com a teoria do acto e da potência e da distinção entre essência e existência.⁴⁴

Para o pensamento tomista, o conhecimento pode dar-se por duas vias fundamentais, seja por um processo indutivo, seja por inclinação, intuição ou conaturalidade⁴⁵. Na teoria do conhecimento do Aquinate, pode identificar-se um processo⁴⁶ em quatro fases: a percepção sensível (*Species sensibilis*); a elevação dessa percepção, por meio da abstração, a um estado superior (*Species intelligibilis*); a receção pela mente humana dessa espécie inteligível (*Species impressa*); e, por fim, a expressão dessas imagens impressas, que se refletem nas coisas reais através dos conceitos (*Species expressa*). Porque nada há na mente, segundo São Tomás, que não tenha antes passado pelos sentidos, a primeira das realidades no processo do conhecimento é a sensível⁴⁷. Só a partir dessa base é que o regulador do conhecimento (*intellectus agens*) separa (abstrai) essa realidade objetiva percecionada, elevando-a a conceitos e essências universais. Este é, com efeito, o momento processual que

⁴³ COIMBRA – Sobre a Saudade, p. 196.

⁴⁴ MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 270.

⁴⁵ «Ad tertium dicendum quod, cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientiae accipitur. Contingit enim aliquem iudicare uno modo per modum inclinationis: sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur: unde et in X Ethic. dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis; sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet» [*Summa Theologiae*, I. 1., 6 ad. 3]. Trata-se da distinção entre ciência adquirida e ciência infusa.

⁴⁶ Cf. STh, I 79; 84-88.

⁴⁷ Cf. STh, I 1, 6 ad. 2.

permite a passagem mental do particular ao universal, da matéria individual à forma. Porém, afirma o *Doutor Angélico* que este processo não se dá independentemente do sujeito, isto é, o objeto conhecido está no sujeito cognoscente segundo a sua própria natureza⁴⁸. Naturalmente, a espécie impressa e a espécie expressa operam-se de acordo com este princípio de que o recipiente recebe à sua medida. Porém, a alternativa a este processo acontece por via da inclinação natural, intuição ou conaturalidade. Trata-se, na verdade, de um conhecimento afetivo, único adequado, para o autor da *Divina Saudade*, «para alcançar algum saber sobre a saudade»⁴⁹, como bem assinala a análise de Braz Teixeira.

Um segundo elemento importante da filosofia perene, sobre o qual o jesuíta se apoia para a sua metafísica da saudade, é a teoria do ato e da potência. Segundo o Aquinate, todos os seres, exceto Deus (ato puro, necessário e eterno), foram pura potencialidade antes da sua atualização na existência. Nesse sentido, todas as criaturas constituem um cruzamento de atualidade e potencialidade. Contudo, se por um lado são caracterizadas por uma radical potencialidade, por outro, a sua atualidade é relativa e provisória. É, portanto, a partir daqui que a contingência das criaturas se afirma. A potência é, assim, a possibilidade de ser, enquanto o ato é a realização da capacidade da potência. Ora, na ordem da contingência, que é a das criaturas, a potência precede o ato, apesar de, na ordem da ontologia, ser o ato a preceder a potência. Ausência e presença funcionam, no pensamento de Magalhães, como uma variante saudosa da potência e do ato. Citando-o, assim dirá Braz Teixeira:

Segundo o filósofo jesuíta, o sentimento saudoso, quando confrontado com a teoria do acto e da potência, surge-nos como expressão da energia viva e acto dinâmico do próprio homem, como espírito actuante e "potencialidade activa em tendência afirmativa da viva realidade do Acto infinito", como "vivência do acto potencial em tácita afirmação do Acto puro", na qual a ausência e a presença se fundem numa tensão vital da realidade espiritual, em que se resolvem as antinomias do ideal e do real e se realiza a síntese viva e concreta do espiritual e do material.⁵⁰

Profundamente relacionada com a teoria do ato e da potência encontra-se a distinção entre essência e existência. No coração do problema vive a questão

⁴⁸ «Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis» [STh, I, q. 12, a. 4]. Ou, então, de outra forma dito: «Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur» [STh, 1a, q. 75, a. 5].

⁴⁹ Cf. TEIXEIRA – *A Filosofia da Saudade*, p. 56.

⁵⁰ TEIXEIRA – *A Metafísica da Saudade*, 595.

da participação, problemática herdada de Platão por via de Agostinho, mas filtrada por Aristóteles, e através da qual Tomás de Aquino chega à distinção entre essência e existência.

Para Platão, a compreensão da participação ontológica encerra, de alguma forma, um movimento de *projeção elevada*⁵¹, isto é, o finito participa do infinito, o imperfeito do perfeito, as coisas verdadeiras da verdade, e os entes individuais das essências universais. Mas entre as perfeições transcendentais e as predicamentais, que Platão parece ter tomado por idênticas, manifesta-se, em última instância, a não distinção entre essência e existência. Com efeito, as perfeições transcendentais situam-se na ordem do ontológico, enquanto as predicamentais são puramente lógicas. Neste sentido, o seu pensamento conduziu ao estado da existência pura as perfeições essencialmente imperfeitas, conceitos ou noções de ordem meramente lógica, como por exemplo o conceito de *homem* do qual não participam realmente, mas tão-só logicamente, os homens.

Com Aristóteles, dá-se uma inversão da lógica platônica. O Estagirita percebe que a participação se dá, não tanto desde uma *projeção elevada*, mas antes por causalidade: deixar-se-ia de dizer que as coisas verdadeiras participam da Verdade para passar à formulação de que a Verdade é a causa das coisas verdadeiras. Contudo, não se chegou a perceber que o ser participado é composto de essência e existência.

Tomás de Aquino, por seu turno, e desde a proposição teológica da Criação, chega à constatação de que o ser finito é composto de essência e existência e que estas nele se distinguem. Nesta linha de pensamento, a *participabilidade* quer significar *criaturalidade*. Desde a nota da *participabilidade*, o *Doutor Angélico* percebe que existe um *Ser-Imparticipado* e um *ser-participado*. O primeiro é o *Esse per se subsistens*, o ser em que a essência coincide com a existência; portanto, ato puro de ser ou de existir. O ser existe necessariamente e, por isso, é infinito, imutável e eterno. Por outro lado, o ser participado é aquele cuja essência não coincide com a existência, ou seja, que a pode ter ou não e, portanto, existe contingentemente. Por isso, são suas notas essenciais a finitude, a imperfeição e a contingência. Neste sentido e porque, na sua essência, o ser participado pode ou não existir, a participabilidade manifesta-se condição *sine qua non* para a atualização da essência num existir. Ora, se, com efeito, a essência do ser participado é a sua contingência, ou seja, a possibilidade de existir ou não, então no ser participado essência e existência não coincidem. Por essa razão se pode afirmar que, em São Tomás,

⁵¹ Com esta expressão – *projeção elevada* – quero significar a elevação a graus superiores de realidades conhecidas, como por exemplo o belo que postula uma Beleza, o que, em último caso, significa que a participação se dá por um projetar gnosiologicamente o dado experiencial.

a essência equivale à potência e a existência ao ato. Torna-se fundamental, assim, a compreensão de que a composição essencial do ser participado é de essência e existência e que, portanto, em virtude da mera potencialidade da segunda enquanto não realizada em ato, a finitude e a contingência são as propriedades essenciais do ser participado.

A abertura metafísica da saudade

Situado no espaço e no tempo, bem como na interioridade do espírito, que revela a sua influência leonardina e aristotélico-tomista, cabe ao presente momento a sistematização do que do seu pensamento escrito chega até nós. Que entende o autor por filosofia? Qual a relação desta com a teologia? Como integrar todo o complexo dessa relação no edifício do seu pensamento saudoso? Estas são as questões que creio permitirem uma análise serena e fértil para a afirmação de uma teologia fundamental a partir da Saudade.

Filosofia, Teologia e Saudade. A relação entre as duas primeiras não se afigura clara aos nossos olhos e dias, mas mais obscura pareceria à inteligência se, no âmbito da reflexão sobre a Saudade, a consistência do terceiro elemento se não afirmasse. Por isso, à hora de avançar no sentido de um justo pensar filosófico capaz da integração de uma teologia da saudade, apresenta-se fundamental o reconhecimento da base sólida e consistente do sentimento saudoso. É, porém, desde a filosofia perene que António de Magalhães se sabe e se diz, passando à letra do escrito as suas intuições sobre a saudade, considerada esta também desde a importância da relação entre filosofia e teologia:

Assim como a literatura nacional sofreu um desvio profundo ao adoptar os cânones do Renascimento clássico, muito embora nem tudo o que havia de mais íntimo e autêntico se estiolasse, assim também a aceitação da filosofia aristotélica, assimilada já na sua elaborada e sábia construção abstracta deixou na sombra vivências ricas de implicações filosóficas, que poderiam com o tempo tornar-se origem de sistemáticas construções metafísicas. Entre estas vivências, creio ocupar, entre nós, o lugar fundamental, a vivência da saudade.

Como não podemos nem devemos abstrair dos nossos conceitos filosóficos universais, o nosso esforço tenderá a marcar a identificação profunda entre as conclusões da filosofia perene e tradicional e as implicações ónticas e noéticas do sentimento da Saudade.⁵²

⁵² MAGALHÃES, António Dias de – Metafísica e Saudade. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 11:2 (1955) 282.

Declarada a sua posição no plano global da filosofia, a síntese do jesuíta inicia-se com a aceitação do carácter paradoxal que o sentimento saudoso encerra ao nível do conhecimento humano. É precisamente na esfera da intimidade e da universalidade, e também por isso da sua indizibilidade, que se apresenta o sentimento saudoso como base sólida de um «firme filosofar»⁵³. A concretude da sua inegável e indissolúvel permanência na vida humana esbarra com a impossibilidade da sua formulação abstrata⁵⁴. Mas é precisamente na sua indizibilidade, ou impossibilidade de formulação abstrata, que o sentimento saudoso, ainda que revestido de singularidade espiritual, se apresenta concreto e real:

A inteligência abstracta não pode definir essências espirituais ou materiais, mas pode transpor sentimentos.

Pode construir ideias, não pode construir sentimentos nem ideias de sentimentos, pois os sentimentos são incapazes de abstracção, não só pela sua singularidade, mas pela sua singularidade espiritual.

A singularidade espiritual do sentimento da Saudade não impede, no entanto, a aceitação da sua universalidade. Pelo contrário, paradoxalmente, na sua intransmissível comunicação está a certeza da sua universalidade.

Se o não podemos comunicar eideticamente e todos o possuímos, não nos vem do abstracto mas do concreto, do real. Prova do espírito.⁵⁵

A saudade é um sentimento. Contudo, não perde a filosofia que sobre ele reflete o seu lugar no grande complexo da tradição do pensamento ocidental, e de especial modo num tempo em que o sentimento ganhou espaço no âmbito da filosofia. Por isso, afirma o autor da *Divina Saudade*: «um dos pontos em que me parece ser conveniente insistir é o da *consistência do sentimento saudoso* como base firme de reflexão filosófica e fonte de fundamentais certezas metafísicas»⁵⁶. Na mais radical experiência da saudade, que a todo o ser humano define como cantochão do seu existir, revela-se a natureza transparente do humano. Se por um lado o sujeito saudoso vive ancorado na imanência da sua profunda solidão, vive por outro da tensa atração transcendental de uma companhia prometida. Aí se descobre, a um tempo, filho da terra e do

⁵³ MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 264.

⁵⁴ «Sendo o mais concreto e vivo é o menos capaz de formulação abstracta. Poderíamos até afirmar a impossibilidade de o exprimir em conceitos, o que, longe de desvalorizar o seu significado metafísico, o confirma na reflexão compreensiva» [MAGALHÃES – Metafísica e Saudade, 283].

⁵⁵ MAGALHÃES – Metafísica e Saudade, 283.

⁵⁶ MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 265.

céu. Habitando a encruzilhada de dois mundos⁵⁷, o sentimento saudoso, como fenómeno da resistência ontológica no humano, de ser e ao mesmo tempo não ser, apresenta-se consistente:

O ponto está em não eliminar com preconceitos nem cousificar em sistematizações prematuras os dados puros da fenomenologia da Saudade. Vários filósofos contemporâneos tentam ou julgam resolver o problema do homem, partindo duma vivência que declaram fundamental – o desespero, a angústia, a náusea, o absurdo. Com vária tonalidade afectiva ou intelectual, nenhuma destas vivências possui a ôntica pureza da saudade, nem foi colhida no mais profundo nível da consciência, lá onde se pode captar a voz do espírito humano em seu balbuciar de fonte original.

Filosofar sobre a saudade-sentimento, depois de se haver, através de séculos, especulado sobre conceitos abstractos – Criador e criatura, imanência e transcendência, substância e relação, espírito e matéria, interioridade e exterioridade, necessário e contingente, psicológico, lógico, ontológico, metafísico –, é regressar ao centro vivo donde irradiam no claro-escuro da consciência espontânea todas as linhas que a inteligência apreendeu, definiu, julgou e pela razão entrelaçou e talvez confundiu.⁵⁸

O pensamento saudoso testemunha assim, segundo o filósofo jesuíta, esse cruzamento da imanência e da transcendência, não anulando nem uma nem outra, e avançando no humano a definição da sua natureza transparente, de tensão positivamente potenciadora:

A Filosofia da Saudade, trazendo a reflexão para a interioridade espiritual humana, nem por isso a transporta para um subjectivismo lógico e idealista de pura imanência. Muito pelo contrário. O testemunho vivo da saudade é o testemunho no sujeito, mas não subjectivo, se tomarmos este termo com a significação de desarraigado do universo ontológico. A consciência saudosa, surge no homem anteriormente a qualquer construção ideal implicativa de

⁵⁷ «Como vemos, o *estado saudoso* verificado não apenas neste ou naquele indivíduo, mas característico dum povo, pode ser testemunho humano de singular valor. É o que parece acontecer com o saudosismo entre as várias tendências da filosofia contemporânea. A singularidade do saudosismo está em colocar o núcleo da reflexão filosófica na mais pura e original vivência existencial espiritual sentimental, na mais íntima encruzilhada do espírito e da matéria, em que o humano se descobre na viva fronteira de dois mundos, abrangendo, num só olhar interior, o temporal e o eterno, o imanente e o transcendente, podendo colher as bases espirituais da metafísica autenticamente virgem» [MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 267]

⁵⁸ MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, pp. 267-268.

preconceitos de teorias ou sistemas filosóficos. Ora o seu conteúdo afirmativo, assim puro de qualquer intervenção elaborada, é testemunho de transcendência, da inadequação do ser e do conhecimento, da tensão insatisfeita do espírito ao reconhecer-se, enquanto espírito, na sua espontânea aspiração de totalidade e, simultaneamente, na sua real incapacidade de actuar em presença.⁵⁹

Reconhecida, deste modo, a pertinência filosófica da saudade, um outro elemento se levanta como questão fundamental: como pensar a saudade, simultaneamente filosófica e *ateologicamente*, se o seu ambiente natural e berço, que é o pensamento ibérico, quase sempre andou de mãos dadas com a teologia⁶⁰? É em relação ao próprio filósofo da saudade, por excelência, que tal questão se levanta. Com efeito, é desde a análise de José Marinho que António de Magalhães afirma que Leonardo Coimbra «só encontra a pacificação do espírito, ao integrar o seu sistema filosófico na Metafísica da Revelação Católica»⁶¹. A tese do autor da *Divina Saudade* repousa sobre a convicção de que a cisão ocorrida entre filosofia e teologia é nefasta e o seu reencontro, fundamental.

António de Magalhães insiste, por mais de uma vez, na afirmação do carácter integral da Encarnação, pela qual o Logos incarnado, Deus feito homem, Jesus Cristo não somente salva para a ordem sobrenatural como também redime a própria ordem natural. É neste sentido que poderá afirmar que Jesus Cristo «é ainda salvador da inteligência na ordem natural»⁶². Porém, o olhar do jesuíta sobre a história da filosofia constata dois movimentos: um primeiro ascendente e um segundo descendente, um em crescendo metafísico e o seu oposto: «Nas primeiras horas da reflexão pensante, filosofia e teologia não se distinguiam. Só através dos tempos, da filosofia se foram separando as ciências e a teologia ganhou novo significado com o aparecimento do Cristianismo»⁶³. No primeiro movimento, que parecia encaminhar-se no sentido de uma cada vez mais sólida metafísica, o cruzamento do Cristianismo com a Filosofia (e a sua síntese) chega à idade adulta com Agostinho de Hipona e, de forma especial, com Tomás de Aquino. Contudo, essa brilhante

⁵⁹ MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 271.

⁶⁰ «A grande tradição da filosofia ibérica não é de uma filosofia independente e laica, é a da filosofia cristã. Os nossos grandes filósofos foram, em geral, grandes teólogos. E ainda aqueles filósofos, que pensaram desviados da estrada larga da Fé, constantemente lhe lançaram o olhar nostálgico, angustioso ou desesperado» [MAGALHÃES, António Dias – Da Filosofia à Teologia. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 13 (1957) 279].

⁶¹ MAGALHÃES – Da Filosofia à Teologia, 279-280.

⁶² MAGALHÃES – Da Filosofia à Teologia, 280.

⁶³ MAGALHÃES – Da Filosofia à Teologia, 280.

síntese de razão e fé parece dar lugar, na aurora da modernidade, ao segundo movimento, chegando a atingir os seus extremos do positivismo cientifista de oitocentos e do humanismo ateu nas suas três principais linhagens (comtiana, marxista e nietzschiana):

Pouco a pouco e por motivos variamente complexos, desfizeram-se os compromissos entre o ideal e o real, a essência e a existência, as implicações da razão metafísica, até que, por fim, todo o esforço do existencialismo ateu é, deste ou daquele modo, justificar uma realidade humana e cósmica, sem transcendência, sem princípios explicativos de essência ou natureza, tudo reduzido a puro condicionalismo, que se resolve no absurdo confessado e aceite, como única saída inteligente e racional, na náusea, na angústia e no desespero, lógico e aceitável consequência do mesmo absurdo.⁶⁴

Perante a dificuldade do pensamento que se esbarra a si mesmo e se deixa atolar pelos seus próprios princípios de imanência circular pura, António de Magalhães crê encontrar na filosofia e na teologia cristãs uma resposta razoável para tal crise. Desde a Revelação e a Tradição, o poeta jesuíta assume como fundamental o reconhecimento do estado amartiológico do humano, condição *sine qua non* para a superação da divisão entretanto operada, de filosofia e teologia, num processo cultural mais ou menos (in)consciente:

A primeira grande verdade católica que ilumina e explica os limites da inteligência humana é a doutrina do pecado original. Uma das suas consequências foi o obscurecimento da nossa faculdade intelectual. A inteligência do homem continuou absolutamente capaz de alcançar a verdade, mas sobretudo quando se trata de verdades transcendentais, metafísicas, morais e religiosas, é de tal maneira profunda a sua implicação no homem total que, de facto, se impõe, para além do divino concurso natural, uma divina intervenção que o ultrapasse, sob pena de se imiscuírem erros na inteligência e de se abalar a firmeza do mesmo assentimento intelectual. E seja esta a primeira observação para marcar a conveniência de aproximar novamente a filosofia da teologia.⁶⁵

E, com efeito, esse obscurecimento da capacidade intelectual corresponde a uma das faces do sentimento saudoso, que veremos ser, na base, de contingência. A solidão radical do humano manifesta-se também ao nível do

⁶⁴ MAGALHÃES – Da Filosofia à Teologia, 281.

⁶⁵ MAGALHÃES – Da Filosofia à Teologia, 282.

conhecimento. Ora, se o conhecimento por conaturalidade (via afetiva) foi também afetado pela possibilidade dramática da indiferença e da recusa do amor, então, só o reconhecimento racional de tal condição mutilada permite ao ser humano o acolhimento de uma proposta que o arranca, no respeito pela sua liberdade e autonomia, da irreversibilidade e da fatalidade dessa mesma condição. Resolvida nos limites da imanência, o esforço da razão somente conduz à queda inevitável naquele que é o seu maior drama: o sem-sentido, a náusea e o absurdo. Reconhecida no entanto a contingência do humano, abre-se a vida por outro lado à possibilidade do novo, do que não é fatal. Por isso, afirma o filósofo jesuíta que a «filosofia, ou melhor, o filósofo, ao encontrar-se com a Revelação, nada tem que destruir. É à luz da inteligência que lhe examina a autenticidade e justifica as condições racionais da sua adesão»⁶⁶. Não obstante a convicção da importância da relação entre filosofia e teologia, António de Magalhães salvaguarda a autonomia de ambas:

Correspondendo a teologia à ordem sobrenatural e a filosofia à ordem natural, a união de ambas não perturba nem diminui a filosofia, antes a aperfeiçoa e integra.

Como já foi insinuado por José Marinho, é o mistério da Encarnação o ponto de vista mais luminoso e fecundo para solucionar os problemas entre a filosofia e a teologia, assegurando a cada uma o seu específico campo e método, as suas vitais relações no filósofo e as relativas formalidades abstratas, que as definem na sua justa autonomia.

Incidindo neste mistério, a razão verificará que a ordem teológica não vem reduzir ou amputar, mas apenas soerguer e satisfazer às interrogações, que ficavam sem resposta no seu natural exercício, embora pressentisse e pudesse pensar como hipótese o que a Revelação lhe apresenta como tese.⁶⁷

Porque no processo filosófico dos últimos séculos tal afastamento se operou, com o esvaziamento metafísico do pensamento, caminhou-se paulatinamente para a própria autonegação do pensar⁶⁸. Por isso, defende o jesuíta que ao filósofo cristão cabe a tarefa de reconciliar teologia e filosofia, fé e razão,

⁶⁶ MAGALHÃES – Da Filosofia à Teologia, 282.

⁶⁷ MAGALHÃES – Da Filosofia à Teologia, 283.

⁶⁸ «O pensamento filosófico, divorciado da fé e da filosofia cristã, atingiu, como dissemos, o paroxismo da negação dos mesmos princípios basilares do pensar, esvaziando o pensamento da metafísica. Ficou apenas, como resíduo, o que poderíamos chamar mística negra e luciferina, a servir de base da vida e da acção. Tão certo é que a motivação filosófica arranca de profundezas não notadas acaso pelos próprios filósofos, ao jogarem, com frequência, abstracções aparentemente inócuas» [MAGALHÃES – Da Filosofia à Teologia, 283].

ao mesmo tempo que lhe diz respeito a denúncia da filosofia que se nega a si mesma sempre que abandona a fé, nesse «esforço de se desembaraçar do Transcendente»⁶⁹.

Com efeito, o Cristianismo revela que o ser humano se encontra, em Cristo, na encruzilhada da diferenciação ontológica de Criador e criatura, da divindade e da humanidade. Deus e homem coincidem no Verbo incarnado para revelar ao homem a sua verdadeira natureza, pela qual o conhecimento se pode agora ampliar à medida da Verdade:

À luz da Revelação e da reflexão teológica, apresentar-se-á à inteligência a nova dimensão do Ser – o Ser teândrico – e é sobre esta nova realidade ôntica que a inteligência exercerá a sua potencialidade cognitiva, com a mesma justa liberdade de pensar, sem a menor limitação que não sejam os definidos horizontes da Verdade.⁷⁰

Por essa mesma razão, que é a lógica interna da Revelação cristã, a relação entre razão e fé, filosofia e teologia há de realizar-se numa justa harmonia, nunca de servidão – como acontecia quando a filosofia era *ancilla theologiae* –, nem duma nem doutra, pois nesse caso seria desarmónica, mas de reconhecimento mútuo e auxílio na procura da Verdade que ilumina o mistério do humano⁷¹. E, com efeito, só na articulação da filosofia com a teologia será capaz a saudade, na sua consistência e concretude existencial, de voar mais além da regressão patológica que se fixa no passado, e mais além da mágoa e do sem-sentido angustiante da perda que se cristaliza no lembrado atrás das costas.

Saudade: lembrança e desejo. É da análise, já multissecular, que se manifesta esta polaridade. Não diretamente no que respeita a estes seus elementos constitutivos, mas sim aos contornos da sua expressão literária, reconheceu-a também a finíssima reflexão de Andrés Torres Queiruga, ao dizer que «nunca houve dificuldade em reconhecer como *saudade* a vivência radical que em concreto se expressava em formas tão polarmente contrapostas como a "negra sombra" de Rosalía e a "luz divina" de Frei Agostinho da Cruz»⁷².

⁶⁹ MAGALHÃES – Da Filosofia à Teologia, 284.

⁷⁰ MAGALHÃES – Da Filosofia à Teologia, 283.

⁷¹ «A diferença e a diametral oposição encontram-se, porém, no facto da fé e da teologia cristãs, longe de negarem os princípios da razão e da inteligibilidade da vida e do real, os integram nas suas próprias e intrínsecas implicações e à luz desses mesmos princípios se explicitarem na resolução racional das suas exigências e postulados» [MAGALHÃES – Da Filosofia à Teologia, 284].

⁷² TORRES QUEIRUGA, Andrés – *Para unha Filosofía da Saudade*. Ourense: Publicacións da Fundación Otero Pedrayo, 2003, p. 72.

De forma análoga, António de Magalhães, situado na grande tradição que se alarga de D. Duarte a Teixeira de Pascoaes, identifica a unidade do sentimento saudoso, em concretude experiencial, na tantas vezes indefinível concomitância de lembrança e de desejo. Não é descabida, neste contexto, a nitidez com que T. Queiruga destaca esta tensão dialética da saudade:

Nunca, pois, poderemos apreender a saudade em estado quimicamente puro, senão sempre em realizações suas mais ou menos puras, mais ou menos profundas. Há saudade na *nostalgia* da terra, na *añoranza* do amigo, na *morriña* da pátria, na ânsia de Deus: constitui o *momento comum* de todos esses sentimentos, que são traduções concretas do mais originário e último "encontrar-se" do ser humano como comunhão em ausência, como plenificação em potência. Há saudade na angústia e na esperança. Ela constitui esse momento idêntico, presente em ambas: numa, enquanto ameaçado; na outra, enquanto de alguma forma assegurado.⁷³

A tensão interna de lembrança e de desejo compreender-se-á, assim, nesta perspetiva. A saudade não é, somente e por essa razão, um olhar-para-trás melancólico e rendido à fatalidade. À exceção dos seus estados patológicos regressivos, creio que nem sequer o elemento da lembrança se pode reduzir à melancolia e à fatalidade, não obstante alguma proximidade com estados sentimentais como a tristeza. De forma clara deixa-o expresso o filósofo jesuíta:

A tristeza, por exemplo, implica a saudade, já que supõe ausência e amor, mas a saudade não supõe necessariamente tristeza, já que, embora saudoso das pessoas, a pura tensão saudosa não me faz sofrer de tristeza, compensando a lembrança com a esperança.

Só quando se dá o desequilíbrio entre a lembrança e a esperança é que a saudade se acompanha de tristeza e pode agravar-se até atingir o clima da tragédia.⁷⁴

Desde os primórdios da sua fenomenologia se percebeu que no elemento da lembrança vai já inscrito o do desejo. Entre D. Duarte I, Duarte Nunes de Leão e D. Francisco Manuel de Melo, se extrai o fundamental da tradição que António de Magalhães aceita como os elementos constitutivos da saudade:

⁷³ TORRES QUEIRUGA – *Para unha Filosofía da Saudade*, p. 74. Optei por colocar em itálico, porque não traduzidas, as palavras 'nostalgia', 'añoranza' e 'morriña'.

⁷⁴ MAGALHÃES – *Metafísica e Saudade*, 285.

lembrança e desejo. Porém, são Duarte Nunes e D. Francisco Manuel aqueles que o deixam bem claro⁷⁵.

Nessa linha tradicional⁷⁶ se situa o pensador jesuíta, definindo a lembrança e o desejo como os elementos constitutivos da saudade, não deixando porém, como de alguma forma fez Joaquim de Carvalho⁷⁷, que a reminiscência, de que fala D. Francisco Manuel de Melo, se confunda com a platónica:

Na adjectivação – desejo *vivo*, reminiscência *forçosa* – quis marcar bem que a reminiscência de que falava não era superficial, particular, accidental, oriunda de qualquer apreensão transitória ou transitiva. Tratava-se de *reminiscência substancial*, não no sentido platónico, que implicaria preexistência, mas neste sentido: o ser espiritual experimenta espontaneamente um sentimento indefinido e indiferenciado que só imperfeitamente se pode exprimir em termos de reminiscência universal de plenitude – sente-se saudoso. Independentemente de estar saudoso disto ou daquele ser particular determinado (o que sempre implica reminiscência accidental), o seu estado saudoso é do Ser vivo e superexistente, da plenitude do Ser.⁷⁸

O desejo, por seu turno, será, de forma análoga à lembrança, o polo de atração para a completude. Se a lembrança dá conta, na consciência do sujeito, da falta, da ausência ou da privação, o desejo, por sua vez, impele o saudoso no sentido da comunhão: «A expressão da saudade na ordem conceitual tem de recorrer à ideia de desejo para significar o que o estado saudoso implica de aspiração, de apetite natural da união do ser espiritual limitado ao Espírito infinito»⁷⁹.

⁷⁵ Cf. MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, pp. 266-267.

⁷⁶ «Duarte Nunes de Leão tentou definir descritivamente o sentimento da saudade em termos de desejo e lembrança. D. Francisco Manuel de Melo também a exprimiui como desejo vivo, reminiscência forçosa» [MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 266].

⁷⁷ «É-se sempre *saudoso* de, isto é, na saudade dá-se sempre a consciência de algo ausente e cuja presença se apetece com "desejo melancólico", como admiravelmente disse Garrett [...]. É, pois, um problema ontológico, e este problema procede do facto de na saudade se dar, a um tempo, o ensimesmar-se e o exsimesmar-se, ou, por outras palavras mais adequadas ao sentido noético, a apresentação actual de um estado ou de uma situação indesejável ou menos agradável, e a *representação* de um estado, de uma situação, de objectos ou entes conhecidos em experiência transacta e que se desejariam revivescentes com vívida comunhão afectiva./ Por esta característica, a saudade não é identificável de maneira alguma à "reminiscência" no sentido platónico, dado que o saudoso se coloca emocionalmente perante o seu mundo pessoal e vivido e não perante o mundo impessoal de ideias e de formas objectivas, indiferentes e universalmente válidas» [CARVALHO, Joaquim de – Problemática da Saudade. In BOTELHO; TEIXEIRA – *Filosofia da Saudade*, p. 224].

⁷⁸ MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 266.

⁷⁹ MAGALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 267.

Para António Dias de Magalhães, a lembrança da saudade manifesta-se ao nível ontológico como específica da contingência, cuja autoconsciência no humano inaugura o elemento do desejo. Ou seja, a saudade dá-se bipolarmente, no sujeito, como consciência de falta, de *ser* e ao mesmo tempo *não ser*, raiz ontológica de todos os atos particulares reminiscentes, e como desejo de união com o Ser, também base ontológica de toda a forma particular de anelo humano.

É clara, em mais de um dos seus escritos, a relação que António Dias de Magalhães deteta entre o Ser e o sentimento da Saudade – a um tempo, sentimento de ser e de não ser⁸⁰. A tensão dialética que caracteriza a Saudade revela no sujeito saudoso a consciência de pertencer, por participação, à esfera do Ser; não porém de forma completa. É nesse sentido que afirma que «sentir-se plenamente Ser e saudoso implicaria contradição»⁸¹. E o fundamental desta afirmação repousa na convicção, herdada e partilhada de Ramon Piñeiro Lopez, de que a Saudade é radicalmente, e no seu mais profundo significado, um sentimento de contingência. Por isso, dirá o filósofo jesuíta: «O sentimento puro da Saudade não é, pois, de *ser isto* ou *aquilo*, que não é o sentimento dum *objecto* que falta, mas dum eu, dum sujeito que sofre de se não possuir e que só encontrará possuindo-se na doação do Ser, doação activa e passiva»⁸².

António de Magalhães faz uma única referência a esse brilhante pensador de Lugo. Contudo, não se pode deixar de notar que a afirmação acabada de citar se não compreende sem a referência ao filósofo galego, num ensaio de 1953: *Pra unha Filosofía da Saudade*. Nesse escrito, o ponto de partida é o sentimento, naqueles que são os seus lugares mais escuros⁸³, e o seu caminho a linguagem. Contudo, duas dificuldades surgem no percurso. Por um lado, a palavra *saudade* participa da obscuridade da realidade que reflete e, por outro, o sentimento em si é de uma amplitude que vai do ontológico ao psicológico. Por tal razão, o filósofo galego defende a necessidade da distinção das várias formas de saudade. Antes de mais, afirma que tanto a forma tardia de *saudade* como as duas arcaicas *soidade* e *suidade* são variantes de uma mesma realidade que é o sentimento de soedade, sendo que, «quando o homem vive a

⁸⁰ «O sentimento da Saudade é ao mesmo tempo sentimento de ser e de não ser: de ser, porque nos sentimos sendo na saudade, de não ser, porque não nos sentimos Ser totalmente, em plenitude» [MAGALHÃES – Da Metafísica e Saudade, 283]

⁸¹ MAGALHÃES – Da Metafísica e Saudade, 283.

⁸² MAGALHÃES – Da Metafísica e Saudade, 283.

⁸³ «Pra nos achegáremos especulativamente ó eido oculto en que a saudade mora, temos que nos meter moi adentro pól os campos escuros e tépedos do sentimento. Temos que nos meter por iles e temos que nos valer do idioma como via de penetración especulativa» [PIÑEIRO LÓPEZ, Ramon – Pra unha Filosofía da Saudade. In *La Saudade*. Vigo: Editorial Galaxia, 1953, p. 13].

soedade, dirá que sente saudade, ou soidade, ou suidade, ficando assim bem claro que se a soedade é uma *situación do homem*, a saudade é o *sentimento* dessa situação»⁸⁴. E se com efeito existem diversos modos de soedade, diversas formas de saudade se revelarão como correlativas. Porém, Ramon Piñeiro começa por distinguir dois tipos fundamentais de soedade:

[...] dois tipos fundamentais de soedade: a soedade que o homem vive através da sua actividade transcendente e a soedade que vive na sua intimidade pura. São duas formas de soedade radicalmente distintas: a primeira depende da objectividade, origina-se na objectividade; a segunda origina-se na intimidade, é a própria intimidade.⁸⁵

Tendo em mente as três formas de soedade transcendente, ou seja, da relação sujeito-objeto, que identifica como sendo a *añoranza* (do ser amado ou de um bem perdido), a *nostalxía* (da terra-mãe) e a *arela* (de perfeição ilimitada), R. Piñeiro afirma a sua motivação objetiva que é a ausência do objeto⁸⁶. Quer isto dizer que qualquer uma destas três formas de soedade objetiva depende de faculdades alheias ao próprio sentir espontâneo, como são a memória e a vontade. Por isso, quando se dá a soedade, dá-se em vivência dolorosa.

O outro tipo fundamental de soedade, que é o da intimidade, situa-se na esfera da espontaneidade do sentimento, sentir puro e autêntico do sujeito, onde o sentimento se move independente da vontade e do intelecto, onde o sujeito se sente a si mesmo como singular, consciência de ser participado e no entanto não Ser. Aqui, nesta zona profunda do humano, não existe objeto⁸⁷. É o sujeito que se sente a si mesmo: «Esse eco sentimental – vago, escuro e profundo – é a saudade, é o sentimento da nossa soedade ontológica, é o sentimento original que o homem tem do seu próprio ser, é o latejar imanente da própria intimidade do homem»⁸⁸.

⁸⁴ PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 14.

⁸⁵ PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 14.

⁸⁶ «Todalas formas de que o home dispón pra se avencellar com unha situación ouxetiva, por se basaren na correlación de dous elementos, na correlación suxeto-ouxeto, están sempre ameazadas pola soedade, pois para que se dea abonda coa eliminación do elemento ouxetivo. Ou seña, que na correlación suxeto-ouxeto o primeiro elemento, o suxeto, está en perigo permanentemente de soedade. A soedade é, xá que logo, a *situación* do suxeto cando se atopa abandonado polo ouxeto» [PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 15].

⁸⁷ Cf. PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, pp. 15-16.

⁸⁸ PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 16.

É, portanto, sobre esta distinção fundamental que o pensador de Lugo afirma a diferença entre a Saudade, a *Morriña* galega, a *Sehnsucht* germânica e a Angústia heideggeriana. A *morriña* é um estado psicológico de tristeza, próximo da melancolia, que, pelo facto de poder decorrer da vivência da saudade ou a uma agudização da sua consciência conduzir, tende para o ensimesmamento⁸⁹. Sobre a *Sehnsucht* diz R. Piñeiro que, «enquanto a saudade é um sentir-se da própria soedade ontológica, a *Sehnsucht* é um anseio de transcendência, um impulso, uma aspiração de algo que está fora do ego e do seu horizonte»⁹⁰. Para o pensador galego, a diferença entre a primeira e a segunda repousa sobre o facto de uma se situar na esfera da intimidade e a outra tender, pela vontade, para o Absoluto, «quando chega ao limite da sua actividade transcendente»⁹¹. Por seu turno, a angústia heideggeriana – define-a Ramon Piñeiro Lopez – é o sentimento da temporalidade⁹². Adverte porém que o sentimento da saudade é distinto do da angústia, porque fenomenologicamente anterior, mais radical e situado no reino do *dar-se conta* da singularidade ontológica do ser do homem. Ele é um ser singular porque uma singularização do Ser. Ou seja, enquanto a angústia se encontra voltada para o tempo e arraigada na temporalidade, a saudade é pura relação do ser do homem com o Ser. Ambos os sentimentos são originais: a angústia, sentimento original de temporalidade, e a saudade, de singularidade ontológica:

[...] a singularidade é a relação ontológica entre o ser do homem com o Ser; a temporalidade é *um modo de ser* do ser do homem, do Ser *singularizado*. Assim, se a saudade é o sentimento ontológico puro, a angústia é o sentimento existencial puro. A pureza ontológica da saudade é tal que não

⁸⁹ Cf. PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 17.

⁹⁰ PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 18.

⁹¹ PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 18.

⁹² «Na angustia, a situación orixinal correspondente é o encontrarse como ser-no-mundo. A perspetiva do encontrarse como ser-no-mundo é a autorrealización da existencia como tal ser-no-mundo. Mais isa perspetiva de autorrealización é un futuro valeiro que se alonga diante do encontrarse-no-mundo. Coa apercepción do seu encontrarse como ser-no-mundo dase a apercepción de ise futuro valeiro que, semellante a un abismo invisíbel, envolve ó encontrarse como ser-no-mundo. A angustia é o sentimento producido por ise valeiro inicial que se alonga diante da existencia que se tem que realizar. E aínda voltará a ser o sentimento da anticipación de ise outro valeiro final que se alonga diante da existencia realizada. E aquí a angustia é un sentimento que nace do estar nunha perspetiva de puro futuro valeiro. Si a perspetiva de puro futuro poidera ter algún contido, entón a angustia alternaría coa a esperanza. A angustia é un sentimento calcado pola temporalidade. Aínda mais: é o sentimento da temporalidade» [PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 19].

inclui referência à temporalidade, está mais além da angústia. A saudade está entre o Ser e a temporalidade.⁹³

Considerando o lugar que o sentimento ocupa na estrutura ontológica do ser do homem, Ramon Piñeiro segue para a afirmação de dois planos distintos: a Vida e o Espírito. Não obstante diferentes, no ser do homem não se pode, de maneira nenhuma, cair nos angelismos de pura espiritualidade nem nos animalismos de pura vitalidade:

O ser do homem *participa* da Vida e *participa* do Espírito. Ambos, Vida e Espírito, estão no ser do homem *parcialmente, limitadamente*. A sua maneira de estar é a *individualização*: o homem é Vida individualizada e é Espírito individualizado. Sendo realidades distintas entre si, coincidem, contudo, na "forma" em que se dão no ser do homem: a individualização, a singularidade. Portanto, se o Espírito em si mesmo e a Vida em si mesma se podem considerar antagónicos, no ser do homem *conformam-se* um ao outro, identificando-se *formalmente* na singularização.⁹⁴

Porém, se o ponto central do ser do homem tem a ver com a sua singularidade, como chega ele a conhecê-la? Reconhecendo duas formas de conhecimento humano – objetivo e íntimo –, avança o pensador galego para a afirmação de um conhecimento sentimental dessa singularidade⁹⁵, pois que «Espírito e Vida *se conformam* na singularidade e *se unem* no sentimento»⁹⁶. Porque síntese de Vida e Espírito no ser do homem, o sentimento revela-se raiz ontológica do seu ser e do seu conhecer transcendente. Ora, se o lugar do sentimento é a intimidade e «por constituir a "intimidade" o ponto central em que a Vida e o Espírito se interiorizam na singularidade, o sentimento é a via para o autoconhecimento do ser do homem. Conhecer-se é *sentir-se*. Mas este conhecer-se – este sentir-se – é o fundamento de todo o conhecimento objectivo»⁹⁷. Assim, a saudade como sentimento da *soedade ontológica* abre possibilidade ao sujeito de se autoconhecer e reconhecer como ser singular, ser participado. É nesse sentido que podemos compreender, como sabiamente o deixa implícito Torres Queiruga⁹⁸, que o tratamento da saudade como sentimento do ser contingente, presente no pensamento de António de

⁹³ PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 20.

⁹⁴ PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 21.

⁹⁵ Cf. PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 22.

⁹⁶ PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 23.

⁹⁷ PIÑEIRO LÓPEZ – Pra unha Filosofía da Saudade, p. 26.

⁹⁸ Cf. TORRES QUEIRUGA – *Para unha Filosofía da Saudade*, pp. 109-116.

Magalhães, recebe influência direta da consideração de Ramon Piñeiro da saudade como sentimento de singularidade ontológica.

Com efeito, se «a mais profunda vivência sentimental é a de *sermos* no Ser, para o Ser, e do Ser»⁹⁹, então «apreendemos, pois, o *Ser*, na Saudade não como simples Ideia, mas como realidade, como a *Realidade*, capaz de satisfazer a inteligência e a vontade e, mais do que as faculdades, a mesma realidade ôntica, em que se radicam»¹⁰⁰. É nesse sentido que a saudade se revela como sentimento de contingência:

O sentimento da saudade, como já foi observado por Ramón Piñeiro, é o sentimento da contingência, não saciada pelo Absoluto, o sentimento do ser espiritual vivendo a necessidade absoluta do Ser necessário. É o sentimento da necessidade na contingência, do infinito no finito, do transcendente no imanente, do acto na potência, da Existência pura no existente precário e fluente, da infinitude do Espírito no ser espiritual, que, não a possuindo, vive a tensão do ilimite ideal, no real e consciente limite de ser.¹⁰¹

Dizer a Saudade como sentimento do ser espiritual não significa a afirmação de um espiritualismo puro. Já antes, pelo pensamento de Ramon Piñeiro, se disse que o ser do homem é síntese, pelo sentimento de singularidade ontológica, de Vida e Espírito. Assim, haveria que dizer a Saudade como sentimento do ser espiritual contingente. É também neste momento do pensamento de António de Magalhães que se percebe o cruzamento de três posições: Leonardo Coimbra, Tomás de Aquino e Ramon Piñeiro. O que está em causa é a revelação do amor e da insatisfação do conhecimento:

A análise do sentimento da Saudade manifesta a mais densa e complexa experiência espiritual do homem. O amor na Saudade se revela e na Saudade se revela a insatisfação do conhecer. Mais ainda: na Saudade o amor e o conhecimento se encontram na identidade profunda que só a razão discursiva parcela ou desagrega, não sem risco de confusões.¹⁰²

Apelando à filosofia perene, afirmará o autor da *Divina Saudade* o conhecimento que se dá, na Saudade, em profunda relação com o Amor: «Na linha da co-naturalidade – na ordem do conhecimento afectivo – a saudade aparecerá

⁹⁹ MAGALHÃES – Metafísica e Saudade, 283.

¹⁰⁰ MAGALHÃES – Metafísica e Saudade, 284.

¹⁰¹ MAGALHÃES – Metafísica e Saudade, 285.

¹⁰² MAGALHÃES – Metafísica e Saudade, 284.

na reflexão como a voz do amor que une o espírito humano ao Espírito divino e a quanto no mundo real ou possível há de espiritualmente solidário ou fraterno»¹⁰³. Ora, se o sentimento não se situa ao nível «da inteligência abstracta de conceitos formados, nem [...] da pura materialidade sensível», porque se trata «da viva síntese do espiritual e do material»¹⁰⁴, então

Pela saudade, apreendemos a nossa existência na sua essência espiritual, desdobrando-se no ilimitado das indefinidas possibilidades das realizações e só se satisfazendo na concepção integrante duma realidade transcendente em que se polarizam em viva unidade, sem fragmentações divisórias de fluência temporal, nem separações de espaciais indigências, todas as linhas das aspirações do ser consciente, ansioso de se densedentar na divina fonte viva do Universo.¹⁰⁵

Cruzando o sentimento da contingência ramoniano com a articulação leonardina ser-conhecer-consciência e com a teoria do ato e da potência tomista¹⁰⁶, poderá afirmar o jesuíta que o «grande mistério é precisamente a possibilidade dum espírito, que o não seja pura e infinitamente; por outras palavras, a consciência espiritual do ser na consciência do não ser. O ser é consciência, o conhecer é consciência. O espírito toma consciência da identificação e não vive a identificação»¹⁰⁷. Neste sentido, a Saudade é sentimento do ser espiritual contingente, de um ser que se reconhece participante do Ser, mas não o é. Por isso, «neste sentimento nos apreendemos como *energia* viva, não como *coisa*, inerte e morta, e, simultaneamente, como acto dinâmico em suspensão incompleta com espontânea exigência de perfeita actuação»¹⁰⁸.

Na experiência da Saudade, o espírito revela-se no humano pelas suas notas características de imaterialidade, infinidade e liberdade. Mas é também o próprio homem, porque consciente de si mesmo, que se revela espírito. Nessa experiência que o ser humano faz, em Saudade, adquire-se

¹⁰³ MACALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 270.

¹⁰⁴ MACALHÃES – Metafísica e Saudade, 284.

¹⁰⁵ MACALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 271.

¹⁰⁶ «No confronto com a teoria do acto e da potência e com a distinção da essência e da existência, a saudade surgirá como a expressão do espírito actuante, potencialidade activa em tendência afirmativa da viva realidade do Acto infinito. Ausência e presença fundidas numa tensão vital da realidade espiritual, a saudade é a vivência do acto potencial em tácita afirmação do Acto puro, é aquela *muda ilacção* do mundo divino da imortalidade constantemente feita pela nossa insatisfação, a que já se referiu D. Francisco Manuel de Melo» [MACALHÃES – Da História à Metafísica da Saudade, p. 271].

¹⁰⁷ MACALHÃES – Metafísica e Saudade, 286.

¹⁰⁸ MACALHÃES – Metafísica e Saudade, 284.

«consciência do ser como espírito e do espírito como ser»¹⁰⁹. Ora, se a saudade se afirma como sentimento do ser espiritual, que se observa «na consciência empírica e na consciência psicológica, como fenómeno e estado de alma»¹¹⁰, impõe-se como necessária «a verificação reflexiva do [...] valor metafísico»¹¹¹ da Saudade. É nesse sentido que o filósofo jesuíta começa por deixar claro o que entende por metafísica:

A metafísica assenta em princípios, mas princípios que fluem do próprio ser, na sua onticidade concreta, na transparência intuitiva do seu dinamismo espiritual em acção. Os princípios são apenas, na linha abstracta da razão, em disponibilidade científica, a expressão universalizante da ontológica apercepção concreta da consciência, dum ser que, conhecendo-se a si mesmo, exprime num verbo universal o verbo em que vital e idealmente a si mesmo se diz.¹¹²

Neste autoconhecimento que, desde o sentimento da singularidade ontológica, o ser humano é capaz pela Saudade, revela-se-lhe a identificação do ser com o conhecer¹¹³. Porém, precisamente nesse sentimento, descobre-se contingente. Já se viu como a saudade é entendida, por António de Magalhães, como sentimento espiritual do ser contingente. Compreende-se, portanto, a partir dessa consciência de contingência a inadequação, no ser do homem, de ser e consciência:

A deficiência do ser e da consciência revela-se na medida em que o ser se não abrange totalmente na sua própria presença vital imediata. A exigência da passagem do implícito ao explícito, do espontâneo ao reflexo é sinal de que o ser e o conhecer se não adequam perfeitamente. A consciência é imperfeita porque imperfeito é o próprio ser.¹¹⁴

A experiência metafísica acontecerá na medida em que o ser imperfeito, ser contingente ou ser participado, se transcender para além da sua imanência, numa procura de compreensão do Ser do qual participa ou, pelo menos, da sua situação ontológica que se dá nessa relação de participabilidade:

¹⁰⁹ TEIXEIRA – A Metafísica da Saudade, 596.

¹¹⁰ MAGALHÃES – Metafísica e Saudade, 286.

¹¹¹ MAGALHÃES – Metafísica e Saudade, 286.

¹¹² MAGALHÃES – Metafísica e Saudade, 286.

¹¹³ «A essência do ser espiritual se descobre neste desdobramento ou implicação de ser e conhecer em mútua identificação. Desta mesma vivência de identificação se abstrai, por inferência generalizante, a universalidade equacional de ser e consciência» [MAGALHÃES – Metafísica e Saudade, 286].

¹¹⁴ MAGALHÃES – Metafísica e Saudade, 286.

Ser espiritual deve, no entanto, apesar da sua imperfeição, saber explicá-la e assim a transcender e dominar. Alcançará então consciência metafísica, ciência do ser enquanto ser, ou seja, consciência do ser: o ser ciente de que é.

O homem justamente duvida de que é, enquanto não alcançar a consciência concreta de que entende ser, enquanto não alcançar consciência metafísica.¹¹⁵

Entre a vivência e a reflexão, a experiência e a consciência, dá-se conta o autor da *Divina Saudade* de que, para que a segunda se dê, é fundamental que a primeira já se tenha dado e que, de alguma forma, nunca lograria a consciência metafísica se antes não lhe fosse dada a experiência, pois somente «na reflexão esta experiência lhe aparecerá metafísica, mas já anteriormente o era»¹¹⁶. A saudade revela-se, assim, experiência metafísica do ser, que o ser do homem faz, ao se dar conta, em primeiro lugar, da sua condição contingente, em segundo, da necessidade de se transcender mais além dessa imanência e, em terceiro, na experiência que desde esse processo faz, de pertencer ao Ser. Pela Saudade, o ser do homem sente intimamente a unidade do ser e do conhecer, não obstante a inadequação de tal identificação na experiência imanente de si.

A dimensão do espírito revela, na intimidade do ser do homem, o lugar da saudade, a um tempo, como centro nevrálgico da vivência espiritual e como sentimento de contingência. Por isso, a consciência saudosa, que é também consciência metafísica, abre a possibilidade ao ser participado de se descobrir em relação ontológica com o Ser:

Nesta visão atinge o Ser necessário, garantia da sua realidade e inteligibilidade, apreendidas na identificação concreta e viva do facto da consciência, facto de alcance metafísico, como experiência do ser espiritual e, portanto, consciência e realidade, ser e verdade, no vivo elo, que só a abstracção decompõe, empobrecendo, quando se desprende das raízes da experiência vital.¹¹⁷

É, no entanto, na passagem da metafísica para uma metafísica concreta, ou seja, para a *consciência do ser como tal*, que António de Magalhães menciona, por primeira vez, a possibilidade de uma teologia:

¹¹⁵ MAGALHÃES – *Metafísica e Saudade*, 286.

¹¹⁶ MAGALHÃES – *Metafísica e Saudade*, 286.

¹¹⁷ MAGALHÃES – *Metafísica e Saudade*, 287.

Já vimos como a consciência do ser espiritual entranha e implica uma consciência metafísica. Sendo a metafísica a ciência do ser enquanto ser, a consciência do ser como tal deverá chamar-se metafísica concreta. Igualmente merece o nome de teologia, pois a consciência metafísica implica, no seu dinamismo, a afirmação noética e pneumática do Ser necessário ou Deus. O conhecimento abstracto de Deus é um simples desenvolvimento racional e orgânico de noções, cujo valor real se funda na consciência. Nela se manifestam vivencialmente aquelas notas de positividade, negatividade e eminência, que afectam os conceitos da ciência de Deus.¹¹⁸

Por isso dirá que a «consciência da saudade, experiência metafísica, é também, por conseguinte, uma experiência teológica e uma experiência religiosa»¹¹⁹. Apesar de a roupagem abstrata e construída da filosofia mostrar traços de pura especulação, aquando da conclusão *Deus*, o certo é que o Ser necessário e pessoal, com que se enfrenta a consciência saudosa (imperfeição de ser e insatisfação do conhecer), tende, as mais das vezes *apofaticamente*, para a afirmação do Ser divino.

Nessa experiência radical que subjaz a experiência da contingência do ser espiritual e lhe permite a experiência metafísica, está a experiência teológica. Ou seja, «embora pelos hábitos do filosofar abstracto, nos pareça Deus uma conclusão puramente especulativa, ao termo de áduos raciocínios, todos eles se radicam e tomam consistência nesta experiência teológica, que é a saudade»¹²⁰. Portanto, ainda antes da afirmação de uma teologia, como ciência e discurso humano sobre Deus, cumpre assinalar a saudade como experiência teológica, pois da mesma maneira que à consciência metafísica lhe subjaz a sua experiência, à teologia naturalmente lhe é anterior a experiência.

Apesar de, como defende António Braz Teixeira, ser «na sua obra ensaística que o pensamento saudosista de António de Magalhães adequadamente se exprime e manifesta a sua individualidade no âmbito da filosofia luso-galaica da saudade»¹²¹, não é menor verdade a afirmação da fecundidade filosófica de que se reveste a sua poesia. Não é, por isso, desajustada uma breve leitura do seu poema *Divina Saudade*, de 1950.

Neste longo poema, que Braz Teixeira descreve como «o relato poético de uma longa viagem espiritual em busca da paz na luz de Deus, de que todo o homem é um ser saudoso»¹²², Teixeira de Pascoaes detetou, na voz poética de

¹¹⁸ MAGALHÃES – *Metafísica e Saudade*, 287.

¹¹⁹ MAGALHÃES – *Metafísica e Saudade*, 288.

¹²⁰ MAGALHÃES – *Metafísica e Saudade*, 288.

¹²¹ TEIXEIRA – *A Filosofia da Saudade*, p. 52.

¹²² TEIXEIRA – *A Filosofia da Saudade*, p. 50.

Magalhães, a inadequação interna entre «Poeta inspirado e Padre herético»¹²³. Mas também diz, num bilhete-postal enviado ao jesuíta, a 15 de janeiro de 1951, que «neste Poema, não fala a letra, mas canta o espírito»¹²⁴. E na verdade é o espírito que canta, afinado pelo mesmo diapasão de Francisco de Assis, Teresa de Ávila, João da Cruz ou Agostinho da Cruz¹²⁵. Ora, a saudade de Deus, à qual António de Magalhães empresta a pena e a voz saudosa do seu longo poema, é mistério do que de mais profundo há no humano – essa tendência para a plenitude, esse apelo de comunhão absoluta, essa atração para a união. E é mistério precisamente pelo paradoxo circunstancial do seu acontecer: tendência para a plenitude, na finitude; apelo de comunhão, na solidão; atração para a união, na cisão.

Considerada a poesia como modo peculiar de dizer a indizibilidade do mistério – outro belo paradoxo – complementa-se, justificadamente, a teoria filosófica da saudade, elaborada por Magalhães, com uma leitura da sua poesia, como também se apresenta relevante para a articulação teológica da saudade¹²⁶.

Em António de Magalhães, filosofia e poesia parecem iluminar-se mutuamente!

A *Divina Saudade* é, portanto, um poema, como já se disse, longo, de verso livre e métrica irregular¹²⁷. A cadência irregular da forma poética que aqui se percebe é, como afirma Braz Teixeira, «apropriada aos diversos ritmos da vivência lírica que nele se vai exprimindo»¹²⁸. Esta peregrinação interior, empreendida pelo *eu saudoso* do poeta, é desencadeada pelo apelo de um mistério; na verdade, o mistério de si mesmo. Trata-se, com efeito, de uma voz indefinida que se confunde com a voz do próprio poeta, como se dele próprio estivesse em demanda:

Quem me chamou? Quem foi?
Ouvi chamar por mim,
Mas a voz – meio voz, meio sussurro, –
Evolou-se e morreu...

¹²³ PASCOAES, Teixeira de – PREFÁCIO ao livro «Divina Saudade» de António de Magalhães. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 29 (1973) 166.

¹²⁴ PASCOAES, Teixeira de – Correspondência de Pascoaes ao Padre António de Magalhães, S. J. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 29 (1973) 164.

¹²⁵ PASCOAES, Teixeira de – Prefácio ao livro «Divina Saudade», 166.

¹²⁶ Cf. LATOURELLE, René – Littérature et Théologie. In LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino, dirs. – *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*. Paris: Éditions du Cerf, 1992, p. 732.

¹²⁷ Cf. TEIXEIRA – *A Filosofia da Saudade*, p. 50.

¹²⁸ TEIXEIRA – *A Filosofia da Saudade*, p. 50.

Quem eras tu? Quem eras?
 Seria eu?
 Eu?!
 Que me queria eu?
 Por que me chamo a mim?¹²⁹

É desta voz indefinida que se ergue, no sujeito poético, o sentimento de singularidade ontológica: saudade. Por isso, pergunta o poeta:

Que queres tu de mim, meu eu saudoso
 Do meu embalo harmonioso?
 Que queres tu de mim?¹³⁰

Este *embalo harmonioso* é aquele que diz o sujeito nas profundezas de si, desse sentimento que, na contingência, o afaga no desejo do perdido ventre materno:

Ela vem aí, quase morta,
 Cansada da distância,
 Do mais remoto além da minha infância...¹³¹

E esta canção, ou *embalo harmonioso*, é a saudade que, a um tempo, peregrina e canta, no interior do próprio sujeito saudoso, desde esse remoto lugar além-infância pelos caminhos empoeirados da vida. Neste apelo profundo e pesado, a saudade aproxima-se do poeta lentamente, *meio voz e meio sussurro*, nas cinzas ou no borralho da lareira, na suavidade solitária da lira e na fragilidade de um botão, em potência de fogueira, sinfonia e flor:

Vem velhinha canção,
 Cheia de frio e neve do caminho,
 Suspira, dentro em mim, devagarinho,
 Nestas paradas cinzas da lareira,
 E, logo, acordará, numa fogueira.
 Meu coração!

¹²⁹ MAGALHÃES, António Dias de – *Divina Saudade. Poema*. Braga: Livraria Cruz, p. 9.

¹³⁰ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 10.

¹³¹ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 11.

Suspira, minha lira, que me fira
 Teu divino sentir...
 E, logo acordarei, em sinfonia,
 Para te ouvir!

Vem, velhinha canção, vem, desafia
 Meu coração
 Teu hálito de som dar-lhe-á calor,
 E só, ao seu calor, se entreabre a flor,
 A canção, que tu só és em botão.¹³²

Deseja o peregrino-poeta fugir-lhe, estrangulá-la, mas nunca logrando a solidão¹³³, porque sombra mais sombra que a própria sombra.

E eis que, nessa voz suidosa que vive dentro do poeta, se somatiza a dor da saudade no peito, na garganta, nos lábios, no coração, reverberando nessa voz a própria voz de Deus:

Ai, velhinha canção, quanta vez, quanta,
 Te esfiavas no íntimo do peito,
 E sufocavas, logo, na garganta,
 Sem que, nos lábios meus,
 Florisse, em comoção, a sinfonia,
 Que, dos longes divinos, me trazia
 Teu musical silêncio, murmurando,
 Dentro em mim dilatando
 A própria voz de Deus!...

Vem, velhinha canção!
 Antes que a noite desça tenebrosa,
 Teu divino segredo, inda em botão,
 Musicalmente se desate em rosa,
 Que ilumine e perfume,
 Com o aroma do eterno lume,
 A chaga, que me dói no coração!¹³⁴

¹³² MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 15.

¹³³ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, pp. 19-20.

¹³⁴ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, pp. 20-21.

«Canção inefável»¹³⁵, de um quase desconhecimento¹³⁶, é essa saudade que de longe vem, como todo o mistério:

De que lonjuras vens, tão em surdina,
Oh! Saudade menina
Da minha renascida infância em flor?¹³⁷

E eis que da dor nasce o amor e da saudade o Éden:

De que lonjuras vens, que eu sinto o vento
De alturas abissais, em harmonia

De insonhadas paragens
Soprando nas agônicas paisagens
De moribunda dor
E logo, num momento,
De improviso,
Renasce dentro em mim o Paraíso,
Todo a florir, ao canto da saudade

Da minha infância em flor!¹³⁸

Por isso, a saudade ressuscita, no íntimo do poeta, a infância e o paraíso¹³⁹. E porque «única filha/ do amor e da ausência»¹⁴⁰, nela reconhece a voz poética de Magalhães o seu próprio ventre materno: «Mãe de mistério, divina»¹⁴¹; ou então:

Saudade, minha Mãe!
Eu quero extasiar-me,
Na visão desta infância renascida
Em teu colo, sonhando...

Seja todo o meu ser, alado carne,
Em que se alteie ao Céu, em despedida,
E nele fique, extático, boiando...

¹³⁵ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 28.

¹³⁶ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 23.

¹³⁷ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 32.

¹³⁸ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 33.

¹³⁹ Cf. MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 37.

¹⁴⁰ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 37.

¹⁴¹ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 40.

Deixa-me ouvir o sonho,
 Que a minha infância nova está sonhando,
 No teu seio de Mãe.¹⁴²

Acocorado nos braços da Saudade¹⁴³, descobre-se o poeta em esperança e «azul celeste» no «olhar de sonho» e na manhã em que ressuscita do que antes era «paisagem morta» de uma «alma agreste», «onde só se erguia fúnebre cipreste»¹⁴⁴:

A minha infância
 Anima o sonho, ao colo da Saudade,
 E sonha Deus!...
 Pressente-se no seio do Senhor!

 Que indizível mistério de ansiedade
 Lhe entreabre os Céus!...¹⁴⁵

Mas eis que a infância renascida da saudade de novo sucumbe à morte, em *maior dor* e em *mistério maior*¹⁴⁶. E tudo aí é morte, noite e desamparo, escuridão e treva¹⁴⁷. Por isso, diz Braz Teixeira que dele se apossa «o paradoxal desejo de ser a morte, para a matar e ressuscitar os mortos, para que vida e morte se unissem num puro beijo»¹⁴⁸:

Mas donde a mim este desejo?
 – A morte e a vida num puro beijo.

 Que acordasse a minha infância,
 Que florisse o meu cantar,
 Só amor da eternidade,

 Um beijo da divina Saudade,
 Unindo o Céu à terra, na fragrância
 Do hálito divino, a recriar,

 Com a morte da Vida, a criação...

¹⁴² MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 41.

¹⁴³ Cf. MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 45.

¹⁴⁴ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 45.

¹⁴⁵ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 47.

¹⁴⁶ Cf. MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 59.

¹⁴⁷ Cf. MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 69.

¹⁴⁸ TEIXEIRA – *A Filosofia da Saudade*, p. 51.

Beijo, que me acordasse o coração,
Nas mãos de Deus!...

E palpitasse, ao palpitar divino,
E, no sentido verso do Universo,

Entressonhasse os Céus!...¹⁴⁹

E é precisamente na infância de um menino que o beijo de Deus vem beijar, como quem recria, a infância do próprio poeta:

Jesus desceu à minha soledade.

Renasce a minha infância.

A morte, que rondava a sua morte,
Embrenhou-se, na morte da distância,
Como espectro fatal de eterna ausência...

Renasceu a Saudade.¹⁵⁰

É eloquente a leitura que Mário Martins faz deste poema, como interpelação à articulação teológica da saudade:

Esta canção [a da saudade] é, pois, uma *divina lembrança* (p. 27) que traz consigo a melodia recolhida na *genésica fonte inviolável* – Deus latente na própria raiz do coração insaciável! Canção inefável e maternal, com o *seio entumecido de infinito*, a amamentar a nossa alma-criança, não será ela o próprio Deus, a embalar-nos, dentro de nós mesmos?¹⁵¹

Salvaguardando a saudade da rotulação patológica, António Dias de Magalhães afirma, na esteira da tradição filosófico-cultural em que se reconhece, que são elementos constitutivos da saudade a lembrança e o desejo, sustentando que é o equilíbrio das duas que a configura e do *clima da tragédia* a salva. Enquanto a primeira, não coincidente com a reminiscência platónica, inclina o sujeito saudoso para o reconhecimento do Ser, do qual participa mas não completamente, o desejo, por seu turno, atrai a consciência insatisfeita, na sua sede de Ser, de Conhecimento e de Amor para a comunhão. É, portanto, na radicalidade deste profundo latejar que a consciência

¹⁴⁹ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, pp. 75-76.

¹⁵⁰ MAGALHÃES – *Divina Saudade*, p. 91.

¹⁵¹ MARTINS, Mário – «Divina Saudade». *Brotéria*. 52 (1951) 278.

saudosa reconhece, em cada experiência particular, o eco profundo da sua saudade ontológica.

Deste modo, no autor da *Divina Saudade*, ela é entendida como sentimento de singularidade ontológica, ao jeito piñeiriano, ao mesmo tempo que de contingência. A consciência saudosa descobre, assim, na intimidade, a relação de participabilidade ontológica do Ser e reconhece que, no expoente máximo da sua possibilidade, o Conhecer coincide com o Ser. Neste sentido, também se afirma a saudade como sentimento da contingência, uma vez que por ela se reconhece a um tempo a identificação e a inadequação do Ser e do Conhecer. Contudo, a afirmação do filósofo jesuíta vai um pouco mais além: a saudade é o sentimento do ser espiritual contingente, não daquele considerado como puro espiritualismo, mas de viva unidade integral. Assim, no esforço de superar a inadequação experimentada e vivida, a consciência saudosa alcança uma experiência metafísica que dá lugar, por abertura transcendental, a uma experiência teológica com a afirmação do Ser Divino. A saudade pode ser dita, deste modo e uma vez mais, como mistério de amor dolente, tanto na particularidade das suas experiências concretas como na radical consciência do ser espiritual contingente, que sofre amorosamente e ama dolorosamente pela atração ontológica de plenitude e pela convocação teológica de comunhão.