

O NACIONALISMO METAFÍSICO DE TEIXEIRA DE PASCOAES E A SAUDADE PORTUGUESA

Sobre o pano de fundo da perspectiva de um monismo evolucionista, inscreveu Teixeira de Pascoaes vários pontos de vista próprios que singularizaram o seu pensamento e exerceram grande sedução em vários quadrantes da cultura portuguesa. Refiro-me à dimensão metafísica que pretendeu dar ao nacionalismo e à forma, muito peculiar, de nele integrar o saudosismo e o messianismo.

O tema do nacionalismo tem tido, na história moderna e contemporânea do Ocidente, um percurso sinuoso e particularmente polémico. Não está na linha de uma visão individualista da sociedade que aponta, logicamente, para uma cidadania universal, mas esteve sempre presente, apesar disso, com muita força, no panorama político dos últimos séculos. Várias causas contribuíram para tanto: o sentimento natural dos povos, que se sentiam unidos por uma herança histórica comum, e por um comum projecto de futuro; a ausência (que subsiste) de uma ordem internacional; e ainda, no plano das ideias, o romantismo e o darwinismo.

O romantismo interiorizou o individualismo civil num individualismo existencial que tinha por supremos valores a liberdade e a autenticidade subjectiva dos sentimentos, desprezando os bens económicos e a hipocrisia das convenções; e redescobriu, para além das circunstâncias situações políticas, a realidade viva dos povos e da sua história, cuja autonomia defendiam apaixonadamente.

O darwinismo, por sua vez, centrou a dinâmica evolucionista na luta entre as espécies, e atribuiu conseqüentemente às raças humanas triunfadoras, e por isso superiores, um papel decisivo na marcha do progresso; e veio de novo erguer, sobre a planura igualitária das sociedades civis individualistas, a hierarquia, não só as funções, mas dos méritos pessoais. E Nietzsche, transpondo o plano da biologia para o plano da cultura, voltou a repor a luta darwiniana pela

sobrevivência e pelo progresso, não já no contexto das raças, mas, dos povos, entendidos como realidades histórico-culturais. Note-se que só esta fusão da biologia com a cultura permite falar numa *alma* e num *espírito* naturais dos povos, dessacralizando assim a ideia de uma missão histórica de origem divina, de que o messianismo judaico é o exemplo paradigmático. Assinale-se ainda, de passagem, que esta ideia resistiu ao ecumenismo cristão, à missionação universal da Igreja de Roma, e nos animou a nós, portugueses e espanhóis, na gesta transatlântica dos descobrimentos. Críandade e Império foram ideais e objectivos práticos de aliança difícil, mas a que nenhum dos povos peninsulares renunciou nunca.

É neste vasto contexto ideológico que Teixeira de Pascoaes vai situar o seu nacionalismo metafísico.

Começa por adoptar uma ideia que Sampaio Bruno já convictamente defendia: cada povo tem uma missão histórica a cumprir a que deve devotar-se sem reservas nem transigências. Tal objectivo determinará logicamente dois procedimentos complementares: não consentir influências desvirtuadoras vindas de fora e, tomando consciência nítida da maneira própria de ser, dar-lhe expressão universal, contribuindo assim para um enriquecimento da Humanidade.

Perguntar-se-á agora: que características hão-de ter as influências externas para não serem desvirtuadoras da personalidade nacional?

A resposta não é difícil: deverão ser manifestações que se dirijam aquilo que há de comum em todos os povos e estejam marcadas pelos sinais dos tempos, ou seja, que dêem expressão aos dinamismos históricos da época.

A posição de Teixeira de Pascoaes, — se não é propriamente original, porque se não afasta do que logo é revelado na mais superficial observação histórica (Atenas e Jerusalém foram das primeiras matrizes do Ocidente) — é expressa em termos radicais e exclusivos. Entende que as duas grandes realizações culturais da Humanidade que a Europa directamente herdou e mais visceralmente assimilou, — são o paganismo e o cristianismo. Por isso as nações europeias nada têm hoje a receber de fora. O que urge é fazer a síntese generosa e compreensiva dessas duas visões do mundo. Pascoaes julga que Portugal está, para tanto, especialmente vocacionado; que o seu povo já fez, no plano da espontânea vivência

religiosa e do comportamento ético, a aliança entre Jesus e Pan; e que a nova «religião lusitana», que pretendeu fundar, seria por isso paradigmática para o Ocidente e, nessa medida, modelo universal. Entende, por outro lado, que os portugueses têm, na vivência saudosa que os singulariza, uma particular capacidade unitiva que melhor os habilita para realizarem essa suprema síntese das duas formas da Humanidade.

Dois breves comentários críticos antes de prosseguirmos.

Não é pacífico que Jesus e Pan singularizem as duas únicas formas paradigmáticas da Humanidade. Logo, no interior do pensamento grego, se abriu a clássica oposição entre Apolo e Dionísio. E do lado de fora das fronteiras do mundo romano ficaram, na Germânia, em África e no Oriente, (e potencialmente aí permaneceram ainda apesar da sua ocidentalização), modelos humanos alheios àquelas visões do mundo.

Resta ainda saber se é possível e desejável a síntese entre tais paradigmas. Ou se, conforme o génio jurídico e político dos romanos logo viu, nada mais deve pretender-se do que a legal e pacífica convivência entre os vários deuses. Ou saber, por fim, se, em sentido contrário, o ecumenismo cristão é ou não possível e legítimo.

Magnas questões estas a que obviamente não ambicionamos tentar aqui dar resposta. Só faremos uma observação preliminar: a pluralidade das formas da humanidade é enriquecedora e condição de progresso; não poderá todavia renunciar-se à sua síntese, ainda que tendencial; de outra forma se renunciaria à unidade do que é humano e se daria legitimidade, quer à prepotência dos imperialismos, quer à subversão anárquica (embora potencialmente imperialista também) dos vários fundamentalismos.

O segundo comentário tem em vista a forma como Pascoaes entende a saudade.

Começaremos por observar que, em nosso entender, o contexto evolucionista e imanentista em que se move o pensamento do poeta confere à sua visão da saudade acentos trágicos, «escuros», voluntaristas, que nem a ideia de re-incarnação — que certamente chegou a admitir — consegue atenuar.

Ora a saudade, como adiante procuraremos mostrar, é uma virtude existencial que visa precisamente superar o que há de essencialmente trágico na condição humana.

Mas num ponto teve o poeta inteira razão: a saudade é, na verdade, a marca distintiva do carácter do português (!); e, dada a sua miraculosa capacidade unitiva, particularmente o habilitará para realizar sínteses sociológicas e culturais.

Não há efectivamente dúvida que a história, a língua e a literatura abundantemente testemunham essa nossa maneira de ser. Por certo que a vivência da saudade é em princípio comum a todos os homens (se não o fosse, o seu interesse, de um ponto de vista teórico, ficaria muito limitado). Mas parece incontestável que ela facilmente atinge na generalidade dos portugueses um nível de grande intensidade.

(!) Naturalmente que a questão de saber se é ou não possível falar de «homem português» ou de «psicologia do português» em termos suficientemente rigorosos para permitirem um tratamento teórico do tema, não é pacífica.

Qualquer noção tem um conteúdo significativo sobre que é possível meditar especulativamente. Acontece porém que no curso dessa meditação há-de necessariamente surgir o momento da verdade em que, convicção e crítica se haverão de enfrentar, impondo uma opção radical. E essa opção só surgirá quando uma e outra atingirem a sua formulação mais exigente, ou seja, quando a convicção for de carácter religioso e a crítica se situar no plano da filosofia.

Em princípio, só Deus tem autoridade para impor dogmas. O que se apresentar como dogma mas não puder ser aceite a título de revelação divina, logo se configura como irracionalidade inaceitável, sobretudo quando pretenda ser ponto de partida de ilações positivas.

Pela sua parte a crítica não pode manter-se no nível superficial das metodologias científicas, mesmo das mais sofisticadas e polivalentes. É necessário atingir plano da gnosiologia filosófica e levantar aí o problema essencial do conhecimento, ou seja, o problema de saber se os objectos intencionais correspondentes aos conceitos individuais são ou não são imanentes ao sujeito que os pensa, sendo ainda este sujeito reduzido ao plano transcendental de um mero *cogito*. Na verdade o método gnósico apresentado por N. Hartmann, que propõe a inventariação das autênticas aporias e o seu aprofundamento problemático, ou seja, uma explicitação do seu próprio conteúdo aporemático, não se opõe ao que dissemos. Pelo contrário, impedindo racionalizações superficiais, leva a que o momento da verdade não surja prematuramente.

Isto faz com que a maioria das discursos humanos se situe no plano de uma racionalidade média e provisória. Tal como acontece no presente estudo, em que partimos de noções alheias, e visamos, quase que só, compreendê-las, esclarecê-las e comentá-las, limitando-nos a breves considerações críticas feitas à margem.

Por isso deixamos em aberto as questões formuladas no início desta nota.

Sem embargo, já em 1957, na comunicação apresentada num colóquio promovido em Coimbra pela Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências, procurámos esclarecer o tópico, mantendo-nos então, todavia, no plano teórico inicial de uma objectividade de tipo científico. E será necessário ir mais fundo.

Que razões haverá para isso? Sem pretendermos ser exaustivos, poderemos adiantar algumas delas.

Começemos pela nossa mentalidade rural. Talvez por causa de D. Diniz, o lavrador, que optou pela agricultura em detrimento da floresta e do pastoreio, prendendo à terra a nobreza militar, ao garantir que o seu cultivo lhe não deslustrava os pergaminhos; talvez porque a coroa sempre subordinou aos interesses do reino o grande comércio inevitavelmente criado pelas navegações e conquistas; talvez porque as ordens militares foram poderosas organizações prestadoras de serviços públicos, designadamente financeiros, — a verdade é que a concentração urbana nunca foi muito forte entre nós, e que a burguesia (que nela tem o seu meio vital), sempre foi também escassa no país, com grande mágoa, diga-se de passagem, do Marquês de Pombal e todos os estadistas modernizadores que lhe sucederam ⁽²⁾.

No quadro dessa quase comum origem rural, à nostalgia da terra perdida pelos que partiam (exemplarmente ilustrada em «A Cidade e as Serras»), sobrepunha-se a sedução do regresso à infância, fenómeno saudável que Freud desvirtuou, generalizando, como se fossem comuns e normais, as recordações neuróticas próprias do pequeno número daqueles que ficaram esmagados por uma infância muito infeliz, e exagerando, por outro lado, o egoísmo erótico constitutivo, sem dúvida, da primeira infância.

Além do sabor, da cor, da alegria que o meio rural deu às vivências infantis da grande maioria dos portugueses, acrescia que o

(2) Desde os mais recuados tempos que os judeus desenpenharam, entre nós, as funções sociais próprias dos burgueses: o comércio e a usura só por eles poderiam ser facilmente exercidos. Assimilando, na matéria, a tradição aristotélica, que considerava tais práticas irracionais e injustas, por serem essencialmente dinamizadas pelo desejo de um lucro sem limites, a Igreja levantava-lhes grandes objecções: defendia, como obrigação moral, o preço justo, e condenava o empréstimo a juros como sendo uma das formas mais perversas do mau uso da riqueza.

Todavia os judeus foram burgueses à força. A sua vida histórica começou com a longa marcha a caminho da terra prometida, e a diáspora não impediu que, durante os séculos, enles permanecesse a recordação saudosa da terra sagrada que Deus lhes tinha dado.

Ou seja, e no que toca ao ponto em questão: nem a mentalidade pragmática e economicista, que impera, por natureza, no mundo do dinheiro — e é por essência voluntarista e anti-saudosa — se fez sentir em Portugal. Assim como a nós, também a saudade os matinha e fazia viver. Isto é, longe de contrariarem, nesse particular, a nossa profunda maneira de ser, os judeus estavam com ela consonantes.

seu imaginário foi povoado, logo de início, pelas personagens tutelares próprias do cristianismo sentimental e mariano que receberam no berço.

Acontecia ainda que, a essa saudade da infância e da terra natal, assim fundidas e potenciadas, se juntou a saudade característica dos migrantes que sempre fomos: primeiro do campo para a cidade, e depois do País para o vasto mundo.

Por certo que essas partidas eram impostas, em grande medida, pela necessidade. Mas não só. Também nos moveu o espírito de aventura que, embora pronto a anular-se na rotina (como argutamente observou Gilberto Freire), facilmente voltava de novo a despertar.

Completando este amplo quadro de condições próprias ao surgimento da saudade e à sua intensa vivência, o mar oceano, sempre presente diante dos nossos olhos até à linha do horizonte, estrada aberta para todas as partidas...

Mas o que deverá afinal entender-se por saudade?

Pensamos que a saudade é uma das formas radicais como pode ser vivido o drama da nossa consciente finitude. E em vez de procurarmos nela sublinhar o que tem de comum com os outros sentimentos existenciais básicos (a angústia, a náusea, o cuidado...) de que não está feita ainda a exaustiva inventariação fenomenológica, deveremos tentar determinar o que nela há de próprio.

Ora, Teixeira de Pascoaes foi nisso particularmente lúcido: logo na saudade determinou como essenciais, a recordação e o desejo. Mas o enquadramento ideológico em que se situaram as reflexões e análises do poeta impediram-no de apreender, segundo supomos, o seu verdadeiro sentido.

É que a saudade não é trágica; não revela ao homem a sua impotência perante o destino; não o confirma na sua condição de condenado à morte; nem o convida a assumir, com dignidade, a própria finitude.

Pelo contrário, dispõe-nos interiormente para que não desesperemos; para que guardemos e mantenhamos vivos os momentos felizes que a vida nos deu. É uma virtude existencial que quase nos reconcilia com a nossa finitude. É porque na saudade se recupera, transfigurado e purificado, tudo aquilo que amamos, e de que o tempo e a distância nos separaram, — que nela se apoia a esperança numa imortalidade feliz. Por isso os portugueses não são

trágicos mas líricos. E facilmente acreditam no regresso mítico de D. Sebastião...

Será pois nesta extraordinária capacidade unitiva da saudade, neste seu mágico poder de manter vivo o que morreu, de continuar a desejar o que se sabe perdido, que tem origem a capacidade portuguesa para a conciliação, para a síntese, para a aliança dos contrários, que no plano da filosofia se traduz numa tendência generalizada para o eclectismo.

Voltando ao tema do nacionalismo, perguntar-se-á agora: que estatuto ontológico terão essas entidades sociológicas e históricas que são as nações? Serão colectivos meramente fácticos, sem nenhuma razão profunda de ser, nem missão histórica a desempenhar?

A resposta não é fácil.

Certamente que a diferença (como já Leibniz sublinhou) é a marca da individualidade ontológica. E que a unicidade é a marca da individualidade ôntica. E que os colectivos, pelo simples facto de o serem, não são unos, nem portanto únicos num sentido forte. Também as diferenças que individualizam os colectivos são acidentais e, por conseguinte, de menor validade ontológica.

Há contudo argumentos poderosos em favor da tese de que os povos e as nações não são meros colectivos.

Logo na tradição sagrada dos hebreus, tão presente ainda hoje, se diz que Deus os constituiu como povo eleito, com quem firmou uma aliança. E na nossa própria tradição se fala do Anjo protector de Portugal.

Por outro lado a história mostra-nos como certos povos e nações desempenharam, em alturas determinadas, papéis de relevante importância, tendo nisso sido animados por algo que transcendia as condições geográficas, climatéricas e biológicas, que se mantiveram depois de ter terminado o seu protagonismo histórico.

Que significado atribuir a tais tradições e a tais factos?

Temos para nós que a importância e a densidade ontológica dos colectivos humanos se determinam em função da capacidade que tiverem para facultar relações intersubjectivas de tipo personalista.

Como se sabe, a unicidade das limitadas pessoas humanas é por essência relativa e aberta. O homem só num contexto intersubjectivo se pode identificar, e só numa acção intersubjectiva se pode realizar. Assim a noção mais consistente e ampla de colectivo será a noção

teológica de Corpo Místico de Cristo; nele todas as pessoas humanas que atingiram a sua máxima perfeição comungarão, pelo amor mútuo, a vida divina. E a mais pobre será a de colectivos organizados de forma impessoal, como é característico das relações jurídicas, e, portanto, do Estado.

Sendo assim, logo aqui se levanta uma questão muito séria: se a Nação tem no Estado a sua organização própria, e este, por essência se situa no plano jurídico, — qual será afinal o valor personalista das nações? Este é um ponto de muito melindre, de que partem todos os absolutismos políticos, e onde também se justificam todos os anarquismos.

Na verdade, as relações entre Estado e Nação são ambíguas. E a política, a que compete, por essência, fazer a mediação entre ambos, é por isso extremamente difícil, quer na sua conceituação teórica, quer na sua prática. Não é por esse motivo de admirar a tentação moderna de anular todas essas dificuldades, reduzindo a unicidade das pessoas à unidade genérica dos indivíduos, e, na sequênciã, quase que reduzindo assim também a Nação ao Estado.

Não vamos demorar no tópico, seria despropositado tentar solucionar problemas tão complexos nestes breves comentários ao nacionalismo de Teixeira de Pascoaes.

Só adiantaremos o seguinte: as funções do Estado são meramente supletivas e instrumentais: este entendimento apoia-se aliás numa longa tradição, que remonta a Aristóteles, e que a Igreja Católica adoptou. É certo que lhe compete, por essência, a visão e a possível realização do bem-comum, que exige, antes de mais, a manutenção de uma ordem justa que desencoraje e castigue o egoísmo e a maldade dos homens, infelizmente mais espontâneos e fáceis do que o exercício das virtudes cívicas. Mas isso não permite que o meio se transforme em fim, e que o Estado perca de vista que o seu último objectivo é permitir que no corpo moral da Nação, onde se integram todas as instituições orgânicas, sejam possíveis e fáceis as relações entre as pessoas, dado que essa mesma Nação é, para elas, o meio natural mais amplo e fecundo de convivência.

Ora, a nosso ver, o nacionalismo metafísico de Teixeira de Pascoaes afasta-se muito destas posições. Anti-personalista convicto o poeta atribuiu ao seu nacionalismo excessivas raízes biológicas e evolucionistas; por outro lado, e apesar disso, entendeu o dinamismo da história em termos exageradamente voluntaristas.

Só isso terá levado aos extremos da sua teoria do *sacrifício*, que tudo imola ao serviço e defesa da Pátria. Esta surge-nos assim como sendo um colectivo obscuro e trágico, ainda que adornado externamente por muitos valores que iluminaram o passado nacional e que continuamos a querer, porque são eles que alimentam e dirigem as nossas esperanças no futuro. Acresce, para embelezar o seu nacionalismo, a sinceridade e o vigor do patriotismo do poeta, e o sortilégio da sua palavra inspirada, tão fácil para despertar os perfumes e os sabores tradicionais que marcaram, para sempre, a nossa sensibilidade de portugueses.

Pena que as limitações ideológicas tenham comprometido a clarividência das suas instituições de visionário.

Eduardo Abranches de Soveral