

Edição conjunta de:

MIL: MOVIMENTO INTERNACIONAL LUSÓFONO
www.movimentolusofono.org
Palácio da Independência, Largo de São Domingos, n.º 11
1150-320 Lisboa

Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores
Edifício das Ciências Humanas
Rua da Mãe de Deus
9500-321 Ponta Delgada

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira
Palácio da Independência, Largo de São Domingos, n.º 11
1150-320 Lisboa

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Ilustração da capa: Retrato de Antero de Quental, da autoria de Pinto de Magalhães (in *Arco-Iris*, Quinzenário Escolar, Ponta Delgada, Ano I, n.º 10, 27 de Abril de 1950).

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-35322-2-5

Depósito Legal: 524672/23

Primeira edição: Novembro de 2023

© 2023, MIL – MOVIMENTO INTERNACIONAL LUSÓFONO.
Reservados todos os direitos, de acordo com a legislação em vigor.

Antero e os seus Intérpretes

VI Colóquio do Atlântico

Coordenação:

Manuel Cândido Pimentel

Berta Pimentel

Renato Epifânio

GUSTAVO DE FRAGA, INTÉRPRETE DE ANTERO DE QUENTAL

Gustavo de Fraga (1922-2003) dedicou a Antero de Quental um conjunto de estudos que publicou, a maior parte deles, após a aposentação, entre 1991 e 1994. Antero, no entanto, tinha já merecido a sua atenção no VIII Congresso Interamericano de Filosofia, realizado em Brasília, em 1972, em que abordou o tema «Metafísica do Inconsciente no século XIX português: Antero de Quental». Posteriormente, quando se encontrava em comissão de serviço na Universidade dos Açores, proferiu também uma conferência - «Reflexão sobre Antero» -, por ocasião do aniversário do nascimento do poeta e pensador, a qual deu origem ao ensaio que, em 1979, fez a abertura do primeiro volume da Série Ciências Humanas da revista *Arquipélago*, órgão da Universidade dos Açores durante vários anos.

Estes primeiros estudos, que iremos privilegiar na nossa exposição, procuram compreender as principais fontes inspiradoras do pensamento de Antero, de modo especial a presença da filosofia de Eduard von Hartmann, que foi decisiva para a superação do seu pessimismo, assim como para a sua conceção da religião e visão metafísica da realidade. Os outros ensaios abordam a personalidade e o pensamento de Antero nos seus debates especulativos, no contexto doutrinário dos estudos jurídicos do curso de direito, mas também no ambiente familiar e no panorama social e cultural insular. Lugar especial é ainda reservado às questões relativas ao iberismo, em Espanha e na tradição nacional, e ao tema da religião, que Gustavo de Fraga considera ser uma das suas últimas questões, a qual «procurou resolver no terreno do panteísmo espiritualista europeu (...), partindo da convicção da inconsciência do Eu absoluto»¹.

1. Os estudos de Gustavo de Fraga sobre Antero Quental têm por base a ideia de que «os elementos centrais para a compreensão da via do seu pensamento e da intuição que longe o guia, também para a projeção da sua figura, provêm das fontes alemãs do idealismo»². Esta informação, transmitida pelo próprio poeta e pensador, foi também, como o próprio Gustavo

¹ Gustavo de Fraga, «A síntese impossível», p. 151.

² Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 12.

de Fraga reconhece, amplamente privilegiada nos estudos anteriores do Professor Joaquim de Carvalho, que teve como mestre na Universidade de Coimbra. As marcas que as muitas leituras e meditações deixaram no pensamento do poeta-filósofo levam o professor açoriano a partilhar a convicção, expressa pelo ilustre professor e anteriorista de Coimbra, na conclusão do seu ensaio «Antero de Quental e a filosofia de Eduardo de Hartmann», de que foi a leitura e releitura deste filósofo alemão, contemporâneo do poeta, que trouxeram à filosofia da natureza e da religião de Antero novos e decisivos elementos «contra o otimismo naturalista» que dominava o pensamento antimetafísico do final do século XIX.

O desenvolvimento sem precedentes das ciências positivas fez crescer a convicção de que só o conhecimento científico poderia responder às mais elevadas aspirações e aos enigmas da humanidade, o que contribuiu para exautorar os créditos da especulação metafísica no esclarecimento dos problemas relativos à natureza da matéria e da vida, assim como na elucidação do destino do homem e dos suportes últimos da sua mundividência. Esta orientação ganhou relevo na Alemanha, em França e também em Portugal, onde a lógica especulativa e o sistema hegeliano da ciência foram sendo substituídos pela operatividade da lógica formal e as concepções das ciências, que o positivismo considerava «a filosofia final e definitiva» (*Ibidem*, p. 15). Antero situava-se «no meio cultural português num lugar inconciliável com o positivismo reinante no seu tempo» (*Ibidem*, p. 21), simultaneamente, seduzido por horizontes que as descobertas científicas propiciavam a uma nova compreensão do mundo, independente da que era veiculada pela filosofia e religião tradicionais, e inconformado com a hegemonia do monismo materialista como concepção absoluta e definitiva do homem e da natureza. Para Antero, as explicações últimas dos problemas que as ciências levantavam não se poderiam compreender ao nível em que a investigação científica operava, mas remetiam para categorias do pensamento especulativo que as pensariam a partir do ponto de vista da razão. É aí que se descobre, entre outras, as virtuosidades das ideias últimas, como a de finalidade, «uma ideia metafísica necessária, que se encontra em Leibniz, Hegel e von Hartmann»» (*Ibidem*, p. 32), capaz de dar um sentido à evolução, assim como a ideia de liberdade, indispensável para subtrair a ação humana e o curso da história do determinismo que rege a natureza.

Eduard von Hartmann situa-se no prolongamento do idealismo alemão e no confronto com os novos desafios e perplexidades que o desenvolvimento das ciências suscitava. A sintonia deste filósofo com a mundividência científica do seu tempo e a orientação espiritualista que conferia

à sua especulação despertaram o interesse de Antero pela sua obra, com a qual muito se identificou. Como sabemos, em carta a Oliveira Martins, ao mesmo tempo que o qualifica de «simpático filósofo»³, sublinha a sintonia que experimentou na leitura do livro *A Religião do Futuro*, confessando-se assim: «de tudo quanto tenho lido sobre o assunto é o que entra mais no meu modo de ver». Decorridos mais de dez anos, quando as questões metafísicas ocupavam o centro dos seus interesses, volta a referir-se a ele como um filósofo «nosso contemporâneo de alta especulação»⁴, cuja influência direta, assevera Gustavo de Fraga, «se pode rastrear, muito de perto»⁵ na *Filosofia da Natureza dos Naturalistas* e nas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*.

Se Antero reconhece, na carta-autobiográfica a Wilhelm Storck, que foi dentro do hegelianismo que se operou a sua «evolução intelectual», teremos de ter em conta que os seus primeiros estudos de filosofia só ocorreram no primeiro ano do curso que frequentou na Universidade de Coimbra, onde a cadeira de Filosofia do Direito, assegurada, na altura, por Joaquim Maria Rodrigues de Brito, o colocou no caminho de uma filosofia de orientação espiritualista e o iniciou nos principais temas e problemas que a sua obra debateu⁶. Entre estes temas, que António Braz Teixeira inventariou, lembramos a relação da imortalidade com o sentido da existência, a preeminência conferida ao sentimento face ao saber da razão, a valorização da espontaneidade da natureza e a sua homologia com a liberdade do homem, a ideia de racionalidade do mundo e o poder criador atribuído ao espírito na construção do conhecimento. A todos estes temas, podemos ainda acrescentar outras convergências no domínio do pensamento social e da ética, em que as conceções do pensamento de Proudhon teriam também sido introduzidas ao ponto de motivar Antero, uns anos mais tarde, para o estudo prolongado do filósofo francês⁷. É por isso plausível que a orientação do magistério de Rodrigues de Brito, muito influenciada pelo pensamento de Proudhon, mas também de Krause e outros autores, tivesse conformado o espírito de Antero com a exigência de se opor à orientação positivista que só concedia espaço a uma filosofia de teor naturalista. Será

³ Carta a Oliveira Martins, de 13 de Maio de 1976, em Antero de Quental, *Cartas I*, p. 346; cf. Joaquim de Carvalho, «Antero de Quental e a filosofia de Eduardo de Hartmann», v. I, pp. 426-427.

⁴ Antero de Quental, *Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, p. 106.

⁵ Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 29.

⁶ Cf. Gustavo de Fraga, «Os discípulos de Antero», p. 162.

⁷ Cf. António Braz Teixeira, «Raízes krausistas do pensamento de Antero», pp. 777-785.

pois concebível, como sugere Braz Teixeira, que a lecionação de Rodrigues de Brito tivesse conferido a Antero «a matriz do seu pensamento» (*Ibidem*, p. 785), que depois evoluiu dentro do hegelianismo.

Também Gustavo de Fraga, ao referir a presença do germanismo filosófico e jurídico no magistério dos lentes de Direito de Coimbra, ainda antes de Antero ingressar na Universidade, alude a Rodrigues de Brito, que deu continuidade à orientação do seu antecessor, Vicente Ferrer Neto Paiva, mas que não se limitou a seguir a linha de rumo que este havia conferido ao seu curso. Antes, procedeu à sua apreciação crítica, substituindo, na sua *Filosofia do Direito*, o princípio individualista do direito de Ferrer (*neminem laedere*) pelo da «mutualidade de serviços», considerado a base da organização social. Deste modo, Gustavo de Fraga é levado a concluir que «foi em aulas e pelos mestres de Direito que a geração de Antero, e já as antecedentes, tomaram conhecimento de Herder, Kant, Leibniz, Proudhon (este francês, mas influenciado por Kant e Hegel)», sendo por isso de presumir que «Antero só teve que seguir esta introdução filosófica e jurídica no germanismo»⁸. Tal não significa, porém, que nos textos filosóficos de Antero, desde os mais antigos aos derradeiros, se encontrem elementos que possam depor a favor da influência krausista ou mesmo de Rodrigues de Brito, autores que nunca são referenciados nos seus escritos, como Manuel Cândido Pimentel chamou a atenção. Aliás, como também sublinhou, a ausência de afinidade em muitos dos conceitos que ambos utilizam, aos níveis da gnosiologia e da ontologia, não depõe a favor da ligação de Antero ao krausismo. Pelo contrário, foi no seio do hegelianismo que Antero travou os seus combates especulativos, os quais atingiram o apogeu nas *Odes Modernas*, antes do seu declínio na obra posterior⁹, mas que para Gustavo de Fraga nunca se extinguiu.

2. O hegelianismo entrou cedo na formação intelectual de Antero, não de forma direta, mas muito por via da expansão que conheceu em França e que, como é sabido, se estendeu às elites intelectuais do nosso país. O primeiro filósofo francês a receber a sua influência foi Victor Cousin, que visitou Hegel em 1817, mas também Renan contribuiu para a sua propagação. Porém, foram as traduções francesas de algumas das suas obras, entre as quais se conta a tradução de Augusto Vera, assim como os seus livros, *Introdução à Filosofia de Hegel*, publicada em 1855, e *Ensaio de Filosofia Hegeliana*, saído em 1864,

⁸ Gustavo de Fraga, «A síntese impossível», p. 163; cf. *Idem*, «Os discípulos de Antero», pp. 138 e 149-157.

⁹ Cf. Manuel Cândido Pimentel, «O krausismo em Antero de Quental», pp. 175-181.

para além de outros artigos de revistas francesas de filosofia, que difundiram o pensamento do filósofo idealista. Em dissonância com o ambiente cultural dominante em Portugal, tal como em França, Antero colheu da filosofia de Hegel um conjunto de ideias para pensar a história e o mundo, que o lançaram para além da mundividência do positivismo cientista. Foi ainda a influência de Hegel que formou no seu espírito a conceção «da Filosofia como sistema de explicação total»¹⁰ e que, para além de dar sentido ao seu proudhonismo, confirmou a sua tendência natural para, como observa Gustavo de Fraga, «pesquisar os dados da consciência»¹¹.

A filosofia de Proudhon respondia a questões postas pela consciência moral relativamente à justiça, que tocavam a sensibilidade do jovem poeta, muito modelada pela inspiração cristã. Ao considerar que a justiça constitui a essência da sociedade, Proudhon apresenta-a como o novo elemento regenerador da ordem social, capaz de a reorganizar segundo os seus interesses e desligá-la e completamente de uma conceção moral de origem transcendente. Depende inteiramente do homem e apresenta-se desprendida de tudo o que lhe seja anterior ou exterior, como o Estado ou a religião. Mais do que uma simples ideia, é uma realidade intimamente ligada à dimensão social do homem, não respondendo a nenhum imperativo que, a partir do íntimo da consciência, Deus imponha aos homens e eles se sintam impelidos a dar cumprimento. A igualdade de todos os homens, dotados de uma natureza racional comum, reclama o reconhecimento da dignidade de todos, e é nesta base que a justiça se torna na condição indispensável à promoção integral de cada um. Só a ação política, que tome a justiça por «princípio, meio e fim do governo» e recuse mover-se segundo o interesse de alguns, cumprirá um desígnio verdadeiramente universal, ou seja, dará execução à «utopia revolucionária que apenas se pode realizar pela igualdade»¹².

Para Gustavo de Fraga, no horizonte da conceção de Proudhon «está a tradição filosófica francesa e está Kant, com a exigência da colaboração do sujeito jurídico na consciência»¹³, e não a partir de uma instância exterior a ela. Mas está também, acrescenta, a crítica à noção hegeliana de liberdade que, como fonte da moral e do direito, evolui subordinada a uma ordem

¹⁰ Joaquim de Carvalho, «Evolução espiritual de Antero», pp. 588-589; cf. *Idem*, «Antero de Quental e a filosofia de Eduardo de Hartmann», p. 425.

¹¹ Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 29.

¹² P.-J. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, v. II p. 178.

¹³ Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 18.

marcada pela necessidade e não em função da independência recíproca das vontades individuais. A lógica especulativa não atinge a vida social tal como é na sua dinâmica real, pois a forma como a consciência se relaciona com a realidade do mundo é mediada pelo retorno que ela opera sobre si, ao ser estimulada pela experiência. A este nível, a identidade do real não se manifesta na sua expressão sensível, mas é no regresso a si da consciência que, para o idealismo, essa identidade se constitui, longe, por conseguinte, da sua expressão sensível, mas inteiramente dependente da dinâmica que o pensamento puro lhe impõe. Neste recuo, portanto, a essência da realidade ou da vida apresenta-se alterada por via do distanciamento imposto pelo pensamento puro, abstrato e formal, sobejamente afastado da experiência e dos problemas reais. A oposição entre a realidade da experiência e a realidade refletida na consciência não se ultrapassa, como pensava Hegel, nem pela reincidência da consciência sobre si mesma, num processo em que sucessivamente reassume o resultado dos seus atos, nem pelo facto de a consciência individual se não deixar isolar da experiência de outras consciências. O apelo, quer à consciência individual, quer à intersubjetividade, só agrava o distanciamento, aumentando a distorção da realidade que a experiência de vida dá a conhecer. O processo hegeliano, marcado pelo itinerário da negatividade da consciência em sucessivas superações que ela própria realiza, acaba por perder de vista a realidade social que é determinada e ordenada pela justiça. Proudhon denuncia a credibilidade da concepção hegeliana por inibir uma visão da realidade social nos termos que a caracterizam, os quais são marcados por antinomias que, ao contrário do que pensava Hegel e, depois dele, Marx, não se resolvem por um processo de superações que as anule, mas mostram, antes, «uma oscilação ou antagonismo suscetível apenas de equilíbrio» (*Ibidem*).

Gustavo de Fraga evoca um artigo, publicado em 1877, na revista *Dois Mundos*, em que Antero se confessa discípulo de Michelet, e também uma carta escrita no ano seguinte a Magalhães Lima a felicitá-lo pela publicação do livro *A Atualidade. Estudo Económico-Social*, onde manifesta agrado pelas ligações da obra com a escola de Proudhon, um autor que Antero diz estudar desde há oito anos e que não só lhe fala à inteligência, mas também, confessa ao seu correspondente, «a todas as minhas potências humanas» (*Ibidem*, p. 19). Considera-o mesmo, acrescenta, o «Mestre» que permite «a inteira compreensão do que é a grande verdade humana, individual, social, racional e afetiva». Fraga alude ainda a outras passagens da correspondência em que Antero enaltece o «génio latino» em contraste

com o «génio germânico», e refere uma carta a Oliveira Martins em que dá conta do seu antigermanismo e de um «amor quase fanático pela França». Esta preferência pela filosofia francesa entra em confronto com a bem conhecida carta a Wilhelm Storck em que Antero confessa as suas afinidades com a «Alemanha filosófica e poética» e relaciona a sua ligação a Proudhon e Michelet por eles serem «entre os franceses (...), os que mais se ressentem do espírito de além-Reno». Gustavo de Fraga não compreende que este desacerto se possa dever à origem germânica do destinatário da carta, que se preparava para publicar na Alemanha a tradução dos *Sonetos*, mas faz passar a ideia de que o testemunho de Antero é fidedigno e reflete o facto de que «se entrecruzam, a vários níveis, as convergências e divergências de duas tradições» (*Ibidem*, p. 20). E recorre a uma carta do poeta a Tommazzo Cannizzaro a falar da distância em que se encontrava dos ideais jacobinos da juventude e a manifestar a sua convicção na salvação do mundo pela «Ração irmã gémea do Amor». Antero julga-se já muito afastado, portanto, da agitação revolucionária em que a «cólera, mesmo a cólera da justiça, é ainda um resto de ignorância», e confessa que já tinha passado a fase do protesto, olhando, então, as questões sociais e políticas pelo prisma mais global da filosofia, que poderia alimentar intuítos reformistas de longo alcance. Para ele, o ideal socialista não se circunscrevia à gestão das questões relativas à economia política, nem à «estatística que sabe fazer qualquer caixeiro». Para além dos temas relativos à economia, inclui «direito, história e moral, mas tudo isto fundado e *filosofado* duma maneira *sui generis*, maneira positiva, prática, de organização, de governo, se quiser: alta política e não ciência pura»¹⁴. Os temas metafísicos sobrepuseram-se aos políticos e «a influência gaulesa cedeu, no espírito do pensador e poeta, a primazia à alemã. O que não quer dizer que os seus motivos tenham sido reduzidos ao silêncio»¹⁵, conclui Gustavo de Fraga.

3. Quando, em Antero, «do jacobino ficou a pele do filósofo», expressão que Gustavo de Fraga recupera da carta a Cannizzaro, o género de fundamentações em que progressivamente se envolve recorre

a elementos do idealismo “hegeliano” da sua primeira formação, ligados agora ao renascimento fugaz da metafísica alemã na última metade do século passado [século XIX], numa orientação oposta ao

¹⁴ Carta a Oliveira Martins, de 26 de fevereiro de 1877, em Antero de Quental, *Cartas I*, p. 369.

¹⁵ Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 21.

materialismo filosófico ou social. Este renascimento dá-se precisamente na filosofia de Eduard von Hartmann que, no meio da crise dos sistemas especulativos, pertenceu ao número de casos isolados de uma relação positiva aos filósofos do idealismo alemão e à tradição metafísica em geral (*Ibidem*, p. 22).

É sob a influência de von Hartmann, segundo apurou Joaquim de Carvalho, que Antero, em 1872, se liga definitivamente às questões de natureza metafísica. Uma série de sonetos, que o professor de Coimbra submeteu a análise, dão testemunho desta inspiração, que será mais tarde aprofundada pelos estudos filosóficos, como *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, de 1886, e as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, de 1890. Gustavo de Fraga procura evidenciar esta ligação nos dois textos, na forma como Antero «repensa concepções de ontologia e de ética de von Hartmann» (*Ibidem*, p. 23), um aspeto também acolhido por Lúcio Craveiro, que na introdução às *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, sublinha a estreita afinidade do autor das *Tendências* com o filósofo alemão. A este propósito, transcreve algumas passagens da sua *Filosofia do Inconsciente*¹⁶ que fazem sobressair a exigência de um princípio de ação que conduz «a ascensão dos seres à liberdade»¹⁷, a par do espírito de renúncia que se liga ao misticismo e é gerador dum sentimento moral liberto do egocentrismo.

Para Hartmann, a natureza não se explica por si mesma, mas remete para uma fundamentação metafísica. O Inconsciente funda e suporta o mundo na existência, como uma força que não tem consciência de si e que é a causa do que existe. Compreende duas componentes, uma irracional, que responde pela criação e existência do mundo, e outra racional que compreende a inteligência que é, no entanto, desprovida de consciência. Porque a criação pertence ao lado irracional do Inconsciente, o mundo, ao contrário do que defende Leibniz, não é concebido como tendo sido o melhor dos possíveis, objeto de uma escolha inteligente, mas talvez o pior. O lado irracional do Inconsciente representa um Deus inconsciente e impessoal, embora espiritual, mas totalmente imanente à necessidade determinista das leis de uma natureza criada de forma meramente aleatória. Em contrapartida, cabe ao lado racional do Inconsciente fomentar a remissão do mundo pela promoção da maior felicidade possível, integrando o indivíduo na totali-

¹⁶ Cf. Lúcio Craveiro da Silva, «Introdução», em *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, pp. 19-20.

¹⁷ Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, p. 163.

dade do devir ou da evolução dos seres vivos, onde acabará por viabilizar a expressão das suas virtuosidades. Ao contrário de Darwin que encerrava a compreensão do processo evolutivo nos limites naturais da força dos mais aptos, Hartmann procura enxertar no mecanismo natural, comandado por um determinismo cego, a presença dum princípio teleológico que guia o processo numa certa direção. Pelo vigor de uma lógica especulativa, o filósofo alemão submete a leitura do devir mecânico da natureza à intencionalidade de um poder teleológico que lhe assinala um sentido: uma Vontade inscrita na essência da natureza encaminha-a para uma maior perfeição.

O cunho espiritualista da filosofia do Inconsciente de von Hartmann permitiu a Antero abrir o caminho de conciliação entre os dados irrecusáveis da ciência da natureza e do mundo vivo e, como escreveu em carta a Oliveira Martins, dar sustentação à sua profunda descrença no «otimismo naturalista, que é característico do século XIX, mas que o não será, creio, do século XX»¹⁸. Como nesta mesma carta diz ao seu correspondente, com o intuito de o introduzir na leitura do filósofo: «Há muita coisa de boa nessa filosofia pessimista, tanto como filosofia da natureza como filosofia religiosa – não falando do valor que tem como protesto da razão e até do senso moral contra o otimismo naturalista». Compreender-se-á, por isso, que Gustavo de Fraga encontre na valorização que Antero faz desta filosofia da natureza de pendor espiritualista a linha contínua de um pensamento que, passando «pelo batismo em Hegel e pela influência do romantismo e do socialismo naturalista francês, se inclinava a pesquisar os dados da consciência, por um lado, e, por outro, a subordinar o mecanismo a um princípio ordenador do mundo»¹⁹.

4. Nos sonetos escritos entre 1872 e 1875, o Professor Joaquim de Carvalho procurou descortinar a influência do «engenhoso e profundo alemão»²⁰ que fez o poeta sair da crise de pessimismo que o atingiu, provocada pela «ruína do credo da juventude, a cegueira espiritual do materialismo físico, o conhecimento mais extenso e profundo da filosofia»²¹. Por seu lado, Gustavo de Fraga procurou também atender à presença desta influência,

¹⁸ Carta a Oliveira Martins, de 28 de junho de 1877, em Lúcio Craveiro da Silva (org.), *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, p. 85.

¹⁹ Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 29.

²⁰ Carta a Carlos Cirilo Machado de 1886, em Antero de Quental, *Cartas II*, p. 813.

²¹ Joaquim de Carvalho, «Antero de Quental e a filosofia de Eduardo de Hartmann», p. 417. Cf. *idem*, «Evolução espiritual de Antero», p. 569.

seguindo a pista do seu mestre de Coimbra nos textos filosóficos que já referimos atrás e a que agora voltaremos.

Para comentar um livro de Artur Viana de Lima sobre a teoria da evolução de Lamarck, Darwin e Haeckel, Antero publica, em 1886, *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas* em que submete a apertada crítica o naturalismo mecanicista desses autores. Haeckel, em particular, ao explicar o aparecimento das novas espécies animais, adota uma visão monista da natureza que o coloca no seguimento do atomismo materialista desenvolvido por Demócrito, na Grécia Antiga, em que uma energia, eterna e indestrutível, mantém em movimento uma pluralidade de átomos que faz evoluir a natureza e os seres vivos. Nesta perspetiva, os mesmos princípios mecânicos comandam o evoluir do mundo material, orgânico e espiritual, numa cadência determinista cuja regularidade cabe às ciências enunciar. A crítica de Antero opera-se a partir da distinção entre os domínios da ciência e da filosofia, procurando fazer valer os direitos especulativos da filosofia, que toma os dados da ciência como matéria de reflexão. Como escrevia a Joaquim de Araújo, «a ciência só mostra as coisas por fora»²², e só na consciência poderemos procurar os pressupostos que lhe conferem inteligibilidade. Antero lembra, logo no início da sua análise crítica, que os resultados apurados pelas ciências não constituem o termo da investigação, mas carecem de ser entendidos para não ficarem reduzidos a um ajuntamento ordenado de factos, leis e enunciados. Haverá que fazer intervir a explicação racional dos dados obtidos, e esta compreensão será alcançada pela filosofia a partir «das ideias últimas e fundamentais da razão (*substância, causa, fim*)»²³, ou seja, avança Gustavo de Fraga, a partir de um conjunto de ideias que «são precisamente as categorias do pensamento especulativo de Eduard von Hartmann»²⁴.

Antero critica os autores naturalistas por se terem apoderado de noções metafísicas, como se elas fossem de ordem natural, sem discutir e compreender o seu alcance. Este desvirtuamento redutor priva a especulação metafísica de tomar o seu lugar no entendimento da mutação dos seres, como um processo evolutivo que caminha para estados de maior perfeição do que os anteriores. Só recorrendo à ideia metafísica de finalidade de Leibniz, Hegel e von Hartmann se poderá compreender a unidade inteligível dos dados recolhidos pela observação científica que dá conta da emergência de

²² Carta a Joaquim de Araújo de 1884, em Antero de Quental, *Cartas II*, p. 701.

²³ Antero de Quental, *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, p. 95.

²⁴ Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 32.

novas perfeições. Será a partir da ideia de evolução, de matriz filosófica e que a razão concebe como um movimento teleológico, que se conseguirá obter uma interpretação consistente dos dados recolhidos pela observação científica, pelo que «a síntese a construir será de ciência e especulação, por uma penetração mútua» (*Ibidem*). Como Antero explica a Jaime de Magalhães Lima, o seu propósito é o de, «sem arredar pé do terreno do espírito moderno», marcado pelo naturalismo,

chegar ao mais completo espiritualismo, a um *pampsiquismo* que se acomoda perfeitamente, ou antes, harmoniza necessariamente, com o determinismo e ainda materialismo das ciências naturais e a concepção do mundo natural que delas sai, sem sacrificar nenhum daqueles princípios que fizeram sempre do espiritualismo, ainda nas suas formas mais imperfeitas, a filosofia por excelência popular entre os homens²⁵.

Nos sentimentos ancestrais da humanidade, com quem o poeta-pensador se sente irmanado, estão as raízes que alimentam e mantêm de pé os mais altos voos do pensamento especulativo. Os dados materiais em que operam as ciências alcançam um sentido que eles não possuiriam se ficassem entregues a si mesmos. Em contrapartida, as noções metafísicas ganham um referente que as tira da abstração, ao preencherem a sua intencionalidade.

5. Outro texto em que Antero reflete a influência de Eduard von Hartmann foi publicado em 1890 e tem por título *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Para analisar o alcance do «*substratum* de noções metafísicas comuns a toda a filosofia moderna, que penetram mais ou menos profundamente os diversos sistemas e não só os sistemas, mas ainda todas as criações espirituais dos povos modernos»²⁶, Antero destaca as «noções capitais» de *força, lei, espontaneidade e desenvolvimento*. São elas que imprimem uma compreensão da natureza, conferindo um verdadeiro enquadramento aos problemas que as ciências levantam, designadamente aos que dizem respeito à especificidade do mundo vivo, que se desenvolve por força da sua espontaneidade própria para ulteriores estados de perfeição. Só compreendemos a realidade quando a lemos por meio das categorias do espírito, pelo que, enquanto nos situarmos ao nível da sua percepção,

²⁵ Carta a Jaime de Magalhães Lima, de 14 de Novembro de 1886, em Antero de Quental, *Cartas II*, p. 805.

²⁶ Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia*, p. 121.

acumulamos apenas mais e mais informação, mas não alcançaremos a sua compreensão. Nesta correspondência com o mundo, o espírito não se acomoda a ele, mas impõe a sua própria visão. Embora a realidade do Universo seja independente do espírito, é pela especulação que a sua complexidade, de alguma maneira, se dissipa, nomeadamente no modo como a natureza opera nos sucessivos graus de perfeição que marcam o processo evolutivo dos seres vivos até atingirem a consciência de si. O mecanicismo, na sua sequência de nexos causais, exprime a relação de dependência das coisas umas das outras, mas desconhece as razões que levam os movimentos a influírem uns nos outros, ou as mudanças a sucederem-se umas às outras, com novas propriedades que não derivam dos estados anteriores porque deles estavam ausentes. O mecanicismo conhece «as ações dos seres, mas não a atividade interna que as produz» (*Ibidem*, p. 153). Ele constitui certamente, diz Antero, «a fórmula definitiva da experiência», não estando em questão o seu valor de verdade na explicação dos fenómenos do mundo natural, mas carece de outros elementos de origem metafísica que «virão ampliá-lo, fecundá-lo, alumia-lo com a penetrante luz transcendental» (*Ibidem*, p. 148). A noção de espontaneidade inconsciente da matéria confere à ordem mecânica da evolução a orientação que comanda o seu progresso, em formas sucessivamente mais perfeitas de expressão que culminam no grau mais elevado, a autoconsciência. Na sequência de estados que se encadeiam, circula a aspiração espontânea à liberdade que só no espírito humano se realiza²⁷.

Antero, como von Hartmann, não reduz o desenvolvimento à série de estados e acontecimentos que se condicionam, muito embora reconheça a sua ligação de dependência de outros que os antecedem. Para além da conexão mecânica, põe-se o problema da sua razão de ser, que só a consciência conhece: «o que o mecanismo ignora e ignorará sempre são as vontades, os pensamentos, os sentimentos, numa palavra, a atividade interna de todos esses seres, elementares ou não elementares, arrastados no giro da causalidade mecânica»²⁸. Os eventos do Universo e a sua evolução só ganham expressão e significado pela inteligência que os interpreta, pelo que o seu conhecimento é um produto da atividade do espírito, que é uma força espontânea e consciente. O espírito, sem sair de si, conhece o mundo a partir da sua atividade imanente e conhece-se a si próprio, num processo que alcança «momentos cada vez mais complexos e ricos de ser, até atingir a mais alta consciência de si» (*Ibidem*, p. 155), como uma ma-

²⁷ Cf. Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 33.

²⁸ Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia*, p. 153.

nifestação de espontaneidade da natureza que é da ordem da liberdade. No termo da sua trajetória, o espírito adquire uma dimensão absoluta e, reconhecendo-se independente de toda a fenomenalidade, «concebe Deus como o tipo da sua mesma plenitude, concebe e sente a vida moral como a esfera da realização desse ideal (...), como o seu fim último, aquele de que os fins anteriormente propostos, limitados e transitórios, eram só imagem e preparação» (*Ibidem*).

A especulação metafísica encontra nas categorias da razão o sentido do mundo objetivo, em que tudo no universo se traduz numa combinação entre determinismo e liberdade com graus diversos de espontaneidade: desde o mais elementar, que mostra a ausência da consciência, até ao que atinge a sua expressão mais elevada, ao realizar-se por via da consciência e da ação do homem na história. Se o determinismo da natureza nos faz mergulhar no fundo do Inconsciente, que constitui a essência de todas as coisas, a ação do homem na história liberta-o do peso desta letargia e introduz uma dimensão moral que o espírito humano toma por medida do seu agir e da sua visão do mundo. A vitória da liberdade sobre a necessidade marca o sentido da história como «a narração da luta interminável contra a fatalidade»²⁹, conforme Antero teria lido em Michelet, lembra Gustavo de Fraga. A liberdade constitui o momento mais elevado da evolução do ser, em que o eu individual se identifica com o seu fim último, a realização incondicional do próprio bem. A este nível em que a exigência ética se coloca, o eu individual perde de vista a sua singularidade, feita de interesses individuais e mundanos, para coincidir com a realização, em termos absolutos, das suas potencialidades de ser, inibidas pelas adversidades que as marcas da singularidade lhe impõem.

Reagindo ao «pessimismo negativo» de Oliveira Martins, que Antero vislumbra na forma como o amigo encarava o progresso espiritual da existência, o pensador açoriano empenha-se em demonstrar-lhe que a liberdade não é uma palavra ou um fenómeno fútil: «se a liberdade se afirma pelo desprendimento das coisas vãs, é justamente porque a liberdade é em si mesma uma realidade superior, e a verdadeira realidade, não negativa, por conseguinte, mas essencialmente afirmativa»³⁰. E procurando pôr em evidência a contradição que existe em subestimar a liberdade, argumenta a favor da sua superioridade e do primado afirmativo, o qual se mostra «perceptível ao sentimento moral», muito embora as «nossas fórmulas meta-

²⁹ Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 36.

³⁰ Carta a Oliveira Martins, de 30 de Maio de 1887, em Antero de Quental, *Cartas II*, p. 841.

físicas» sejam incapazes de o exprimir. Deste modo, e em jeito de quem dá a conhecer uma convicção íntima, prossegue da seguinte forma: «a tendência última das coisas, contrariada tão terrivelmente no curso da Natureza pela imperfeição do inconsciente (aliás sapientíssimo), não pode, ao realizar-se na Consciência, produzir o efeito duma desilusão e duma queda no vácuo» (*Ibidem*). Não poderá ficar por satisfazer o que há de mais profundo no sentimento moral, pois, como diz na carta a Wilhelm Storck, «a voz da consciência moral não pode ser a única voz sem significado no meio das vozes inúmeras do Universo»³¹. A negação da fenomenalidade que nos rodeia faz-nos ganhar uma dimensão universal, onde perde interesse tudo o que nos impede de coincidir com o absoluto, para que remete o último momento da evolução em que o próprio bem se realiza. Nesta dissolução no absoluto, o Inconsciente que habita os confins da natureza humana liberta-se pela história da indefinição e dá lugar a um eu que perdeu as suas referências individuais para ganhar a expressão absoluta que o assimila a Deus. O bem, como último momento da evolução do ser, leva ao abandono ou à negação do egocentrismo da perspetiva individual e faz coincidir o eu com o absoluto. A síntese final da evolução culmina na libertação total dos dramas alimentados e vividos pelas singularidades do ego e abre-se ao absoluto, em que deixa de haver lugar para o eu singular.

A arquetónica do processo, que foi visto por Oliveira Martins como uma forma de misticismo³², parte de uma base empírica, ditada pelo determinismo do fenómeno evolutivo da natureza, e termina numa especulação de teor metafísico que perdeu a base indutiva de origem, em favor de uma relação e dependência, conclui Gustavo de Fraga, «muito mais da lógica especulativa do Idealismo do que da lógica formal do positivismo»³³ que sustentava o ponto de vista da ciência. Uma síntese final integra os dados que a ciência apurou e opera a ligação entre a ética e a religião: «Levar o mundo a Deus é a meta do progresso, o que não acontece pelo culto, mas pelo serviço divino em que se empenha a totalidade da vida prática», acrescenta de seguida. A espontaneidade da razão, «criadora das suas próprias determinações»³⁴, vê o mundo como algo «que é análogo à sua própria essência» (*Ibidem*, p. 163). A chave que abre o sentido pleno à compreensão da realidade encontra-

³¹ Carta a Wilhelm Storck, de 17 de Maio de 1887, em Antero de Quental, *Cartas II*, p. 839.

³² Cf. carta a Jaime de Magalhães Lima, de 14 de Novembro de 1886, em Antero de Quental, *Cartas II*, p. 805.

³³ Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 34.

³⁴ Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia*, p. 161.

-se na esfera ideal da consciência, como expõe o poeta-pensador, de forma programática, na carta em que comunica a Maria Amália Vaz de Carvalho a extinção do «dom dos versos» de que foi acometido:

tendo o próprio progresso das instituições e das ideias arruinado os antigos alicerces morais da sociedade, a grande questão, a questão vital e inadiável não é já o do aperfeiçoamento das instituições nem do aumento dos conhecimentos, mas o da organização teórica e prática da vida moral, a criação da ordem nas consciências, em uma palavra, a remodelação do *homem interior*, sem o qual o outro homem, da sociedade e da vida prática, por forte e sábio que pareça, é mais miserável que o escravo mais embrutecido³⁵.

O pendor naturalista da cultura e da sociedade que, acrescenta na mesma carta, «já hoje nos causa mais terror do que admiração», leva à morte do «homem moral», e só a ordem que a razão metafísica instaura nas consciências poderá sustentar a sua ruína. A construção pela razão consciente de uma ordem ética do mundo condu-lo à sua meta, o que irmana, sem reservas, conclui Gustavo de Fraga, Antero a von Hartmann, sem que isso o obrigue a abandonar as questões que recebeu da leitura de Proudhon, ou seja, «a exigência de justiça e de harmonia de moral individual e moral social», consideradas agora não do ponto de vista de interesses particulares ou de grupos, mas a partir da transparência da consciência, «a maior força que atua nas sociedades»³⁶. Pela ação da consciência, o homem compreende-se ao mais alto nível da dimensão ética, o que permite superar o reducionismo naturalista sem excluir a visão determinista da natureza, mas integrando-a num «panteísmo espiritualista» que a reabilita, pela vitória da liberdade do bem, sobre a fatalidade que a necessidade determinista impõe.

Gustavo de Fraga lê a evolução do pensamento de Antero como uma trajetória dirigida pela consciência, que ganhou espessura especulativa para pensar a vida moral estilçada pelo naturalismo. O sentimento moral e religioso desinquieta o pensador, que procura na consciência a clarificação metafísica que sempre lhe fugiu, mas deixando-o preso à voz do sentimento que, lembra Lúcio Craveiro, é a raiz do misticismo, da santidade e do bem, «o conteúdo filosófico e o cerne de todas as religiões»³⁷. Gustavo de Fraga,

³⁵ Carta a Maria Amália Vaz de Carvalho, de 24 de Dezembro de 1886, em Antero de Quental, *Cartas II*, p. 809.

³⁶ Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 35.

³⁷ Lúcio Craveiro da Silva, «O sentimento moral e religioso na filosofia de Antero de Quen-

ao sublinhar a ligação de Craveiro da Silva a Antero, que em certo sentido se assumiu como seu discípulo³⁸, não deixa também de referir a observação crítica que o ilustre professor da Universidade do Minho dirigiu à sobrevalorização da sensibilidade afetiva, lembrando que «não basta o sentimento e o coração ‘para resolver os problemas do espírito’» (*Ibidem*, p. 164). Ambos convergem em associar a visão imanente do cristianismo de Antero à sua conceção de Deus «fora da formulação Transcendente do Cristianismo», embora conserve, «em parte importante, o seu conteúdo como justiça, força, essência, ideal da vida humana, o ilimitado, o inenarrável, o absoluto»³⁹. Todavia, se Lúcio Craveiro tende a associar à influência do Budismo a indefinição de Antero «sobre os problemas finais da existência do Ser Absoluto ou da sobrevivência do espírito» (*Ibidem*, p. 90), Gustavo de Fraga vislumbra nesta indefinição a persistência do influxo de Hegel que o prendia a um sentimento religioso antigo, que, debalde, procurou o seu remate nas promessas de um sistema de pensamento que ficou por cumprir.

6. Na visão de Gustavo de Fraga, Antero confronta-se com duas ideias nucleares, a de um Deus imanente ao mundo, sem consciência de si, e que apenas intervém pelo determinismo das leis que lhe dão movimento, e a ideia de liberdade e consciência que introduz a diferença na necessidade mecânica do devir do Universo. Trata-se, pois, de uma visão do mundo marcada pelo determinismo das suas leis, que dispensa a intervenção de qualquer forma de condução arbitrária do Universo, e de uma visão do homem que nele marca a diferença pela expansão das potencialidades de ser que o libertam de singularismos egoístas e o encaminham na direção do Bem e de Deus. Desenha-se assim o esboço de uma nova religião do futuro que conduz «o mundo para Deus» por meio de uma conceção metafísica que junta elementos do teísmo e do panteísmo com os dados da ciência moderna. Porém, a posição de Antero, a ajuizar pela correspondência, laborou sempre numa certa indefinição que tanto o levou a considerar como vã a solução panteísta, como a exprimir a convicção de que a religião do futuro resultará de um desenvolvimento do Cristianismo. A visão hegeliana da sua primeira formação tê-lo-ia feito resistir à ideia de um Deus impessoal e sem consciência de si, o que fez o Professor Fraga concluir que Antero não teria chegado a uma posição definitiva da religião do futuro, mas

tal», p. 81.

³⁸ Cf. Gustavo de Fraga, «Os discípulos de Antero», pp. 145-146.

³⁹ Lúcio Craveiro da Silva, «O sentimento moral e religioso na filosofia de Antero de Quental», p. 89.

oscilou entre duas concepções metafísicas, a do panteísmo, que a imanência do pensamento filosófico, segundo as categorias que aceitou, fundava, e o teísmo cristão, chegando finalmente a um esboço de síntese em que o cristianismo era fundamental para a “religião do futuro” – o seu “budismo” do Ocidente. Todavia, o seu enraizamento profundo na imanência e na gnose hartmanniana não empresta a este problema, que tanto o absorveu, o carácter de uma reconstrução do cristianismo, em sentido próprio, não obstante a renovação episódica mas intensa das vivências cristãs dos *Sonetos*⁴⁰.

A luta que Antero travou no seu interior e no pensamento de uma religião do futuro, que conciliasse as categorias metafísicas com as perplexidades que os dados das ciências suscitavam, foi vista por Gustavo de Fraga como um desacordo íntimo com a solução panteísta de von Hartmann, onde em muitos dos escritos do poeta-filósofo «se acentua a necessidade da soberania da pessoa sobre o mundo, enfim da transcendência inequívoca de Deus» (*Ibidem*, p. 36). Entre a visão de Joaquim de Carvalho, que olha a despedida anterior do cristianismo, operada no tempo de Coimbra, como uma atitude «somente intelectual, porventura até simplesmente literária»⁴¹ da crença da juventude, e a visão menos condescendente de Lúcio Craveiro, para quem «Antero, até à morte, nunca riscou as linhas de sangue com que perseguiu o Catolicismo»⁴², Gustavo de Fraga sublinha na vida e nos escritos do poeta e pensador açoriano passagens que se reportam explicitamente à crença da sua antiga vivência insulana e em que manifesta «a convicção de que a religião do futuro resultará de um desenvolvimento do cristianismo»⁴³. Os seus esforços para uma visão metafísica do mundo que não subestimasse os dados da ciência colocaram-no perante uma ideia de Deus, como ideal imanente à ordem do mundo, em confronto com o seu sentimento religioso e as suas meditações sobre a filosofia de Leibniz que lhe faziam ver, diz em carta de 1885, que a ideia de Substância era «a última ou mais remota das ideias metafísicas, indispensável para a explicação *final* do Ser», que torna «vãos por isso todos os Panteísmos»⁴⁴. A tentativa de alcançar uma ideia de

⁴⁰ Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 40. Lembremos que em 1884, em carta a Oliveira Martins, Antero classificava a sua poesia do seguinte modo: «os sonetos que agora faço os tenho não já como coisa literária, mas religiosa» (em Lúcio Craveiro da Silva (org.), *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, p. 111).

⁴¹ Joaquim de Carvalho, «Evolução espiritual de Antero», p. 652.

⁴² Lúcio Craveiro da Silva, *Antero de Quental. Evolução do Seu Pensamento Filosófico*, p. 38.

⁴³ Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 40.

⁴⁴ Carta a Francisco Machado de Faria e Maia, de 28 de Março de 1885, em Antero de

Deus exclusivamente a partir da gnose hartmanniana e de conceber a salvação do homem como caminho para a liberdade, que o dissolve no Eu absoluto, não se harmonizou, nem com a visão hegeliana de Deus e as meditações que dedicou ao estudo do autor da *Monadologia*, nem com uma experiência de vida e de pensamento, que nunca deixou de conceder acolhimento a uma «razão vital» que se opunha ao «espírito racionalista de sistema», como confidencia, em carta dirigida a Oliveira Martins, nos seguintes termos: «É incrível a desarmonia que há entre a minha razão e o meu sentimento, e esse, por mais que faça, nunca chega a afinar pelo tom grave e claro daquele»⁴⁵. A religião do futuro que prometia uma concepção metafísica do mundo, juntando elementos do teísmo e do panteísmo com os dados da ciência moderna, «não só não é suscetível de dar, no desenvolvimento histórico, forma atualizada ao Cristianismo, como se mostra com ele incompatível»⁴⁶. Trata-se, pois, de uma síntese que se afigura impossível e que mantém o espírito dilacerado por «um sentimento cristão que perdeu as raízes mais fortes» (*Ibidem*, p. 160). Porque no mais íntimo dos seus sentimentos, Antero se não descristianizou, como observou Joaquim de Carvalho, que Gustavo de Fraga recorda, ele manteve sempre «um certo desassossego em face do Cristianismo», como reconhece Lúcio Craveiro. O seu envolvimento numa teologia sem o Deus transcendente do Cristianismo acabou por confrontá-lo com entraves e “tropeços” que o levaram a desistir do seu sistema, ou a abandonar o projeto de construir uma Teoria da Religião⁴⁷.

A luta de Antero por uma religião do futuro debateu-se sempre com o fundo antigo dos seus sentimentos mais genuínos que o mantinham preso a «uma certa permanência pessoal na concepção cristã do mundo»⁴⁸. A ligação a estas suas reminiscências, um tema que também, segundo Lúcio Craveiro, lhe «varria o espírito»⁴⁹, tinha já sido equacionado na carta a Anselmo Andrade, porém, acrescenta Fraga, «só viu solução quando encontrou o seu “sistema” que apenas conhecemos, de algum modo, através da “Tendências”». O suporte que a filosofia de von Hartmann começou por trazer à superação do otimismo naturalista, que deprimia Antero, acabou por causar nele um

Quental, *Cartas II*, p. 730.

⁴⁵ Carta a Oliveira Martins, de 1880, em Antero de Quental, *Cartas I*, p. 535.

⁴⁶ Gustavo de Fraga, «A síntese impossível», p. 165.

⁴⁷ Cf. carta a Oliveira Martins, de 20 de Fevereiro de 1879, em Lúcio Craveiro da Silva, *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, p. 100.

⁴⁸ Gustavo de Fraga, «Reflexão sobre Antero», p. 41.

⁴⁹ Lúcio Craveiro da Silva, «O sentimento moral e religioso na filosofia de Antero de Quental», p. 85.

desacordo insanável «entre o teísmo da metafísica cristã, que antropologiza Deus, e a consciência moderna, que só admite um Deus *imane*nte, que rege o mundo por leis imutáveis»⁵⁰. O «espírito racionalista de sistema», que sempre o conduziu ao desamparo, confrontou-o com o ecúleo metafísico que não conseguiu vencer. Antero percebeu que a solução do problema que o atormentava teria de tomar o caminho inverso ao do panteísmo, e que, em lugar de procurar compreender a realidade do mundo físico como uma emanção da ideia de Substância, haveria que tomar o caminho inverso, o da perspetiva realista, ou seja, partir «dos dados elementares da sensibilidade, sobre que se baseiam em última análise as ciências naturais, isto é, dos Átomos, para indutivamente chegar ao que não é *Átomo*, mas que o *Átomo* pressupõe: a Substância»⁵¹. Antero acabou vencido perante a incapacidade de articular «a explicação *final* do Ser» com o mundo complexo e descontínuo de átomos que formam a realidade, pois, como esclarece a Faria e Maia, não conseguiu «vazar toda a metafísica dentro do *Átomo*, e depois então trabalhar com ele, assim transformado». Em todo este conflito, em que as ancestrais convicções nunca o abandonaram, Gustavo de Fraga percebe, desde as suas primeiras abordagens ao pensamento de Antero, que nele sempre falou mais alto «a intensa luta pessoal pelo regresso à “humilde fé de obscuras gerações/ Na comunhão de nossos pais antigos”, a que uma reflexão sobre a vida, a morte e o amor o inclinava, mas de que as categorias do pensamento o desviavam»⁵². Porém, acima de todos os dramas, hesitações e intenso labor especulativo, «ficaram a aspiração infinita e a beleza imortal dos últimos sonetos»⁵³.

Referências bibliográficas

- Braz Teixeira, António (1993), «Raízes krausistas do pensamento de Antero», em *Congresso Anteriano Internacional – Atas*, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, pp. 777-785.
- Cândido Pimentel, Manuel (2019), «O krausismo em Antero de Quental», em António Braz Teixeira, Gonzalo del Puerto e Renato Epifânio (org.) *O Krausismo Ibérico e Latino-Americano*, Lisboa: Instituto Cervantes e MIL (Movimento Internacional Lusófono), pp. 175-181.
- Carvalho, Joaquim de (1992), «Antero de Quental e a filosofia de Eduardo de Hartmann», em *Obra Completa*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2.^a ed., v. I, pp. 409-431.

⁵⁰ Gustavo de Fraga, «A síntese impossível», p. 161.

⁵¹ Carta a Francisco Machado de Faria e Maia, de 28 de Março de 1885, em *Cartas II*, p. 730.

⁵² Gustavo de Fraga, «Metafísica do Inconsciente no século XIX português: Antero de Quental», p. 87. Os versos pertencem ao último terceto do soneto “Comunhão”.

⁵³ Gustavo de Fraga, «A síntese impossível», p. 165.

- Carvalho, Joaquim de (1983), «Evolução espiritual de Antero», em *Obra Completa*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, v. IV, pp. 545-695.
- Craveiro da Silva, Lúcio (org.), (1996), *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, Braga: Faculdade de Filosofia de Braga.
- Craveiro da Silva, Lúcio (1959), *Antero de Quental. Evolução do Seu Pensamento Filosófico*, Braga: Livraria Cruz. Estudos publicados pela Faculdade de Filosofia de Braga.
- Craveiro da Silva, Lúcio (1998), «O sentimento moral e religioso na filosofia de Antero de Quental. Um problema central do seu 'sistema'», em *Padre António Vieira e Antero de Quental: Ensaio*, Braga, Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, pp. 71-93. Republicado na 2.ª ed. de *Antero de Quental. Evolução do Seu Pensamento Filosófico*.
- Fraga, Gustavo de (1994), «Os discípulos de Antero», em Vítor Aguiar e Silva, Acílio Rocha e Norberto Cunha (org.), *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*, Braga: Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, pp. 135-164.
- Fraga, Gustavo de (1993), «A síntese impossível», em *Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Doutor Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa: Edições Colibri e Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp. 151-165.
- Fraga, Gustavo de (1991), «Na rota de Antero Insulano», em *Insulana. Órgão do Instituto Cultural de Ponta Delgada*, 47, pp. 33-125.
- Fraga, Gustavo de (1979), «Reflexão sobre Antero», em *Arquipélago. Revista do Instituto Universitário dos Açores*, Ponta Delgada, pp. 9-41.
- Fraga, Gustavo de (1974), «Metafísica do Inconsciente no século XIX português: Antero de Quental», em *Anais do VIII Congresso Interamericano de Filosofia – Filosofia*, São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, v. II, pp. 81-87.
- Proudhon, P.-J. (1930-1932), *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, em *Œuvres Complètes*, Éd. de Marcel Rivière, Paris: Librairie des Sciences Politiques et Sociales, v. II.
- Quental, Antero de (1989), *Cartas I*, em *Obras Completas*, org, int. e notas de Ana Maria Martins, Lisboa: Ed Comunicação e Universidade dos Açores.
- Quental, Antero de (1989), *Cartas II*, em *Obras Completas*, org, int. e notas de Ana Maria Martins, Lisboa: Ed Comunicação e Universidade dos Açores.
- Quental, Antero de (1989), *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, em *Obras Completas, Filosofia*, org, int. e notas de Joel Serrão, Lisboa: Ed Comunicação e Universidade dos Açores, pp. 115-172.
- Quental, Antero de (1989), *Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, em *Obras Completas, Filosofia*, org, int. e notas de Joel Serrão, Lisboa: Ed Comunicação e Universidade dos Açores, pp. 93-113.