

Magda Costa Carvalho

A NATUREZA
EM ANTERO DE QUENTAL
O PROJECTO DE UMA «METAFÍSICA POSITIVA»



Título: A Natureza em Antero de Quental
O Projecto de uma «Metafísica Positiva»
Autor: Magda Costa Carvalho
Edição: Imprensa Nacional-Casa da Moeda
Concepção gráfica: Departamento Editorial da INCM
Capa: «Anthero», de Mário Cesariny
Revisão do texto: Joaquim Melo
Tiragem: 800 exemplares
Data de impressão: Setembro de 2006
ISBN: 972-27-1510-0
Depósito legal: 246 913/06

A NATUREZA
EM ANTERO DE QUENTAL
O PROJECTO DE UMA «METAFÍSICA POSITIVA»

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

LISBOA

2006

À memória de minha Avó Felicidade

PRÓLOGO

A nossa opção pelo estudo anteriano reporta-se aos dias da licenciatura em Filosofia na Universidade de Lisboa, talvez para compensar a continentalidade forçada com ecos e registos vindos da Ilha. Inicialmente embaixador do Arquipélago, e perante o pendor universal de um espírito mais ou menos omissos em termos de um açorianismo explícito e assumido, cedo Antero se impôs enquanto referência filosófica de eleição, quer pelo enigmático percurso existencial de quem buscou concretizar com o ser aquilo que lhe desvelava o pensar, quer pelo tom inquietante que exala de uma produção bibliográfica tão mais densa e intrincada quanto a sua reduzida extensão¹. Desta feita, afigurava-se-nos imensamente sugestivo o desafio de percorrer cada um dos seus textos na tentativa de des(cons)truir os inúmeros sentidos que os habitam.

Poucos anos passados, e agora já geograficamente regressada, foi enquanto assistente estagiária da Universidade dos Açores que se fez premente a oportunidade de retomar Antero como objecto de estudo das nossas provas académicas. A escolha pelo tema da natureza, trazido pelo Professor Doutor Leonel Ribeiro dos Santos logo no primeiro contacto, impôs-se essencialmente em duas frentes: pela centralidade do conceito no global pensamento [filosófico] do autor, que permite percorrer e as-

¹ A este propósito, Eça de Queirós, amigo e companheiro geracional de Antero, atesta que «a grande obra de Anthero, na verdade, foi a sua conversação. O que resta em Pamphletos, Artigos, Ensaios, representa tão incompletamente o seu pleno, rico, povoado, fecundo espírito, como seccas folhas d'arvore entre folhas de papel representam um fundo bosque da Florida» (E. de Queirós, «Um génio que era um santo», in *Anthero de Quental — In Memoriam*, p. 518).

sinalar a sua tendência polígrafa; e, contraditoriamente, por o mesmo constituir um aspecto até certo ponto descurado no âmbito de um mais sistemático estudo do corpus anterioro. Além disso, e numa ordem mais geral, em si a ideia de natureza constitui talvez o mais incómodo dos problemas enfrentados (e a enfrentar) por uma humanidade cada vez mais a braços com seduções tecnológicas e novidades virtuais.

Na sempre conturbada concretização que representa uma investigação desta natureza, não podemos deixar de assinalar o nosso reconhecimento face à intervenção de imprescindíveis apoios. Assim sendo, agradecemos a orientação científica do Professor Doutor Leonel Ribeiro dos Santos, na sempre pronta disponibilidade com que acolheu este projecto e na forma como conduziu todo o processo, permitindo-nos restabelecer os laços com a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nossa instituição de origem.

Agradecemos o apoio institucional concedido pela Universidade dos Açores, nomeadamente ao seu Magnífico Reitor da época, Professor Doutor Vasco Garcia, e ao Director do Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais, Professor Doutor Carlos Cordeiro.

Inestimável se mostrou igualmente a cooperação recebida por parte dos docentes de Filosofia do Departamento, em especial o estímulo da Professora Doutora Maria do Céu Patrão-Neves, a sempre presente disponibilidade do Professor Doutor José Luís Brandão da Luz, o incentivo do Professor Doutor Carlos Amaral e o incondicional auxílio da Professora Doutora Gabriela Castro.

Agradecemos ainda ao Sr. Machado de Oliveira, coleccionador de preciosidades bibliográficas, pelo valioso e célere apoio.

A escolha da via que nos trouxe até aqui fez-se também de encontros anteriores e de outra ordem: ao Mário, por nos ter colocado no afamado caminho da deusa; à Maria do Céu Brito, por ter mediado o primeiro contacto com Antero; ao Joaquim, por tudo o que soube patentear e ocultar na pedagógica arte de sermos aprendizes mais velhos; e a todos os Mestres com os quais, de uma forma ou de outra, aprendemos a caminhar.

No registo ainda mais originário, aos meus Pais e Irmã, pela concretização plena da ideia de Família; ao Ricardo, por ter tornado inestimável a fiel confiança que devotou ao trilhar deste percurso; e, de uma forma geral, aos Amigos, àqueles cujo apoio nunca se fez esperar.

Face à longa listagem que constitui este prólogo, um último reconhecimento pessoal diante da Força Divina que, desde sempre, cuidou de nos deixar (muito bem) entregues à vida.

INTRODUÇÃO

Assumir o propósito de investigar o pensamento anterior com o objectivo de compor um registo de estrutura dissertacional é, a vários níveis, também a assunção de uma arriscada empresa. Desde logo porque o pensador ressalva, em inúmeras ocasiões, o seu próprio desconcerto em face da ânsia sistematizadora de tudo converter em classes e categorias especulativas pretensamente unívocas e de inquestionável concisão¹. A primeira, e porventura a mais arrojada, manifestação pública dessa disposição foi dada por Antero na coimbrã querela juvenil, decorria o agitado ano de 1865. Ainda que a questão despoletada pelo opúsculo *Bom Senso e Bom Gosto* tenha sido posteriormente resfriada, é impossível negar que o seu autor tenha sempre permanecido fiel ao fundamental princípio que norteou a polémica, a saber, a acérrima peleja a favor da independência do espírito e da liberdade de pensamento. «Graças ao deus da liberdade», afirma Antero em «A dignidade das letras e as literaturas oficiais», «não pertença por ora a nenhuma escola além da escola do pensamento e da franqueza.»² Assim sendo, em face da obra especulativa de um

¹ São paradigmáticas algumas afirmações de Antero, como é o caso da carta de 26 de Novembro de 1873 a Oliveira Martins, onde o autor afirma: «Ai da filosofia que não sabe satisfazer ao mesmo tempo a razão dos lógicos, a alma dos poetas e o coração dos fortes»; ou ainda da epístola de 25 de Julho de 1873, onde denuncia a Bulhão Pato os *tolos sistemáticos* que «cuidam que o sentimento vivo das coisas pode ser substituído por uma fraseologia morta e sem alma!» (A. de Quental, *Cartas*, I, pp. 225, 202.)

² A. de Quental, *Prosas da Época de Coimbra*, p. 298.

homem que nunca teve por objectivo filiar o seu percurso no registo escolar ou académico³ — que, com grande probabilidade, poderia ter-lhe conferido pronta notoriedade — e que, para além disso, defendeu e representou um pensamento nos antípodas do espírito de sistematização, parece-nos adequada a inicial inquietação de podermos incorrer num imperdoável desrespeito hermenêutico.

Contudo, afigura-se-nos interessante sublinhar como, em determinados momentos, Antero se posiciona perante os resultados das suas prestações filosóficas: ao confessar-se a Carolina Michaëlis de Vasconcelos um *filósofo manqué*⁴, não deixa de retomar o que, treze anos antes, havia escrito a Oliveira Martins: «Nasci poeta, e tenho sido obrigado pela força das ideias e das coisas e fazer-me philosopho. D'ahi as torturas moraes da minha vida.»⁵ É precisamente neste seguimento que encontramos a demandada clareira que nos permitirá defender a total legitimidade do presente propósito: o esforço anterior por pensar de forma rigorosa e coerente o(s) sentido(s) de que se constituem o mundo e a vida, contextualizando nesse horizonte de significação as inquietações que, nos vários domínios, *pro-vocam* o seu espírito problematizador, afigura-se-nos uma legítima autorização para as intenções e procedimentos da hermenêutica que compõe o trabalho filosófico.

Demonstrada que fica a existência de uma particular mundividência filosófica no *corpus* anterior, assumimos então o propósito de reconstituir as diversas acepções e contextos explicativos em que se desenvolve o específico conceito de *natureza*. Não

³ Em 1888, Antero é convidado, por Anselmo de Andrade, a assumir a regência de uma disciplina no projecto de reforma do Curso Superior de Letras. O poeta-filósofo prontifica-se a aceitar o cargo, porém é peremptório em sublinhar a sua indisponibilidade para a cadeira de Filosofia, justificando-se: «Pois é claro que quem tem, como eu, ideias tão pessoais sobre o assunto, e tão diversas das recebidas, não se pode sujeitar a ensinar a Filosofia oficial» (carta a Oliveira Martins de 3 de Fevereiro de 1888, in *Cartas*, II, p. 865).

⁴ Cf. *Cartas*, II, p. 748.

⁵ A. de Quental, *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, p. 51.

sendo o mesmo, por parte de Antero, alvo de uma análise sistemática meticulosamente explícita, tal facto não impede que a ideia de natureza se constitua como um dos núcleos temáticos essenciais ao pensamento do autor.

Dotado de uma vasta plurivalência semântica, ao longo da história do pensamento humano o vocábulo *natureza* tornou-se permeável a uma complexa e até ambígua densidade significativa⁶. Esta é uma tendência que se revela na obra de Antero e é nesse sentido que vamos surpreender uma acepção de natureza disposta a diversas perspetivações, numa crescente assunção de densidade filosófica, à medida que o pensador progride em maturação especulativa.

De uma maneira geral, e em termos alegóricos, Antero de Quental pinta uma natureza matizada a vários tons, porém num contínuo traço comum que a todos atravessa e unifica. De forma análoga o reproduziu plasticamente Mário Cesariny na tela *Anthero*. A composição desta obra numa estrutura formal triádica — por si só filosoficamente bastante sugestiva — e marcada pela distribuição e grad(u)ação de uma cor única, o azul, seduz grandemente a nossa análise. A ideia geral que orienta a tela de Cesariny faz socorrer a sua concretização de dois elementos constitutivos do espaço plástico: o toque e a iluminação. Mediante o que é sugerido por estes aspectos, o olhar do espectador é conduzido para a parte central do quadro, que não só escapa às rugosidades impressas pelo autor no tratamento material das faixas inferior e superior da tela, como também constitui o ponto de luz que se encarrega de distribuir claridade à restante composição. Assim sendo, a orla central de matizes azuis que atravessa o quadro apresenta-se como uma fenda ou abertura rasgada transversalmente no horizonte, analogamente aparentada com a *brilhante porta de luz* referida por Antero a Jaime de Magalhães Lima⁷. Para além de um *matagal povoado de criações nocturnas*, porventura próximo da faixa inferior da tela de Cesariny, segundo a referida

⁶ Para além de sugestivo, é paradigmático o excerto de R. Lenoble que segue em epígrafe.

⁷ Cf. carta de 13 de Outubro de 1886, in *Cartas*, II, p. 792.

carta do poeta-filósofo, encontrar esse pórtico de luz significa encaminhar o espírito humano para a concretização plena e harmónica da razão de ser da existência. A procura pela *porta d'ouro*, assumida também de forma poética no soneto «O Palácio da Ventura», constitui certamente aquele que é o essencial fio condutor da existência do pensador açoriano.

Não deixa de ser curioso que Antero, um homem cujo nome transporta etimologicamente o significado *florido*, tenha orientado toda a sua obra pelo paulatino desprendimento em face de uma mundividência efusiva e vicejante, preferindo, pelo contrário, a celebração dos mais etéreos meandros da existência. Mais ou menos longe da luminosa entrada para o sentido do ser, e apesar das conturbadas etapas a que o seu pensamento foi sujeito, o autor reconhece no final do seu percurso a chegada a uma segura plataforma especulativa e sente-se justamente premiado por ter escolhido desacreditar a região cega e obscura do movimento e devir naturais, reconhecendo que, a limite, a natureza é simplesmente uma vaga e longínqua imitação que, imperfeita, constitui o degrau inferior em direcção ao autêntico tipo da realidade, o espírito⁸. Tal como procuraremos demonstrar ao longo da presente investigação, a nosso ver reside neste ponto um dos essenciais ensinamentos anterianos.

A proposta reflexiva que aqui apresentamos divide-se em cinco capítulos que, embora distintos, obedecem a um determinado plano orientador. O primeiro desses capítulos constitui o que porventura mais facilmente se destaca do cômputo geral do trabalho: nascido a partir da procura de ecos outros no pensamento de Antero, a relação aí ensaiada com a obra *Nature*, do transcendentalista americano Ralph Waldo Emerson, resultou de uma atraente necessidade de deixar falar alguns aspectos que a investigação foi progressivamente desocultando.

O segundo capítulo, salvaguardando desde cedo a proximidade entre o registo da Poesia e o registo da Filosofia no pensamento de Antero, procura dar conta do tratamento poético do

⁸ Cf. carta autobiográfica a Wilhelm Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 838.

conceito central desta investigação, demonstrando de que forma o autor dos *Sonetos* constrói aí um naturalismo simbólico.

A partir do terceiro capítulo, a análise hermenêutica assume como princípio a ordem cronológica da produção bibliográfica do autor, procedimento legitimado e apelidado por Joaquim de Carvalho como *método histórico-evolutivo*⁹. Pretendemos assim respeitar a articulação dos mais relevantes acontecimentos da vida de Antero com os conteúdos da sua obra.

Construído em torno da defesa do ideal, de inspiração romântica, de regresso à natureza, nesse terceiro capítulo procuramos explicitar alguns pontos de aproximação do pensamento de Antero a essa tendência de feição naturalista, ressaltando a relevância de aspectos como seja a mítica *Ordem dos Mateiros*. Para além disso, aí explicitamos o confronto entre o espiritualismo próprio da mundividência cristã e o naturalismo que caracteriza o pensamento helénico, uma vez que é na sua base que Antero desenvolve uma acesa polémica epistolar com Oliveira Martins, denunciando, como grande lacuna do Cristianismo, uma elevada propensão para a atitude de desprezo e ignorância face à natureza.

O capítulo IV dedica-se ao evolucionismo anteriano e, tomando como núcleo bibliográfico fundamental o texto «A filosofia da natureza dos naturalistas», procura demonstrar até que ponto o autor micaelense experiencia a insuficiência das estritas leituras metafísica e positivista do naturalismo, atestando a inaptidão de ambas face à dimensão moral da existência.

Por último, é no capítulo V que procuramos desenvolver a final resolução das tensões vigentes no pensamento de Antero até às *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Mediante a acoplagem entre a filosofia da natureza e a filosofia do espírito, este último texto anteriano compõe a grande síntese do pensamento moderno, tão intensamente perseguida pelo autor.

⁹ Por considerarmos relevante, reproduzimos o essencial da posição de J. de Carvalho: «Penso, no entanto, que somente o método histórico-evolutivo jorra luz clara sobre as atitudes espirituais e as concepções doutrinárias de Antero, situando-as na temporalidade em que nasceram e na sucessão em que se oferecem» (J. de Carvalho, *Evolução Espiritual de Antero e Outros Escritos*, pp. 9-10).

Conhecida que fica a planificação geral dos nossos intentos, e assumindo sempre o carácter aberto e inacabado de qualquer investigação filosófica, resta aguardar pela proficuidade do presente trabalho na certeza de que a sua consecução resultou numa inestimável oportunidade de dialogar com a obra de um dos mais brilhantes espíritos nascidos da modernidade portuguesa.

Ponta Delgada, a meados do mês de Janeiro do ano de 2003.

Mãe Natureza de Lucrecio e de Diderot, silêncio que assusta Pascal, madrasta que vota os seus filhos à luta pela vida segundo Darwin e Karl Marx, quando é que a Natureza foi alguma vez um «facto» para o sábio, quando é que foi ela própria?

R. LENOBLE, *História da Ideia de Natureza*, p. 318.

É um caminho por onde vou um tanto temeroso, porque, a falar verdade, acho-me só: a metafísica é hoje repelida universalmente da Filosofia da Natureza. Não importa. Irei de encontro à onda dos positivistas, materialistas, empíricos e *tutti quanti*, convencido de que não se passará muito tempo sem que, constituída a metafísica positiva, a Filosofia da Natureza entre no verdadeiro caminho.

ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, I, pp. 231-232.

CAPÍTULO I

ANTERO E *NATURE*, DE EMERSON: UM DIÁLOGO POSSÍVEL?

O estudo da ideia de natureza em Antero de Quental, como aliás da quase totalidade da sua obra, impõe a necessidade de um olhar atento à intrincada rede referencial presente no eclodir do seu pensamento. É a acuidade, exigida ao leitor pela mais subtil e aparentemente inocente das referências, que transforma a exegese do *corpus* anteriano num trânsito constante entre o texto e um vasto conjunto de ambiências especulativas. E se, tendo em conta o diálogo explícito que Antero constrói com os mais variados autores (quer seja nos seus textos de matriz especulativa, quer na vasta correspondência que nos legou), em muitos momentos a tarefa hermenêutica prima por uma certa fluência, casos há em que o leitor se vê obrigado a redobrar esforços em busca de vias singulares e insuspeitadas. Inclui-se neste último grupo a possível aproximação aqui ensaiada entre o pensamento do autor micaelense e a obra *Nature*, do solene representante do transcendentalismo norte-americano do século XIX: Ralph Waldo Emerson.

A progressiva aproximação à questão afasta gradativamente a formulação da nossa hipótese — de as concepções de Emerson figurarem entre as influências sofridas por Antero — de um devaneio livre e imponderado. Quatro décadas mais velho que Antero, Emerson encontrava-se por volta dos 60 anos quando foi publicada «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet», o primeiro ensaio onde o pensador açoriano exhibe uma maior consistência filosófica.

Junte-se a esse facto a consideração de que, nesse mesmo ano de 1865, se contavam já quase trinta anos sobre a publicação de *Nature*, tendo Emerson já levado a efeito duas das suas digressões pela Europa ¹. Porém, a seguirmos a constatação de que esta obra não se encontra entre as que a Biblioteca Pública de Ponta Delgada acolhe como espólio bibliográfico de Antero de Quental, ficará para sempre votada a uma mera hipótese conjectural a decisão acerca do conhecimento ou não, pelo autor dos *Sonetos*, do conteúdo de *Nature*.

Contudo, é o notável estudioso José Bruno Carreiro que, na sua canónica obra, a propósito das *caóticas leituras* confessadas por Antero a W. Storck, nos relembra o testemunho de Manuel de Arriaga, no volume do *In Memoriam*, segundo o qual o malogrado poeta-filósofo teria oferecido ao seu conterrâneo, aquando da saída de Coimbra, exactamente por volta de 1866, a obra *La Nature*, de Emerson ².

Comecemos, então, por ressaltar dois aspectos neste testemunho: em primeiro lugar, pela mera enunciação do título, descobrimos que a obra, tendo já sido traduzida para a língua francesa, seria relativamente bem conhecida pelo público europeu; em segundo lugar, e a mando da cautela desta investigação, achamos por bem colocar a hipótese (não muito provável, mas metodologicamente necessária) de Antero ter oferecido o volume de Emerson a Manuel de Arriaga sem, no entanto, conhecer o seu respectivo conteúdo.

Atente-se por isso no testemunho do próprio Manuel de Arriaga:

No tempo de Coimbra Anthero era um excursionista de primeira ordem, elle que mais tarde mal podia andar! [...] Quando se retirou de Coimbra, alem d'uns livros que ainda

¹ Antero também visitou a América do Norte, nomeadamente Nova Iorque e Halifax, porém essa viagem só se concretizou em 1869 (cf. A. Arroyo, *A Viagem de Antero de Quental à América*).

² Cf. J. B. Carreiro, *Antero de Quental. Subsídios para a Sua Biografia*, vol. I, p. 240.

hoje possuímos (*Les lois de la vie* e *La Nature* de Emerson e *Essais de philosophie Hégelienne* de A. Vera), legou-nos as suas botas ferradas!³

O verbo escolhido por Arriaga não parece deixar margem para grandes dúvidas: Antero de facto ofereceu a obra de Emerson ao amigo, porém ofereceu-lhe o seu próprio exemplar. E não deixa de ser interessante ter o autor de «Ao correr da penna» aliado a referência a *Nature* à predilecção anteriana por longas e revigorantes excursões por entre cenários naturais, como a ambiência serrana do Buçaco ou a maresia da Figueira da Foz⁴.

Legitimada que está a intenção da presente reflexão, alteremos por agora o registo da exposição, focando alguns pontos em que a análise hermenêutica permite uma certa aproximação filosófica entre os dois autores que o século XIX viu nascer. Cumpre-nos apenas sublinhar que o objectivo assumido por este estudo longe está de se identificar com uma minuciosa e exaustiva reflexão comparada. Pretendendo-se uma argumentação credível e fundamentada, dividimos a nossa análise em duas partes distintas, porém complementares: na primeira, é equacionada a relação entre o pensamento anteriano e o transcendentalismo, enquanto corrente filosófica; na segunda, evidenciam-se plausíveis afinidades entre as concepções de natureza anteriana e emersoniana.

I.1

ANTERO TRANSCENDENTALISTA?

Numa perspetivação holística da obra do autor, em demanda pela resposta à questão supracolocada, vê-se o olhar preso à

³ M. Arriaga, «Ao correr da penna (notas)», in *Anthero de Quental — In Memoriam*, p. 104 (último itálico nosso).

⁴ Sobre a forte presença de aspectos naturais na obra poética do autor, veja-se os artigos «Antero Animalista» e «Eros e Flora em Antero», coligidos na obra de J.-F. Coelho, *Microleituras de Antero*.

mais imediata referência de Antero a esta corrente filosófica no soneto intitulado precisamente «Transcendentalismo»:

*Já sossega, depois de tanta luta,
Já me descansa em paz o coração.
Cai na conta, enfim, de quanto é vão
O bem que ao Mundo e à Sorte se disputa.*

*Penetrando, com fronte não enxuta,
No sacrário do templo da Ilusão,
Só encontrei, com dor e confusão,
Trevas e pó, uma matéria bruta...*

*Não é no vasto mundo — por imenso
Que ele pareça à nossa mocidade —
Que a alma sacia o seu desejo intenso...*

*Na esfera do invisível, do intangível,
Sobre desertos, vácuo, soledade,
Voa e paira o espírito impassível!*

«Transcendentalismo» é o soneto inaugural do quinto ciclo dos *Sonetos Completos* (referente aos anos 1880-1884), na edição da responsabilidade de Oliveira Martins e ordenados por mão de Antero. Contudo, sabendo-se que o mesmo foi escrito em 1876⁵, levanta-se desde já a interrogação pelo que terá levado Antero a apartar este soneto do ciclo anterior (1874-1880), ao qual pertenceria segundo o critério estritamente cronológico. Terá sido esta uma opção metodológica consciente ou apenas o fruto de um simples equívoco na organização da obra? Relembremos que esta é uma questão que ganha a máxima relevância se levarmos em conta a feição autobiográfica que Antero pretendia imprimir à ordenação dos seus *Sonetos*⁶.

⁵ Cf. carta a João Lobo de Moura de 5 de Julho/8 de Agosto de 1876, in *Cartas*, I, pp. 352-353.

⁶ Reproduzimos uma afirmação de 1885 que parece deixar nítidas as intenções do autor: «Estou resolvido a publicar a série completa dos meus Sonetos (uns cento e tantos, desde mil oitocentos e sessenta a mil oitocentos

De acordo com a breve caracterização geral de cada um dos cinco períodos em que se dividem os *Sonetos*, feita por Oliveira Martins no prefácio da obra, o quarto ciclo — que comporta as composições entre 1874 e 1880 —, é descrito como o período do pessimismo sistemático, o ciclo taciturno em que o autor, num processo de depuração das ideias em detrimento de artifícios literários, ironiza com o plano transcendente. Isso mesmo verificamos por exemplo no terceto final de «O Inconsciente»:

— *Teus irmãos (respondeu) os vãos humanos,
Chamam-me Deus, há mais de dez mil anos...
Mas eu por mim não sei como me chamo...!*⁷

Nesse seguimento, na carta autobiográfica ao seu tradutor alemão, Wilhelm Storck, Antero sente necessidade de mencionar a crise emocional e intelectual em que se achou por entre os anos de 1874 e 1875, e refere serem os sonetos deste quarto ciclo os testemunhos fiéis do *pessimismo vácuo* e do desespero que assolaram o seu espírito. Assim sendo, podemos assentir com Joaquim de Carvalho que «a conclusão a tirar é pois que por volta de 1875 Antero viveu uma crise ideológica, da qual estes sonetos são expressão estética e a carta autobiográfica a W. Storck a descrição psicológica»⁸.

De regresso a «Transcendentalismo», de facto não nos parece que se encontre longe da ambiência de sonetos como «O Inconsciente», «Estoicismo» ou «Nirvana», desse quarto ciclo: nele encontramos a mesma denúncia da vanidade da existência e o mesmo queixume perante o malogro e a decepção inerentes ao percurso humano. Contudo, a edição dos *Sonetos* optou por fazer

e oitenta e cinco) na sua ordem cronológica, de modo a formarem uma espécie de autobiografia poética, ou de memórias morais e psicológicas» (carta a Francisco Machado Faria e Maia de 28 de Março de 1885, in *Cartas*, II, p. 730).

⁷ Soneto «O Inconsciente».

⁸ J. Carvalho, «Sobre a origem da consciência de Deus em Antero de Quental», in *Evolução Espiritual de Antero e Outros Escritos*, p. 207.

de «Transcendentalismo» o portal inaugural de um outro ciclo: o quinto e último da obra, o período em que o poeta se salva do naufrágio espiritual para o qual tinha sido empurrado por um trágico e agonizante desespero metafísico. Desta feita, é no último dos ciclos que o poeta, adoptando uma íntima e profunda *lucidez racional*⁹, assume a morte segundo uma dimensão beatífica e consoladora, ou, tal como é retratado no sexto soneto de «Elogio da Morte», «o vasto silêncio mortuário do não-ser».

Ainda de acordo com o prólogo dos *Sonetos*, Oliveira Martins afirma que a concepção de «Transcendentalismo» coincidiu com o frenético ímpeto de destruição, pelo próprio Antero, das chamadas *poesias lúgubres*. Todavia, ao debruçar-se sobre os referidos poemas, Joel Serrão conclui que os mesmos terão perecido em 1881¹⁰ e, tal como foi já referido, o soneto aqui em questão veio à luz em 1876¹¹. Assim sendo, o paralelismo feito por O. Martins terá de ser entendido fora dos cânones meramente cronológicos, já que entre o nascimento do referido soneto e a morte das poesias lúgubres medeia um considerável hiato temporal de cinco anos¹². Contudo, esse não nos parece ser um argumento suficientemente forte para separar de forma absoluta e categórica os dois eventos. A observação de Oliveira Martins continuará a fazer todo o sentido, entendida segundo a lógica intrínseca das várias fases do autor, quer em termos existenciais, quer especulativos. Nesse contexto, torna-se-nos pertinente a perspetivação de «Transcendentalismo» enquanto momento inaugural da superação desse ânimo negro e taciturno responsável pela criação de composições como «Hino da Manhã», «Os Vencidos» ou «A Fada Negra».

⁹ Cf. carta a J. L. Moura de 12 de Abril de 1872, in *Cartas*, I, p. 162.

¹⁰ Cf. «Na pista dos motivos da destruição das *Poesias Lúgubres*», estudo introdutório de J. Serrão in A. de Quental, «*Hino da Manhã*» e *Outras Poesias do Mesmo Ciclo*.

¹¹ Veja-se, neste capítulo, a n. 5.

¹² J. B. Carreiro interpreta esta discrepância como um equívoco de O. Martins (cf. *Antero de Quental. Subsídios para a Sua Biografia*, vol. II, pp. 95-96, n. 3).

Ao referir-se a esta específica composição poética, é Antero quem a descreve como *um salmo, uma efusão religiosa*, denunciando o teor ideológico-especulativo presente na origem do soneto ¹³. Será profícuo à sua compreensão atendermos às meticulosas orientações e anotações que Antero empreende a propósito de «Transcendentalismo»: as suas reservas em apresentar publicamente o soneto (que esperou dois anos até se encontrar nas páginas da *Renascença*) justificam-se por ter o autor micaelense feito do poema o depositário de um íntimo pensamento metafísico e o espelho da consolidação do sentimento de uma doutrina de confessada feição mística ¹⁴. Não deixemos cair em esquecimento uma outra ressalva feita por Antero aquando da preparação da publicação dos seus sonetos: «Transcendentalismo» teria de vir dedicado a Oliveira Martins, o mais fiel dos seus companheiros e interlocutores, e precisamente aquele com quem de forma mais pertinaz discutiu determinadas questões de ordem metafísico-religiosa ¹⁵.

Em relação ao conteúdo especulativo da composição, J. de Carvalho considera ser necessário quebrar o elo analógico entre o título do soneto e a filosofia kantiana (e, por consequência, as correntes filosóficas que nela se inspiraram), aproximando-se neste ponto da interpretação de António Sérgio. A inclusão feita por este pensador racionalista do soneto no ciclo respeitante ao «De-sejo de Evasão» prende-se com a consideração, porventura pouco

¹³ Cf. carta a João Lobo de Moura de 5 de Julho/8 de Agosto de 1876, in *Cartas*, I, pp. 352-353, e carta a Joaquim de Araújo de 22 de Maio de 1878, in *Cartas*, I, pp. 420-421.

¹⁴ A ilação de que se trata de um trabalho poético alicerçado na temática metafísico-religiosa levou Joaquim de Carvalho a considerar este soneto um fruto das meditações anteriores em torno do pensamento de E. Hartmann: «Da correlação dos factos estabelecidos salta à vista que o soneto 'Transcendentalismo' é ideologicamente o produto da meditação da *Religião do Futuro* em conjugação com a concepção espiritualista» (J. Carvalho, *ob. cit.*, p. 221.)

¹⁵ Atente-se na vasta produção epistolar que, nesse sentido, foi produzida nos anos que antecederam o aparecimento de «Transcendentalismo», retomada noutro contexto no nosso capítulo III.

favorável, de tratar-se de um resultado de carácter patológico, e não tanto de um fértil solo filosófico: «Nele, em vão se esforçava Antero apolíneo por dar um alcance racional filosófico aos desabafos nocturnos do Antero enfermo»¹⁶ — afirma, recorrendo à sua polémica categorização dicotómica. O autor sublinha ainda a falta de rigor conceptual na utilização anterioriana do vocábulo «transcendental», que por diversas vezes surge com o sentido de «transcendente». A. Sérgio chega mesmo a sugerir que o título «Transcendentismo» seria mais adequado e fiel ao conteúdo do soneto. A exigência de lealdade perante o pensamento anterioriano impõe a menção a um específico caso em que a situação inversa ocorre: na carta dirigida a Oliveira Martins, a 30 de Novembro de 1889, Antero refere-se a um *optimismo transcendente* que, na perspectiva de Fernando Catroga, de facto significa um optimismo transcendental¹⁷. Tratar-se-ia, segundo esta leitura, de dois conceitos em estreita correlação significativa no espírito anterioriano. Para além disso, não nos parece que a Antero faltasse uma clara e segura plataforma categorial a este nível, a julgar pelo teor da sua carta a Oliveira Martins, de 13 de Maio de 1876, onde o pensador discorre com suficiente rigor filosófico acerca de determinadas *questões transcendentais* que preocupavam o seu espírito¹⁸.

De regresso às eminentes interpretações de Joaquim de Carvalho e António Sérgio, e atendendo ainda à letra do próprio poema, parece óbvio o afastamento da tese de que este seria um ponto de ligação entre o pensamento anterioriano e as orientações filosóficas do transcendentalismo de feição americana. A fim de não incorreremos no risco de um abuso hermenêutico ao soneto, justo se torna concluir que o mesmo, por si só, não autoriza a defesa de que Antero considerasse, tal como Emerson, ser a natureza um reflexo e um símbolo do plano espiritual, o que a nível

¹⁶ A. de Quental, *Sonetos*, edição organizada, prefaciada e anotada por António Sérgio, pp. 127-128.

¹⁷ F. Catroga, «O optimismo transcendental», in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 466 (11-17 de Junho de 1991), pp. 12-13.

¹⁸ Cf. *Cartas*, I, p. 346.

religioso resultaria na aceitação explícita de um imanentismo de feição panteísta. O autor dos *Sonetos* apenas concede aqui que a condução da alma para lá da vacuidade pessimista implica a transposição da esfera do vasto mundo tangível (o Cosmos físico) para a região impassível do espírito, sugerindo a transposição e a superação metafísica da ilusão e da vanidade do mundo sensível e material.

Para além disso, e reiterando essa mesma tese, ainda que o soneto tenha sido enviado a J. L. de Moura em 1876, logo após a sua composição, note-se que o mesmo teria de esperar até 1878 para se encontrar intitulado¹⁹. Ou seja, aquilo que no início da reflexão se mostrava como a atraente pista de um provável trilho revela-se assim como um tardio e adicional apêndice.

Porém, cumpre-nos dar continuidade à demanda: se no soneto analisado não é pacífica nem irrecusável a filiação de Antero na específica orientação filosófica que remonta a Immanuel Kant, o que poderá ser dito quanto ao percurso global do autor? Terá sido o pensamento anteriano permeável ao transcendentalismo? Será profícua uma leitura que atenda às tendências deste movimento?

Antes de procurarmos as respostas, clarifiquemos previamente alguns aspectos importantes sobre o conceito de *transcendentalismo*, a fim de tornar mais precisa cada uma das interrogações elaboradas.

Sendo Antero um primoroso leitor do pensamento germânico, decerto bebeu da filosofia kantiana a orientação transcendentalista, bem como a evolução que essa mesma teoria filosófica sofreu, num registo metafísico, através de pensadores como Fichte e Schelling até à sua configuração no projecto hegeliano. Segundo a carta a Maria Amália Vaz de Carvalho de 23 de Fevereiro de 1889 (portanto, do período de maturidade de Antero), no seguimento de considerações de teor antropológico, Antero constrói uma breve exortação ao transcendentalismo, uma vez que, na

¹⁹ Cf. carta a João Lobo de Moura de 5 Julho/8 de Agosto de 1876, in *Cartas*, I, pp. 352-353, e carta a Joaquim de Araújo de 22 de Maio de 1878, in *Cartas*, I, pp. 420-421.

posição do autor, «só ele pode satisfazer, ou pelo menos, iludir as desmedidas aspirações, as ambições e esperanças incorrigíveis do coração humano»²⁰. Aliás, recuando apenas cinco meses desde a data dessa carta, constatamos ser a afirmação citada um mero corolário da epístola que, a 7 de Setembro de 1888, escrevera ao neokantista Manuel Ferreira Deusdado. Segundo o espírito acutilante de Antero, a resolução da antinomia filosófica entre os dados da consciência e os factos naturais e históricos dependeria de um possível regresso a Kant, uma vez que defendia que

o espírito humano não é fragmento truncado e incompreensível ou uma coisa à parte e isolada no meio do Universo, mas sim um elemento fundamental dele e a mais alta potência e expressão da sua essência.²¹

Porém, não se trata aqui de explorar a via hermenêutica de aproximação entre Antero e a filosofia alemã (tema a desenvolver em lugar e tempo adequados), mas tão-somente de dirigir a presente reflexão para o específico contexto cultural do transcendentalismo da Nova Inglaterra, surgido por volta da terceira década do século XIX.

Embora num contexto bastante diferenciado, também os autores norte-americanos receberam ensinamentos dos pensadores germânicos, tendo sido precisamente a partir desses conteúdos que o transcendentalismo americano ganhou os seus contornos literários, filosóficos e até religiosos²². A dificuldade em referen-

²⁰ Carta a Maria Amália Vaz de Carvalho de 23 de Fevereiro de 1889, in *Cartas*, II, p. 929.

²¹ Carta a Manuel Ferreira Deusdado de 7 de Setembro de 1888, in *ibidem*, p. 901. Sobre as orientações do idealismo transcendental de Antero, ver o já referenciado artigo de Fernando Catroga.

²² É provável que quer Emerson quer Antero tenham estudado os pensadores alemães através de Thomas Carlyle. Eminentíssimo historiador e crítico escocês, Carlyle era amigo íntimo de Emerson e, pelo *Catálogo da Livraria de Antero*, sabe-se que este possuía pelo menos uma das suas obras, nomeadamente *Past and Present*. É mesmo provável que Antero tivesse um conhecimento mais vasto da produção de Carlyle, tendo em conta que, em Janeiro

ciar os princípios especulativos que orientaram a actividade de autores como Emerson e Thoreau deve-se ao facto de, ao contrário da tendência alimentada pelos conterrâneos do autor das *Críticas*, o transcendentalismo da Nova Inglaterra nunca ter assumido a pretensão de se constituir como um vasto e rigoroso sistema filosófico firmado em fundamentos últimos e irrefutáveis. O alcance multidisciplinar do transcendentalismo americano, que se afirmava quer como movimento religioso quer como tendência literária, jamais lhe terá permitido uma específica feição filosófica. Por entre uma caleidoscópica fusão de sentidos, pode-se contudo evidenciar determinadas constantes que delineavam as tendências filosóficas desse movimento.

Em termos de projecto metafísico, o transcendentalismo da Nova Inglaterra defende que o Universo consiste numa entidade composta por natureza e alma ²³, sendo esta última inúmeras vezes também designada por *Espírito* ou *Deus*. O Espírito constitui o Supremo Ser ou inefável essência responsável pela criação e manutenção da natureza ²⁴. A dinâmica circulação de fluxos do Ser Universal através da natureza e do homem resulta na sua configuração imanentista. Ao identificar-se com uma manifestação de carácter simbólico do Espírito, uma vez que os factos

de 1875, afirmava a Oliveira Martins encontrar-se Carlyle entre um dos grandes escritores, poetas e videntes da humanidade (cf. carta a Oliveira Martins de Janeiro de 1875, in *Cartas*, I, p. 266).

²³ A obra de fundo desta reflexão, *Nature* de Emerson, foi inicialmente concebida num projecto mais amplo, mas nunca totalmente concretizado, de equacionar o Universo na totalidade das suas partes constituintes — natureza e espírito: «Emerson had at first planned two books, each dealing with a way of bringing these two together into a realization of what it meant to be. [...] The first of these two books was to be called *Nature*, the second *The Soul*» (E. R. Spiller, «The four faces of Emerson», in *Four makers of the American mind: Emerson, Thoreau, Whitman, and Melville*, p. 9).

²⁴ «The ineffable essence which we call Spirit or God is the non-physical creator and sustainer of man and nature which may be compared with (but not identified with) the universal, dynamic and metamorphic flow of water» (A. M. Woodlief, «Emerson's *Nature*: a River Reading», in URL <http://www.vcu.edu/engweb/home/eriver.html>).

naturais representam reflexos dos factos espirituais, a natureza revela ao homem o plano espiritual, e, representando indirectamente aquilo que por um excesso de sentido escapa a qualquer outro modo de manifestação, é epifânica. Essa realidade outra encontra-se inscrita quer nas próprias coisas quer na alma humana, devendo o indivíduo atribuir à natureza a função de conduzir à reflexão acerca da unidade com o todo: é esta a experiência transcendental da presença do espírito²⁵. O homem ocupa, portanto, o lugar cimeiro no Universo, uma vez que descobre a centelha de divino presente em cada entidade natural, tornando-se assim apto a concretizar o retorno metafísico à unidade do todo. A inclinação optimista depositada no progresso da alma humana demonstra que, em última análise, o transcendentalismo aproxima-se da unidade idealista entre espírito e natureza.

I.2

A OBRA *NATURE* NA PRODUÇÃO FILOSÓFICA ANTERIANA

De acordo com os dados já acima referenciados, é na época de estudante coimbrão que Antero directamente contacta com a obra de R. W. Emerson. O abandono da cidade que assistira ao fervilhar revolucionário da Geração que, pelos caminhos de ferro, viajava rumo a uma cáustica fecundidade especulativa coincide com o início da produção anteriana de feição filosófica. Nesse sentido, são os textos «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet», publicado no início de 1865, e «Espontaneidade», inserto no ano imediatamente seguinte, que com uma maior nitidez possibilitam a aproximação do pensamento anteriano a algumas das teses do transcendentalismo professado pelo autor de *Nature*.

²⁵ «However, though a person can not force such experiences, he can approach nature in ways that might culminate in the ultimate transcendental experience of the presence of spirit, and Nature can be his guide» (*ibidem*).

Ainda que a obra de Emerson não figure entre os mais directos interlocutores do pensamento anterior, é inegável que os percursos dos dois autores apresentam mundividências similares, embora também preocupações concretizadas em rumos que têm tanto de análogo quanto de díspar. O estudo comparado das duas propostas, que — mais uma vez afirmamos — não se pretende exaustivamente aprofundado, encontra três fundamentais inquietações temáticas, em torno das quais se pode construir uma plataforma comum de entendimento: a temática antropológica acerca do posicionamento do homem no mundo; o binómio conceptual, herdado do filósofo de Königsberg, natureza/moralidade; e o conceito de Deus, ou espírito.

I.2.1

A demanda antropológica pelo sentido

Após o exaustivo tratamento medieval de questões teológicas e do desenvolvimento moderno das potencialidades da capacidade racional humana, o pensamento ocidental empenhou-se na recuperação de domínios e dimensões longamente descuidados. Desta forma, movimentos de ordem cultural, como é o caso do romantismo, introduziram-se no espaço europeu e, projectando influências além-Atlântico, estenderam-se a terras americanas. Daí proveio a ênfase que, seguindo nomes como Goethe ou Schelling, os autores do século XIX concederam ao domínio dos factos naturais. Porém, esta orientação não consistiu numa mera viragem quanto aos conteúdos e às preocupações que passaram a figurar na produção especulativa dos pensadores. Mais do que isso, implicou toda uma reformulação e reestruturação do modo problematizante de pensar as questões: tratou-se, por isso, de perguntar pela importância e pelo sentido do lugar do homem na natureza e das relações entre ambos os domínios, humano e natural. Na senda do movimento germânico da *Naturphilosophie*, legitimou-se então uma visão hierárquica e progressiva do desenvolvimento dos organismos naturais e, com base na espiritualidade última da

realidade, sedimentou-se a tese de que é a espécie humana o corolário, físico e metafísico, dessa mesma evolução²⁶.

*Subtil cadeia de infindáveis anéis
O mais próximo conduz ao mais distante;
O olhar lê presságios onde repousa,
Todas as línguas fala a rosa;
E, esforçando-se por ser homem, a minhoca
Trepá por todas as espirais da forma.*²⁷

Com a epígrafe escolhida para inaugurar *Nature*, aqui transcrita, Emerson grava de forma incisiva o mote que, delineando a ordenação sucessiva dos vários capítulos, identifica o espírito geral da obra. O autor denuncia, através do uso que faz da figura da espiral, um possível ponto de encontro quer com a ambiência do romantismo, quer com o pensamento de Antero de Quental.

Segundo o romantismo, a recuperação da unidade entre o humano e o natural e a conseqüente restauração da harmonia do ser, perturbada pelas exigências da postura social e cívica, opera-se mediante um processo cuja imagética se centra na espiral.

Em Antero, a figura revela uma importância crescente à medida que procuramos interpretar a significação presente em cada uma das suas ocorrências. Encontramo-la como regular instrumento de apoio linguístico quando ao escrever, a Francisco Machado de Faria e Maia, acerca da sinuosa configuração da sua existência, afirma: «Vou descendo lentamente a espiral dos desenganos.»²⁸ A espiral é também uma constante na obra poética de

²⁶ «L'évolutionnisme romantique est orienté et hiérarchisé en direction de la forme humain» (G. Gusdorf, *Le romantisme II. L'homme et la nature*, p. 154; cf. também o capítulo II da mesma obra, intitulado «Le savoir romantique de la Nature», e dedicado ao conceito de *Naturphilosophie*. Este conceito será retomado no capítulo IV do presente trabalho).

²⁷ R. W. Emerson, *Nature*, p. 13.

²⁸ Carta a Francisco Machado de Faria e Maia de Fevereiro/Março de 1871, in *Cartas*, I, p. 115. Este emprego da imagem da espiral é particularmente relevante já que Antero anexa a essa mesma figura a ideia do movimento descendente. A reunião dos dois conceitos traduz-se num elemento

Antero: como símbolo evocativo da evolução de uma forma cósmica ²⁹, no soneto «Evolução», onde a gradativa enumeração de elementos naturais progride desde a imobilidade da rocha até ao primordial elemento humano, numa dinâmica cujo alargamento progressivamente reassume os níveis anteriores. Aí é a assunção da configuração humana que permite perspectivar *a escada multi-forme* da evolução, *que desce em espirais na imensidade*. A figura surge de igual forma evocando a natureza incontrolada desse mesmo movimento evolutivo, através da imagem do remoinho na poesia «No Turbilhão». A relevância da espiral é redobrada ao observar-se que Antero a utiliza ainda na sua produção filosófica de maturidade, ao afirmar que

a cadeia universal das existências, na sua prodigiosa espiral de espirais, aparece-nos como a ascensão dos seres à liberdade, na qual descobrimos a causa-final de tudo. ³⁰

Numa época histórica em que se tornava praticamente impossível negligenciar a onda fervente de ideias revolucionárias que, incentivando os estudiosos das ciências naturais a ousadas investigações, afrontava até a segurança das ortodoxias mais enraizadas, Antero e Emerson não se mantiveram à margem das nascentes transformações. A leitura dos autores românticos, que a todo o custo investiam na reconciliação entre os princípios espiritual e material, homem e natureza, e o tratamento que naturalistas e fisiologistas empreenderam dessas tendências, reflecte-se na obra dos dois autores. A temática antropológica de fundo, que procura posicionar o homem no mundo, enfrenta desde logo o desafio

de importância capital para a construção de uma coerente linha hermenêutica em sonetos como, por exemplo, «Turbilhão», «Evolução» e «Na Mão de Deus».

²⁹ Cf., a propósito, J. Chevalier e A. Gheerbrant, *Dicionário dos Símbolos*, pp. 303-305.

³⁰ A. de Quental, «Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX», in *Filosofia*, p. 162. A concepção anterioriana do ser como força em espiral será alvo de uma análise mais aprofundada no capítulo V da nossa reflexão.

de pensar a *consanguinidade*³¹ que determina as estruturas constitutivas de ambos³².

Emerson recorre a uma imagem hidrológica para expressar essa referida relação de parentesco: o homem existe *mergulhado* na natureza, atravessado e circundado pelos *fluxos da vida* ou fluxos do Ser Universal. Todas as coisas, pertencentes ou não ao plano físico, encontram-se unificadas através da fluidez desse Espírito Universal³³.

Em relação a Antero, ainda que não adote nem o aparelho conceptual nem a perspectiva de Emerson, reafirma também ele a afinidade entre o homem e o Universo. Ao contrário de algumas tendências filosóficas do início do seu século, Antero considera que a filosofia deve recuperar e devolver à realidade última do espírito a sua *idade criadora por excelência*³⁴, a fecundidade anterior ao domínio claro da consciência, e através do conceito de *espontaneidade* harmoniza a alma humana com as forças naturais, já que, na concepção do autor, partem ambos dos mesmos fundamentos. A consanguinidade é também aqui tomada explicitamente, já que o pensador açoriano considera que *a alma sente-se irmã no meio de todas as forças do mundo*, sente em si mesma algo que é análogo ao princípio que anima a natureza³⁵.

³¹ R. Emerson, *ob. cit.*, p. 87.

³² «L'homme n'affronte pas l'univers avec l'objectivité d'un observateur venu d'une autre planète; être au monde c'est participer à la vie du monde, subir la régulation des rythmes vitaux, agir et réagir selon des modalités inscrites dans les structures constitutives de l'homme et du monde» (G. Gusdorf, *ob. cit.*, p. 369).

³³ No capítulo V da sua obra, intitulado «Disciplina», Emerson refere-se à natureza como *unidade na variedade* (cf. E. Emerson, *ob. cit.*, p. 61).

³⁴ A. de Quental, «Espontaneidade», in *Filosofia*, pp. 47-48.

³⁵ Emerson refere-se explicitamente às analogias entre fenómenos naturais e fenómenos espirituais e à conseqüente correspondência entre alguns estados de espírito humanos e os seres naturais, designando o ser humano como um *analogista* (cf. R. W. Emerson, *ob. cit.*, pp. 41 e segs.). Ao homem pertence a fundamental competência de estudar e estabelecer relações com o meio em que se encontra inserido ou, como afirma o próprio autor, *casar a história natural com a história humana*, conferir valor às coisas, destituí-las de esterilidade. Neste sentido, elabora uma crítica cerrada a todos quantos,

Nature e «Espontaneidade» apontam ambos para a concepção imanentista do espírito e ambos insistem na devolução da alma ao mundo, do homem à natureza. Porém, partem depois em direcções distintas: Emerson aproxima o problema de uma instância de feição estética, ao defender que o mais alto uso da natureza é ser fonte de criatividade, devendo por isso o homem fazer coincidir o seu eixo de visão com o eixo das próprias coisas, por forma a descobrir o maravilhoso no comum³⁶; Antero, por seu lado, irá mais tarde optar por uma resolução e um desenvolvimento moral da questão: é o homem que realiza a mais alta aspiração do Universo e que, na figura do santo, dá voz à liberdade.

Ainda que comunguem de questões e conceitos similares, em termos globais diferem as perspectivas dos dois autores: se é possível afirmar que em Emerson encontramos a natureza ao serviço do homem e, em última análise, do Espírito Universal, em Antero é o próprio indivíduo que eleva a consciência moral ao estatuto de instrumento do bem absoluto, final reduto da evolução espiritual do Universo.

naturalistas e fisiologistas, descuram as relações entre factos e ideias: «Não consigo respeitar grandemente a precisão no pormenor, enquanto não houver uma pista para explicar a relação entre as coisas e os pensamentos, um raio de luz sobre a *metafísica* da ciência das conchas, da botânica, das artes, que mostre a relação da forma das flores, conchas, animais, arquitectura, com a mente, e construa a ciência sobre as ideias» (R. W. Emerson, *ob. cit.*, pp. 92-93). Sem dúvida uma crítica que, cerca de quatro décadas mais tarde, Antero repetia a Oliveira Martins a respeito das teorias de Ernest Hæckel sobre a evolução: «Entendo que só metafisicamente se pode dar a fórmula universal da Evolução, precisamente porque só a metafísica é universal: a cada ciência compete depois determinar as leis particulares dela em cada grande ordem de fenómenos» (carta a Oliveira Martins de 26 de Dezembro de 1873, in *Cartas*, I, p. 231). Quanto ao conceito de *analogia*, de importância capital na filosofia anterior, veja-se o nosso capítulo V; em relação ao evolucionismo anterior, consulte-se o nosso capítulo IV.

³⁶ De sublinhar que a contemplação da Beleza, no mundo natural, não é para Emerson uma passiva percepção das formas naturais. No capítulo III da obra, o autor distingue três níveis de perspectivação da Beleza: através da mera contemplação, através da acção boa e virtuosa e pela procura inte-

I.2.2

A moralidade na natureza

No que concerne ao dualismo conceptual que equaciona o plano natural e o plano moral, é igualmente possível promover um encontro entre Antero de Quental e Ralph Waldo Emerson: a moralidade é comumente aceite enquanto princípio interno da natureza. Contudo, se para o autor americano a lei moral irradia e manifesta-se em cada um dos objectos que compõem o mundo natural³⁷, já Antero começa por conferir-lhe uma significação obscura e inconsciente. Para este último, o problema esteve longe de uma pontual preocupação de índole especulativa, fazendo-se presente desde muito cedo nas suas cogitações. Isso mesmo evidencia a carta a A. A. Castelo Branco, datada de Outono do atribulado ano de 1867, onde Antero proclama que

positivamente sabemos apenas o suficiente para respeitar no mal a ordem e a necessidade inflexíveis da soberana Natureza: não sabemos, porém, quanto baste para conciliar as suas durezas e desigualdades com a alta ideia de justiça que se levanta com força indestrutível da consciência do homem.³⁸

O peso e a intensidade da experiência de proletariado na Imprensa Nacional, no Verão de 1866, e as sempre conturbadas viagens a Paris nesse e no ano seguinte³⁹, foram certamente fortes condicionantes do discurso epistolar a Castelo Branco, onde

lectual da ordem absoluta das coisas. «A beleza da Natureza *reforma-se* na mente, não para mera contemplação, mas para nova criação» (R. W. Emerson, *ob. cit.*, pp. 35-36).

³⁷ «A lei moral encontra-se no centro da Natureza e irradia para a sua esfera. É o âmago e a medula de todas as substâncias, de todas as relações, de todos os processos. Todas as coisas com que lidamos nos pregam moral» (R. W. Emerson, *ob. cit.*, pp. 59-60).

³⁸ Carta a António de Azevedo Castelo Branco, Outono de 1867, in *Cartas*, I, p. 91.

³⁹ Nas palavras de Antero, esses foram «meses de experiência e de abalo» (cf. *ibidem*).

Antero anuncia, como única via de dissolução do estado de angústia e apatia em que se encontrava, uma estóica resignação perante a inflexibilidade irremediável do rumo dos acontecimentos cósmicos. Contudo, encontramos já mitigado esse tom determinista quando, vinte anos mais tarde, e de acordo com o registo da sua maturidade filosófica, Antero se refere epistolarmente à fundamental espiritualidade latente no Universo. Em 1886, o sentimento moral é simultaneamente descrito como o núcleo íntimo do homem e o princípio oculto da natureza. A exigência especulativa de conferir sentido ao mundo e à consciência revela a aproximação e a coincidência entre ambos: o Universo caminha, embora inconscientemente, para onde o homem é levado pela sua consciência moral. A solução encontrada pelo poeta-filósofo permite, por um lado, renunciar a qualquer esteio transcendente — ou, nas suas palavras, *sobrenatural* — e, por outro, «chegar ao mais completo espiritualismo, a um *pampsiquismo* que se acomoda perfeitamente, ou antes, harmoniza necessariamente, com o determinismo»⁴⁰.

I.2.3

Deus ou o Espírito

Para finalizar a aproximação entre a ideia de natureza nos pensamentos de Emerson e Antero de Quental, resta-nos empreender uma breve referência ao modo como ambos apresentam o conceito de Deus. Esta alegação final justifica-se pela primordial importância desempenhada pelo conceito na construção das perspectivas dos autores sobre o conceito de natureza.

A perspectivação simbólica da natureza permite a Emerson concebê-la como porta-voz da autêntica realidade, do Espírito ou Ser Universal. Essa *inefável essência*, de que toda a natureza fala e

⁴⁰ Carta a Jaime de Magalhães Lima de 14 de Novembro de 1886, in *Cartas*, II, p. 805. Nesta carta, Antero expõe de uma forma exemplarmente clara a sua visão moralmente configurada da existência. O desenvolvimento deste tema será objecto de reflexão nos últimos capítulos deste trabalho.

sugere, é o princípio de uma causalidade final e eficiente: *é aquilo para que todas as coisas existem e aquilo pelo qual existem* ⁴¹. Enquanto parte da Alma Universal, o homem é como ela criador, reformulador das próprias coisas. A natureza necessita de ser fecundada, aguarda que nela o Espírito seja desvelado. Por conseguinte, Deus não criou pontualmente a natureza; cria-a a cada instante através do homem, *como a vida da árvore faz nascer novos ramos e folhas através dos poros dos velhos* ⁴². As revelações naturalistas a que assistiu ⁴³ valeram a Emerson sérios conflitos com a ortodoxia unitarista, tendo-se visto obrigado a abdicar dos princípios religiosos em que havia sido educado e a renunciar à missão de pastoral evangélica que para si havia sido escolhida. A recusa da dimensão pessoal de Deus conferiu contornos pouco pacíficos à concepção emersoniana, uma vez que a exaltação do divino princípio vital que tudo anima, e em que tudo se encontra mergulhado, autorizava o homem a declarar-se *parte ou parcela de Deus* ⁴⁴.

Nada poderia vir mais ao encontro da ideia geral do soneto anterior «Palavras dum certo morto» do que essa renúncia do autor de *Nature* à concepção personalista de Deus. No referido soneto, colocado por Antero temporalmente próximo da publicação de «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet», é nítida a consternação do poeta-filósofo perante a tendência idólatra de personificação do original princípio vital. Anos mais tarde, explicar-se-ia a Tommaso Cannizzaro:

A vida (princípio ideal, espiritual) não pode ser alguém (uma pessoa, um indivíduo limitado): daí a contradição íntima do Cristianismo, o contraste e a ironia dolorosa das palavras que ponho na boca de Cristo, ao mesmo tempo como uma crítica amarga da loucura idólatra dos homens e um juízo sintético da história do Cristianismo. ⁴⁵

⁴¹ R. W. Emerson, *ob. cit.*, p. 88.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cf. R. E. Spiller, *ob. cit.*, p. 7.

⁴⁴ R. W. Emerson, *ob. cit.*, p. 21.

⁴⁵ Carta a Tommaso Cannizzaro de 15 de Maio de 1889, in *Cartas*, II, p. 941.

Antero escolheu para inaugurar publicamente a sua vocação filosófica precisamente a mesma temática e, no texto que assume claramente uma inspiração micheletiana, empenha-se na relativização do valor espiritual de qualquer credo religioso:

As religiões são os marcos sucessivos das mais longas corridas do seu [homem] desejo no caminho do infinito: mas não são o termo dessa estrada, que se perde nas névoas do inatingível, e cujos desvios últimos pé algum pôde ainda pisar.⁴⁶

Já numa direcção divergente do transcendentalismo americano, nesse texto de 1865, Antero orienta o seu imanentismo para o próprio espírito humano. É no coração do homem que palpita o Absoluto, é a alma que em si contém o infinito⁴⁷.

Contudo, não deixam os dois autores de fazer do ser humano o intérprete do inefável, sendo através dele que a natureza dá voz ao espírito, que o finito se metamorfoseia em infinito. A isso ambos os pensadores apelidam de *descanso humano no seio divino*: para Emerson um repouso que se tece de uma consanguinidade harmónica⁴⁸, para Antero um sono que se sabe turbulento até à final resolução do conflito entre as noções de absoluto e de realidade.

⁴⁶ A. de Quental, «A Bíblia da Humanidade de Michelet», in *Filosofia*, p. 15.

⁴⁷ Sobre o conceito anteriano de Deus enquanto *transcendência imanente*, veja-se A. P. Mesquita, «Duas aporias anterianas: a descoberta da liberdade e a ideia de Deus. Contributo para a história do pensamento filosófico de Antero de Quental», pp. 135-147.

⁴⁸ R. W. Emerson, *ob. cit.*, p. 88.

CAPÍTULO II

A EXPRESSÃO POÉTICA DO NATURALISMO ANTERIANO

Com extrema justeza se aplica ao espírito de Antero de Quental a recorrente tese de Platão que assegura a antiguidade dos diferendos entre filosofia e poesia¹. No caso do autor dos *Sonetos*, estas duas *legítimas e autênticas manifestações do ser-se homem*² firmam uma relação constitutivamente originária, evidenciada, ainda hoje, na hesitação dos estudiosos e comentadores em referirem-se ao açoriano exclusivamente como poeta ou como filósofo.

De acordo com a afirmação platónica, se de facto se encontram em posições de divergência é porque, em primeira instância, filosofia e poesia desenvolvem alguma forma de relação. O que torna peculiar o caso de Antero, no seio de outros nomes do pensamento português que fazem igualmente eco destas duas formas de expressão, é precisamente uma consciência explícita do evoluir das relações que entre ambas se celebram. Para além de se afirmar como um exímio *poeta-filósofo*, Antero investe, tanto quanto possível, no distanciamento crítico em face dessas oscilações do seu percurso literário-especulativo. Os testemunhos dei-

¹ Cf. Platão, *A República*, 607 b.

² Expressão importada de Joel Serrão, in «Devir e ser na filosofia anteriana», p. 170.

xados nas *Cartas* constituem notáveis e essenciais documentos para a reconstituição do percurso evolutivo do autor entre as naturais cedências feitas ao discurso poético e as voluntárias investidas em prol de um percurso filosófico.

Sem pretendermos debruçar-nos directamente sobre o problema do conflito ou da convergência entre o registo poético e o registo filosófico deste pensamento, nem tão-pouco percorrer as diversas posições sobre a polémica, assumimos apenas dois objectivos no presente capítulo. Em primeira instância, evidenciar que é destituída de sentido, no contexto do *corpus* anterior, a atitude de radical distanciamento entre escritos poéticos e escritos filosóficos; em segundo lugar, e como consequência dessa circunstância, demonstrar que a poesia anterior é percorrida por indícios de preocupações com extrema relevância filosófica, posterior ou simultaneamente remetidos pelo autor para textos de matriz especulativa. É no seguimento deste nosso segundo objectivo que directamente se inscreve o fundamental conceito das nossas investigações, pelo que faremos uma breve incursão pelos meandros da imagética naturalista na obra poética de Antero.

II.1

POESIA E FILOSOFIA — CONTENTAS E COMPROMISSOS

Naturalmente estruturadas sobre diferentes princípios e cumprindo objectivos distintos, poesia e filosofia reclamam com total legitimidade específicas exigências metodológicas, consistindo num manifesto abuso hermenêutico qualquer tentativa de ambas submeter a critérios idênticos. Contudo, quando explicitamente assumida, esta contenda poderá transformar-se num proveitoso meio de enriquecimento exegético, já que, em última instância, ainda que tidas como produções dissonantes, linguagem poética e linguagem filosófica não deixam de reclamar, como comum paternidade, o pensamento humano.

Mais presente em determinadas fases e em específicas áreas do pensamento filosófico do que noutras, a questão da proximidade ou do distanciamento entre filosofia e poesia tem contribuído largamente para o avivar de polémicas e argumentações.

Porque se encontra intimamente dependente e entrosada na própria noção de filosofia, o diferendo alarga-se a um campo problemático tão vasto quanto seja a natureza da linguagem e do discurso filosóficos, o valor filosófico da imagem e da metáfora, o valor literário do conceito e da ideia, entre inúmeras outras questões. Devido à natureza propedêutica deste capítulo, tais questões não encontrarão longo desenvolvimento. Contudo, necessário se torna estabelecer um determinado compromisso com algumas posições que fundem e justifiquem teoricamente as opções metodológicas adoptadas.

Importa começarmos por salientar um aspecto que, a despeito da sua simplicidade — e talvez mesmo indiciado por ela —, tende a ser progressivamente negligenciado, à medida que as polémicas avançam: independentemente da posição assumida na querela, é indispensável reiterar que a forma como a poesia *filosofa* está longe de se identificar, *tout court*, com a própria filosofia. Num interessante artigo do final da década de 80 do século XX, A. LaBranche afirma, de modo assaz pertinente, a circunspecção inerente à atitude hermenêutica que recusa localizar, em registos de índole poética, respeitáveis tópicos e eminentes locuções filosóficas³. A ressalva argumentativa do autor, segundo a qual se afigura insensato considerar que há filosofia *num* poema ao jeito de uma qualquer relação de inclusão física, havendo, pelo contrário, algo de filosófico *em relação a* ou *para*⁴ um determinado poema, revela alguma eficácia contra determinados embaraços interpretativos resultantes de explicações demasiado rigorosas e inflexíveis de certas noções que, por vezes, surgem de forma ambígua, contraditória ou simplesmente aleatória em diferentes composições poéticas de um mesmo autor, ou até nos limites numa mesma composição⁵. Neste sentido, o próprio Antero es-

³ Cf. A. LaBranche, «How is poetry philosophical?», in D. G. Marshall, ed., *Literature as Philosophy/ Philosophy as Literature*, p. 7.

⁴ No original inglês, *for this poem* (cf. *ibidem*, p. 9).

⁵ No caso da obra poética anterioriana, podemos dar o exemplo do soneto «Na Mão de Deus», alvo das mais díspares leituras teológicas, que ganha uma outra luz quando elucidado pela explicação de Antero a Alberto

creve a Wilhelm Storck a propósito dos *Sonetos*, asseverando que *um volume de versos não está obrigado à ordem e à severa dedução de um livro de filosofia* ⁶. Contudo, esta posição não desemboca necessariamente na aporia de vermos ilegitimado o procedimento hermenêutico que busca vestígios da reflexão filosófica subjacentes à feitura poética, porquanto se trataria de heterogêneos modos de expressão. Apesar das discrepâncias, e até devido a elas, poesia e filosofia podem encontrar naquilo que as distingue uma plataforma de entendimento, sendo o cenário escolhido cada obra onde ambas tomem corpo.

Depois da idílica, mas simultaneamente trágica, expulsão dos poetas da *República* — Platão derrama mirra sobre a cabeça destes imitadores por excelência e coroa-os de grinaldas, antes de os conduzir ao exílio — o pensamento ocidental ficou a dever ao mais ilustre discípulo do fundador da Academia a reversão desta conjuntura. Naquilo que haveria de ficar conhecido como *a manobra de Aristóteles* ⁷, a poesia foi reabilitada enquanto legítimo veículo de expressão da verdade, tendo sido, conseqüentemente, autorizada a honorabilidade intelectual das reflexões que a mesma pode produzir de modo deliberado e consciente. Nesse seguimento, as relações entre ambas estiveram longe de esmorecer, o que deu azo à recorrente comparação entre o par poesia-filosofia e o protótipo do casal que, incapaz de uma total concordância conjugal, não deixa, contudo, de recusar o divórcio. Um acordo incondicional permaneceu sempre impossível — aliás, sob pena de dissolver a individualidade de cada uma — assim como também a absoluta separação de ambas. Aproximando-nos aqui do filósofo dos *Sonetos*, consideramos ser paradigmática desta relação de

Sampaio: «Não te assuste a palavra *Deus*. É um símbolo e ainda o melhor para exprimir certa coisa, que doutro feitio não caberia em verso. Pura liberdade poética» (A. de Quental, *Cartas*, II, p. 634).

⁶ Cf. *ibidem*, II, p. 880.

⁷ Cf. C. Rapp, «Philosophy and poetry: the new rapprochement», in D. G. Marshall, *ob. cit.*, p. 125. O autor do artigo recorre fundamentalmente à seguinte passagem da *Poética*: «Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular» (1451 b).

união-conflito a carta a Jaime de Magalhães Lima, de 13 de Outubro de 1886, onde Antero descreve ao pormenor a luta interior que experienciava entre uma propensão racional que o impelia para a vida especulativa e os simultâneos apelos da imaginação e da paixão, invocativos do fazer do poeta ⁸. Sem jamais conseguir afastar-se de uma e de outra, o poeta-filósofo açoriano legou à posteridade um *corpus* textual que encarna um decoroso tributo à longa tradição da convivência entre as duas igualmente legítimas manifestações da alma humana.

Resta-nos, porém, firmar algumas posições que, mais concretamente, comprometam a nossa análise com determinados procedimentos. Escolhemos duas posturas distintas, na tentativa de promover uma solução concertada e que, por conseguinte, respeite a máxima integralidade da questão. Em primeira instância, a tese que encara a poesia como *instantaneidade metafísica*; depois, a consideração da filosofia como origem e razão de ser de determinado fazer poético.

A reflexão assume como primeiro escopo orientador a tese bachelardiana do *instante metafísico* ⁹. Segundo o filósofo francês, há uma demanda de compreensão de sentido própria do fazer poético, que recusa o rude distanciamento exigido pela objectividade reflexiva e, com uma maior subtileza, apreende de forma acutilante a unidade do que se encontrava disperso. A fórmula consiste no penetrante instante poético, vertical e intensamente concebido, que vira costas à simples continuidade linear dos acontecimentos em face de um essencial princípio de simultaneidade. Segundo Bachelard, a poesia pode revelar-se enquanto instantaneidade metafísica e, animada por exigências e virtualidades diferenciadas, constituir-se como guia natural da filosofia ¹⁰.

⁸ Cf. A. de Quental, *Cartas*, II, pp. 791-792.

⁹ Cf. G. Bachelard, «Instant poétique et instant métaphysique», in *Le Droit de Rêver*, pp. 224-232.

¹⁰ Joel Serrão não se encontra longe desta perspectiva quando declara que «Antero teria entrevisto, no evolver da sua experiência de poeta para-filosófico, a possibilidade de ‘cristalizar’ em soneto dada ou dadas vivências de teor reflexivo» (cf. J. Serrão, «Em busca do contexto do último es-

Esta visão legítima que, no específico caso de Antero, se aceita o valor filosófico das intuições que constroem a sua obra poética e, simultaneamente, que a análise dos textos de feição especulativa permita uma determinada permeabilidade perante esses instantes poéticos. Sem que se ceda à tentação de imiscuir expressão poética e expressão filosófica, abre-se assim caminho a uma determinada solidariedade hermenêutica entre os resultados de ambas no projecto comum de reconstrução do(s) sentido(s) do pensamento do autor.

Como segundo compromisso metodológico, consolidamos as presentes reflexões sob o signo de uma inter-relação originária entre poesia e filosofia, ou seja, a consideração da segunda enquanto princípio primordial e finalidade última da actividade poética¹¹. Tendo em mente as composições de Antero no domínio da poesia, mormente as que constituem os *Sonetos*, revela-se-nos absolutamente adequada a recondução primeira e final da poesia à filosofia. Animado por uma plêiade de intuições de cariz filosófico, o núcleo central dos poemas anterianos aguarda, por parte do leitor, a tradução dos seus elementos nas pressuposições filosóficas que animavam a consciência do autor à altura da sua composição. Consequentemente, quer a primordial, quer a derradeira palavra da vida íntima do poema, nascem em solo filosófico, o que delega aos intérpretes a tarefa hermenêutica de reconstituir os laços originais da composição no seu terreno filial. Essa é, sem dúvida, uma tarefa propriamente filosófica, cabendo à especulação revitalizar, nos seus sentidos últimos e radicais, cada

crito filosófico anteriano», p. 23). A necessidade do uso das aspas no verbo *cristalizar* poderá explicar-se pela seguinte frase de Bachelard: «C'est dans le temps vertical d'un instant immobilisé que la poésie trouve son dynamisme spécifique» (cf. G. Bachelard, *ob. cit.*, p. 232). Ou seja, o poema é animado pelo específico dinamismo que se constrói na imobilidade intensiva — e não extensiva — do instante.

¹¹ Seguimos aqui algumas das posições divulgadas no já citado artigo de Carl Rapp. Diferente, contudo, é a tese do autor de *Sistema de Idealismo Transcendental*: Schelling considera que não só a filosofia nasce da poesia, como encontra nela o seu ponto de convergência.

uma das intuições de que vive o poema¹². É o próprio Antero quem nos abre as portas à defesa desta posição quando afirma, de forma peremptória, ter inserido *nos sonetos o melhor da sua filosofia, à espera do dia em que a pudesse desenvolver num registo em prosa*¹³. O autor vai ainda mais longe na confirmação da tendência aqui exposta, e chega a confessar que, por serem demasiado filosóficas, algumas das suas composições resultavam pouco poéticas¹⁴. Eduardo Lourenço salienta, a este propósito, que o pensamento evidenciado pelo conjunto dos mais densos sonetos anteriores não pode ser considerado exterior ou sequer justaposto a essas composições, uma vez que constitui originariamente aquilo mesmo que elas são. Com uma certa radicalidade, este intérprete conclui que, se algum registo há que plenamente assegure a vertente filosófica do pensamento de Antero — *se, por filósofo, entendermos o sujeito de uma experiência abissal, de uma vivência única, ao mesmo tempo de vida e de verbo* —, trata-se, então, do domínio da poesia¹⁵.

Assim sendo, à luz das nossas opções teóricas, achamos, por um lado, legitimada uma considerável presença especulativa no manancial da obra poética do autor, e, por outro, tornamos viva a relação entre poesia e filosofia, quer no perímetro dos seus ver-

¹² Cf. C. Rapp, *ob. cit.*, pp. 128-129: «Moreover, further reflection seems to suggest that, if philosophy is in a certain sense the beginning of this poetry, it is also the end of it, since the transaction that occurs between the poem and the reader is not over until the poem has been translated, as it were, back into its philosophical presuppositions.»

¹³ Carta a Fernando Leal de 12 de Novembro de 1886, in *Cartas*, II, p. 802.

¹⁴ Cf. carta a Jaime Batalha Reis de 7 de Setembro de 1875, in *ibidem*, I, p. 314. Carl Rapp refere, a propósito da íntima correlação que a poesia moderna mantém com a filosofia, a importância conferida pelos estudiosos aos ensaios, à correspondência ou até a notas soltas dos autores, enquanto preciosas pistas indicadoras das teses e teorias subjacentes às composições poéticas. Esta valorização do *estilo vade mecum* é, no nosso caso, perfeitamente corroborada pelo papel que a correspondência desempenha na compreensão do pensamento de Antero.

¹⁵ Cf. E. Lourenço, «Antero e a filosofia», in *A Noite Intacta — (I)recuperável Antero*, pp. 78-79.

so, quer nos próprios textos filosóficos de Antero — afinal, princípio e alongada concretização do que apenas havia sido *poetado* — mediante a assunção do domínio especulativo enquanto matriz e força propulsora do dizer poético.

II.2

PENSAR E SENTIR — A IRMANDADE ANTERIANA

A asserção de que Antero teve *alma de poeta e vocação de filósofo* parece consistir numa mais ou menos consensual posição entre os estudiosos da sua obra. É o próprio quem primeiramente reconhece que, no seu espírito, pensamento e emoção se envolvem numa construção espontânea de duradouros laços fraternais¹⁶. Entre os contemporâneos que com ele privavam, e que acompanhavam o evoluir do seu percurso especulativo-existencial, é da mesma forma a tese corroborada. Oliveira Martins, porventura o mais dedicado dos companheiros, no prefácio que dedica aos *Sonetos*, insiste paradigmaticamente na matriz contrastante de um espírito *que pensa o que sente e que sente o que pensa*. De igual forma, Eça de Queirós faz menção à dualidade anteriana, advertindo que o autor de *Hino da Manhã* não se preocupava em aperfeiçoar uma apurada faculdade poética, mas que simplesmente elaborava as suas composições através de estados da sua razão e sensibilidade *cristalizados naturalmente em verso*¹⁷.

Pese embora a correlatividade entre as duas potências, nunca a irmandade entre o pensar e o sentir anterianos foi pautada por um clima pacífico ou consensual. Interiormente, o pensador mi-caelense assistiu a uma luta voraz entre uma disposição natural constitutivamente poética e uma inclinação voluntária para a racionalidade especulativa. A aspereza com que se refere a este

¹⁶ Cf. carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos de 7 de Agosto de 1885, in *Cartas*, II, p. 747.

¹⁷ E. de Queirós, «Um génio que era um santo», in *Anthero de Quental — In Memoriam*, p. 505.

permanente estado de guerra demonstra o violento esforço de Antero para equilibrar duas pulsões tão antagonicamente constituídas¹⁸.

Porque sempre cultivava a escuta interior das preocupações e necessidades do seu tempo, Antero vaticinara já o estado decrepito da poesia moderna, impotente face às novas exigências sociais e civilizacionais de uma humanidade ávida de racionalismo e objectividade. De acordo com o que defendera em *O Futuro da Música*, texto publicado em 1866, e, quinze anos mais tarde, em *A Poesia na Actualidade*, o autor tornara-se solidário com a necessidade que o mundo moderno desesperadamente exhibia da luminosidade esclarecida e orientadora provinda da ideia filosófica. Decorrente das influências do programa positivista, Antero encontrara-se face a um século XIX aridamente desencantado perante as virtualidades da criação poética e artística. E, como quem se visse necessariamente forçado a optar numa determinada direcção, confessa a autoria de um crime inevitável:

O certo é que o filósofo, que por muito tempo só se exprimiu pela boca do poeta, acabou por confiscar, por absorver, por devorar o pobre poeta, e agora que este acabou, impõe-se ao filósofo (para não passar por um assassino gratuito e aleivoso) a obrigação de ser gente por si só e de falar pela própria boca.¹⁹

Em primeira instância, a citação permite-nos aferir que o filósofo não surge exclusivamente após a extinção do poeta, mas que já anteriormente se exprimia através das falas deste. Tal afirmação corrobora a tese acima defendida segundo a qual está a obra poética de Antero impregnada de férteis indicações especulativas.

¹⁸ Veja-se, na já referida carta a Jaime de Magalhães Lima de 13 de Outubro de 1886, o tom categórico com que Antero afirma que a recusa em trilhar o caminho poético é um resultado da sua própria vontade (cf. *Cartas*, II, p. 792).

¹⁹ Carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos de 7 de Agosto de 1885, in *Cartas*, II, p. 748.

Em segundo lugar, Antero apenas menciona a obrigação que, com o homicídio do poeta, o filósofo deveria assumir de configurar e perfilhar uma linguagem e um registo autónomos. Mas a questão permanece: será indiscutível e pacífico o sucesso desta empresa anteriana? A um filósofo que sempre requereu a mediação do discurso poético, será imediata e garantida a radical mudança de plano? Pois não foi o próprio Antero a confessar, em 1888 — ou seja, três anos decorridos sobre o simbólico assassinato atrás referido —, ter sido sempre mais poeta do que filósofo? ²⁰ Portanto, se explicitamente cumpre a função de anunciar a extinção das orientações poéticas às quais durante largos anos Antero deu voz, o que a carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos atesta, ainda que de forma implícita, é a irrecusável mestiçagem da alma anteriana, perdida nos conflitos entre pensar e sentir, e a conseqüente indissociabilidade entre poesia e filosofia no todo da produção bibliográfica do autor ²¹.

É ainda na mesma carta a Carolina de Vasconcelos que a origem do problema é esclarecida: já desde meados da década de 60, tempo das *Odes Modernas*, Antero reivindica para a poesia o estatuto social que o romantismo francês atribuía à arte, tendo

²⁰ Cf. carta a Manuel Ferreira Deusdado de 7 de Setembro de 1888, em *ibidem*, p. 900.

²¹ Cf. L. R. dos Santos, *Antero de Quental, uma Visão Moral do Mundo*, p. 45. Esta mestiçagem era já amplamente reconhecida e difundida pelos companheiros geracionais de Antero, tal como Eça de Queirós o testemunha num dos muitos relatos que consagra ao *Príncipe da Mocidade*: «Eu só conheço um homem, uma excepção, em que o sumo génio poético se alia à suma razão filosófica. É o nosso Antero de Quental. Nos seus *Sonetos*, exprime essa cousa estranha e rara — as dôres d'uma intelligencia. É uma grande razão debatendo-se, soffrendo, e formulando os gritos do seu soffrimento, as suas crises, a sua agonia philosophica, n'um ritmo espontaneo, da mais sublime belleza poetica; cada soneto é o resumo poético de uma agonia filosófica. E é por isso que a Alemanha se lançou sobre este livro de *Sonetos* (que Portugal não leu) e o traduziu, os comentou, os fixou religiosamente na sua litteratura, como uma cousa rara e sem precedentes, uma perola phenomenal de criação desconhecida, única no grande thesouro da Poesia Universal» (E. de Queirós, «O Francesismo», in *Ultimas Paginas*, pp. 421-422).

sido desencadeada a partir dessa mesma orientação a célebre celeuma da *Questão Coimbrã*. Enquanto órgão de poder e de transformação social, uma obra poética teria de responder a exigências mais vastas do que o formalismo de questões de métrica ou de acertos de rima. Daí o poeta afirmar que, no seu percurso especulativo, foi sempre o *fundo* mais do que a *forma* o que o atraiu²². No que se reporta ao conteúdo, à própria matéria do pensar, o autor açoriano buscava, em primeira instância, a Verdade: um autêntico sentido para a existência e um coerente significado para o mundo. E, tal como reitera Eduardo Lourenço em inúmeras ocasiões, fazendo ecoar na sua a posição de Joaquim de Carvalho, a relação de Antero com a Verdade era da ordem do existencial, do ontológico, de quem procura, acima dos registos racionais e meramente contemplativos, *o segredo da vida*²³. Ora, tendo experienciado a impotência dessa demanda por terras da imagem e da metáfora, facto resultante do estado degradado e desajustado que a alta poesia manifestava, Antero cede ao desejo de alterar a forma de expressar e experienciar semelhante desígnio: «Entro agora numa fase nova, e tenho jurado consagrar-me daqui em diante, todo e exclusivamente, ao trabalho de coordenação definitiva das minhas ideias filosóficas e, *se tanto puder*, à exposição metódica e rigorosa das mesmas.»²⁴

Se tanto puder, ressalva o pensador. De facto, neste aspecto Antero não parece convencer grandemente os seus leitores: se é certo que o mês de Março de 1885 terá visto os últimos sonetos compostos pelo poeta — simbolicamente intitulados «Com os mortos» e «O que diz a morte» —, isso está longe de constituir uma prova indubitável de que o espírito íntimo de Antero se re-

²² Cf. *Cartas*, II, p. 748. O facto de Antero ter respeitado, na grande maioria da sua obra de poeta, as disposições formais do soneto demonstra que, ainda que as suas preocupações privilegiassem o *fundo*, tal não implicava obviamente a total renúncia à *forma*.

²³ Cf. E. Lourenço, «Antero, Hegel e as causas da decadência», in I. Pires de Lima, *Antero de Quental e o Destino de uma Geração*, p. 147; *idem*, «Antero e a Filosofia», in *A Noite Intacta — (I)recuperável Antero*, p. 75.

²⁴ *Ibidem* (itálico nosso).

solvesse, em última instância, numa intermitente duplicidade em que poesia e filosofia se assemelhassem a diferentes máscaras usadas, à vez, pelo autor. Em sentido diverso, parece-nos mais adequada uma concepção das relações entre ambos em termos simbióticos²⁵, denotando o que o próprio vocábulo «simbiose» alberga etimologicamente: entre disposição poética e disposição filosófica do pensar e do dizer anteriores subsiste *um modo de vida em conjunto*, uma co-associação de termos distintos de que resultam mútuos benefícios. É no equilíbrio entre sentimento e ideia, imagem e palavra, que se instala a integral comunhão entre o poeta que Antero foi *por natureza* e o filósofo que sempre intentou ser *por opção*, sendo essa conaturalidade o que, ainda hoje, constitui a originalidade do seu percurso. O texto introdutório do *In Memoriam*, obra de tributo póstumo ao autor dos *Sonetos*, abre com o registo de Antero sob o signo de *eminente poeta e filósofo* e encerra referindo-se ao homenageado como *Poeta, Pensador e Homem*. Em nosso entender, esta exímia expressão capta não apenas a ordem pela qual, com maior veemência, se manifestaram poesia e filosofia no seu percurso especulativo-existencial, como principalmente a feliz resolução de ambas numa mesma humanidade.

II.3

ALGUMAS NOTAS SOBRE A POESIA FILOSÓFICA DE ANTERO

Herdeira do iluminismo de Kant e da ambiência do romantismo alemão, a Geração de 70 — e Antero *a fortiori* — recebe, do autor das *Críticas*, o projecto de reconciliar os domínios sensível e racional da natureza humana. Com uma longa tradição de disputas e litígios, razão e sentimento tendem, a partir de então, a

²⁵ Termo adoptado, em contextos adjacentes, quer por L. Ribeiro dos Santos (cf. *ob. cit.*, p. 27), quer por José de Almeida Pavão (cf. «Relações entre a poesia e a filosofia em Antero», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, p. 509).

encontrar entendimento num crescente propósito de harmonização das faculdades. Semelhante conciliação, que Kant havia reconduzido ao plano estético, traz consigo e serve de matriz a muitas outras, desencadeando em primeira linha a preocupação dos filósofos com a tradução dessa pretensa harmonia no plano da própria filosofia. De que forma poderia o exercício especulativo da verdade respeitar os ditames kantianos e, dessa forma, promover um discurso filosófico que, simultaneamente, respeitasse o rigorismo racional do conceito e a pitoresca expressividade da imagem?

O próprio Kant — a despeito da baixa auto-estima que conservava em relação aos seus dotes de escrita — ocupa o final dos prefácios às 1.^a e 2.^a edições da *Crítica da Razão Pura* com alguns esclarecimentos sobre o tema ²⁶. Conferindo um novo relevo à problemática da linguagem da filosofia, o pensador alemão alerta para a imprescindível importância quer da *clareza discursiva dos conceitos*, quer da *clareza intuitiva dos exemplos e explicações* ²⁷. Paraphraseando uma expressão de Daniel Pennac, escritor marroquino do século XX, arriscaríamos a considerar que, para Kant, esses dois elementos constituiriam *os direitos inalienáveis do leitor* — neste caso, do leitor de filosofia. Kant revela assim as suas preocupações com a necessidade de *aliar, à profundidade da visão, o talento de uma exposição luminosa* ²⁸, por forma a garantir que o discurso fique a lucrar não só em termos da estrutura do sistema, como também no que diz respeito à exposição e compreensibilidade da própria ideia. Profundamente empenhado com a dimensão didática da verdade, Kant chama a atenção dos seus leitores para a peculiaridade da exposição filosófica que, longe da firmeza de ciências como a matemática — cuja *armadura* se apresenta incomparavelmente mais resistente —, se vê obrigada a lidar com a

²⁶ Para além dos textos de Kant, seguimos aqui o artigo, de Leonel Ribeiro dos Santos, «O espírito da letra: sobre o conflito entre Fichte e Schiller a respeito da linguagem da filosofia», in *Actas do Colóquio Internacional: Fichte — Crença, Imaginação e Temporalidade*.

²⁷ E. Kant, *Crítica da Razão Pura*, A XVII-XVIII.

²⁸ *Ibidem*, B XLIII.

questão da co-presença quer de uma exactidão dos conteúdos, quer de uma popularidade da forma, *sem que a estrutura do sistema, considerada na sua unidade, corra perigo*²⁹. Na senda das interpretações que, a partir desse aspecto, motivaram autores como Friedrich Schiller, arriscaríamos a afirmar que a idiossincrasia da armadura filosófica — que, não tendo como objectivo único uma protecção e isolamento completos contra pretensos inimigos exteriores, poderia, pelo contrário, ser vista como o ponto de intersecção entre as diversas ordens de forças humanas — não deve sugerir exclusivamente a leitura de uma inerente fragilidade. Ao invés, é essa compleição que pode conduzir a filosofia para uma situação privilegiada no que toca à relação com outras formas de expressão, como seja a artística e, mormente, a poética.

Johann C. Friedrich von Schiller, poeta, dramaturgo e ensaísta alemão da segunda metade do século XVIII, forneceu, em parceria com Johann Wolfgang von Goethe, uma importante contribuição ao movimento de renovação cultural da Alemanha de então, para a posteridade conhecido como *Sturm und Drang*, em cujos princípios orientadores figurava uma exaltação do sentimento face à razão. Nos ensaios e cartas que compôs, Schiller desenvolveu alguns aspectos do pensamento kantiano, encaminhando as suas reflexões para o domínio da actividade estética. Nesse seguimento, despoletou, com algum vigor, a já mencionada questão da linguagem filosófica — o que lhe valeu uma acesa polémica com Fichte — e aí defendeu, com veemência, a necessária aproximação entre a razão e a sensibilidade, para lá de um interesse meramente didáctico. Segundo o que o autor menciona na sexta carta *Sobre a Educação Estética do Ser Humano*, as «rigorosas cadeias da lógica» não devem impedir que o espírito se aproxime do «livre movimento da faculdade poética»³⁰, sendo que, tal como advoga no texto *Sobre Graciosidade e Dignidade*, subsiste uma anterioridade e primazia da poesia face à filosofia: *é verdade* — afirma Schiller — *que a razão*

²⁹ *Ibidem*, B XLIV.

³⁰ F. Schiller, *Sobre a Educação Estética do Ser Humano*, p. 42.

*filosofante pode vangloriar-se de ter feito poucas descobertas que os sentidos não tivessem já obscuramente «intuído» e a poesia «revelado»*³¹.

Importante peça no seio da teia argumentativa desencadeada sobre a questão das relações entre poesia e filosofia, o pensamento de Schiller impõe-se à nossa reflexão por alguma proximidade e influência que, eventualmente, possa manter com as posições de Antero. Conhecedor da obra dramática do autor alemão, Antero dedica pequenas reflexões epistolares às suas peças³². Em relação ao conhecimento da poesia de Schiller, temos confirmação positiva quer pela referência ao autor alemão no opúsculo *A Poesia na Actualidade*³³ — onde o nome de Schiller é enumerado como um dos representantes da moderna poesia de cariz subjectivo —, quer por um dos volumes da livraria anteriana intitulado *Faust et le second Faust de Goethe; Suivis d'un choix de ballades et de poésies de Goethe, Schiller, Burger*³⁴. Porém, em parte alguma se manifesta visível que Antero cultivasse uma certa familiaridade com os ensaios de cariz especulativo onde se encontram as posições de Schiller atrás enunciadas. É uma breve alusão nas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* que parece abrir-nos outras perspectivas: sensivelmente no desfecho da primeira parte do texto, a propósito da ideia de *desenvolvimento*, Antero atesta a sua relevância na formação do espírito moderno e afirma ter a mesma influenciado as orientações especulativas de vários autores da segunda metade do século XIX. Entre eles, figura o hu-

³¹ *Idem, Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*, p. 100. No escrito «Sobre os limites necessários no uso de formas belas», inserido na referenciada polémica com Fichte, Schiller regressa à mesma tese e afirma: «Se pensarmos quantas verdades já existiam há muito tempo, actuando de forma viva como intuições interiores antes que a filosofia as demonstrasse, e quão impotentes permanecem, para o sentimento e a vontade, mesmo as verdades mais demonstradas, reconhecemos o quão importante é para a vida prática seguir este sinal da natureza e transformar de novo os conhecimentos em intuição viva» (*idem, Sobre a Educação Estética do Ser Humano*, p. 114).

³² Carta a Cândido de Figueiredo de 1 de Maio de 1870, in *Cartas*, I, p. 110.

³³ Cf. A. de Quental, *A Poesia na Actualidade*, p. LI.

³⁴ Cf. G. Fraga e F. Silveira, org., *Catálogo da Livraria de Antero de Quental*, p. 107.

manismo poético de Goethe e Schiller ³⁵. Insuficiente enquanto testemunho da intimidade de Antero com os pressupostos teóricos schillerianos no que respeita à temática em questão, esta lacónica alusão vale, contudo, como indício de alguma proximidade à ambiência global da obra do dramaturgo alemão. De facto, as posições de Schiller assentam numa concepção antropológica integral, num humanismo que veicula a necessidade de a verdade se ater à totalidade da natureza humana, enquanto razão e emoção. Se é certo que unicamente por meio de exercícios de ginástica se consegue aprimorar uma aparência corporal vigorosa, afirma o autor, *só o jogo livre e homogéneo dos membros perfaz a beleza* ³⁶.

³⁵ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 126. É ingrata a tarefa de perscrutar as influências especulativas filosóficas recebidas por Antero, especialmente se nos detivermos exclusivamente no legado bibliográfico que o poeta-filósofo nos deixou como sendo *a sua livraria*. Em primeira instância, porque é quase consensual que tenha tomado contacto com diversas outras obras através das bibliotecas de amigos e familiares com quem convivia, como é o caso de seu tio, Filipe de Quental, professor de Medicina na Universidade de Coimbra. Este tio-padrinho de Antero acolheu-o na sua chegada a Coimbra, numa residência que possuía para estudantes açoreanos e alentejanos, tendo desenvolvido com o sobrinho laços de grande fraternidade e intimidade. O espólio de Filipe de Quental contava com importantes obras de poesia, história, filosofia, literatura, entre outras, a que Antero se dedicou avidamente nos seus tempos de estudante (cf. J. B. Carreiro, *Antero de Quental. Subsídios para a Sua Biografia*, vol. I, pp. 38, 41-42, 124-125). Para além disso, e como muito bem documenta Carolina Michaëlis de Vasconcelos, no artigo «Antero e a Alemanha», do *In Memoriam*, «a única summula de catalogo [da livraria de Antero] que conheço, não elucida bem; e mesmo o catalogo completo, promettido há muito, não poderá dar noticia exacta do que Antero leu realmente [...]. Ainda na ultima mudança para a Ilha fez uma derradeira selecção do seu peculio bibliographico, sacrificando tudo quanto não lhe servia para o alimento espiritual quotidiano. É evidente que estudou tambem muitas obras, que pedia emprestadas a amigos» (*In Memoriam*, pp. 395-396). Por estes motivos, e pelo à-vontade com que Antero se refere a Schiller no excerto citado das *Tendências*, é muito provável que o seu conhecimento do ideário especulativo do autor alemão se estendesse para lá da obra mencionada no catálogo da sua biblioteca.

³⁶ F. Schiller, *Sobre a Educação Estética do Ser Humano*, p. 42. Schiller prossegue: «Do mesmo modo, a intensificação das capacidades intelectuais isoladas pode produzir seres humanos extraordinários, mas só a temperatura homogénea das mesmas produzirá seres humanos felizes e perfeitos.»

Indubitável parece-nos ser o facto de que as preocupações anterianas com a integralidade do humano, e a conseqüente demanda de uma verdade que se atenha à plenitude das suas faculdades, derivam da proximidade de Antero a reflexões como as de Schiller. Como corolário desta possível aproximação entre os dois pensadores, terminamos com uma citação do autor dos *Sonetos* que nos parece, por si mesma, evidenciar a legitimidade do acima afirmado: «Ai da filosofia que não sabe satisfazer ao mesmo tempo a razão dos lógicos, a alma dos poetas e o coração dos fortes! É um fruto peço.»³⁷

II.3.1

Mais do que um *acrobata de rimas*

Antero permite e aconselha a procura filosófica no perímetro da sua obra poética, mormente nos *Sonetos*, bastando para tal percorrer as pistas por ele deixadas nos documentos epistolares.

Para fugir à vaidade de um título demasiado pretensioso, Antero explica — na já citada carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos — ter escolhido para a compilação dos seus versos a designação *Sonetos Completos*. Em consequência disso, preteriu o título *Memórias duma Consciência*, paradigmático pelo que de autobiográfico sugeria. Cerca de cinco meses antes, o poeta expressara a mesma ideia reforçando que a ordenação cronológica dos sonetos, ainda hoje alvo de acesas polémicas, visava essencialmente reconstruir o seu percurso moral e psicológico³⁸. Enquanto *documentos psicológicos*, os *Sonetos* pretendiam ser, acima de tudo, o registo de uma séria indagação espiritual comprometida com o sentido da existência³⁹. As reticências de Antero em

³⁷ Carta a O. Martins de 26 de Dezembro de 1873, in *Cartas*, I, p. 225.

³⁸ Cf. carta a Francisco Machado de Faria e Maia de 28 de Março de 1885, in *Cartas*, II, p. 730.

³⁹ Segundo uma exímia expressão queirosiana, os *Sonetos* constituem *sublimes notas postas à margem duma alma que se interroga* (cf. E. de Queirós, «Um génio que era um santo», in *Anthero de Quental — In Memoriam*, p. 495).

trazer ao domínio público estas obras encontravam aí a sua razão de ser, tal como afirma a Jaime Magalhães Lima no ano seguinte:

Hesitei por algum tempo em publicar aquela colecção, justamente por ter dúvidas sobre este ponto: receava que não se sentisse ali distintamente a evolução dum espírito que procura ansiosamente e quase freneticamente a razão de ser da sua existência, nem se destacassem suficientemente as soluções mentais, morais, sentimentais, que fecharam para mim o círculo da ansiedade e agitação de espírito.⁴⁰

Por detrás do fazer poético encontrava-se um fundamental projecto especulativo, tão mais importante quanto o desvelo do próprio Antero em deixá-lo explícito. Perto de vinte anos passados sobre o opúsculo *Bom Senso e Bom Gosto*, repugnava-lhe igualmente a leitura convencional e formalista da poesia que, em vez de poetas, produziria simples *acrobatas de rimas*⁴¹. Mesmo após se ter atenuado a agitação de juventude, Antero nunca concebeu o fazer poético fora de um conteúdo comprometido com o decoroso apelo moral e civilizador. Ao conferir a esse fazer um pendor especulativo, inevitável se torna a sua aproximação à filosofia, actividade pensante por excelência:

Digo poesia — afirma Antero —, digo sentimento vivo e alado, imaginação caprichosa ou profunda, contemplação intensa do vasto universo e da própria alma, universo mais vasto ainda no seu mistério; digo poesia e não só versos.⁴²

À medida que escreve aos amigos sobre os *Sonetos*, e já com a ajuda da crítica que se mostrara, no geral, bastante favorável à publicação da obra, Antero vai progressivamente abandonando o excessivo pudor inicial e assumindo de forma explícita a compo-

⁴⁰ Carta a Jaime de Magalhães Lima de 13 de Outubro de 1886, in *Cartas*, II, p. 791.

⁴¹ Cf. *ibidem*.

⁴² Carta a António Molarinho de 26 de Agosto de 1889, in *Cartas*, II, p. 952.

nente filosófica dos mesmos: «Meti neles o melhor da minha Filosofia, à espera do dia em que a possa desenvolver largamente e em boa prosa.»⁴³ Contudo, é justo que façamos uma ressalva à breve, embora relevante, nota de Antero acerca de duas das suas composições poéticas. Decorria o mês de Setembro de 1875, portanto onze anos antes da publicação de *Sonetos Completos*, e a acompanhar o envio dos poemas «Ou!» (mais tarde re-nominado «Logos») e «Quia Æternus» a Batalha Reis, Antero comenta que a estrutura demasiado filosófica em que os mesmos se constroem poderia destituí-los de uma feição poética⁴⁴. Já então se tornava claro para o poeta-filósofo o inevitável e constante conflito entre as duas forças que contrapolarmente orientavam o seu percurso existencial: a poesia, nunca procurada nem preparada e só espontaneamente presente ao seu espírito⁴⁵; e a filosofia que, encontrada nos tempos de Coimbra como necessária matriz de pensamento a cultivar, *começando pela inteligência, acabava por entrar no coração, apossando-se dele e da vida toda, como de coisa sua*⁴⁶. Porém, como já acima fizemos notar, este facto deve ser-

⁴³ Carta a Fernando Leal de 12 de Novembro de 1886, in *Cartas*, II, p. 802. Nesta expressão, Antero alia-se à nossa prévia opção bachelardiana.

⁴⁴ Cf. carta a Jaime Batalha Reis de 7 de Setembro de 1875, in *Cartas*, I, p. 314.

⁴⁵ A este respeito, Antero é categórico na supracitada carta que dirige a C. M. de Vasconcelos (cf. *Cartas*, II, pp. 747-748).

⁴⁶ Carta a Francisco Machado Faria e Maia de 28 de Março de 1885, in *Cartas*, II, p. 729. Antero ensaia-se precocemente no estudo filosófico, como bem documenta a carta escrita a Ana Guilhermina da Maia Quental, sua mãe, a partir de Coimbra, a 29 de Julho de 1858. Contava então com os seus parcos 16 anos quando, após ter concluído os exames prévios à inscrição na Faculdade, solicita à mãe algum dinheiro para a aquisição de obras de cariz filosófico. O jovem justifica-se afirmando pretender *não ir para a Universidade com os olhos fechados sobre este ramo das Letras, que é necessário pela relação íntima que tem com todos os outros* (cf. A. de Quental, *Cartas*, I, p. 12). Porém, a primeira influência filosófica decisiva por ele sofrida haveria de nascer nos bancos da disciplina de Filosofia do Direito, já no âmbito dos seus estudos superiores. A este respeito, é imprescindível mencionar a actuação do lente Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873), cujos ensinamentos não só iniciaram o estudante coimbrão numa mais densa pro-

vir para evidenciar a originalidade do registo anterior e a quase que exigência, daí decorrente, de serem poesia e filosofia simultaneamente escutadas como fontes co-originárias do pensamento que anima a sua obra.

Pelas razões aqui expostas, António Quadros considera que a obra de Antero é a principal responsável pela inauguração, na moderna cultura portuguesa, da *poesia filosófica* — género que, na Europa, recua à Renascença italiana e se estende ao século XVIII francês ⁴⁷ —, ou seja, de um discurso que não só não abandona as exigências estéticas e simbólicas como ainda as conjuga com um profundo sentido reflexivo ético-metafísico ⁴⁸.

II.4

UMA NATUREZA POETICAMENTE CONCEBIDA

Justificada a proximidade entre o registo poético e o registo filosófico do *corpus* anterior, procedimento metodologicamente necessário, ficaria o nosso propósito incompleto caso não empreendêssemos uma breve passagem pelo significado de alguns dos momentos da poesia do autor que mais directamente convergem para o objecto fundamental das nossas investigações: o conceito de natureza. Não aspiramos a concretizar o levantamento completo de todos esses momentos, ou sequer um exaustivo tratamento de cada um deles — tarefa de relevante interesse, porém afastada dos nossos objectivos iniciais — pelo que limitar-nos-emos a referenciar os aspectos que mais directa e imediatamente se relacionam com o naturalismo anterior.

blematização filosófica, como terão inclusivamente orientado algumas das suas teses especulativas. A este respeito, veja-se o artigo de António Braz Teixeira «O primeiro estágio da filosofia anterior», in *Estudos Anterianos*, 2 (1998), pp. 5-19, onde são analisadas as relações e afinidades entre o pensamento anterior e o de Rodrigues de Brito.

⁴⁷ Cf. Louis Vax, *La Poésie Philosophique*, p. 20.

⁴⁸ Cf. A. Quadros, «Antero: a queda, a odisséia, a peregrinação do poeta-filósofo e do poeta religioso», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), p. 266.

À margem da análise dos *Sonetos*, impõe-se neste domínio a alusão a duas referências importantes, datadas da infância e juventude de Antero, que podem ser entendidas como precedentes da atitude do poeta em face da natureza: a primeira, relacionada com uma composição poética de um dos nomes mais sonantes da literatura nacional de então, digno do maior respeito e admiração anterianas, prende-se com a ode de Alexandre Herculano intitulada «Deus»⁴⁹, coligida no *Tesouro Poético da Infância*, e a segunda, referindo-se a um escrito da responsabilidade de Antero, ocupa-se do poema «Fiat Lux!», coligido na obra *Raios de Extinta Luz*.

Andava o poeta pelos seus 10 anos quando, numa aula sobre a gramática latina, uma intensa e inolvidável experiência assolou profundamente o seu espírito. A partir da leitura do poema de Herculano «Deus», tomou forma naquela mente precoce a significação religiosa e transcendente da existência. Antero deu testemunho de tão prementes instantes quando, no prefácio ao volume *Tesouro Poético da Infância*, de cuja recolha e ordenação de textos se ocupou mais tarde, descreve com alguma minúcia o episódio como o nascimento de um ideal religioso. O seu condiscípulo Andrade de Albuquerque revisitou igualmente o episódio no *In Memoriam*, esclarecendo que o fascínio pelo poema «Deus» foi o responsável por um projecto de vida sacerdotal que durante algum tempo animou as preocupações existenciais de Antero⁵⁰. A invocação deste encontro no alinhamento da nossa reflexão sobre as configurações poéticas em torno do conceito de natureza impõe-se essencialmente segundo argumentos de duas feições distintas: o primeiro, orientado por uma motivação *intrínseca*, directamente extraído do conteúdo da ode em questão; o segundo,

⁴⁹ Sobre este ponto veja-se «Antero e Herculano», in J. B. Carreiro, *Antero de Quental. Subsídios para a Sua Biografia*, vol. I, pp. 74-81.

⁵⁰ Cf. C. Andrade de Albuquerque, «Em lembrança de Anthero (notas de impressão pessoal)», in *In Memoriam*, p. 75. Eduardo Lourenço considera ter sido esta experiência com o poema «Deus» que esteve na origem do soneto «Tormento do Ideal» [cf. E. Lourenço, «Le destin — Antero de Quental. Poésie, Révolution, Sainteté», in *A Noite Intacta — (I)recuperável Antero*, p. 31].

respeitante a um ponto de vista *extrínseco*, desenvolvido a partir de uma interpretação nemesiana.

Em primeira instância, «Deus» entrosa-se com uma grave proximidade no todo do percurso especulativo de Antero, uma vez que o poema coloca de forma clara a pertinente questão do sentido do ser. Partindo da transcendência e a ela regressando, natureza e homem encontram na Divina Providência o significado e o valor das suas existências. Desde os *zumbidos do mínimo insecto* até aos *abrolhos dos males da existência* humana, tudo Deus criou e ordenou. A procura de um sentido último para o cosmos, empresa que sempre acompanhou quer as manifestações poéticas quer as filosóficas do espírito de Antero e que o internou no mais fundo estado pessimista em face da possível descoberta de vácuo e ilusão no mundo natural, é assim placidamente resolvida por Herculano. Antero, que ao primeiro contacto com a ode contava com uma tenra idade de 10 anos, estava com certeza longe de toda a problemática que mais tarde viria a tornar-se o nódulo do seu *sistema* filosófico. Todavia, como o próprio reconhece, esse encontro inaugural marcou a iniciação do poeta *na região das coisas transcendentales*, e por muito que depois estudasse e cultivasse reflexões a esse nível, segundo o próprio, *aquela impressão ficou* ⁵¹.

Para além dessa argumentação de cariz intrínseco, acerca da influência do texto na mundividência de Antero, interessa-nos também a tese de Vitorino Nemésio segundo a qual o fascínio que a peça de Herculano exerceu sobre Antero não teria tanto a ver com o plano religioso do poema quanto com a alma de ilhéu do

⁵¹ A. de Quental, «Advertência» a *Tesouro Poético da Infância*, p. 12. Note-se que Antero escolheu o poema «Deus» para encerrar a obra, esclarecendo no prólogo que a mesma representa uma excepção no seio da antologia coligida: «O sublime religioso — não dos dogmas, mas do sentimento — quando é forte e simples, como na Bíblia, é capaz de produzir naquelas imaginações tenras, mas nada prosaicas, uma impressão profunda e salutar. A ode de Alexandre Herculano, que parece um salmo bíblico, está neste caso. Pelos conceitos e pelo estilo, excede e muito a inteligência da criança: mas o sentimento simples, forte e primitivo vai-lhe direito ao coração. É pelo menos o que posso inferir pela minha própria experiência.»

poeta ⁵². De facto, «Deus» é percorrido por uma série de elementos naturais descritos como outras tantas forças vitais que, na perspectiva destoutro açoriano, podem ser perspectivados em perfeita sintonia com a ambiência e vivência naturais atlânticas de Antero. De uma forma ou de outra, evidente se torna que o tom naturalista de «Deus» impressionou Antero e, com grande probabilidade, não só despertou no seu espírito uma série de tons e cheiros próximos da sua ancestral filiação açoriana, como também contribuiu para desencadear uma demanda — que haveria de se revelar longe e penosa — pelo sentido último de tudo, natureza e espírito, qual Santo Graal existencialmente buscado.

De tal forma os relatos genesíacos de A. Herculano ressoaram no espírito de Antero que, onze anos mais tarde, haveria de compor ele próprio um exercício cosmogónico de alguma forma análogo. «Fiat Lux!», escrito quando Antero contava apenas 21 anos e descrito por Alberto Sampaio como os primeiros acordes da sua poesia transcendental ⁵³, abre com a epígrafe bíblica *Et terra erat inanis et vacua* (Gen, I, 1,2) e os seus versos comportam uma elevada descrição dos momentos iniciais da criação da Terra ⁵⁴. Terrífico arremedo informe, a Terra vê-se transformada pela Mão de Deus que, com os seus cinco dedos, lhe inscreve cinco faíscas prodigiosas: Natureza, Ideia, Alma, Amor e Imortalidade. Da mesma forma que Herculano descrevera a criação do Universo, onde *da vida a força / A natureza anseia*, no «Fiat Lux!» a natureza é igualmente conotada com a força divina: *a Natureza, / Que tem de Deus a força*.

A força, conceito que na sua filosofia Antero conscientemente importa da monadologia leibniziana, surge já aqui associada à

⁵² Cf. V. Nemésio, «Antero e Herculano», cit. in J. B. Carreiro, *Antero de Quental. Subsídios para a Sua Biografia*, vol. I, p. 98, n. 7.

⁵³ Cf. A. Sampaio, «Anthero de Quental (recordações)», in *In Memoriam*, p. 13.

⁵⁴ Fátima Morna revisita um artigo da época, do companheiro geracional de Antero, Alberto Teles de Utra Machado, onde esta composição poética é largamente elogiada (cf. «A recensão de Alberto Teles ao 'Fiat Lux' de Antero», in *Revista de Estudos Anterianos*, 3, Abril de 1999, pp. 77-81).

ideia de natureza. Difícil será deliberar acerca da intencionalidade da analogia anteriana, porém sabemos que a familiaridade de Antero com o autor alemão recua até ao texto *Esponaneidade*, publicado em 1866⁵⁵. Ademais, quando «Fiat Lux!» vem a lume já o poeta-filósofo açoriano contava com sete anos de vivências coimbrãs, onde segundo conhecidos relatos queirosianos floresciaam as leituras vindas de uma Europa filosoficamente esclarecida. É, por isso, plausível que a referência não fosse casual ou destituída de sentido especulativo, embora explicitamente este seja apenas um indício de que já então o espírito de Antero se via a braços com a necessidade de pensar o significado íntimo dos entes e de, por consequência, atribuir uma explicação última, de cariz espiritualista, à diversidade por vezes caótica da natureza.

II.4.1

Referências filosóficas e indícios simbólicos nos *Sonetos*

Por representarem o núcleo essencial da poesia anteriana, para os *Sonetos* confluem as diversas análises hermenêuticas. O facto de, em 1885, Antero os ter adjectivado de *Completo*s demonstra que, pela própria vontade do autor, deveriam os mesmos considerar-se como a última expressão do Antero-poeta, o seu *testamento poético*⁵⁶. No caso específico das representações relacionadas com a ideia de natureza, são vastas e diferenciadas as linhas de leitura possíveis, desde o tratamento de conceitos e problemáticas filosóficas na já mencionada forma bachelariana de instantaneidade metafísica, até à descoberta de uma coerente rede referencial simbólica.

No que respeita à presença de preocupações especulativas na trama das composições poéticas de Antero, são privilegiados os

⁵⁵ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 46.

⁵⁶ Cf. carta a Jaime Batalha Reis de 24 de Dezembro de 1885, in *Cartas*, II, p. 761.

sonetos do quinto e último ciclo ⁵⁷. Atendamos a alguns exemplos. A octogonal série «A Ideia», curiosamente pertencente ao terceiro e não ao quinto período cronológico dos *Sonetos*, comporta a temática do imanentismo tão cara a textos filosóficos como seja «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet»; «Oceano Nox» e «O Inconsciente», do quarto e quinto ciclos respectivamente, revelam uma justificada permeabilidade ao pensamento do filósofo alemão E. von Hartmann, mormente à sua *Filosofia do Inconsciente*, já explícita no título do segundo; a temática da evolução, um dos principais tópicos do sistema filosófico naturalista anterior, surge, por exemplo, no soneto homónimo, bem como em composições como «Metempsicose» e «Homo», evocando o jogo tão explorado pelo autor entre a perspectiva cientista e a visão metafísica da evolução e cujo desenvolvimento especulativo figura nos textos filosóficos de maturidade; «Contemplação» reporta-se ao conceito de *finalidade*, de fundamental relevância na resolução do conflito evolucionista; «Redenção» apresenta a cosmovisão pandinamista de Antero. Inúmeros outros casos existem onde a obra poética do autor exala uma forte componente filosófica, alguns dos quais surgirão no decorrer dos diversos capítulos do presente estudo.

Já quando se trata do estudo da imagética anterior da natureza, a hermenêutica debate-se com uma questão preliminar: originariamente ilhéu, dará o poeta conta na sua obra de vivências naturais, tais como o mar ou o campo, às quais era, por isso, afeito? E ficará a respectiva análise destes elementos restrita a uma exclusiva leitura *açorianista*?

É já vasta a produção que visa discutir o carácter intrinsecamente açoriano da obra poética de Antero de Quental. Nomes como Aristides da Mota, Ruy Galvão de Carvalho ou até mesmo Vitorino Nemésio, eminentes personalidades da cultura açoriana e nacional, encontram-se implicados no desenvolvimento de uma questão que pode ter tanto de elucidativa quanto de tendenciosa.

⁵⁷ Aliás, o próprio Antero parece partilhar desta posição ao afirmar a Francisco Machado de Faria e Maia, a 15 de Setembro de 1886, serem as últimas partes ou ciclos as que comportam um conteúdo que o autor apelida de *sério* (cf. *Cartas*, II, p. 788).

A polémica instala-se quando a aceitação de um «açorianismo» explícito na obra do poeta dos *Sonetos* parece comprometer a projecção universal da mesma, deixando-a enclausurada num campo referencial que, por demasiado limitado, restringiria a sua fecundidade⁵⁸ e viria contra a intenção universalista do seu autor⁵⁹. De uma forma ou de outra, é inegável que a poesia de Antero exhibe uma clara aproximação a elementos imagéticos face aos quais a realidade açoriana em nada permanece alheia. Ou, no dizer de Ruy Galvão de Carvalho, que resolve a questão da forma mais circunspecta possível, «não sendo a Poesia do lírico platonizante da *Beatrice* uma poesia intencionalmente ilhoa, contudo ela está saturada de elementos físicos locais»⁶⁰. A aproximação da leitura poética da natureza às vivências açorianas de Antero está longe de apresentar-se como a única via de possível exploração hermenêutica. O imaginário anteriano, alimentado de igual forma por vivências em variados pontos do continente português e até fora do território nacional, e aprimorado também pelos vastos e poligráficos conhecimentos do autor, admitirá, com certeza, outras perspetivações⁶¹. Tidas enquanto legítimo selo açoriano ou simplesmente como reduto simbólico, indiscutível é que as imagens da poética anteriana, e a respectiva rede significacional que cada uma invoca, constituem subtis entradas no universo problematizante de um pensador que jamais se demitiu do dever humano e universal de (re)fazer o sentido do mundo.

⁵⁸ Cf. U. Bettencourt, «Antero, Açoriano. Vozes em volta», in *Revista de História das Ideias*, 13 (1991), pp. 361-377.

⁵⁹ Cf. carta a Oliveira Martins, Outono de 1885, in *Cartas*, II, p. 756: «E, apesar da obra [*Sonetos*] ser tão individual, visto que é lírica, afinal o que ali interessa é só o que tem de geral e humano ou, se quiser, o que tem de filosófico.» Esta citação agora transcrita vem, mais uma vez, reforçar as teses que apresentámos no início do capítulo, renovando a defesa do carácter intrinsecamente filosófico da essencial obra poética de Antero.

⁶⁰ R. G. de Carvalho, «A insularidade na poesia de Antero de Quental», in *Antero de Quental. Novos Ensaios*, p. 64.

⁶¹ Cf., por exemplo, J. C. de Miranda, «O conflito existencial e a imaginação aérea. A dialéctica das imagens recorrentes nos *Sonetos* de Antero de Quental», in *Revista Brotéria*, 76 (Janeiro de 1963), pp. 174-181.

Tal como acima mencionámos, uma possível leitura da imagética naturalista anterioriana advoga uma filiação simbólica, tomando alguns dos elementos que Antero recorrentemente utiliza para lá do seu significado literal, como portadores de um dinamismo instaurador da presença figurada do plano não-sensível e espiritual. Alvos de estudos pelos mais eminentes nomes da cultura universal, como sejam Bachelard, Cassirer ou Jung, os símbolos encantam pelo poder semântico que comportam, inesgotáveis fontes de conhecimento e incessantes motores de busca de sentido. Por esse motivo, a escolha desta linha de leitura permitiu encarar, a uma outra luz, determinadas fontes — sempre enriquecedoras — do naturalismo anterioriano.

Ainda antes de mencionarmos os três núcleos de imagens que escolhemos como elementos dotados de um forte significado simbólico ⁶², considerados como parte integrante da estrutura poética da representação anterioriana da natureza, ressalvemos apenas a proximidade temporã do poeta-filósofo ao simbolismo literário português ⁶³. Se partirmos em busca de sinais precursores do movimento simbolista em Portugal, que se estabeleceu plenamente no nosso país no final do século XIX, encontramos como uma das suas características essenciais a defesa do espiritualismo que alia um certo desfavor do mundo natural a uma irrecusável *ânsia de absoluto*. É indiscutível a relevância deste aspecto como eixo nuclear da mundividência dos *Sonetos*, onde o poeta perscruta o infinito para lá da *névoa de enganos* de uma natureza *transitória e*

⁶² Nesta breve alusão ao significado figurado de algumas das imagens recorrentes na poesia anterioriana, teremos sempre em conta que a natureza multifacetada das entidades simbólicas transforma qualquer análise, como a que aqui se ensaia, num discurso parco e incompleto. Como muito bem explica a citação de Pierre Emmanuel, «analisar intelectualmente um símbolo é descascar uma cebola à procura da cebola» (cit. em G. Durand, *A Imaginação Simbólica*, p. 45). Para além disso, reiteramos que a nossa exposição, neste ponto específico, está longe de entender ser exaustiva. De uma forma geral, para o significado dos símbolos referenciados, utilizamos a obra *Dicionário de Símbolos*, de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant.

⁶³ Seguimos aqui a posição de Jacinto do Prado Coelho, no seu canónico *Dicionário de Literatura*.

imperfeita. Não querendo com isto significar a necessária inscrição de Antero nesta corrente literária, ou sequer a consequente referência da sua obra sob a exclusividade deste ponto de vista, a aproximação ao registo simbolista deverá, por outro lado, constituir uma fonte de enriquecimento exegético e assegurar a mais-valia decorrente da presença de elementos simbólicos nas suas composições.

O primeiro dos núcleos de imagens que assinalamos organiza-se em torno do protótipo da *nuvem/névoa* e é composto por sonetos como «Velut Umbra», «Contemplação», «Tormento do Ideal» ou «Ad Amicos». Conotada com contornos imprecisos e pouco definidos, na nuvem (ou *névoa*) reside a significação vaga de um plano existencial imperfeito e incompleto, efémero e inconsistente, que contrasta com o oposto domínio ontológico da perfeição e da substancialidade. Pelo seu carácter efémero e pela mobilidade das suas configurações, a nuvem encarna um livre jogo de formas e, por isso, reenvia o seu significado para um mundo cuja constituição se nutre constantemente da mudança e que fala ao poeta de impermanência e de inconstância⁶⁴. Nos sonetos onde surge, a imagem da nuvem/névoa remete para a dialéctica entre o plano real e o plano ideal, projectada em conceitos como *realidade* e *absoluto*, condensando de forma exímia o que o aprofundamento filosófico desenvolve, por exemplo, no texto «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade», retomado adiante na nossa exposição.

A imagem da nuvem, ou, mais especificamente, a sua configuração enquanto *nevoeiro*, assume ainda uma suma importância, podendo servir de elemento unificador entre o registo poético e o registo especulativo dos textos de Antero, ao impor o seu significado simbólico na origem mesma do filosofar. Na senda das afirmações a Carolina Michaëlis de Vasconcelos, segundo as quais a verdade *pura, estreme e absoluta* que tão veementemente procurou mais não era do que um ilusório Santo Graal, Antero retoma no início das *Tendências* a questão e, redefinindo os termos, aponta a

⁶⁴ Cf. G. Bachelard, *L'Air et les Songes*, pp. 212 e segs.

dimensão simbólica da verdade filosófica, *imagem imperfeita da verdade incognoscível*:

O Sol, visto através do nevoeiro, é ainda o Sol, e as propriedades físicas e químicas da sua luz, diminuídas e alteradas, são todavia propriedades fundamentais da luz solar. Se nunca o pudéssemos ver senão através desse meio ofuscante, poderíamos ainda assim estudá-lo e conhecê-lo. É assim que cada esboço, cada tentativa de definição da verdade contém em si, apesar das alterações inerentes ao nosso indissipável *nevoeiro*, a indicação precoce de alguma propriedade fundamental da verdade absoluta.⁶⁵

À semelhança do incomportável esplendor do astro-rei, a verdade absoluta — em si mesma indizível e anestésiante — invoca na linguagem humana do poeta e do filósofo o jogo simbólico do nevoeiro, perene e indeclinável prelúdio da luz.

O segundo dos núcleos imagéticos escolhidos desenvolve a imagem do *vento* e, figurando em várias composições como sejam «No Turbilhão», «Espiritualismo I» ou «Sepultura Romântica», carrega essencialmente duas grandes acepções: a de agitada instabilidade, visível já pelo título do primeiro soneto escolhido, e a conseqüente denúncia de mudança. Símbolo da transitoriedade e da instabilidade, a imagem em causa poderá aproximar-se do significado da *nuvem*, referindo-se à natureza efémera do cosmos natural. Para além disso, uma vez que o vento em remoinho ou turbilhão representa o aspecto incontrolado de um percurso evolutivo regido por forças superiores ao homem, não será totalmente descabida uma aproximação da imagem ao cerne dos debates evolucionistas protagonizados pelo pensamento de Antero, a que adiante regressaremos⁶⁶.

⁶⁵ A. de Quental, *Filosofia*, p. 117 (itálico nosso).

⁶⁶ Na sua análise deste símbolo, G. Bachelard alia ao extremo dinamismo do *ar violento* ou *turbilhão* a sua significação cosmogónica de doador de potência, porém não nos parece que esta leitura encontre qualquer tipo de desenvolvimento na obra de Antero, sendo talvez o soneto «Divina Comédia» a única excepção, porém o turbilhão surge aí como um elemento de carácter meramente secundário (cf. G. Bachelard, *ob. cit.*, pp. 256-257).

O terceiro núcleo de imagens, porventura o mais intuitivamente ilhéu, explora a referência simbólica ao *mar*. Mencionado enquanto simples elemento natural do mundo físico, ao lado do vento, das montanhas ou das nuvens, figura, por exemplo, em «Redenção I» e «Redenção II», em «Luta» ou em «Ignotus». Porém, a carga simbólica conduz esta imagem até uma significação dinâmica vital, de onde todas as coisas procedem e à qual regres- sam. Este sentido encontra-se perfeitamente desenvolvido no so- neto «Sepultura Romântica» onde, em jeito de disposições testa- mentárias, o poeta regista uma última vontade de final regresso à natureza-pátria de origem, não no que a mesma transporta de lirismo ingénuo, mas na aridez e aspereza de um *infecundo* e *amar- go mar*. Arriscando levar demasiado longe a nossa leitura, en- quanto imagem da vida e da morte, começo e fim, alfa e ómega, o mar de que nos falam «Ignotus» e «Redenção» aproxima-se do plano último do ser, *verbo crepuscular* e *íntimo alento* do mundo, e, em ambas as composições, Antero utiliza explicitamente o termo que, no plano filosófico, corresponde a esse plano originário: o *Espírito*.

Já o soneto «Voz do Outono» afigura-se-nos como um caso especial, uma vez que dispensa a imagética simbólica até aqui tes- temunhada e, numa perspectiva holística, representa figurativa- mente a própria natureza⁶⁷. O poema apresenta em discurso di- recto o balanço final do percurso do poeta, perspectivado já no Outono da vida, e retoma a recorrente polaridade entre o imper- feito plano da existência e o ideal plano do ser, *o mundo hostil e a turba vária* e *os sonhos ideais de uma alma visionária*. Este jogo dia- léctico, já atrás mencionado a propósito de outras composições, ganha uma cada vez maior importância à medida que o leitor percorre o alinhamento dos *Sonetos*, assumindo-se como veio es- trutural da geral intenção que percorre a obra. Na sua poesia, Antero perfilha a existencial peleja entre a imperfeição das for- mas do mundo real e o sempre sonhado ser ideal, conflito resol-

⁶⁷ Neste soneto, é polimórfica a matriz do conceito de natureza, po- dendo referenciar-se à totalidade dos seres cósmicos como igualmente ao princípio íntimo que rege o ser e o agir de cada ente.

vido mais ou menos otimisticamente consoante o soneto em questão e que deve uma considerável parte do seu dinamismo e vigor à expressão simbólica que lhe é conferida pelo poeta. Em última instância, Antero reconhece o saldo final positivo da sua demanda enquanto crente «no invisível, no insondável, no que não é esta miserável existência real, que evidentemente não pode ser o que parece, porque então o Universo seria absurdo»⁶⁸, ou seja, a confiança num plano outro de que só o simbólico pode dar notícia.

Para além dos elementos afectos aos três núcleos atrás escolhidos, a poesia de Antero nutre-se ainda de importantes figuras simbólicas do domínio natural zoológico. Aí é preponderante o recurso ao *corcel* (curiosamente nunca nomeado como *cavalo*, talvez por questões de métrica ou rima poéticas) em «Mors-Amor»⁶⁹. Alvo das mais variadas leituras, o cavalo encontra o seu significado simbólico em várias culturas mundiais e reveste-se das mais díspares interpretações⁷⁰. Uma dessas representações, que deriva da filiação ctónica deste elemento, apresenta um fusco equino como manifestação da morte. É este o cavalo infernal que surge no soneto de Antero, o corcel negro e tenebroso que adverte o cavaleiro: *Eu sou a Morte!* Porém, simbolicamente, o homem possui ainda uma relação privilegiada com o cavalo, por ser a montada o veículo de transporte em direcção a um destino proximoamente comum a ambos. Entre cavalo e cavaleiro subsiste uma espécie de jogo dialéctico de paz-conflito, aspecto igualmente refe-

⁶⁸ Carta a António Lopes dos Santos Valente de 15 de Fevereiro de 1883, in *Cartas*, II, p. 656.

⁶⁹ Esta imagem encontra-se também presente em composições como «Mors Liberatrix» ou «O Palácio da Ventura», porém, a sua presença é aí apenas implícita e aponta para uma outra referência simbólica que ultrapassa o nosso registo naturalista: a do *cavaleiro*. Veja-se a este propósito o artigo, de Paula Morão, intitulado «O cavaleiro andante em Antero, Nobre e Gomes Leal», coligido no volume da revista *Colóquio/Letras* dedicado a Antero.

⁷⁰ O símbolo do cavalo pode ser também relacionado com o símbolo já referido do *vento*, uma vez que, de acordo com algumas narrativas, se interligam simbolicamente.

renciado em «Mors-Amor». A composição desenvolve um jogo equilibrado entre a descrição horrenda do noctívago corcel e a representação potente, plácida e formidável do cavaleiro, sendo esta ambiguidade — instaurada logo pelo título — resolvida nos versos finais do soneto: o corcel desvela o seu verdadeiro rosto enquanto Morte, o cavaleiro identifica-se com o Amor.

O pacífico leão de «Sonho Oriental» ou a desventurosa ave de «Despondency» representam outros tantos registos simbólicos, desta feita possivelmente mais orientados para uma multifacetada rede projectiva da fisionomia psicológica do Eu do poeta⁷¹. No primeiro caso, pode tratar-se da simbologia oriental do leão como emblemático representante de uma poderosa força protectora contra influências maléficas, verbalizado no poema pela adjectivação *familiar*. Aliás, esta tendência é indicada pelo próprio título da composição e corroborada pelos tons aromáticos que exsudam harmonia e plenitude, ao jeito das ambiências orientais. Em relação à *ave*, podendo ser encarada como símbolo das relações entre os mundos terrestre e celeste, ou, mais especificamente, da alma como mediadora entre a terra e o céu, retrata aqui um estado anímico de íntimo desânimo ou desalento — significado literal do título do soneto — uma vez que dela foram apartados os filhos e o próprio ninho, imagem de um sujeito poético abandonado ao mais extremo e radical dos despojamentos: o da própria vida.

A terminar as referências zoológicas que assinalamos, apenas uma breve nota ao poema «Anima Mea», onde Antero retoma um tema privilegiado na sua obra — o diálogo entre o poeta e a morte. Mais uma vez próximo de uma imagem com uma enorme carga simbólica, o autor apresenta uma comparação entre a morte e uma *serpente*. Conotada com o seu aspecto negativo e amaldiçoado, a serpente é aí caracterizada com a subtil habilidade que enlaça e destrói. No final da segunda quadra a morte é já *loba faminta*, de novo um símbolo animal também ele am-

⁷¹ Cf. J.-F. Coelho, «Antero Animalista», in *Microleituras de Antero*, pp. 25-29.

plamente conotado com os caracteres infernais do elemento devorador, ou seja, da própria morte⁷².

Inúmeras outras referências simbólicas poderiam ser igualmente convocadas na caracterização do naturalismo anteriano, o que apenas vem realçar a fecundidade e mais-valia do *corpus* textual do autor. Terminemos a nossa enumeração ressaltando uma outra tese de Bachelard que explicita a relevância das configurações cosmológicas no estudo das ideias de qualquer pensador. Segundo o autor de *L'Air et les Songes*, cabe à poética filosófica, e não ao saber científico, constituir-se como terreno propício e adequado a todos os desenvolvimentos sobre as características gerais constitutivas do Universo, uma vez que essas perspectivas cosmológicas não consistem, em última instância, em visões do mundo exteriores e descomprometidas, mas, diferentemente, compõem expressões de um sujeito humano em íntima cumplicidade com o mundo dado. Por esse motivo, não se trata de uma simples história a contar, mas, mais do que isso, dos íntimos relatos de um sujeito que se encontra a si mesmo aí envolvido e que, por meio dessa simbólica, de si tem notícia.

Provada que fica a legítima aproximação entre poesia e filosofia no estudo do *corpus* anteriano, e a relevância da sua expressão simbólica, poderíamos ir talvez um pouco mais longe e afirmar, com Eduardo Lourenço, que os poemas de Antero não são apenas filosofia, mas algo existencialmente ainda mais precioso: o jazigo de um homem que, ainda vivo, se arrasta incessantemente entre a necessidade de encontrar o sentido e o quotidiano sentimento de absurdidade da existência⁷³. É o próprio Antero quem regista a longinquidade entre os seus intentos e qualquer propó-

⁷² Quanto ao plano botânico, surgem também referências, embora em menor número, a espécies tais como as rosas, as boninas ou os lírios. Num registo mais próximo da poesia lírica ou amorosa, as imagens florais encontram-se impregnadas de intenções sensualistas (cf. «Eros e Flora em Antero», in *ibidem*, pp. 31-40. Ainda sobre o naturalismo simbólico anteriano, veja-se a análise do universo imagético das *Odes Modernas* no prefácio de Nuno Júdice a essa mesma obra).

⁷³ Cf. E. Lourenço, *ob. cit.*, p. 43.

sito de reconhecimento artístico. *Não pretendi fazer uma obra «literária»* — afirma a Fernando Leal, em 12 de Novembro de 1886 — *mas outra coisa a que dou mais valor.* «Que coisa seria essa?», poderíamos legitimamente questionar. E, como que antevendo a demanda, novamente o poeta-filósofo nos responde:

Ponha acima da literatura alguma coisa, o que é vital, real, o que abraça a vida e o seu fim moral, e não só a imaginação e uma inteligência apenas abstracta. O nosso verdadeiro poema somos nós mesmos, quero dizer, a nossa vida moral, que é a obra suprema do Universo. A construção duma nobre vida, duma alta consciência será sempre a obra de arte por excelência, embora passe obscura e sem aplauso.⁷⁴

⁷⁴ Carta a Joaquim de Araújo de 22 de Janeiro de 1882, in *Cartas*, II, p. 615.

CAPÍTULO III

O IMPERIOSO RETORNO À NATUREZA — TRAÇOS DE UM APELO CONSTANTE

A temática do retorno à natureza, de inspiração romântica, assinala uma orientação relevante na obra de Antero de Quental, surgida com especial pregnância nos anos de juventude do autor. Integrado num movimento de revalorização das raízes telúricas do humano, o filósofo-poeta mostra-se sensível à necessidade de regressar ontologicamente ao encontro do mais autêntico modo de ser. Esse retorno exige uma renovação sediada a vários níveis, desde o social ao ético, e apresenta uma profunda incidência no domínio espiritual e religioso da existência. Como tal, dedicaremos grande parte do presente capítulo à concepção anterioriana dessa *natural* espiritualidade, onde encontramos a constante busca por uma solução concertada em que se comprometam religião e natureza.

O desvanecimento perante o ideal científico de uma civilização emancipada pelo progresso, a par com o reencantamento pelo natural e pelo originário, que marcaram de forma indelével o fim de século da Geração de 70, encontraram no idílico projecto da *Ordem dos Mateiros* uma das suas modelares expressões. Como veremos na recta final do capítulo, pela mão de Eça de Queirós torna-se-nos possível reconstituir um pouco do *puzzle* que esse utópico empreendimento constitui para os estudiosos da obra anterioriana. Quer seja mediante a estada de «Antero em Tormes»¹

¹ Cf. artigo homónimo de Afonso Praça, in *Estudos Anterianos*, 3 (1999), pp. 39-44.

ou de Jacinto por terras anterianas, é com o autor de *A Cidade e as Serras* que nos permitimos atar alguns dos fios deixados soltos pelo abrupto desaparecimento do nosso poeta-filósofo.

III.1

A NATUREZA (SUB)VALORIZADA — MORTE E RESSURREIÇÃO DE CRISTO NA MENTE DE ANTERO ²

Facto incontornável e evidente, a qualquer pesquisa pelos meandros da investigação anteriana, é a constante referência à temática de Deus — referência tão mais insinuante quanto o avançar do estudo evolua do plano meramente poético aos textos de filiação filosófica. A questão de Deus ganha contornos de obsessão ou, dito de uma forma menos patológica, é um dos principais domínios da reflexão anteriana, cuja força provém da aliança emergente entre o puro registo especulativo e o plano existencial ³. Antero, não se limitando a equacionar o divino como uma categoria filosófica, atém-se na caleidoscópica rede referencial que a temática envolve. Através do último dos *Vencidos* cavaleiros, é explícita esta *ânsia suprema da alma anteriana* ⁴:

*Invoquei-o nas horas afrontosas
Em que o mal e o pecado dão assalto.
Procurei-o, com ânsia e sobressalto,
Sondando mil ciências duvidosas.* ⁵

² Formulação colhida na «Nota sobre 'A Bíblia da Humanidade de Michelet — Ensaio crítico' de Antero de Quental», de Joel Serrão, presente no volume editado por H. Macedo *Studies in portuguese literature and history in honour of Luís de Sousa Rebelo*, p. 183.

³ Sobre as figuras do divino no pensamento anteriano, veja-se A. P. Mesquita, «Duas aporias anterianas: a descoberta da liberdade e a ideia de Deus. Contributo para a história do pensamento filosófico de Antero de Quental», in *Revista da Faculdade de Letras*, 5.^a série, 19-20 (1996), pp. 135-147.

⁴ Para um aprofundamento do tema, veja-se R. G. de Carvalho, «A ânsia do divino nos sonetos de Antero de Quental», in *Antero de Quental — Novos Ensaio*s, pp. 133-143.

⁵ A. de Quental, «Os Vencidos», in «*Hino da Manhã*» e *Outras Poesias do Mesmo Ciclo*, edição, introdução e notas de J. Serrão, p. 47. A este propósito

Do jogo entre o excesso transbordante do seu núcleo significativo e o malogro de uma demanda constante resulta o tratamento do conceito de Deus em feições tão distintas (ainda que complementares) como sejam ideia da razão, tipo da perfeição moral ou misterioso princípio imanente do Universo⁶. Por tudo isso, Antero legitima a afirmação da indeclinável natureza do problema de Deus, um dos Santos Graais que enquanto poeta-filósofo perseguiu, *com a audácia aventureira de um cavaleiro andante por alguma selva encantada à procura do grande segredo*⁷.

Ademais, tratando-se aqui de uma personalidade que sempre se afirmou como filho legítimo de um tempo que reclamava a renovação vitalista de concepções do mundo consideradas decrepitas e desajustadas, o pensamento de Antero vai incontornavelmente ancorar num outro grande porto: a natureza. Da equação mais ou menos consciente entre as duas temáticas, Deus e natureza, deriva uma articulação permanente entre ambas, que se resolve ora numa harmónica combinação de domínios, ora num animoso duelo titânico. Da quase magnética proximidade entre Deus e a natureza dá testemunho o primeiro ensaio de matriz filosófica de Antero de Quental, «*A Bíblia da Humanidade de Michelet — Ensaio crítico*», escrito em prosa na época de Coimbra, bem como a vasta panóplia literário-filosófica produzida nos seus tempos de estudante de Direito.

veja-se também R. Brasil, *Antero de Quental — O Homem e o Poeta. Ensaios*, parte III, capítulo v: «A crucifixão metafísica e o poema ‘Os Vencidos’», pp. 132-139; R. G. de Carvalho, *Antero Vivo. Ensaios*, «Repercussão da ‘Filosofia do Inconsciente’ na obra poética de Antero», pp. 94-97.

⁶ Cf. L. R. dos Santos, «Antero e Feuerbach. Sobre a filosofia anteriana da religião», in *Antero de Quental, uma Visão Moral do Mundo*, pp. 121-122. Um dos paradigmáticos registos anterianos desta questão repousa no ínclito soneto «Na mão de Deus». Inúmeras vezes lido como a aproximação de Antero a um correlato personalista de Deus — talvez cristão —, o poema ganha outra luz quando esclarecido pelo comentário do autor (que o envia a Alberto Sampaio, em Maio de 1882): «Não te assuste a palavra *Deus*. É um símbolo e ainda o melhor para exprimir uma certa coisa, que doutro feito não caberia em verso. Pura liberdade poética» (*Cartas*, II, p. 634).

⁷ Carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos de 7 de Agosto de 1885, in *Cartas*, II, p. 748.

III.1.1

Sob o signo da erosão do Cristianismo

A procura pelas origens e pelos condicionalismos que iniciaram o jovem Antero na problematização em torno da temática de Deus, e da vasta série de questões adjacentes, remonta muito provavelmente ao longínquo ano de 1852: é com apenas 10 anos que o autor açoreano embarca, pela primeira vez, para *o meio da irrespeitosa agitação intelectual* da Capital⁸. Mesmo tendo regressado pouco tempo depois à Ilha-Pátria, esse ano de 1852 viria a marcar o início de um longo percurso revolucionário no pensamento e na acção de Antero. Mais do que a mudança para novos espaços físicos, a saída da Ilha significou o decisivo abandono do plácido marasmo de uma pacata província, *imersa num sono histórico*, e o conseqüente abalo sísmico, de considerável intensidade, no seio de uma tradicional e católica educação. Antero assume o desassossego e o desnorteio de quem nasce de novo, de quem prova o desacerto entre si e as referências que até então lhe serviam de bússola⁹. É só à chegada a Coimbra, quatro anos mais tarde, que tem início o contacto com outros tantos espíritos em desatino e, simultaneamente, a consciencialização de que estava em causa algo maior que os indivíduos, de que à nova Geração se impunha um ideal, uma nobre missão de contornos evangélicos, um compromisso perante a humanidade. A vivência universitária é pautada por intensos acometimentos de teor académico e literário, cujas repercussões se estendem até aos planos político e social. Das variadas empresas lideradas por Antero, destaca-se

⁸ Cf. carta autobiográfica a W. Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 833.

⁹ Lúcio Craveiro da Silva interpreta a tendência religiosa do jovem Antero como um *catolicismo superficial*, rapidamente varrido do seu espírito, e propõe uma aproximação entre o caso anteriano e o percurso de outras personalidades da história cristã, como seja S. Agostinho, «a quem não bastou o ambiente ingénuo e afectivo do berço, para resistir às sedutoras miragens do cientismo profano» (cf. L. C. da Silva, *Antero de Quental. Evolução do Seu Pensamento Filosófico*, capítulo I: «Antero perante o Cristianismo», p. 26).

a incidência nas relações entre o homem e a religião, nomeadamente a cristã, projecto tão mais belicoso quanto fez despoletar ódios e rancores de diversa proveniência, e recair sob a Geração emergente o estigma da irresponsabilidade e da inconsciência.

O efeito provocado pelas *Odes Modernas*, obra que Antero concluiu em 1863, por certo superou qualquer expectativa que inicialmente o seu autor alimentara. Até conseguir a sua publicação, teve o poeta que percorrer as principais cidades portuguesas, num conjunto de peripécias que se estendeu ao longo de dois anos¹⁰. Na análise de Nuno Júdice, o livro, publicado em 1865, um ano após a formatura de Antero no curso de Direito em Coimbra, vem cair como uma pedra no charco de uma literatura de salão, respeitosa das conveniências do seu público e dos seus mestres — entre os quais se contava António Feliciano de Castilho, com quem, no ano seguinte, travaria Antero uma contenda verbal que deu origem à polémica do «bom senso e bom gosto»¹¹.

Com esta escandalosa publicação, Antero lançou as sementes do que viria a constituir a grande ruptura cultural da segunda metade do século XIX português, opondo o veterano pontificado literário à efervescência renovadora da poesia moderna¹². Para além de representar a inauguração de uma nova idade em termos literários, esta obra impôs-se também pelo teor cáustico das teses que, implícitas ou explícitas, constroem a intenção geral dos poemas. Desse conjunto de *pro-vocações* faz parte o repto lançado à civilização portuguesa, e europeia, sobre o decrépito

¹⁰ Veja-se o relato desse processo em J. C. de Magalhães, *Antero. A Vida Angustiada de um Poeta*, pp. 28 e segs.

¹¹ N. Júdice, «Prefácio» a A. de Quental, *Odes Modernas*, pp. 5-6.

¹² A este propósito, veja-se H. Cidade, *O Conceito de Poesia como Expressão da Cultura. Sua Evolução através das Literaturas Portuguesa e Brasileira*, capítulo IX: «O conceito de poesia entre os românticos», e capítulo X: «A reacção anti-romântica», pp. 193-241; A. Ferreira, *Antologia de Textos da Questão Coimbrã*, «Introdução pedagógica à Questão Coimbrã», pp. 37-56.

e arruinado estado do dogma cristão. Antero de Quental compunha a *Marcha Fúnebre do Cristianismo*, anunciando a extinção do *lírio da Fé* — símbolo do abandono à graça e à vontade divinas — ao declarar o auto-encobrimento voluntário de Deus perante a humanidade:

*É que o lírio da Fé já não renasce:
Deus tapou com a mão a sua luz,
E ante os homens velou a sua face!*¹³

Ainda no segundo soneto agrupado sob o mesmo título, «A Ideia», é significativa a caracterização da *palidez* de Cristo e do estado *moribundo* de Deus. Exalando uma revolta similar à do próprio Cristo histórico, quando se insurge contra a profanação comercial do Templo Divino¹⁴, o autor das *Odes* incita na segunda parte da obra:

*É preciso partir a Igreja em mil pedaços
Por que se possa ver em cheio a luz de Deus!*¹⁵

Numa dinâmica diádica de antíteses, que tem tanto de linear quanto de redutora, Antero apresenta um constante jogo de tensões entre a cegueira do antigo credo e a luminosidade do porvir, denunciando as fragilidades, inconsistências e desajustes do primeiro. Desta feita, poder-se-ia escolher o paradigmático soneto «Diálogo» como representante desse espírito geral da obra, ainda que, sendo uma composição de 1870, apenas tenha sido incluído na segunda edição das *Odes Modernas* (1875). Nele se exemplifica, quer a estrutura dual das *Odes*, quer a aproximação,

¹³ A. de Quental, *Odes Modernas*, «A Ideia — I», p. 46.

¹⁴ Acerca da aproximação entre Antero e Cristo, veja-se o artigo de N. Júdice «Um arquétipo religioso na poesia anteriana», in *Colóquio Letras*, 123-124 (1992), pp. 135-139, onde o Filho de Deus é sugerido como *ponto especcular* do poeta-filósofo açoriano.

¹⁵ A. de Quental, *Odes Modernas*, «Carmen Legis — XV», p. 166.

referenciada logo no início do presente capítulo, entre o tema de Deus, aqui sob a roupagem do paradigma cristão, e a ideia de natureza. Ouçamos o soneto.

DIÁLOGO

*A cruz dizia à terra onde assentava,
Ao vale obscuro, ao monte áspero e mudo:
— Que és tu, abismo e jaula, aonde tudo
Vive na dor, e em luta cega e brava?*

*Sempre em trabalho, condenada escrava,
Que fazes tu de grande e bom, contudo?
Resignada, és só lodo informe e rudo;
Revoltosa, és só fogo e hórrida lava...*

*Mas a mim não há alta e livre serra
Que me possa igualar!... amor, firmeza,
Sou eu só: sou a paz, tu és a guerra!*

*Sou o espírito, a Luz!... tu és tristeza,
Ó lodo escuro e vil! — Porém a terra
Respondeu: Cruz, eu sou a natureza!¹⁶*

A apresentação dos interlocutores, logo no verso inicial, fornece alguns indícios quanto à perspectiva anterior sobre cada um dos domínios em causa: pelo Cristianismo, é a *cruz* que intervem; pela Natureza¹⁷, a *terra*. Numa interpretação em nada pacífica, através dessa primeira escolha Antero reveste a religião cristã da dimensão (menos apelativa) do sofrimento, do martírio, da morte. O avançar da interlocução, que até ao último verso do último terceto aparenta ser monológica, apresenta ao leitor uma vasta enumeração caracterizante das duas personagens. Todavia, essa é uma descrição que não prima pela neutralidade nem pela inocência: é a *cruz* que inicia e dirige todo o diálogo, pretendendo por isso o soneto constituir um espelho da perspectiva do

¹⁶ *Ibidem*, p. 79.

¹⁷ Grafamos aqui o vocábulo com maiúscula por se tratar de uma das personagens do diálogo.

Cristianismo. Ou melhor, da *perspectiva anteriana* sobre o Cristianismo. A *cruz* assume um discurso explicitamente provocatório, convocando a *terra* enquanto abismo, jaula, luta, sofrimento, cegueira, guerra e escuridão. Numa descrição densa e feroz, o Cristianismo anteriano apresenta da natureza a visão estritamente biológica do instinto de conservação, próxima do *struggle for life* naturalista, denunciado alguns anos mais tarde a Wilhelm Storck. Antero justificava assim o desinteresse do Cristianismo pela natureza, uma vez que a última era, pelo primeiro, conotada com um simples conjunto de leis e de forças inconscientes em luta constante entre si. Na carta a Oliveira Martins de 3 de Junho de 1876, adiante retomada, Antero reconhece na *ignorância da natureza* a lacuna fundamental do Cristianismo, lacuna que lhe custará a sua *perversão e final dissolução*. A segunda parte do soneto é preenchida com uma autodescrição da *cruz*: após ter relegado a *terra* para a posição de *lodo informe*, instala-se na altivez firme e segura dos ideais de liberdade e amor, como se resgatasse o espírito dos grilhões da cegueira biológica. Porém, é surpreendente o desenlace final do poema: depois do agitar panegírico da *cruz*, a *terra* limita-se, numa breve fala, a afirmar a sua identidade: «Cruz, eu sou a natureza!», deixando adivinhar o ar atónito com que terá ficado a sua loquaz companheira. O conceito de natureza apresenta, nesta composição, um dos registos poéticos de maior impacto e pregnância no todo da obra anteriana, e encontra no ensaio crítico «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet» o seu anacrónico correspondente tratamento filosófico.

Pondo de parte as considerações possíveis, hipotéticas ou conclusivas, sobre o carácter inacabado do artigo ¹⁸, importa sublinhar que o texto «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet» escolhe a confrontação, ainda que implícita, com a obra do historiador francês como pano de fundo ao tratamento da questão acerca da função do Cristianismo na evolução do pensamento e da civilização europeias. Dado o mote, parte o autor para a explicitação de alguns dos conceitos e teses que constroem o alicerce especulativo do seu raciocínio. No registo permitido pelos 23 anos, Antero

¹⁸ Cf. J. Serrão, «Nota sobre 'A Bíblia da Humanidade de Michelet — Ensaio crítico' de Antero de Quental», pp. 181-184.

procede à apresentação de algumas inquietações filosóficas que levaria pela vida fora: *Deus, Absoluto* ou *Ser; vida, movimento* ou *natureza*.

É nas sexta e sétima partes deste texto de 1865 que a já referida estrutura analítica dual toma forma através da distinção, de teor histórico, entre *religiões da natureza* e *religiões do espírito*, respectivamente, politeísmo helénico e cristianismo. As primeiras, guiadas pelo preceito do *movimento*, da *sucessão*, da *diversidade*, revestiam-se de uma expressão humana que lhes dava

a largura, a flexibilidade e o vago necessários para que correspondessem a todas as formas inúmeras e inesperadas do espírito, às infinitas transformações das sociedades, às mil aparências da realidade [...]. Eram como o vestido natural do corpo do homem: acompanhando todos os movimentos, feito para todas as atitudes: simples ao pé do lar, nobre na praça, grave no repouso, e na luta ou na corrida ligeiro e fácil.¹⁹

Todavia, quedaram absortas na ânsia de diversidade e descuraram, na obsessão pelo humano, a contemplação do correlativo extra-humano, do absoluto, da unidade. Por seu turno, o Cristianismo deixou-se ancorar no princípio da unidade, apostou na aridez do coração humano para não arriscar a turva agitação do instinto e da vida. Em consonância com o teor da composição «Diálogo», Antero reitera a perspectivação do Cristianismo enquanto doutrina inerte e estéril do ponto de vista natural e humano, cujo objectivo reside na sólida consolidação da fé em torno de uma leitura dogmática do absoluto princípio divino²⁰. O filó-

¹⁹ A. de Quental, «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet — Ensaio crítico», in *Filosofia*, p. 20.

²⁰ Exemplificativa dos excelentes dotes de prosador de Antero é a seguinte passagem, onde o autor confronta as leituras pagã e cristã da maternidade divina: «A antiguidade pagã dava às suas religiões um cinto elástico, para que a Virgem pudesse crescer e engrossar, fazer-se mulher e mãe, conceber e criar o filho que lhe havia suceder. Como as não revelava nenhuma voz encoberta, saindo do meio das núvens de fogo de uma glória

sofo açoriano assume, então, como missão a denúncia da ilusão em que consiste tal propósito: o absoluto assim concebido é um finado absoluto, morto pela infecunda contemplação cristã.

Também neste domínio Antero propõe a superação de cada um dos termos religiosos precedentes. Tal como irá ser evidenciado ao longo do presente capítulo, o autor sugere uma aliança religiosa que opere a síntese entre aquilo que no Paganismo respeita à *realidade* e aquilo que no Cristianismo atende ao *ideal*, ou seja, resolve a inicial antinomia na necessidade de uma fusão harmónica entre espírito e natureza²¹. A resolução do conflito prevê a reabilitação da realidade por forma a adequá-la e a torná-la instrumento ao serviço da ascensão espiritual, como escrevia, a 3 de Julho de 1876, a Oliveira Martins anos mais tarde, e já percorrida a arena das disputas filosófico-existenciais, traduzia a Maria Amália Vaz de Carvalho, sete meses decorridos da publicação de «A filosofia da natureza dos naturalistas», a mesma inquietação:

O progresso gigantesco do naturalismo, filho de uma civilização poderosa e complexa como nenhuma, só poderá ser equilibrado por um progresso equivalente ao ascetismo. Sem esse equilíbrio a sociedade moderna, que já hoje nos causa mais terror do que admiração, poderá continuar ainda por algum tempo de poderosa, tornada formidável, e, de formidável, bestial, mas o homem, o verdadeiro homem, isto é, o homem moral, terá morrido.²²

Ainda que o ensaio sobre a obra de Michelet seja o primeiro texto de cariz filosófico saído das mãos de Antero, encontra-se já

sobre-humana — revelavam-se elas por si, em toda a parte, em cada hora, e não já no cimo deserto do Sinai, mas em baixo, no vale, onde assentam as tendas do povo, no ajuntamento dos homens» (A. de Quental, «A Bíblia da Humanidade de Michelet», in *Filosofia*, p. 19).

²¹ É esta «paixão da síntese» vista como uma das especificidades das quais se alimenta o pensamento anterior (cf. L. R. dos Santos, *ob. cit.*, pp. 130-131).

²² A. de Quental, *Cartas*, II, p. 809.

nele subjacente uma concepção antropológica esclarecedora dos fundamentos da perspectiva do autor: concepção dualista na formulação das suas componentes, unitária quanto à forma de as resolver. Para Antero, ser homem é sentir a realidade finita e adivinhar o ideal infinito; é atender à constituição positiva e vital da natureza, sem descurar a projecção e a aspiração ao plano espiritual:

São as esperanças do céu e os cuidados da *terra* — explica o autor. — Os ardentes amores do mundo, e as vagas aspirações de além túmulo. O finito deste momento que se sente, e o infinito da duração que se adivinha. Erguer-se para cima, sem por isso desprezar o palmo de terra aonde se firmam os pés. Inclinar a cabeça sobre o brando regaço da realidade, sem esquecer o áspero caminho do ideal por onde tem de se seguir.²³

A observância desse registo antropológico deverá impreterivelmente consistir na pedra-de-toque do autêntico credo religioso, por forma a evitar perspectivas assentes na cegueira cristã. Antero não pretende dissolver o diálogo entre *cruz e terra*, Cristianismo e Natureza, no discurso de um único interlocutor, mas, pelo contrário, incitar à primeira uma ascensão que jamais comprometa ou renegue as suas origens telúricas.

Como foi já referenciado, a leitura anterioriana do credo cristão está longe de apresentar-se pacífica ou consensual, tendo colhido variadíssimas críticas quer entre os de entre os próprios contemporâneos do poeta-filósofo, quer entre os comentadores da obra anterioriana. Uma vez que Antero construiu ao longo de vários anos, e através de uma assídua produção literário-filosófica, uma perspectiva pessoal (nalguns casos o eco da perspectiva geracional) do Cristianismo, irá a presente reflexão ater-se aos principais aspectos dessa visão.

²³ A. de Quental, «A Bíblia da Humanidade de Michelet», in *Filosofia*, p. 21.

III.1.1.1

Cristianismo e Catolicismo — ecos de uma oração fúnebre

Plenamente instalado na liderança dos ideais da estudantil geração coimbrã, Antero insurge-se, numa carta ao redactor do semanário *Átila*, contra o Cristianismo institucional dos *mártires barrigudos*, que, na opulência de rituais, cultos e orações, evidenciavam uma paradoxal incoerência entre os ideais altamente proclamados e o seu real testemunho existencial. Data assim de 1864 a primeira referência, ainda que breve e implícita, à essencial distinção anterior entre Cristianismo e Catolicismo, e à consequente leitura do segundo como forma degenerada do primeiro²⁴.

Mas seria no ano seguinte, com a publicação da *Defesa da Carta Encíclica de Sua Santidade Pio IX contra a Chamada Opinião Liberal*, que Antero apresentaria o desenvolvimento dessa ainda então embrionária distinção²⁵. Redigido em 1864, mas publicado a um tempo com «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet», logo pela dedicatória o autor deixa antever o nóculo central do artigo, consagrando o escrito a *todos os católicos sinceros e convictos, a todos os hereges sinceros e convictos, como testemunho de boa-fé*²⁶.

Eduardo Lourenço acentua a interessante complexidade desse texto que, sob o signo da duplicidade, se transforma num *inextricável labirinto*²⁷. Vejamos com o intérprete. Antero desenvolve uma hábil e ardilosa argumentação de duas faces: em primeira

²⁴ Na mesma carta, afirma Antero com refinada ironia: «E depois, Sr. Redactor, nós outros, os excomungados, quando nos expulsam da Igreja, temos esta consolação, de encontrarmos à porta o Cristianismo, que nos abre o seio para nele escondermos a cabeça carregada de dúvidas, magoada de incertezas e dores sem conta» (*Cartas*, I, pp. 26-27).

²⁵ É elucidativa a explicação dada por Antero a W. Storck acerca dos objectivos do escrito: «É um protesto contra a falta de lógica com que as folhas liberais atacavam o *Syllabus*, declarando-se ao mesmo tempo fiéis católicos» (*Cartas*, II, p. 835).

²⁶ A. de Quental, «Defesa da Carta Encíclica de sua Santidade Pio IX contra a chamada Opinião Liberal», in *Política*, p. 85.

²⁷ Cf. E. Lourenço, *A Noite Intacta — (I)recuperável Antero*, «La défense de la 'lettre encyclique' ou la double pensée d'Antero de Quental», pp. 103-119.

instância, constrói um encomiástico louvor em torno da coerência do verdadeiro espírito cristão de intolerância e condenação perante o tumultuar do mundo moderno; e, paralelamente, profetiza a inevitável condenação institucional da religião pontifícia, pela mão dessa mesma austeridade. Nas suas próprias palavras,

o autor glorificava o Pontífice pela beleza da sua atitude intransigente em face do século, via nessa intransigência uma lei histórica, rezava respeitosamente um *De profundis* sobre a Igreja condenada pela mesma grandeza da sua instituição a cair inteira mas não a render-se.²⁸

Antero defendia a posição da Igreja, sem deixar de decretar o estado decrépito e senil para onde essa disposição a conduzia. Para o *dilema inexorável do tempo*, entre o Século e a Igreja, Antero não antevia um meio termo: *o Cristianismo e o mundo actual são incompatíveis e inimigos*²⁹ — afirma — e só terminará o combate quando um dos intervenientes abandonar a arena. Num registo de muito maior radicalidade do que os textos até aqui analisados — «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet» e «Diálogo» — Antero declara que o autoritarismo e a imobilidade da Igreja Católica, por fazerem de uma *castidade estéril* o seu estandarte, asfixiam a emergente liberdade e o progresso da nova ciência moderna. Segundo a leitura de Joel Serrão, ao voltar costas à natureza o Cristianismo rejeita de imediato, na perspectiva de Antero,

uma das feições fundamentais do saber e do conhecer do século XIX: o desenvolvimento das ciências positivas e, entre elas, as biológicas, e, por generalização, as filosofias que, com maior ou menor profundidade, buscavam inteligir as interconexões causais das realidades materiais que constituem a

²⁸ Carta a W. Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, pp. 834-835. Sobre a influência que a obra do pensador francês Ernest Renan exerceu nesta polémica fase do pensamento anteriano, veja-se o artigo «O discurso anteriano e a questão laica na *Quanto Cura* de Pio IX», de Maria Fernanda Enes, in *Revista de História das Ideias*, 13 (1991), pp. 361-377.

²⁹ A. de Quental, «Defesa da Carta Encíclica», in *Política*, p. 97.

Terra, e nela a vida, o nosso sistema solar, o cada vez mais incensurável Universo que se ía abrindo ante o olhar humano até aí revertido em si e para si próprio, como que insulado.³⁰

A citação de tão alongado extracto legitima-se aqui por justificar aquilo a que se referia Antero quando, por diversas e variadas vezes, mencionava o esquecimento da natureza como lacuna imperdoável do Cristianismo. Distanciar-se das descobertas do século significava descurar a realidade natural, desistir da decifração de um Universo que, a cada passo, se impunha a esta Geração como incontrollável enigma. Implicava subvalorizar a prospecção natural da realidade e, acima de tudo, impedir o homem de concretizar, através do encontro com a sua natureza, a mais elevada conquista, ou seja, a explicação global do ser.

Documento exímio quanto ao desenvolvimento formal da sua argumentação, a «Defesa» valeu a Antero acérrimas e exacerbadas críticas, sendo exemplo disso o artigo publicado no jornal *O Nacional*, nesse mesmo ano de 1865³¹. O autor do referido artigo começa por condenar a própria Encíclica Papal que, face à onda moderna de que se revestia a civilização europeia, injuriava a própria liberdade e inteligência humanas. Todavia, indo mais longe, ataca com igual ferocidade essa *esfinge pálida e macerada pelos preceitos de não sei que filosofia e com ares de quem quer decidir a questão*, ou seja, o próprio Antero de Quental. O problema reside, segundo Viana, na errónea interpretação dada por Antero à religião cristã e na perniciosa confusão entre o Cristianismo — ou religião de Cristo — e o Catolicismo — ou religião do Papa. Segundo o crítico, o escrito do açoriano seria uma *impiedade pegada* já que, ao descurar tal distinção, ignorava ter sido Cristo um importante instrumento na concretização e na afirmação da liberdade e do progresso humanos. Pese embora se assista à falta desta distinção ao longo de toda a «Defesa» terá realmente razão P. Amorim Viana ao acusar Antero de tão imperdoável esqueci-

³⁰ J. Serrão, *Antero e a Ruína do Seu Programa. (1871-1875)*, pp. 85-86.

³¹ Artigo de possível autoria de P. Amorim Viana (cf. P. A. Viana, *Escritos Filosóficos*, pp. 237-241).

mento quanto à história da Igreja? Será o seu pensamento um autêntico *ouropel* envenenado, tal como nos quer fazer crer Viana?

Não sendo esta a ocasião para um mais aprofundado tratamento exegético da questão, a bem da honestidade reflexiva cumpre-nos pelo menos a breve referência a um dos registos onde Antero nos poderá responder às inquietações levantadas por P. A. Viana. A 22 de Julho de 1871, Antero faz publicar, no *Jornal do Comércio*, o texto de elogiada fecundidade *Resposta aos Jornais Católicos*³². Respondendo ao ensejo de denunciar, perante a diátribe operada por alguns órgãos de comunicação social, a adulteração das teses sobre as quais havia discorrido nas malogradas Conferências do Casino, Antero fornece de forma inequívoca a chave para a compreensão do seu enquadramento teórico do Cristianismo. Mediante a divisão da história da religião cristã em três fases distintas, torna-se-lhe possível diferenciar entre *cristianismo primitivo* (dos primórdios da religião até ao Concílio de Nicea), *catolicismo constitucional* (de Nicea até ao século XVI) e *catolicismo absoluto* (a partir do Concílio de Trento). É com base nesta distinção que o texto exalta o primeiro período enquanto período cristão por excelência que, sem preocupações de teor institucional, erigia sobre o autêntico sentimento humano aquilo que para Antero constitui o autêntico e genuíno Cristianismo:

O christianismo primitivo dá tudo ao sentimento e nada ao dogma e á disciplina: *é um sentimento*; nada mais. A idade média é o periodo da transição para o catholicismo de Trento, que dá tudo ao dogma e á disciplina, e nada ao sentimento: *é uma máquina*, nada mais. Ora se o sentimento, o *espirito*, está na rasão inversa do dogma, da *letra*, nada pode haver de menos catholico do que o puro christianismo, nada de menos christão do que o puro catholicismo.³³

³² José Bruno Carreiro reproduz, de forma bastante completa, quer as circunstâncias que levaram ao manifesto e o teor do próprio texto, quer ainda algumas das reacções e comentários que o mesmo desencadeou em personalidades como Eça de Queirós e Camilo Castelo Branco (cf. J. B. Carreiro, *Antero de Quental. Subsídios para a Sua Biografia*, I, pp. 416-418).

³³ A. de Quental, «Resposta aos Jornaes Catholicos», in *Prosas*, II, p. 166.

E, assumindo o mesmo tom provocatório com que sete anos antes escrevera ao redactor do *Átila*, Antero termina açulando os adversários:

N'este sentido, não tenho dúvida em me dizer christão, apesar de não pertencer a igreja nenhuma... engano-me! exactamente por não pertencer a igreja nenhuma. É neste sentido também que me considero melhor christão do que o papa, porque compreendo e sinto melhor do [que] ele o christianismo.³⁴

Defendida a coerência do pensamento anteriano face às invectivas de P. Amorim Viana, logo outra objecção se insurge, desta feita pela pena de Lúcio Craveiro da Silva: *o gigante, que Antero perseguiu sob o nome de Cristianismo, seria real ou seria um simples fantasma imaginário?*³⁵ A esta questão responde Craveiro da Silva defendendo que a concepção anteriana reflecte a noção de uma Igreja abstracta e efémera, herdada por Antero dos pensadores românticos. E se o Cristianismo é concebido enquanto *colete de forças que constrange a espontaneidade da vida*³⁶, é apenas porque a era romântica o revestiu dessa muito subjectiva roupagem³⁷. Esta lúcida apreciação é corroborada se atendermos à

³⁴ *Ibidem*, p. 167.

³⁵ L. C. da Silva, *ob. cit.*, p. 31.

³⁶ Numa feliz analogia metafórica, afirma este estudioso de Antero: «Não foram os úteis e inofensivos moinhos de vento, a rodar pacificamente, que desencadearam o furor de D. Quixote; foi o exército de gigantes, que neles descobriu o seu delírio» (*ibidem*, p. 34).

³⁷ A crítica empreendida por Antero no sentido de incompatibilizar a religião cristã e o feroz desenvolvimento da civilização moderna é apresentada por L. C. da Silva como uma directa descendente do pensamento de Proudhon. De facto, o escritor e socialista francês foi um dos pensadores mais estudados pelo autor da *Defesa da Carta Encíclica*, sabendo-se hoje que Antero possuía pelo menos sete das suas obras (cf. G. Fraga e F. Silveira, org., *Catálogo da Livraria de Antero de Quental*, pp. 60-61, 159). Para além disso, Proudhon é simultaneamente um dos autores com maior número de referências no *corpus* anteriano — cerca de três dezenas, só nos registos epistolares actualmente publicados — chegando mesmo Antero a referir-se-lhe

permeabilidade de Antero, por diversas vezes epistolarmente confessada, face ao Romantismo de inspiração francesa. Nomes como Proudhon, Quinet e Michelet constituem uma parte substancial do universo referencial de Antero. Analisemos o caso do último autor mencionado, enquanto personalidade literária que exerceu uma influência pregnante na orientação espiritual e especulativa do nosso poeta-filósofo ³⁸.

Desde muito cedo, a obra de Jules Michelet assume como nóculo fundamental uma preocupação cerrada com a necessidade de equacionar, segundo o espírito moderno, o antigo credo cristão e o tratamento científico da natureza ³⁹. Anteriormente às reflexões anterianas de cariz religioso, já Michelet denunciava que a fragilidade do Cristianismo residia na radical separação empreendida entre a divindade e a natureza, uma vez que a consequência que daí advinha residia no próprio enfraquecimento do elemento divino como uma ideia tornada irreal e nula perante o homem. Díades conceptuais tais como *religião do Céu* e *religião da Terra, deus da alma* e *deus da natureza* ⁴⁰, foram muito provavelmente

como «Mestre» (cf. carta a Sebastião de M. Lima de Fevereiro de 1873, in *Cartas*, I, p. 181). Victor de Sá ocupa-se, na sua obra *Antero de Quental*, do estudo do proudhonismo em Portugal, defendendo a sua simultaneamente extraordinária e perniciosa influência. Veja-se também, a este propósito, o artigo de Acílio S. E. Rocha, «Proudhon e o socialismo anteriano», compilado no tomo da *Revista Portuguesa de Filosofia*, de 1991, dedicada a Antero, e o recente estudo de Maria João Cabrita *A Ideia de Justiça em Antero de Quental*.

³⁸ Não só Antero publicou o seu primeiro escrito de matriz filosófica sob a égide de Michelet, como também deu à pena o artigo «Julio Michelet», saído na francesa *Revista dos Dois Mundos*, a 31 de Agosto de 1977, precisamente aquando da sua estada em Paris. Para uma análise dos limites e alcance deste artigo, veja-se J. V. de Pina, «Antero e Michelet», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, 8 (1974), pp. 627-637.

³⁹ Assim o refere P. Bénichou, ao apresentar o pensamento romântico de Michelet: «le souci de définir une foi moderne, dans sa relation d'une part avec le christianisme antérieur, d'autre part avec la célébration scientifique de la Nature, sera jusqu'à la fin au cœur de son œuvre» (P. Bénichou, *Les temps des prophètes*, p. 502).

⁴⁰ Conceitos utilizados por J. Michelet na obra *Histoire Romaine* (cf. *ibidem*, p. 517).

te fruto das colheitas de Antero pela obra de Michelet. E em nome de uma renovação humanitária da fé do mundo moderno, o escritor de *Histoire Romaine* propõe, em 1833, a transformação ou metamorfose do Cristianismo — e não a sua total aniquilação — dessa feita enriquecido com os ditames do pensamento positivo ⁴¹.

De extrema importância é também a menção de Antero, feita no artigo «Julio Michelet», à presença de um significativo pensamento em torno do conceito de natureza em várias das obras micheletianas:

Michelet possuiu, como ninguém n'este século, o sentimento da *realidade viva*, da *verdade natural*, esse condão dos grandes poetas e dos grandes artistas, que lhes faz adivinhar, com uma intuição quasi infallível como um instinto, o ser intimo de tudo quanto tem ou teve vida, na natureza e na humanidade. ⁴²

A inclusão, na obra do pensador francês, de uma visão do mundo que defende uma continuidade inteligível entre a história da humanidade e a história da natureza valeu a Michelet o epíteto de «*Naturphilosoph* à francesa» ⁴³. Preocupado com a glorificação do plano vital do instinto e com a reconquista de valor e dignidade por parte da natureza (ou do triunfante regresso do grande Pã, maldito e desacreditado até ao mundo moderno ⁴⁴),

⁴¹ Como será adiante referenciado, esta orientação transformista do Cristianismo vai confluír para a proposta de Antero no que respeita à construção de uma *religião do futuro*.

⁴² A. de Quental, «Julio Michelet», in *Prosas*, II, p. 291.

⁴³ Cf. G. Gusdorf, *Le Romantisme*, II, pp. 362 e 624-626.

⁴⁴ Cf. P. Bénichou, *ob. cit.*, p. 562. Veja-se também a interessante leitura apresentada por Victor Hugo, eminente escritor francês do século XIX do qual Antero colheu inspiração a vários níveis, da figura do deus Pã: «Le dieu de Pan de Hugo n'est donc pas celui de l'Antiquité, en qui la nature se divinisait; il est le tout de la création, la seule forme digne d'accueillir en elle et de signifier l'Esprit infini qui la fait être» (P. Bénichou, *Les mages romantiques*, p. 473).

Michelet ocupa-se de uma santificação do mundo natural em obras como *Peuple*, bem conhecidas de Antero ⁴⁵. Ou seja, se por um lado é Antero devedor do autor de *A Bíblia da Humanidade* quanto à concepção do Cristianismo como religião perniciosamente afastada da natureza, por outro também filia no pensamento de Michelet a perspectivação da mesma enquanto *uma existência espontânea, uma vida universal, e não uma sucessão de formas inertes* ⁴⁶.

De regresso ao posicionamento de Antero face ao Cristianismo, o seu mais apurado esforço de sistematização encontra uma valiosa contribuição na epístola a Oliveira Martins de 3 de Junho de 1876 ⁴⁷. Nela o autor dos *Sonetos* desenvolve uma abordagem metodológica exemplar da questão. Antero começa por apresentar o problema: o Cristianismo, apesar de constituir *o maior sistema filosófico da humanidade*, patenteia como maior fraqueza a lacunar ignorância das condições positivas ou naturais da realidade; refere, de seguida, a origem histórica do fenómeno, esclarecendo que, à época da formação da religião cristã, a humanidade centrava as suas preocupações em questões de teor metafísico ou moral, descurando temáticas do domínio da natureza; em terceiro lugar, Antero apresenta a mais directa e relevante consequência de tal estado de coisas, ou seja, a condenação da religiosidade humana a uma desarmonia e a um desequilíbrio irremediáveis; e,

⁴⁵ Veja-se a carta a A. A. Castelo Branco de finais de 1866, in *Cartas*, I, p. 84; e o mesmo artigo anterior «Julio Michelet». Para um maior desenvolvimento da influência da concepção micheletiana da natureza no pensamento de Antero de Quental, veja-se F. Catroga, *Antero de Quental. História, Socialismo, Política*, pp. 18-20.

⁴⁶ A. de Quental, «Julio Michelet», in *Prosas*, II, p. 294.

⁴⁷ Facto que apenas vem reiterar a relevância das produções epistolares no todo do *corpus* anterior. Óscar Lopes considera que a riqueza da epistolografia de Antero se constrói a partir de vários graus de confidencialidade, adequados a cada um dos destinatários, já que o poeta-filósofo faz uso de um conjunto de recursos literários mais vasto do que o que se verifica nos seus textos públicos (cf. *Antero de Quental. Vida e Legado de uma Utopia*, capítulo 12: «O epistológrafo», pp. 79-82); veja-se igualmente, a este propósito, de Isabel de Faria e Alburquerque, *Alguns Inéditos de Antero de Quental e Subsídios para a Sua Epistolografia*.

por último, coroa a sua argumentação com uma proposta de resolução futura do problema:

Creio que a obra destes séculos mais próximos será, não destruir o Cristianismo (quero dizer, o espírito cristão, o ponto de vista de transcendência metafísica e moral) mas completá-lo com a ciência da realidade [...]. Estabelecer em que termos normais se deve ser místico, dentro da realidade, de acordo com ela e considerando-a como um meio, um instrumento adequado para essa ascensão espiritual, tal é, meu querido amigo, a grande coisa, a obra da nova *redenção*.⁴⁸

Ainda antes de procurarmos esclarecer esta *teoria natural da religião*, procederemos a um breve desvio na reflexão para introduzir o *encontro* de Antero com uma importante figura cristã, incontornável no tratamento do conceito de natureza: o Santo de Assis.

III.1.1.2

O encontro de Antero com S. Francisco de Assis

Cristão por inspiração íntima e católico por filiação institucional, a relevância da personalidade de S. Francisco de Assis estende-se para lá do domínio estritamente religioso. Profundamente pertencentes ao espírito do seu tempo, o pensamento e a obra do Santo de Assis assumem uma importância extrema na viragem social e espiritual a que a Idade Média assistiu por volta dos séculos XII e XIII. Tido por alguns dos mais importantes intérpretes medievalistas como o *inventor do sentimento medieval da natureza*⁴⁹, S. Francisco motivou fervorosas adesões à sua espiritualidade e, simultaneamente, assumiu grande relevância enquanto modelo e

⁴⁸ *Cartas*, I, pp. 348-349.

⁴⁹ J. Le Goff, *S. Francisco de Assis*, p. 5.

inspiração nas reflexões de escritores e espiritualistas ocidentais. A sua valorização da natureza, fruto do extravasamento ôntico do ideal cristão de fraternidade, foi perfilhada pelos autores do século XIX, ávidos de uma reabilitação naturalista. Nomes como Chateaubriand e Lamartine, escritores da moderna França cristã e ambos adeptos do rousseauniano culto da natureza, aproximam as suas obras do encomiástico discurso franciscano face à obra de Deus, ainda que nem todos assumam na íntegra a perspectiva de S. Francisco. Mas não é apenas além-fronteiras que se verifica a importância da espiritualidade do *Poverello*.

Para além dos referidos escritores românticos franceses, que eram de resto bem conhecidos de Antero⁵⁰ e da sua geração, também de entre os contemporâneos do poeta-filósofo açoriano se destacaram percursos próximos do franciscanismo, seja pela atitude existencial assumida, seja pelas temáticas e questões abordadas, como são os casos de Gomes Leal, João de Deus⁵¹ ou Jaime de Magalhães Lima. Oliveira Martins, fiel companheiro do autor dos *Sonetos*, cultivava também ele uma profunda e declarada admiração por S. Francisco enquanto um dos *heróis do cristianismo*⁵². Para além disso, quando, em 1886, o autor de *O Helenismo e a Civilização Cristã* se ocupa da publicação de *Os Sonetos Completos*, ficando encarregue de prefaciar a obra, não hesita na analogia: «Este homem [Antero] fundamentalmente bom, se tivesse vivido no século VI ou no século XIII, seria um dos companheiros de S. Bento ou de S. Francisco.»⁵³ Jaime de Magalhães Lima, por seu turno, fervoroso seguidor do *culto franciscanista* que, em 1908, lhe dedica a longa obra intitulada *Servo e Menor — São Francisco de*

⁵⁰ Cf. *Cartas*, II, pp. 720, 742 e 835.

⁵¹ Estes e outros encontros entre S. Francisco e alguns poetas cristãos são apresentados na obra de A. Grieco, *S. Francisco de Assis e a Poesia Cristã*. Quanto ao aproveitamento do ideal franciscano pelo pensamento filosófico português contemporâneo, atenda-se a A. Quadros, *Memórias das Origens, Saudades do Futuro. Valores, Mitos, Arquétipos, Ideias*, capítulo I-1: «S. Francisco. Ontem e amanhã», pp. 21-30.

⁵² Cf. O. Martins, «Introdução» a *O Helenismo e a Civilização Cristã*, em P. Calafate, introdução, selecção de textos, *Oliveira Martins*, p. 81.

⁵³ O. Martins, «Prefácio» in A. de Quental, *Sonetos*, p. 32.

Assis e os Seus Evangelhos, atesta, em diversas ocasiões, a contiguidade de Antero aos lírios de Assis⁵⁴.

Impõe-se-nos então questionar: e o próprio Antero? Tem o seu pensamento afinidades com o ideal franciscano? Manifesta a sua obra alguma possível aproximação com tal mundividência? Haverá correlação possível entre o poeta de «Na Mão de Deus» e o autor do «Cântico ao Irmão Sol»?

Por inúmeras vezes, Antero dá provas de um profundo conhecimento da espiritualidade franciscana, seja nas cartas em que pede ou acusa a recepção de obras sobre o Santo⁵⁵, seja nas epístolas onde discorre sobre o papel e a relevância do mesmo na história e no pensamento do mundo ocidental⁵⁶. Na procura de vestígios da franciscana *fraternidade* e *sororidade*⁵⁷ com a natureza, indigitamos dois específicos momentos poéticos onde o espírito de Antero exhibe uma profunda e interior afinidade cósmica, porventura próximas do franciscanismo: «Elogio da Morte» e «Redenção». Detenhamo-nos na sua análise.

Ao celebrar o íntimo acordo com os elementos do todo natural, o autor do *Cântico das Criaturas* desenha uma via radical de aproximação não apenas às dimensões mais luminosas da existência, como sejam o Sol, a Lua ou as estrelas, como especialmente às mais sombrias. Disso é testemunha a declaração do *Cântico* onde o autor reconhece a irmandade face ao porventura mais

⁵⁴ Cf. J. do Prado Coelho, «Jaime de Magalhães Lima e São Francisco de Assis», in A. Pereira, org., *Francisco de Assis: 1182-1982. Testemunhos Contemporâneos das Letras Portuguesas*, pp. 179-182.

⁵⁵ No *Catálogo da Livraria de Antero*, p. 28, figura o volume *Francesco d'Assis: studio*, com dedicatória de Tommaso Cannizzaro, poeta italiano que traduziu *Os Sonetos Completos* e com quem Antero manteve contactos epistolares. Numa dessas cartas, figuram precisamente reflexões sobre a vida e obra de Francisco de Assis (cf. *Cartas*, II, pp. 786-787).

⁵⁶ Ao referir-se-lhe como *homem incomparável e maravilhoso*, Antero evidencia claramente a profunda admiração que devotava a Francisco de Assis (cf. *Cartas*, II, p. 821).

⁵⁷ Cf. L. Boff, «Natureza e sagrado: a dimensão espiritual da consciência ecológica», in N. M. Unger, org., *Fundamentos Filosóficos do Pensamento Ecológico*, p. 75.

dramático aspecto existencial: *Louvado sejas, meu Senhor — roga Francisco — por nossa irmã a morte corporal, à qual nenhum homem vivente pode escapar*. Internado no profundo tormento físico dos estigmas aquando da composição dessa célebre prece, S. Francisco soleniza uma orientação espiritual de absoluto acolhimento, em alegria e simplicidade irradiantes, face a todos e a cada aspecto constitutivos das criaturas. Decorrente da condição humana, a finitude corporal reafirma, a cada momento, a imensidão e o poder do Criador: a cosmogonia franciscana transmuta a vasta panóplia natural numa imensa comunidade fraterna, conduzindo cada ser à Fonte única que é Deus. A fraternidade no mundo advém da Paternidade de Deus e, nesse sentido, tudo na natureza comunga de um mesmo carácter sagrado. Se tudo é sinal da bondade criadora de Deus, Francisco sente necessidade de louvar até as mais sombrias faces da realidade, irmãs que são da sua própria alma.

Antero, por seu turno, compôs, sob o título de «Elogio da Morte», um conjunto de seis sonetos em torno da mesma temática⁵⁸, seguindo o comando epigráfico, de ascendência grega, segundo o qual *morrer é ser iniciado*. É no quarto soneto, originalmente intitulado «Ab æterno», que o sujeito poético, acordando de um enublado sono antigo, revela a identidade da *impassível companheira* que há já muito tempo contemplava:

*Filha do mesmo pai, já sei teu nome,
Morte, irmã coeterna da minha alma!*

A aproximação ao franciscanismo não é, obviamente, uma interpretação exclusiva, nem tão-pouco consensual, sobretudo se atendermos à gradativa sequência dos seis poemas, cujo último soneto substitui conceptualmente «morte» por «não-ser». O intuito de Antero não seria, com grande probabilidade, um tratamento

⁵⁸ Sobre os títulos originais de cada uma dessas composições, veja-se a nota à carta de Antero a J. Lobo de Moura de Julho/Agosto de 1873, in *Cartas*, I, p. 214.

cristão — ou sequer franciscano — do tema ⁵⁹, mas tal facto não invalida que se aposte no enriquecimento referencial da obra anterior. Além disso, o segundo dos mencionados momentos poéticos de afinidade franciscana fortalece, como a seguir veremos, a defesa deste enriquecimento exegetico.

Em Junho de 1882, Antero envia a Joaquim de Araújo um soneto intitulado «Pampsiquismo» que, quatros anos decorridos, figuraria n'Os *Sonetos Completos* já sem esse título e como primeira composição do díptico «Redenção». Nele, o autor celebra, num doloroso lamento, a íntima afinidade entre a alma do poeta e o crepuscular verbo dos entes naturais. Embora tendo sido publicado com uma nova face, ao fazer cair o original título do soneto, Antero permanece em tudo fiel à primeira intuição:

*E eu compreendo vossa língua estranha,
Vozes do mar, da selva, da montanha...
Almas irmãs da minha, almas cativas!* ⁶⁰

Com o verso que, anos mais tarde, daria o mote a uma obra poética do seu conterrâneo Roberto de Mesquita, e ainda que despido da pueril alegria com que S. Francisco revestia a sua aproximação à natureza, Antero parece não se encontrar longe da mundividência de Assis. Da mesma forma parece ter pensado Carolina Michaëlis de Vasconcelos, vulto da cultura portuguesa da segunda metade do século XIX e correspondente de Antero, tendo-lhe o autor de «Redenção» respondido, como provavelmente nos responderia também:

Conheço, com efeito, o chamado *Hino ao Sol* do maravilhoso *poverello* de Assis [...]; mas, com tudo isso, a concórdância que V. Ex.^a encontrou não pode ser senão fortuita, ou

⁵⁹ António Sérgio, por exemplo, considera que «Elogio da Morte» consiste no tratamento poético sobre a forma hegeliana de exprimir o Absoluto (cf. A. Sérgio, edição, prefácio e notas, *Antero de Quental — Sonetos*, pp. 154-162).

⁶⁰ Nestes versos prefigura uma intuição poética desenvolvida no texto «Espontaneidade», publicado em 1866, que retomaremos adiante.

antes filha dum estado de sentimento análogo ao daquele[s] grande[s] místico[s]. Justamente aqueles dois sonetos («Redenção»), juntos com outro («Contemplação»), representam em forma de imagem e sentimentalmente uma das ideias fundamentais da compreensão das coisas, a que cheguei e em que fiquei e que espero ainda desenvolver em prosa e com o rigor da exposição filosófica. Parece-me por isso pouco provável que, compondo-os, tivesse presente ao espírito outra coisa além do meu próprio pensamento, no qual andava por esse tempo não só absorvido mas quase abismado.⁶¹

A bem da justiça, e da justeza, da investigação, cumpre ainda alertar para um outro aspecto das considerações tecidas por Antero, desta feita em registo explícito, em torno da personalidade de S. Francisco de Assis. As afirmações epistolares a Tommaso Cannizzaro, a 5 de Setembro de 1886 — acerca do paradoxo que sobressaía da inclusão de S. Francisco na espiritualidade cristã, assinalando o carácter específico e diferenciado do Santo face à restante ortodoxia hagiográfica —, resultam em mais uma prova da atenção e admiração anterioras pela radicalidade que anima a obra de S. Francisco. Ouçamos Antero:

Considero-o [S. Francisco] como o primeiro dos precursores do espírito moderno, digo, o espírito moderno como representado por Bruno, Schelling e Hartmann, do Panteísmo espiritualista. Neste ponto de vista haveria um paradoxo (no fundo nada paradoxal) a desenvolver, que S. Francisco de Assis não fora cristão; e a fazer sobressair o contraste entre a sua concepção do mundo e da vida, toda ela dum optimismo poético e panteísta, e a trágica e sombria concepção pessimista da Igreja, de um mundo radicalmente mau e condenado por Deus.⁶²

⁶¹ Carta de 25 de Outubro de 1886, in *Cartas*, II, p. 795.

⁶² *Cartas*, II, p. 786.

Para o poeta-filósofo, do ponto de vista global da perspectiva medieval, S. Francisco jamais poderia perfilhar o credo cristão, ainda que se julgasse cristão, uma vez que a sua pregação ia de encontro a uma experiência intimista que acentuava, optimisticamente, o valor incontestável da dimensão natural da existência no caminho que conduz das criaturas ao Criador. Antero é especialmente sensível à leitura franciscana da natureza como vestígio divino e à prática de uma contemplação que necessariamente desvenda o Universo enquanto caminho para o Ser Supremo. Em termos da concretização da noção de *Deus*, isso representava um claro sinal da harmoniosa fusão entre espírito e natureza, numa mundividência que inevitavelmente trazia já impresso o cunho da modernidade. Na pregação de S. Francisco, Antero considerava fundamental a imagem de uma natureza que, descentrada, não retinha o princípio de uma total autonomia e que, como tal, se enraizava no plano metafísico. Já em 1875, Antero encontrava no *Poverello* um misticismo de tipo exaltado, ardente e até mesmo *sensual*, e notava o contraste entre este carácter e a ortodoxia cristã, de fisionomia serena e circumspecta ⁶³. Como arauto das filosofias modernas, a seu ver, Francisco filiava-se nas concepções não-dualistas e não-mecanicistas do mundo natural, e cerrava fileiras ao lado de nomes como Giordano Bruno e Friedrich Schelling ⁶⁴. O panteísmo espiritualista de São Francisco inovava por aproximar a dimensão espiritual da vida aos meandros telúricos da realidade, ao contrário da atitude institucional da Igreja que — como, aliás, já acima mencionámos — primava pelo afastamento face a uma celebração positiva do Universo. Assim sendo, S. Francisco celebrava Deus na natureza, ao invés de o enclausurar em limites infecundos e desajustados de templos e rituais religiosos.

Poderíamos ainda, se porventura quiséssemos levar esta análise a um maior apuramento hermenêutico, aproximar noutro ponto os dois espíritos. Num texto cuja autenticidade não levan-

⁶³ Cf. a carta a Oliveira Martins de fins de Agosto de 1875, in *Cartas*, I, p. 312.

⁶⁴ Cf. F. Catroga, *ob. cit.*, p. 72.

ta aos estudiosos qualquer dúvida acerca da sua autoria, S. Francisco compôs em torno da temática do despojamento e da pobreza interior, uma *Saudação às Virtudes*. Como condição *sine qua non* para a aquisição e manutenção desses dons de Deus, o texto deixa indelevelmente escrito: «Não há ninguém no mundo que logre possuir qualquer de vós, se primeiro não morreu para si próprio.» Nesse sentido, se atentarmos nas palavras de Antero, curiosamente também por alguns amigos íntimos apelidado de «santo», quando, no termo das *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, se refere à final concretização do evolucionismo universal, tornam-se-nos irrecusáveis algumas ressonâncias franciscanas. Como teremos ocasião de explicitar no capítulo V desta investigação, Antero considera que a virtude, definida como *a mais alta realidade cósmica*, consiste precisamente na renúncia a todo o egoísmo, na morte para o *ego*, na rejeição do princípio de individuação que particulariza, circunscreve e mutila o homem, em prol de uma perspectiva transindividual ou absoluta. Segundo a sua perspectiva, esta perfeita forma de virtude é obra exclusiva do homem capaz do mais alto grau de ascese, da mais elevada forma de pobreza enaltecida por Francisco: o despojamento interior. Só quem renuncia à escravidão do particular e escolhe a dádiva incondicional *a todos os seres* verdadeiramente conquista a liberdade, a perfeição, a beatitude, e assim concretiza o fim último do Universo, ou seja, o Bem. Antero apelida esse homem de *santo*, o que nos augura que o *Poverello* talvez não estivesse longe do exemplar modo de vida concebido pelo açoreano.

Concordância casual ou influência premeditada, a aproximação entre o pensamento anteriano e o espírito franciscano que aqui ensaiamos não deixa de apresentar afinidades e analogias de alguma credibilidade filosófica, especialmente se defendermos, com Ruy Galvão de Carvalho, que *as repercussões estranhas que nós notamos na obra de Antero são mais encontros do que propriamente influências directas*⁶⁵. Justifica-se, com a afirmação desse grande anterianista, a paráfrase no título que escolhemos para este desvio atalhado na via principal da nossa investigação. Mas, se ain-

⁶⁵ R. G. de Carvalho, *Antero de Quental. Ensaio*, p. 88.

da se pretender sustentar a inconsistência da aproximação entre os dois espíritos durante a existência de Antero, lembre-se que, ao menos simbolicamente, se encontraram ambos no momento em que o desditoso poeta pôs termo à vida: ancorado ao mural da Esperança, foi no dia 11 de Setembro de 1891, pouco passando das 20 horas, que dois graves e fatais tiros de revólver ressoaram sobre o Campo de S. Francisco ⁶⁶.

III.1.2

«Pelas espirais da dúvida abaixo» — para uma renovada filosofia da religião

De regresso ao pensamento anterior sobre a necessária renúncia a operar na religiosidade humana, procuraremos sublinhar algumas das orientações propostas, nesse sentido, pelo filósofo-poeta.

Num dos testemunhos de maior beleza literária de todo o *In Memoriam*, o tributo de Anselmo de Andrade utiliza a enfática expressão transcrita no título desta secção para se referir à forma como Antero mergulhou no pensamento de autores como Karl von Hartmann:

O grande movimento philosophico, que veiu descendo desde Kant, *pelas espiraes da duvida abaixo*, até ás tristes e desoladas profundezas do pessimismo de Schopenhauer e de Hartmann, foi estudado por Anthero, mas foi talvez ainda mais sentido que estudado. ⁶⁷

⁶⁶ Cf. a descrição dos trágicos acontecimentos de 11 de Setembro de 1891 feita por José Calvet de Magalhães in *Antero. A Vida Angustiada de um Poeta*, pp. 188-190, e a respectiva documentação fotobiográfica na excelente recolha, da autoria de Ana Maria Almeida Martins, *Antero de Quental. Fotobiografia*, pp. 308-313.

⁶⁷ A. Andrade, «O sonho do poeta», in *Anthero de Quental — In Memoriam*, p. 326 (itálico nosso).

Não tendo aqui a investigação o ensejo de empreender um exaustivo levantamento daquilo que interessou a Antero no autor de *Filosofia do Inconsciente*, importa reter que Hartmann contribuiu para a teorização, no espírito do pensador micaelense, de uma determinada filosofia da religião.

Recua pelo menos a Março de 1873 a teorização anterioriana sobre o valor filosófico da religião, quando Antero pronuncia na capital portuguesa uma conferência da qual, infelizmente, não há qualquer registo à excepção do título: «O valor filosófico das concepções religiosas»⁶⁸. No ano seguinte, Antero inicia um conturbado período de enfermidades físicas, que o obrigam a abdicar de uma série de projectos, de cujo grau de inacção surgiram sérios e intensos dilemas existenciais: *a minha antiga vida pareceu-me vã* — confessa treze anos depois — *e a existência em geral incompreensível*⁶⁹.

O filósofo depara-se com o desajuste entre o naturalismo, que desde cedo o havia seduzido, e aquilo que ele acreditava ser uma autêntica concepção da existência. A aspereza científica do tratamento positivo das questões deixava, na sua perspectiva, um insuperável hiato religioso. É nesta aridez de sentimentos e pensamentos que as leituras de Hartmann o vão encontrar, constituindo o colírio que Antero ansiara perante a *angústia das terríveis perguntas* da existência⁷⁰. A partir do estudo de *La religion de l'avenir*, o pensador açoriano consolida e apura a sua concepção pessoal acerca da religião do futuro: ainda que concorde com o filósofo alemão no tocante à grave lacuna do Cristianismo face à natureza, dele discorda quanto ao futuro daquele credo religioso. Hart-

⁶⁸ Veja-se J. Serrão, *Antero e a Ruína do Seu Programa*, p. 88; *idem*, «Devir e Ser na filosofia anterioriana», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, p. 169, n.º 13.

⁶⁹ Carta autobiográfica a W. Storck de 19 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 837.

⁷⁰ Segundo Joaquim de Carvalho, no estudo «Antero de Quental e a filosofia de Eduardo Hartmann», é em 1872, através de um número da *Revue Scientifique*, que Antero contacta pela primeira vez com o sistema de ideias hartmanniano (cf. J. de Carvalho, «Antero de Quental e a filosofia de Eduardo Hartmann», in *Evolução Espiritual de Antero e Outros Escritos*, pp. 197-233).

mann inclinava-se para uma concepção de cariz panteísta que consistisse numa *síntese do desenvolvimento judaico-cristão, constituindo uma forma que reunisse em si as vantagens das duas tendências*⁷¹; Antero, por seu turno, considerava que o Cristianismo poderia, e deveria, ser poupado à destruição, sendo apenas necessário completá-lo com a ciência da realidade, ou seja, com a perspectiva natural perante a qual estava em falta:

A religião do futuro, de que nos fala Hartmann, não pode ser outra, e não julgo necessário ir procurar o Budismo, quando o que nele há de melhor se encontra no Cristianismo, e com uma forma sentimental mais pura, mais humana.⁷²

É neste sentido que se dirige o conjunto de profícuas querelas epistolares entre Antero e o sempre leal companheiro Oliveira Martins.

III.1.3

Antero e Oliveira Martins — Cristianismo e Helenismo

Do longo debate filosófico, levado a cabo epistolamente, entre o espírito teórico que era Antero e o homem de acção que era Oliveira Martins⁷³, destaca-se a polémica em torno do signi-

⁷¹ E. Hartmann, *La Religion de l'Avenir*, p. 174, cit. in J. de Carvalho, *ob. cit.*, p. 219.

⁷² Carta a Oliveira Martins de 3 de Junho de 1876, in *Cartas*, I, pp. 348-349. Ainda sobre a presença de Hartmann na obra de Antero, veja-se R. G. de Carvalho, «Repercussão da *Filosofia do Inconsciente* de Hartmann na obra poética de Antero», in *Antero Vivo. Ensaios*, pp. 85-98; G. de Fraga, «Reflexão sobre Antero», in *Arquipélago*, 1 (Janeiro de 1979), pp. 33 e segs.

⁷³ O encontro entre as duas carismáticas personalidades da Geração de 70 tem vindo a exercer um grande fascínio a quem quer que se debruce sobre a história ou sobre o pensamento da época. António José Saraiva, por exemplo, afirma que entre os dois homens se operou um autêntico «*coup de foudre*, cujos efeitos se prolongarão até ao fim da vida» (A. J. Saraiva, *A Tertúlia Ocidental*, p. 16; cf. igualmente idem, «Antero e Oliveira Martins», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, pp. 715-723).

ficado e do valor do Cristianismo⁷⁴. A dedicatória de *O Helenismo*, em 1878, a Antero terá sido o coroar desse intenso e longo esgrimir de argumentos, tendo Oliveira Martins concluído que a longa disputa e as divergentes tomadas de posição se deviam às distintas perspectivas em que cada um dos pensadores se filiava: ele próprio no ponto de vista da ciência social e política e o seu confrade no horizonte de uma filosofia da história⁷⁵.

Uma vez que a particular preocupação de base da polémica incidia sobre a passagem, ou evolução, da civilização europeia do politeísmo helénico ao monoteísmo cristão, a plataforma categorial que sustentava a argumentação erigia-se sobre o trânsito da imanência à transcendência, não só na perspectiva de um trânsito histórico,

mas também e sobretudo — segundo a análise de Joel Serrão — no espírito de um Antero que julgava ter feito, na sua assunção filosófica, um percurso inverso: do por demais conhecido Deus criador do catolicismo da sua infância e juventude para um Deus dialecticamente ignoto no contexto da Ideia hegeliana.⁷⁶

Antero possuía, portanto, uma dupla motivação para insistir no desenvolvimento desta questão.

Contra a tese do autor de *Portugal e o Socialismo*, segundo a qual a Idade Média se resumia a um período de decadência e de perversão do espírito grego, Antero sustentava a necessidade do período de transcendência enquanto fase lógica da evolução do espírito⁷⁷. Essa necessidade justificava-se, uma vez que, por si só,

⁷⁴ Preciosa e interessante é a contribuição de R. G. de Carvalho para o estudo desta disputa, transcrevendo e comentando as anotações feitas por Antero à margem da obra, de Oliveira Martins, *O Helenismo e a Civilização Cristã* (cf. R. G. de Carvalho, «Oliveira Martins e o seu crítico íntimo», in *Insulana*, I, 3, 1944, pp. 391-402).

⁷⁵ J. Serrão, *Antero e a Ruína do Seu Programa*, p. 64.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 69.

⁷⁷ Veja-se as cartas de Antero a Oliveira Martins de 4 de Novembro 1873 e de 24 de Julho de 1874, in *Cartas*, I, pp. 222-223; 251-252.

o pensamento e a mundividência antigas do helenismo se mostravam incapazes de erigir uma autêntica filosofia positiva e de permitir a imanentização do plano divino na consciência humana. Foi o período medieval da transcendência que permitiu evidenciar a insatisfação perante o pernicioso afastamento da natureza e, dessa forma, possibilitar o aparecimento de nomes como Copérnico, Galileu e Leibniz que, com os seus sistemas, fizeram emergir à moderna compreensão as ideias de *essência, lei e movimento*. A análise anterior da questão pode, assim, encontrar na ideia de natureza o seu fio condutor: uma vez que o naturalismo panteísta grego não detinha em si os princípios de uma autêntica *ciência* da realidade, fez-se premente à evolução do espírito a passagem por um estágio de exclusiva espiritualização religiosa, excepção feita a S. Francisco, para que se construísse sólido o misticismo moderno: *o misticismo científico e positivo*⁷⁸. A ideia de natureza impunha, pois, sair desse pérfido entorpecimento medieval e tornar-se a própria matéria-prima da filosofia e da experiência mística, alargando-se numa perspectiva, de prioridade vitalista, que incluísse ser e movimento, unidade e multiplicidade, espírito e realidade.

É assim que Cristo ressuscita na mente de Antero. Porém, o fundador do Cristianismo regressa humanizado do exílio e o autor de «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet» concretiza o projecto imanentista já ensaiado nesse texto de 1865. O novo credo humanitário reclama-se do Cristo símbolo de Vida, princípio ideal e espiritual, até então contraditoriamente personificado como Deus; reclama-se do Cristo como dinamismo inominável, liberto da rigidez idólatra dos cegos crentes; do Cristo autenticamente ressurrecto como *pregador humano da pura interioridade*, livre da filiação sobrenatural, sobre-humana, tal como Renan o apresentava. A demanda anterior reflecte, sem dúvida, trilhos contemporâ-

⁷⁸ Expressão tardia, de 1885, mas que nos parece concentrar as ideias que Antero tratava já em 1874 (cf. carta a Francisco M. de Faria e Maia de 28 de Março de 1885, in *Cartas*, II, p. 730).

neos e, tal como considera Lúcio Craveiro da Silva, *sem perder de vista a pessoa de Cristo, que apesar de tudo o fascinava, Antero sucumbia à onda monista, que alastrava pela filosofia coeva*⁷⁹.

III.2

UM RETORNO PROTEICO À NATUREZA

A regeneração humanitária do sentimento religioso, com a estreita filosófica de 1865, assinalou a viragem imanentista do conceito de absoluto desde a inacessibilidade divina até à interioridade humana. No ano seguinte, o volume XIII de *O Instituto*, periódico coimbrão, é palco para a publicação de um escrito que bem podia constituir, com «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet», um díptico filosófico em torno da *des-transcendentalização do fenómeno humano considerado em si mesmo e das suas virtualidades imanentes*⁸⁰: «Espontaneidade», um texto que fundamenta nas faculdades humanas a força íntima que anima espontaneamente o Universo. Se, em 1865, Antero peregrinara de Deus ao homem, em 1866, o itinerário filosófico-especulativo percorrido estabeleceu-se do homem à natureza.

À semelhança do que acontece noutros pontos da prosa filosófica anterior, também aqui se encontra uma estrutura dual de confronto, desta feita entre a mundividência medieval — que se erigia sobre conceitos como *graça* e *revelação* — e a perspectiva moderna dos séculos XVIII e XIX que, dispensando como plano fundador o domínio sobrenatural e transcendente, concentrava esforços em torno das categorias humanas de *consciência*, *responsabilidade* e *vontade*:

Quer isto dizer que o resultado desse exame universal da natureza, do espírito e da história, foi o desaparecimento

⁷⁹ L. C. da Silva, *ob. cit.*, p. 30. Veja-se, a propósito, a tradução poética destas teses no soneto «Palavras de um certo morto» e a sequente explicação do mesmo a T. Cannizzaro na carta de 15 de Maio de 1889, in *Cartas*, II, pp. 940-941.

⁸⁰ J. Serrão, anotações e comentários a «Espontaneidade», in A. de Quental, *Filosofia*, p. 190.

do vocabulário humano numa pequena palavra, pequena em verdade, mas pesada para a inteligência como vinte séculos de ignorância e escravidão — o *sobrenatural*.⁸¹

Através do conceito que dá título ao texto, Antero não só opera a reconciliação do homem com a natureza, como principalmente o acordo da última consigo mesma, uma vez que, no seu entender, na modernidade a reflexão sobre o cosmo se vê finalmente livre de explicações e justificativas consideradas brumosas e obscuras. A natureza é feita autêntica habitação humana e, derrubadas as barreiras do dogma, a compreensão humaniza o mundo.

À antiga, e sempre renovada, querela entre a concepção de um Deus demasiado longínquo e a (consequente) impotência e desresponsabilização humanas, responde Antero com a perspectiva progressiva do absoluto. Em termos imagéticos, o pensador açoreano recorre a uma entidade divina cuja carga semântica evidencia uma excelente base analógica: *Proteu*, deus grego do mar. A ligação à água é exemplificativa da fluidez e do poder de metamorfose que caracterizam a personagem mitológica e, se tivermos ainda em conta que Proteu pode também simbolizar a matéria-prima originária que serviu de base à criação do Universo, confere-se ainda ao recurso estilístico de Antero uma maior coesão. A essência infinita, da qual o homem é mera forma visível ou, nas palavras de Antero, *a Lei do Todo*, identifica-se com esse

Proteu prodigioso de mil formas, de inúmeros vultos inesperados, em toda a parte diverso, e em toda a parte o mesmo sempre, todavia! Mil faces, e uma só alma! Mil braços, e uma vontade só! Por mil caminhos, e um único o termo da viagem!⁸²

Natureza, Deus, homem, percorridos pelo mesmo eterno movimento, habitados pelo mesmo pulsar do espírito: na interioridade humana reside a alma do mundo. Proteu, figurante já em «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet», vai em «Espontaneidade»

⁸¹ A. de Quental, «Espontaneidade», in *Filosofia*, p. 43.

⁸² *Idem*, «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet», in *Filosofia*, p. 15.

ao encontro do princípio íntimo e interior que irmana a alma humana aos destinos do Universo. Através deste absoluto progressivamente concebido, lei do movimento e da vida, polimórfica essência escondida pelo Universo e revelada pela consciência, reitera-se a concordância da natureza consigo mesma. Num texto congénere de 1865, escrito em forma epistolar, ainda que velado, figura igualmente Proteu:

A alma é a verdade no homem. Por isso, quando por defronte dela passa, desenrolando-se como uma tela de mil figuras, o universo em suas mil formas, tudo aquilo que ela escolher e saudar pelo nome de irmão, tudo isso será verdade também.⁸³

Proteu pode ser ainda apresentado como símbolo representante do inconsciente⁸⁴: ainda antes do tratamento, de filiação hartmanniana, do conceito de Inconsciente (relembre-se que só a partir de 1872 se processa o encontro entre Antero e a obra do pensador alemão), já o autor de «Espontaneidade» considera como mais-valia do pensamento do século XIX a viragem que determina a distinção entre o espírito, ou realidade última, e a consciência⁸⁵. Foi aos autores seus contemporâneos que coube a descoberta, por detrás da luminosidade reflexiva, da crepuscular hora criadora ante-reflexiva do espírito, o que — segundo Antero — permitiu a Renan afirmar que

o verdadeiro autor das obras espontâneas é a natureza humana, ou, se se quiser, a causa superior da natureza. Neste ponto torna-se indiferente atribuir a causalidade a Deus ou ao homem. O espontâneo é à uma humano e divino.⁸⁶

⁸³ «O sentimento da Imortalidade», in *ibidem*, p. 33.

⁸⁴ Cf. J. Chevalier, A. Gheerbrandt, *Dicionário dos Símbolos*, p. 546.

⁸⁵ Segundo Joel Serrão, a principal dificuldade com que o texto *Espontaneidade* se defronta prende-se, exactamente, com a clarificação das relações entre a consciência e o espírito, enquanto realidade última (cf. anotações e comentários a «Espontaneidade», in A. de Quental, *Filosofia*, p. 191).

⁸⁶ Citado em A. de Quental, «Espontaneidade», in *Filosofia*, p. 49. Tal como a quase totalidade das temáticas anterianas, a noção de *espontaneidade*

III.2.1

Encontro e reencantamento da natureza — das desilusões do século à *Ordem dos Mateiros*

A tendência exibida pelos textos de juventude de Antero, insistente na necessidade de comprovar até que ponto deve o homem demandar [n]ã natureza testemunho e vestígio de uma relação de contornos filiais, mantém-se indissolúvel ao longo de todo o seu percurso. Contudo, o desenvolvimento de um itinerário biograficamente conturbado, a par com um vasto conjunto de projectos de regeneração existencial cuja concretização resultou em malogro, contribuíram para uma espécie de variação musical do tema do *retorno à natureza*.

Antero manifesta-se favorável à reconciliação entre a humanidade e o cosmos, e, neste sentido, celebra, nos textos de juventude que temos vindo a analisar, a chegada do tempo novo em que os estreitos e indissolúveis laços entre o homem e o que o rodeia se firmem numa concepção forte de natureza. Ser humano e universo, regidos pelo mesmo dinamismo, são apresentados como partes constituintes de um Todo único.

Ainda depois dos anos em que, estudante coimbrão, se achava exilado do seu familiar ambiente de origem, sempre Antero se encontrou movido por essa ânsia do regresso a *casa*, ou antes, por um desassossego de a encontrar que, em última análise, se resolve numa permanente busca identitária através da demanda da *Ilha-Pátria*. Com a alma estilhaçada pelas *vastas solidões oceânicas* entrepostas entre os anos no continente e a terra açoriana, Antero compôs aos 15 anos um precoce encómio epistolar à noção de *Pátria*⁸⁷. Descrita como espaço afectivo privilegiado, a terra natal

e as suas repercussões na compreensão da natureza confluirão para o texto *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Desta feita, o conceito será retomado no nosso capítulo v.

⁸⁷ Cf. carta a Augusto Bicudo Correia de 1857, in *Cartas*, I, pp. 9-10. A propósito da naturalidade em que se envolve esse *sentimento do ninho paterno*, veja-se a brevíssima carta a Vicente Machado de Faria e Maia de 1889, in *Cartas*, II, p. 976.

é compreendida na afirmação sempre renovada de um harmónico espaço de co-pertença, que simultaneamente opera uma mútua relação de dependência entre o homem e a natureza que o viu nascer. Mais do que uma simples região delimitada por determinadas coordenadas espaço-temporais, a pátria é apresentada por Antero como uma rede dinâmica de profundas intercomunicações e analogias entre a vida interior do indivíduo, o *coração*, e o meio sócio-afectivo que o envolve. É então que o homem encontra a mais favorável expressão da natureza: na pátria torna-se-lhe possível encará-la como *uma antiga e confidente amiga* ou, dito ao seu modo poético, é no encontro com a árvore centenária, com o sol moribundo nas orlas do horizonte, com o regato puro e límpido, com a rocha à borda do abismo, que sempre o homem refaz a aproximação de si a si mesmo. Aspecto que viria a prevalecer até aos anos finais, na reunião e contemplação da natureza Antero buscava, mais do que um mero êxtase descomprometido, a autêntica e mais directa meditação interior ⁸⁸.

A contextualização desta problemática impõe-nos como inevitável a menção a um episódio que, por certo, conferiu um cunho redobradamente salvífico à ligação anterior entre o homem e a natureza. Em finais de Novembro de 1866, encoberto pela *piadosa e não desonesta mentira* de perseguir uma promissora oportunidade profissional, Antero parte para Paris mas, apenas, com o ofício de simples tipógrafo. Levado interiormente pela *visão de um ideal antigo* e em cumprimento do seu humano dever de busca e concretização de um projecto de fraternidade ⁸⁹, cedo o filósofo-poeta se deparou, pelo contrário, com a antinomia entre o seu interior estado de espírito e o mundo que hostilmente o acolhia.

⁸⁸ Leonel Ribeiro dos Santos considera residir neste tópico um ponto de essencial distinção entre as atitudes anterior e rousseuniana face à contemplação da natureza (cf. L. Ribeiro dos Santos, «Poética da solidão e ontologia da comunidade», in *Antero de Quental, uma Visão Moral do Mundo*, pp. 175-176).

⁸⁹ Cf. cartas a Alberto Sampaio de Novembro de 1866 e a António de Azevedo Castelo Branco de Novembro/Dezembro do mesmo ano, in *Cartas*, I, pp. 82 e 84.

A libertação procurada pelo trabalho, à luz dos ensinamentos colhidos nas leituras revolucionárias de juventude, gorada numa actividade industrial considerada *desnatural* e *injusta*, veio, por outro lado, acentuar a proximidade à terra.

Desejo é viver no campo — escreve, de Paris, a Alberto Sampaio — trabalhar mas do trabalho harmonioso da lavoura, ler, ser *homem justo*, mais porém no sentido antigo da palavra do que no moderno de *homem apóstolo* — e termina, propondo: — Estudamos agricultura teórica enquanto não vem a prática e que eu vá lá para as Ilhas estabelecer-me nos *meus* campos, ou associado ao Alberto fundar colónia por aí.⁹⁰

De facto, cerca de seis meses antes, aquando de uma curta estada em Ponta Delgada, o autor de *Primaveras Românticas* havia experienciado não apenas uma forte proximidade à localidade natal, mas, mais que isso, um vivo sentimento de co-pertença entre a terra e o seu legítimo proprietário. Os contornos desta intimidade de feição ontológica apontavam, então, para a natureza enquanto espaço privilegiado de refúgio e redenção, enquanto meio através do qual o homem poderia cumprir a mais alta etapa da universal procura metafísica pelo sentido do ser e do existir. Para lá seriam *conduzidos os deuses isolados*⁹¹ por quem a geração de Antero incansavelmente procurou.

Dois anos antes, já o autor antevia este necessário reencantamento da natureza no poema *Saudades Pagãs*: uma composição de leve tom genesíaco que relata de que forma foi ferida a edénica inocência primeira do cosmos, pela ânsia e imortal curiosidade humanas⁹². Escoriada a alma do universo, esse estado originário tornou-se um sonho quase esquecido «e os deuses vagabundos /

⁹⁰ *Cartas*, I, pp. 86-87 (último itálico nosso).

⁹¹ Cf. carta a Germano Meireles de 30 de Abril de 1866, in *Cartas*, I, p. 78.

⁹² Veja-se a análise do poema por Maria Alzira Seixo em «Antero e a poesia de ideias», incluído no volume *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, p. 730, onde a autora defende um percurso discursivo entre esta composição, os sonetos da série «A Ideia» e ainda «Contemplanção».

D'um horizonte ao outro, como sombras / arrastam os retalhos desse manto / da velha divindade!»⁹³. Viúva dos seus espíritos, a terra transformou-se no cativoiro por onde ingratamente vaguearam tais espectros imortais. Porém, a despeito da ingratidão humana, o poema anuncia a chegada de um tempo novo: o regresso da vida, da alma eterna, o retorno dos *deuses vagabundos* ao seio da habitação humana. Tal como na carta acima referenciada a Germano Meireles, também aqui nos encontramos face à projecção de um estado harmónico de recuperação da comunhão originária entre o homem e a natureza, empresa esta que directamente depende do resgate da própria essência cósmica.

Contextualizado na crescente onda *tecnicista* que messiaticamente cria no progresso pelo culto desenfreado do artificial, em detrimento do natural, Antero foi assim desenvolvendo estratégias de oposição ao emergente ideal de *supercivilidade*. O esvaziamento e a mutilação do próprio elemento humano, em que culminavam as investidas desse modernismo exacerbado, constituíram-se como alvos das ofensivas de alguns dos mais sonantes nomes da Geração de 70. É este o caso dos *teorizadores* da mítica *Ordem dos Mateiros*.

Alvo de uma brevíssima referência epistolar por parte de Antero⁹⁴, os posteriores estudos desta temática têm colhido como fonte primeira o ensaio queirosiano «Um génio que era um santo». A finalizar o seu tributo ao companheiro de Coimbra, Eça regista aí a derradeira reunião de ambos na Quinta de Santo Ovídio, palacete do conde de Resendes, no Porto: envolvidos pelos suaves tons e odores primaveris de glicínias vicejantes e repuxos serenos, ambos ressuscitaram — a propósito da *materialidade dos tempos modernos e do estridor das cidades* — o prístino projecto dos Mateiros. A referência justificava-se pela posição anterioriana frente ao esgotamento materialista e venal da dimensão espiritual humana, depauperada de uma salubre convivência com

⁹³ Cf. A. de Quental, *Primaveras Românticas*, p. 219.

⁹⁴ Cf. carta de Antero a Joaquim Gonçalves de data desconhecida, mas situada por Ana Maria Almeida Martins entre os anos de 1882 e 1890, in *Cartas*, II, p. 1076.

a natureza. Antero clamava por uma atempada resistência de índole moral e religiosa:

Estes monges do idealismo — explica Eça — teriam por missão o reconstituir, em toda a sua beleza e dignidade primitivas, a vida rural, a mais elevada, porque immolando toda a civilização sumptuaria, e portanto todos os appetites e paixões e necessidades falsas que d'ella derivam, e reclamando apenas ao seu bocado de terra o seu bocado de pão, conquista socialmente a verdadeira liberdade, e atravez d'ella se prepara para a attingir espiritualmente a verdadeira perfeição.⁹⁵

Promovendo o sereno reenlace do indivíduo com uma existência espiritual autêntica e perfeita, porque desprovida de todo o artificialismo, o reencanto da natureza aí descrito sedimentava *uma alta renovação religiosa*. Os dois amigos discordavam apenas quanto aos moldes dessa reforma espiritual: Antero mais propenso à fusão entre platonismo e budismo, Eça pretendendo recuperar o espírito íntimo do Cristianismo. Contudo, por detrás de divagações fantasiosas acerca do cerimonial e da indumentária da Ordem, no texto queirosiano insinua-se sobretudo a severidade e a urgência decorrentes dessa antiga inspiração de Antero.

Tendo subsistido como um tema quase marginal no estudo do pensamento anteriorano⁹⁶, aspecto provavelmente resultante das parcas referências que o *corpus* textual do autor lhe devota, a questão tem sido contornada mediante a abertura de uma outra linha de investigação.

Perspectivada, desta feita, a partir do interior da obra queirosiana, a exegese veio tornar explícita uma aproximação entre o referido texto do *In Memoriam*, escrito em 1896, e a autorizada obra de maturidade de Eça, *A Cidade e as Serras*, composta entre

⁹⁵ E. de Queirós, «Um génio que era um santo», in *Anthero de Quental — In Memoriam*, p. 520.

⁹⁶ Uma das raras exceções consiste num apêndice da obra *Antero*, de Fidelino de Figueiredo, dedicado precisamente à Ordem dos Mateiros.

1893 e 1900⁹⁷. As semelhanças entre os *protagonistas* de um e de outro texto tornam-se gritantes à medida que entrevemos um Jacinto — também ele descrito entre a genialidade e a santidade⁹⁸ — que apresenta semelhanças de ordem física, sócio-económica, existencial e até especulativa com o esboço de Antero apresentado em 1896. Igualmente a braços com o binómio campo/cidade, Eça procura dar resposta às inúmeras inquietações existenciais e metafísicas cujo desenvolvimento acompanhara, anos antes, através do conturbado percurso do amigo açoriano⁹⁹.

Considerado por alguns comentadores como uma primeira versão de *A Cidade e as Serras*, o conto «Civilização», escrito em 1892 — portanto, um ano após o trágico desaparecimento de Antero —, parece evidenciar um maior radicalismo na final re-

⁹⁷ Para um estudo mais alargado das afinidades entre ambos os textos, veja-se a obra de Frank F. Sousa, *O Segredo de Eça*, em especial o quarto capítulo. Na senda da tese apresentada por Orlando Grossegeese, Frank F. Sousa procura desenvolver os pontos de contacto entre *A Cidade e as Serras* e «Um génio que era um santo», e considera quer Jacinto quer o Antero do *In Memoriam* como duas personagens de Eça: uma da ordem ficcional, a outra colhida a partir do real (cf. também F. F. Sousa, «Nem génio nem santo: do Antero de *Um génio que era um santo* ao Jacinto de *A Cidade e as Serras*», in I. Pires de Lima, org., *Antero de Quental e o Destino de uma Geração*, pp. 351-364).

⁹⁸ Cf. E. de Queirós, *A Cidade e as Serras*, pp. 20 e 103.

⁹⁹ Ainda que a nossa linha de investigação não seja essa, cumpre-nos aqui referir a controversa posição de Isabel Pires de Lima sobre o olhar dúplice de Eça sobre Antero. Na tentativa de aprofundar os traços característicos do *Antero íntimo* revelado em «Um génio que era um santo», I. Pires de Lima considera que, a par com a exaltação queirosiana da figura e do carácter heróicos de Antero, deve ter-se igualmente em conta uma outra visão, desta feita moldada pela ambiguidade e pela ironia, que ressalva como idiosincrasia anteriana as atitudes de desistência e desilusão de «um pobre místico pregando no deserto, emaranhado nas contradições da sua filosofia, morrendo de angústia por descreer do seu país» (cf. I. Pires de Lima, «Os dois Anteros — O olhar de Eça», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, p. 339). Arriscaríamos nós a deixar, como questão, se não serão essas duas facetas que a autora descobre no testemunho queirosiano, em íntima e constitutiva correlação, o que confere o tom redobradamente sublime à leitura queirosiana do percurso do poeta-filósofo.

solução da querela entre o campo e a cidade. Nele, Eça apologiza um regresso à natureza que, marcado por um patente bucolismo, representa uma solução parcial de denegação pura e simples do lado tecnicista do dilema¹⁰⁰. É nesse registo de total recusa dos símbolos representativos do progresso científico, vistos como *o lixo da supercivilização*¹⁰¹, e de completa devoção por um modo de ser que recuasse a um índice mínimo de tecnicismo, abandonando *sem procurar, nem com o desejo, a árvore funesta da Ciência*¹⁰², que se apresenta a autêntica conduta para a felicidade. Será provavelmente aqui que Eça de Queirós mais se aproxima da real atitude anterior, descrita no ensaio de 1896, de desacerto e inadaptação perante uma época ávida de um progresso de registo artificioso. À semelhança de Antero, o Jacinto do conto «Civilização», entrevendo na cidade um obstáculo à *completa comunhão com o Universo* e sentindo que os seus trezentos e oitenta tratados de astronomia o impediam de admirar directa e verdadeiramente as estrelas, portanto um homem francamente desiludido com o progresso, opta pela idílica e bucólica via da simplicidade, na recusa estreme do burgo.

Todavia, como que pretendendo inverter essa tendência e propor uma renovada solução ao malogrado destino de Antero, em *A Cidade e as Serras* o autor investe numa via concertada entre o plano originário natural e os proveitos técnicos da civilização. Tal como havia descrito, em 1893, à *Gazeta de Notícias*, é no meio termo entre o natural e o artificial, no pacto entre a ciência e um renascimento espiritual, que consiste o desejável equilíbrio no e do humano¹⁰³. Assim se firma o destino do Jacinto de Tormes, harmoniosamente reconciliado quer com a sua ancestral origem cósmica, quer com o espírito de um século que lhe abriu as por-

¹⁰⁰ Frank F. Sousa considera que este é um aspecto visível já pela unicidade transmitida no título do escrito, em contraponto com o título do último romance de Eça (cf. F. F. Sousa, *ob. cit.*, p. 169). Acompanhe-se também o interessante cotejo que este autor apresenta entre «Civilização» e *A Cidade e as Serras*.

¹⁰¹ Cf. E. de Queirós, «Civilização», in *Contos*, p. 112.

¹⁰² *Ibidem*, p. 110.

¹⁰³ Cf. E. de Queirós, «Positivismo e idealismo», in *Notas Contemporâneas*, pp. 185-196.

tas ao progresso. É o companheiro Zé Fernandes, figura especular de Eça, quem nos dá testemunho disso:

Durante essas semanas que preguicei em Tormes, eu assisti, com enternecido interesse, a uma considerável evolução de Jacinto nas suas relações com a Natureza. Daquele período sentimental de contemplação, em que colhia teorias nos ramos de qualquer cerejeira, e edificava sistemas sobre o espumar das levadas, o meu Príncipe lentamente passava para o desejo da Acção... E de uma acção directa e material, em que a sua mão, enfim restituída a uma função superior, revolvesse o torrão.¹⁰⁴

Ao contrário do conto de 1892, em *A Cidade e as Serras* Antero é, por assim dizer, convidado por Eça a [re]fazer-se num percurso paralelo e a empreender uma renovada opção final frente à existência. Longe da solução facilitista de um bucolismo quimérico e desfasado da realidade possível, Jacinto *entre abre as portas de Tormes à civilização* e, por elas, deixa passar o *equilíbrio da vida*¹⁰⁵.

Com base numa perspectiva que confere livre trânsito entre a esfera do real e a dimensão da arte, somos assim levados a considerar ter sido este o mais elevado tributo de Eça de Queirós a Antero de Quental, o seu autêntico *In Memoriam*, sugerindo uma apresentação de Tormes como a localização modelar para a edificação dessa *obra de conquista espiritual* que constituía a Ordem dos Mateiros. Com isso, o autor de *A Cidade e as Serras* terá implicitamente respondido ao repto lançado por Antero a Joaquim Gonçalves quando, a propósito da obra que idealmente gostaria de ver cumprida, afirmara que semelhante empresa só seria concretizada por alguém que, com maior felicidade, se fizesse capaz de erigir a dita Ordem¹⁰⁶: Eça concretiza-a através de um Jacinto de fisionomia anteriana que, a cada passo, se encontra como filho genuíno da natureza e, simultaneamente, se revela enquanto criador de humanidade.

¹⁰⁴ *Idem*, *A Cidade e as Serras*, p. 170.

¹⁰⁵ Cf. *ibidem*, pp. 230-231.

¹⁰⁶ Cf. *Cartas*, II, p. 1076.

CAPÍTULO IV

O EVOLUCIONISMO ANTERIANO: O *MATERIALISMO IDEALISTA* COMO VIA PARA A AUTÊNTICA FILOSOFIA DA NATUREZA

IV.1

CIENTISMO E ANTICIÊNCIA: O CONFRONTO ANTERIANO COM O POSITIVISMO

IV.1.1

Antero perante a Ciência — considerações iniciais

Com um intuito apologético ou, pelo contrário, desenvolvendo uma lógica de contestação, o pensamento de Antero de Quental sempre cultivou uma forte proximidade à reflexão epistemológica. O fascínio pela objectividade e pela racionalidade científicas, cartão de visita do projecto de regeneração moral e social da humanidade na Europa da segunda metade do século XIX, exerceu um forte magnetismo não só sobre Antero como também sobre muitos dos jovens espíritos seus condiscípulos. Para uma época ávida de mudança, a proposta científica de transformação e renovação convoca sérias adesões e as hostes tendem a dividir-se face à introdução deste novo tipo de crença no seio de um romantismo já desencantado com as virtualidades regeneradoras da arte.

Inevitavelmente surpreendemos no autor de «O futuro da música» um pensamento que, se, por um lado, reconhece o ele-

vado valor e alcance da ciência, por outro, investe numa crítica cerrada às ideologias dela decorrentes, como seja a leitura exacerbadamente cientista do positivismo. São de considerar três momentos privilegiados em que Antero apresenta algumas das teses do que se poderia chamar a sua teoria da ciência: referimo-nos aos textos «O sentimento da imortalidade», de 1865; «O futuro da música», de 1866, e, menos sincrónico, «A poesia na actualidade», de 1881¹. Sublinhemos apenas, em traços gerais, as principais teses anteriores.

Já referenciado no capítulo III da nossa reflexão, «O sentimento da imortalidade» terá sido redigido em 1864 e publicado no ano seguinte, em forma de epístola a Anselmo de Andrade, amigo e colega de faculdade de Antero². Com o propósito de reabilitar a integralidade da natureza humana, legitimamente composta pela dualidade razão-sentimento, o autor constrói uma dicotomia conceptual entre a atitude existencial da Ciência, ou razão, e a atitude existencial da Poesia, ou sentimento. A primeira estrutura-se segundo uma lógica que assenta na proporção, na harmonia e na ordem, porém para o autor a poesia

é lógica também: mas de uma lógica santa, sentida e quente como o seio das mães, como o coração dos amantes. [...] Se o pensamento indaga, o coração adivinha. Àquele podem iludi-lo os erros, que um desvio lhe introduza no cálculo atrevido. Mas a este não, que não calcula nem compara: vê e sente.³

¹ Outros textos poderiam somar-se a esta análise, como é o caso da *Defesa da Carta Encíclica de Sua Santidade Pio IX contra a Chamada Opinião Liberal*, já abordada no terceiro capítulo do presente trabalho. Porém, quer pelo princípio de economia exigido à reflexão, quer pelos referidos textos constituírem três momentos importantes para o tratamento do tema, assumimos esta opção.

² Sobre as conturbadas e delicadas circunstâncias que desencadearam o texto, veja-se a explicação de Joel Serrão no volume de A. de Quental, *Filosofia*, pp. 180-187.

³ *Ibidem*, p. 31.

Segundo a análise de Antero, se é legítima a lógica abstractiva da razão não o é menos a do coração, admitindo dessa forma constituírem ambos as metades simultaneamente necessárias e legítimas do modo de ser humano. Contudo, quando se encontram em situação de conflito — esclarece o autor — o primado deve pertencer ao sentimento, uma vez que o mesmo não constitui, ao contrário da ciência, uma construção de autoria humana. Numa análise linear e, até certo ponto, redutora, Antero não investe numa cuidada diferenciação entre razão metafísica, ciência e filosofia, apresentando uma leitura demasiado lógica e geométrica do pensamento humano, e transfere para o plano meramente ideal tudo o que se reporta ao domínio abstracto. Ferida pelo gélido e lancinante *mosaico de diamantes*⁴ com que Antero conota a metafísica, o terreno da verdade humana não se desenha com as rectas da verdade ideal, mas, pelo contrário, *como as voltas de um ribeiro cujo percurso cede a todas as curvas caprichosas do sentimento*. Ademais, desconceituar a realidade porquanto não se adequa às medidas impostas por essa ordem racional do espírito, considerá-la fonte de engano e desalinho por desacatar a sintonia com normas e critérios científicos, é por Antero denunciada como a *arrogante e vã pretensão de orgulhosas gerações*⁵: arrogante, por considerar a ciência, mera obra humana, como critério infalível de verdade; vã, porque a natureza não cede às investidas da razão,

fica eterna: e os sistemas, que a condenavam, são esses que em vez de a esmagarem, estalam, porque a não podem conter dentro do apertado anel que tomaram pela cintura do mundo.⁶

Torna-se-nos inevitável a consideração de que o texto de Antero embarca numa cega apologia da irreduzibilidade da vida a silogismos e sistemas, o que nos leva a reconhecer, neste ponto da prosa anteriana, uma visão tendenciosa que parece compro-

⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁵ *Ibidem*, p. 33.

⁶ *Ibidem*.

meter qualquer intenção inicial de reabilitação da concepção do homem e da natureza. Provavelmente fruto dos seus escassos 24 anos, ou talvez resultado da nossa violência hermenêutica em face de um texto que não assume um carácter sistemático-especulativo⁷, certo é que Antero parece levar a necessidade de uma crítica da ciência mais além do que seria um tolerável e profícuo limite filosófico.

No mesmo ano de 1865, Antero compõe outro escrito em torno do significado e do valor do fenómeno científico, contudo num registo que à partida se afigura absolutamente discordante com *O sentimento da imortalidade*. O texto sobre *O futuro da música* inscreve-se, assim, num estilo e numa retórica de tom prudente e concertado. Quanto à sua estrutura geral, cumpre-nos sublinhar que não consiste numa análise propriamente musicológica, detendo-se antes na apreciação crítica do futuro do pensamento moderno ocidental. Perfeitamente de acordo com a tese, de inspiração positivista, segundo a qual se encontra na actividade e na atitude científicas o modelo de sociedade futura, Antero defende agora que o espírito humano aguarda, em pleno século XIX, a reforma da sua mundividência e afirma, de forma convicta:

Nas mãos da ciência está o molde; ela só fundirá a estátua da futura sociedade. [...] Já nenhuma revelação, nenhum sonho divino tem o poder de ajuntar os povos e levá-los atrás de si no rastro de uma palavra luminosa. A análise, a reflexão, a ciência, eis aí o verbo novo. A consciência, na sua constante evolução, passou do estado intuitivo, maravilhoso, para uma fase superior, reflectida, eminentemente positiva e naturalista.⁸

⁷ Apesar do tom exacerbado do artigo, Antero afirma: «Sei que não será talvez argumentar, isto. Mas comovem-me estas cousas e abalam-me como nenhuma demonstração fria de não sei quais leis nebulosas, com que uma filosofia cruel nos quer envolver a vida numa cerração de desalento e treva que sufoca o coração» (A. de Quental, *Filosofia*, p. 31). Neste sentido, Eduardo Lourenço refere-se ao texto como *um artigo de lirismo filosófico* [cf. E. Lourenço, *A Noite Intacta — (I)recuperável Antero*, p. 84].

⁸ A. de Quental, *Filosofia*, p. 61.

No extremo oposto ao que escrevera na carta pública a Anselmo de Andrade, «O futuro da música» consiste na crónica da anunciada morte da poesia, afastada pela aurora do espírito de ciência e de razão. *Do sentimento subiu-se até à razão*, continua Antero, e é esta que irá construir o novo *código do futuro*. O que tinha a humanidade a lucrar com o advento da idade científica? Segundo Antero: equilíbrio, prudência e proporção. Ou seja, os mesmos aspectos utilizados em «O sentimento de imortalidade» como factores de depreciação e descrédito face ao modo de acção da ciência são agora reabilitados enquanto mais-valia desta alma nova da humanidade. Numa cruzada contra a instabilidade do sentimento, o carácter determinado, definitivo e estável de previsões e leis científicas garante uma leitura harmónica do Universo, *um conhecimento profundo e rigoroso das realidades, da natureza e da alma*⁹.

Estaria a presente análise hermenêutica dos textos anteriores habilitada para um juízo menos favorável, em relação à coerência filosófica de sentido entre «O sentimento da imortalidade» e «O futuro da música», caso fosse desconsiderada uma nota de rodapé feita pelo autor, já quase no final deste último texto¹⁰. Após o laudatório discurso sobre as virtualidades da ciência, Antero apresenta, ainda que de forma subtil e quase temerosa, uma observação que viria, mais tarde, a constituir o cerne da sua especulação filosófica. Para explicar o que, no corpo do texto, descrevia como *a organização sintética de todas as ciências*, o pensador esclarece que a filosofia do futuro só poderá solidamente estabelecer-se se investir no mútuo acordo entre as tendências positivistas (tais as da escola francesa) e a metafísica (tal a do hegelianismo). Afas-

⁹ Cf. *ibidem*.

¹⁰ Reproduzimos a nota de Antero: «Não creio que o positivismo um tanto estreito de A. Comte, Littré e da última escola francesa, nos dê completa a filosofia do futuro. Mas se o alargarmos, segundo o espírito de hegelianismo, a ponto de caber nele a metafísica excluída por A. Comte (tendência que já se nota em Taine, Renan e Vacherot e no positivismo inglês de que é chefe Stuart Mill) nesse caso tenho para mim que a filosofia assentará numa base tão sólida, que não será muito aventurar dizer que está achada e definitivamente constituída a filosofia do futuro» (*ibidem*, p. 62, n. 7).

tando-se do que uma leitura menos atenta poderia sugerir, Antero renuncia às orientações exclusivas do comtismo, que considera limitadas, e sugere a necessidade de irrigar a positiva utopia científica¹¹ com as inquietações e directivas da razão metafísica. «O futuro da música», mais do que reorganizar os conceitos e colocar a ciência numa posição de relevante destaque social, tem como maior virtualidade inaugurar uma via de pensamento que viria a ser arduamente trilhada por Antero nos seguintes anos da sua existência. E, nas palavras de Joel Serrão, «a pregnância dessa anteriana *forma mentis* era e permanecera tal que, volvidos quinze tormentosos anos sobre «O futuro da música», em *A Poesia na Actualidade* (1881), ela voltaria novamente à *superfície*»¹².

A propósito da publicação da obra poética *Lira Íntima* de Joaquim de Araújo, amigo e correspondente de Antero, o poeta dos *Sonetos* encarrega-se de compor as notas de abertura ao livro. À medida que escreve, faz questão de alertar J. Araújo de que se trata de algumas páginas *a propósito* e não *sobre* a sua obra, em original e pensado estilo dissertacional¹³. O resultado é uma severa e acutilante análise da evolução das sucessivas fases do percurso intelectual da humanidade, com o objectivo de justificar que «a fase poética da Humanidade pode dizer-se que está a terminar. Este século terá visto os últimos poetas, como viu os últimos crentes.»¹⁴

¹¹ P. Bénichou considera que, a rigor, o movimento utópico do romantismo cientista francês assumiu uma natureza *pseudocientífica*, já que o seu desenvolvimento manteve uma considerável distância em relação ao grau de certeza e exactidão inicialmente projectados (cf. P. Bénichou, *Les temps des prophètes*, pp. 223-226).

¹² J. Serrão, «Anotações e comentários a 'O futuro da música'», in A. de Quental, *Filosofia*, p. 193.

¹³ Cf. cartas a Joaquim de Araújo de 18 de Março de 1881, do início de Maio de 1881 e de Junho do mesmo ano, in *Cartas*, I, pp. 552, 555 e 563. J. Bruno Carreiro acrescenta, na análise que apresenta do texto, que *A Poesia na Actualidade* documenta de forma exemplar a vasta cultura literária de Antero (cf. J. B. Carreiro, *Antero de Quental. Subsídios para a Sua Biografia*, vol. I, p. 433).

¹⁴ A. de Quental, *A Poesia na Actualidade*, p. XLVII.

Segundo o estudo de Antero, o equilíbrio mantido na época do Renascimento entre naturalismo e humanismo possibilitou a coabitação fértil e pacífica entre abstracção e sentimento e permitiu, através de nomes como Shakespeare e Camões, dar lugar a expressões completas e integrais da natureza humana. Contudo, após este áureo estado, quebrou-se a harmonia e o mundo ocidental ficou a braços com os restos mortais de uma atitude poética que, perante uma humanidade reclamando urgentes transformações estruturais, se encontrava débil e incapaz de demonstrar alguma capacidade de resposta. Entre o mundo e o poeta agravaram-se as dificuldades de comunicação já que a dimensão artística onírica e fantasiosa não detinha qualquer missão no mundo moderno. Se, em 1866, Antero terminara anunciando a morte de toda a *poesia de sonhos e nuvens*, desfeita pela *aurora precursora da verdade e da razão*¹⁵, em 1881 reassume a mesma posição e, numa implacável formulação, atesta:

E o que é hoje a poesia? O que é hoje o poeta? Que diz ele hoje ao mundo, que valha a pena o mundo parar para o escutar? Uma experiência de Berthelot ou de Virchow, uma descoberta de Darwin ou Hæckel, uma página histórica de Ranke ou Renan valem mais, dizem mais ao espírito do século do que toda a Babel sonora das estrofes de Victor Hugo.¹⁶

IV.1.2

*A epidemia positivista*¹⁷ — o (des)encontro com Teófilo Braga

Os avanços tecnológicos no domínio das redes físicas de comunicação, aliados ao profundo descontentamento perante o saber transmitido pelas cátedras do ensino oficial, representaram

¹⁵ *Idem, Filosofia*, p. 64.

¹⁶ *Idem, A Poesia na Actualidade*, p. LIII.

¹⁷ Expressão utilizada por Antero na carta a Domingos Tarroso de 3 de Junho de 1881, in *Cartas*, I, p. 561.

dois fortes condicionalismos à profunda renovação da mentalidade portuguesa na segunda metade do século XIX. Como nos retrata a hábil pena queirosiana, em face do *mundo novo que o Norte arremessava aos pacotes*, Coimbra vivia uma época de tumultuosa agitação e a Universidade, através do uso dogmático da sua autoridade, funcionava como *uma grande escola de revolução*¹⁸.

Antero não foi excepção à regra e, como temos vindo a observar, também o seu espírito cedeu de êxtase face a inovadoras doutrinas e atitudes mentais que invadiam os cenários filosófico, político e social. A importação cultural do positivismo, e a sua rápida instalação no Portugal do século XIX¹⁹, cedo convenceram o autor da *Defesa da Carta Encíclica* de que

a Ciência é a alma do mundo, porque o seu nome diz-se Liberdade. [...] Em vão estendo as mãos para todos os lados do horizonte: é sempre ela, é sempre o seu bafo doce e tépido que eu sinto refrescar-me a face. Ela é o mesmo ar da vida, a atmosfera moral do Universo.²⁰

Levado assim pelo espírito racionalista e positivo do seu século, Antero embarca na onda imanentista e anticlerical aproximando-se, pelo menos até à década de 70, de pensadores como Teófilo Braga.

Nascidos ambos no mesmo pedaço de terra, com a diferença de apenas um ano de idade²¹, é em Coimbra que mais directamente se cruzam as existências de Antero de Quental e de Teófilo Braga. As díspares situações financeiras e sociais de que eram

¹⁸ Cf. E. de Queirós, «Um génio que era um santo», in *Anthero de Quental — In Memoriam*, pp. 485, 488-490.

¹⁹ Para um maior aprofundamento da inicial conjuntura positivista portuguesa, veja-se F. Catroga, «Os inícios do positivismo em Portugal», in *Revista de História das Ideias*, 1 (1997), pp. 308-310.

²⁰ A. de Quental, «Defesa da Carta Encíclica de Sua Santidade Pio IX contra a chamada Opinião Liberal», in *Política*, p. 89.

²¹ Antero nasceu em 1842 e Teófilo em 1843, sendo ambos naturais da ilha de São Miguel.

provenientes ²² condicionaram, logo à chegada ao continente português, o contraste entre a livre e desafogada vida do primeiro e o percurso de trabalho e recolhimento do segundo. Contudo, em termos de orientação conferida por cada um ao seu projecto existencial, e às consequentes expressões especulativas e literárias dos mesmos, durante a década de 60 Coimbra encontra-os mais ou menos concordantes na abertura a novos conceitos e na adesão a inovadoras mundividências. A *Questão Coimbrã* deve quer a um quer a outro as faúlhas que haveriam de desencadear labaredas que tiveram tanto de corrosivas quanto de purificantes: o opúsculo *Bom Senso e Bom Gosto*, pelo lado de Antero, e as *Teocracias Literárias*, por mão de Teófilo Braga.

Pese embora esta inicial concordância ²³, a partir de 1872 a situação tende a encrudescer entre os dois açoreanos: em termos de pensamento político, social e filosófico, porque se inscrevem em diferentes orientações ²⁴; ao nível das relações afectivo-pessoais, porque uma série de acontecimentos e iniciativas, de responsabilidades partilhadas, torna incomportável a comunicação ²⁵. O opúsculo *Duas palavras a propósito do folheto do Sr. Teófilo Braga, mas não em resposta ao Sr. Teófilo Braga nem ao seu folheto*, desse mesmo ano de 1872, publicado no seguimento de uma veemente troca pública de críticas e censuras entre os dois pensadores, é

²² Cf. A. C. Homem, «Antero de Quental e Teófilo Braga — um exercício comparativo», in *Insulana*, 47 (1991), pp. 127 e segs.

²³ Para além da participação na *Questão Coimbrã*, Antero e Teófilo ainda se cruzam na fase preparatória das Conferências do Casino. Veja-se a carta-convite, datada de Abril de 1871, onde o primeiro se dirige a T. Braga, num registo de fraterna cordialidade, explicando: «Temos um *programa*, mas não uma *doutrina*: somos *associação*, mas não *igreja*: isto é, liga-nos um comum espírito de racionalismo, de humanização positiva das questões morais, de independência de vistas» (*Cartas*, I, pp. 119-120).

²⁴ Veja-se o artigo de J. Medina «Antero de Quental, o Ícaro da Geração de 70», em especial a terceira parte, intitulada «Antero e Teófilo: a águia e a aranha», in I. P. de Lima, org., *Antero de Quental e o Destino de uma Geração*, pp. 178-181.

²⁵ Para uma pormenorizada descrição dos factos, consultar J. B. Carreiro, *Antero de Quental. Subsídios para a Sua Biografia*, vol. I, pp. 449-480.

um exemplo paradigmático da forma como a comunicação entre ambos evoluiu de uma frutuosa discussão académica para o registo do insulto e da ofensa pessoal. Deixando de parte tais que-
relas, de pouca relevância filosófica, sublinhemos alguns dos ele-
mentos responsáveis pelo divórcio especulativo entre ambos.

Por volta do início da década de 70, Teófilo Braga assume publicamente a sua total adesão ao ideário de Auguste Comte, em detrimento de influências de pensadores como Hegel e Michelet. Porém, é apenas em 1877 que se torna responsável pela primeira obra de sistematização do positivismo em Portugal: *Traços Gerais de Filosofia Positiva Comprovados pelas Descobertas Científicas Modernas*. Motivado por questões de ordem científica, bem como por aspectos do plano político, Teófilo adere à visão antitranscendentalista, imanentista e mecânica da existência, alargando o sistema de Comte a um eclectismo de perspectivas agnósticas e materialistas²⁶, e predispondo, gradativamente, a sua perspectiva positivista a feições muito próximas do cientismo. Semelhante empresa *premiou* Teófilo com um parágrafo de áspera crítica anterioriana:

Lemos os *Traços* do Teófilo e pareceram-nos, sem favor, a mais confusa de todas as produções daquele caótico autor. É uma paródia das ideias de Comte, Spencer e Huxley, amalgamadas incoerentemente com o rótulo de Positivismo. O estilo corre parselhas com as ideias. Tudo aquilo nos fez o efeito dum baile de máscaras do dicionário, já pela maneira por que as palavras se sarcoteiam em contradança carnavalesca, já pelo completo e grotesco disfarce de suas verdadeiras fisionomias.²⁷

²⁶ Para uma leitura aprofundada da renovação operada por Teófilo Braga no positivismo de matriz comtiana, veja-se A. L. Pereira, *Darwin em Portugal*, parte II, capítulo I: «A sociologia *bem temperada* de Teófilo Braga», pp. 331-357.

²⁷ Carta a Jaime Batalha Reis de 22 de Fevereiro de 1878, *Cartas*, I, p. 409. Outro testemunho das capacidades de ácida eloquência de Antero é o seguinte parágrafo: «O Teophilo acaba de publicar um livro em q. estabelece sobre a poesia portuguesa, gallega e brasileira as theses mais galantes do mundo. O seu estilo excede tudo quanto tem saído do bestunto d'aquelle

De acordo com o original sistema comtiano, o positivismo travava uma arreigada luta contra a fundamentação especulativo-metafísica do conhecimento e, desta feita, recusava determinantemente o domínio do absoluto. Defendendo de forma intransigente a capacidade perfectibilizadora da humanidade, este sistema fazia a apologia da vigência universal do conhecimento científico, uma vez que o mesmo revestia as suas propostas de uma forte capacidade persuasiva por se fazer valer de resultados neutros, objectivos e infalivelmente unânimes. Apostava-se no verificável e no demonstrável como critério de verdade e, assim, natureza, homem e sociedade viam o seu princípio diferenciador radicado no grau de complexização do real, ou seja, num plano meramente quantitativo. Em prol do profundo restabelecimento do homem no seio da natureza, nas páginas de *O Positivismo*²⁸ paulatinamente se assiste à recusa da especificidade ôntica na constituição do ser humano. Reduz-se todo e qualquer fenómeno psíquico a termos fisiológicos, salvaguardando-se uma umbilical afinidade entre homem e natureza, na senda das descobertas de Darwin²⁹. A aversão às teorias metafísicas, tratadas enquanto nebulosa subjectividade, conduziu por sua vez os positivistas a uma outra espécie de dogmatismo — o reducionismo incontestável do conhecimento aos resultados da ciência — e revestiu este ideário de um *optimismo ingénuo*³⁰ que acreditava ser a clareza e a evi-

Doutor Cahos — e tão extraordinário de sensaboria, de disparate e de pretensões q. eu tive um pesadelo por ter cometido a imprudencia de passar a noite a lê-lo!» (Carta a Oliveira Martins de 28 de Junho de 1877, in *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, pp. 85-86.) No contexto das acusações feitas por Antero, também Joaquim de Carvalho considera que o sincretismo de Teófilo Braga privou o seu pensamento de *seiva própria* (cf. J. de Carvalho, «Teófilo Braga», in *Obras Completas*, III, p. 557).

²⁸ Revista dirigida, a partir de 1878, pelos positivistas portugueses Teófilo Braga e Júlio de Matos.

²⁹ Cf. F. Catroga; P. Archer de Carvalho, *Sociedade e Cultura Portuguesa II*, p. 221. Miguel Bombarda, um dos fiéis seguidores de Teófilo Braga, haveria de desenvolver, anos mais tarde, esta ontologia naturalista do cientismo.

³⁰ Cf. J. L. Brandão da Luz, *Teófilo Braga, uma Filosofia do Aplauso*, p. 210.

dência, próprios da racionalidade científica, condições suficientes à regeneração social e civilizacional da humanidade.

Contudo, Antero recusa filiar as suas concepções na frieza e na rigidez desse racionalismo cientista, e jamais abandona as preocupações metafísicas que, desde muito cedo e até aos últimos anos, afloraram ao seu espírito³¹. Tal como o relata no soneto «Logos», o poeta reconhece uma íntima e profunda ligação entre o seu espírito e o princípio, de filiação hegeliana, que no entendimento humano pensa o ser. Em nome desse princípio, simultaneamente paternal e tirânico³², Antero detecta no positivismo a lacuna deixada por uma razão *orgulhosa* no domínio do sentimento íntimo³³, cujo resultado é uma filosofia débil e enfraquecida: banal no que possui de pretensão a exercer-se como universal explicação da existência; *cómoda, como todos os dogmatismos*³⁴. Aos olhos e ao pensamento de Antero, o positivismo só fará alguma vez sentido quando aceitar que a sua autoproclamada compreensão total e final do Universo só terá plena concretização ao permitir que não só Razão, mas também Amor, não só Ciência, mas também Sentimento, se acoplem na edificação da futura sociedade humana³⁵.

³¹ Em relação à importância e ao impacto das questões metafísicas e espirituais nas vivências de Antero, é possível recuar até à altura em que, com apenas 10 anos, lhe é dada a conhecer a composição poética *Deus*, de Alexandre Herculano, de que já tratámos no capítulo II. Com ela, segundo relato próprio, o autor sentiu revelar-se *um mundo novo e superior* (cf. A. de Quental, *Tesouro Poético da Infância*, «Advertência», p. 12).

³² No último terceto do soneto «Logos», o poeta afirma:

*Falo-te, calas... calo, e vens atento...
És um pai, um irmão, e é um tormento
ter-te a meu lado... és um tirano... e adoro-te!*

³³ Cf. carta a Germano Meireles de 24 de Fevereiro de 1875, in *Cartas*, I, p. 269.

³⁴ Cf. carta a Domingos Tarroso de 3 de Junho de 1881, in *ibidem*, I, p. 561.

³⁵ Tal como será retomado no capítulo V, ao falar aqui de «sentimento» está Antero progressivamente a dirigir-se para o plano da consciência moral.

IV.1.3

Para uma crítica da razão positiva

Perante o que até aqui ficou exposto, é justa a apreciação que A. R. Marques apresenta do percurso anterior:

Se, na primeira idade, o revolucionário vibra de entusiasmo perante os progressos da ciência e do espírito científico, o Poeta e o homem sofredor, indignados com o excesso de racionalismo, afirmam paralelamente a realidade do sentimento humano.³⁶

O movimento positivista e cientista exigia, em nome de uma cuidada depuração das faculdades positivo-rationais da natureza humana, a negação absoluta do espírito poético e religioso-metafísico³⁷. É certo que o Antero de «O futuro da música» perfilha a *cousa razoável e positiva por excelência, a ciência*³⁸, mas ainda que nesse ano de 1866 não se tivesse consumado a ruptura definitiva com o programa exclusivamente positivista, já aí o autor faz questão de iluminar a proximidade entre o seu conceito de racionalidade científica e um pensamento de feição metafísica³⁹. É em 1873 que formula, numa expressão heterodoxa, a sua proposta quanto à autêntica filosofia do futuro: «É o terreno da *metafísica positiva*, dando à ciência o que lhe pertence, mas não lhe concedendo o que não é nem pode ser da sua alçada.»⁴⁰

Antero tinha clara consciência de que o seu projecto iria colher fraca adesão por parte da onda crescente do naturalismo cien-

³⁶ A. R. Marques, *Positivismo e Anti-Positivismo em Antero*, p. 14.

³⁷ Relembrem-se as palavras iniciais de Antero em *A Poesia na Actualidade*: «Este século terá visto os últimos poetas, como viu os últimos crentes» (A. de Quental, *A Poesia na Actualidade*, p. XLVII).

³⁸ A. de Quental, *Filosofia*, p. 61.

³⁹ Cf. a n. 10 do presente capítulo.

⁴⁰ Carta a Oliveira Martins de 26 de Dezembro de 1873, in *Cartas*, I, p. 231 (itálico nosso).

tista ⁴¹, uma vez que positivismo e materialismo pretendiam compor uma filosofia da natureza sem qualquer fundamento metafísico ⁴². Porém, na carta a Oliveira Martins de 26 de Dezembro de 1873, faz ao amigo voto de solene obediência ao intento de combater e resistência contra a contagiante *epidemia positivista*. De facto, não abandona a missão tomada em braços e já antes de desenvolver filosoficamente a questão em «A filosofia da natureza dos naturalistas», texto de 1886, vai alicerçando a defesa da sua oposição em epístolas e composições poéticas. Na já citada carta a Jaime Batalha Reis de 22 de Fevereiro de 1878, onde Antero dedica à obra de Teófilo Braga críticas pouco ou nada abonatórias, termina com um soneto de escrita recente ⁴³ intitulado «Nirvana» e que, segundo o próprio poeta, constitui um lúcido reflexo dos seus *pensamentos habituais*. Não terá sido ingénua ou gratuita a junção, num mesmo documento, da censura ao autor de *Traços de Filosofia Positiva* e de uma composição que anunciava a desocultação de um *vácuo tenebroso* para lá das formas do mundo fenoménico. Mascarada a composição, no seu título, com um termo pertencente à espiritualidade oriental ⁴⁴, «Nirvana» traduz em lin-

⁴¹ Sobre os autores que neste protesto uniram a sua voz à de Antero, como Eça de Queirós, Oliveira Martins e Domingos Tarroso, veja-se M. das Neves, *O Positivismo de Teófilo Braga: Exposto numa Carta (Inédita)*, pp. 5-7.

⁴² Cf. *Cartas*, I, p. 231.

⁴³ Sobre esta última informação, consulte-se a carta a Joaquim de Araújo de 3 de Março de 1878, in *Cartas*, I, p. 411.

⁴⁴ Sobre as influências orientais no pensamento anteriano é vasta, difusa e discordante a produção hermenêutica existente. Veja-se, a título exemplificativo, H. Cidade, «O místico activo e o budista», in *Antero de Quental*, pp. 89-99; R. Epifânio, «Os caminhos do Oriente no pensamento português contemporâneo — entre José Marinho, Antero de Quental, Sampaio Bruno e Fernando Pessoa», in URL <http://planeta.clix.pt/centrofilosofia/renato1.html>; F. Gomes, «Antero de Quental e o budismo. Alguns apontamentos», in *Revista de Cultura do Instituto Cultural de Macau*, 16 (1991), pp. 141-153; O. Martins, «Prefácio» a A. de Quental, *Sonetos*; A. Samarth, «Espírito indiano de Antero de Quental», in *Estudos Anterianos*, 3 (1999), pp. 45-66; L. R. dos Santos, «O problema moral em Antero de Quental», in *Antero de Quental, uma Visão Moral do Mundo*, pp. 102-105; A. Sérgio, *Um Problema Anteriano. Sobre a Ideia e a Realidade do Desprendimento Activo na Peregrinação Moral do Autor dos Sonetos*.

guagem poética a tese de que a dimensão pura e estritamente fenoménica da realidade, apreensível pelo conhecimento de índole positiva, em si mesma não contém o princípio anímico do ser:

*E quando o pensamento, assim absorto,
Emerge a custo desse mundo morto
E torna a olhar as coisas naturais,*

*À bela luz da vida, ampla e infinita,
Só vê com tédio, em tudo quanto fita,
A ilusão e o vazio universais.*

A representação da realidade pelo estrito, e estreito, conhecimento científico constrói-se sobre uma estrutura lógico-formal e nutre-se de dados fornecidos *a posteriori* e, sendo assim — haveria de precisar oito anos mais tarde —, «o conjunto das ideias gerais das ciências não inclui em si a totalidade dos elementos racionais da compreensão do Universo, mas apenas o conjunto desses elementos do ponto de vista da fenomenalidade»⁴⁵.

Ainda antes de nos determos na crítica, igualmente operada por Antero, às tendências hegelianas especulativo-metafísicas, retenhamos por enquanto a insistência do pensador açoriano no carácter meramente propedêutico ou *preparatório*⁴⁶ do positivismo. Como era seu escopo apresentar uma perspectiva concertada da actividade filosófica, ao pensamento de Antero não repugna uma elucidativa e essencial distinção entre a atitude científica, de teor positivo, e o positivismo, como assumida doutrina filosófica⁴⁷. O pensador açoriano aceita de bom grado a primeira, enquanto matéria-prima indispensável à especulação; mas repudia determinantemente a segunda, como falsa e pretensiosa visão do mundo⁴⁸.

⁴⁵ A. de Quental, «A filosofia da natureza dos naturalistas», in *Filosofia*, p. 101.

⁴⁶ *Idem*, *Cartas*, I, p. 561.

⁴⁷ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 110.

⁴⁸ Esta crítica será acentuada e longamente desenvolvida pelo pensador no já citado texto de maturidade «A filosofia da natureza dos naturalistas», adiante retomado.

Nesta crítica da razão positiva que indubitavelmente encontramos em Antero, ecoa a larga margem de conhecimento e informação acumulados pelo estudante coimbrão. Esse *caldo cultural e literário*⁴⁹ ofereceu ao seu espírito a plasticidade necessária para suportar (e possibilitar) a transição de um estado de crença e adesão positivista ao claro protesto em favor da fulcral distinção entre a *verdade científica* e a *verdade humana e social*⁵⁰. Da necessária distinção entre conhecimento positivo e especulação metafísica, Antero irá fazer resultar a incontornável (re)união de ambas na actividade filosófica, acentuando a carácter quimérico de que se revestem todos os naturalismos que, obstinadamente, restrinjam o seu âmbito aos ditames científicos.

Seja como poeta panfletário, político ou pensador de assumida índole filosófica, Antero de Quental jamais se demite da luta pelo esclarecimento crítico da humanidade no mundo moderno e, nesse sentido, é justo o esclarecimento de que

sobre a ciência sua contemporânea o autor toma posições fortemente críticas, diria quase que posições negativas, menos no sentido de um pensar monomaniaco, anti-científico, do que de uma análise racional (filosófica) das conclusões gerais (para ele abstractas) do conhecimento científico do seu tempo.⁵¹

IV.2

O (DES)ENCANTO COM O NATURALISMO METAFÍSICO ALEMÃO

Educado segundo os moldes do ultra-romantismo estabelecido, Antero faz soar desde muito cedo a sua voz dissidente, recusando curvar e submeter o seu espírito à herança literária de

⁴⁹ Expressão de L. R. dos Santos em entrevista a *Tribuna das Ilhas*, n.º 13, de 12 de Julho de 2002.

⁵⁰ Cf. carta a Oliveira Martins do Inverno de 1888, in *Cartas*, II, p. 909.

⁵¹ J. C. de Araújo, «Antero perante as concepções monistas do seu tempo», in *Artes & Artes. Jornal de Estudos, Artes e Letras*, 7 (Fevereiro de 1998), p. 3.

homens que designava como *apóstolos do dicionário*⁵² e que tinham em António Feliciano de Castilho o seu mais solene representante. A polémica instaurada pelos estudantes de Coimbra no seio da Arcádia lisboeta, para a posteridade designada como *Questão Coimbrã*, levou Antero a afrontar esse seu antigo professor do Colégio do Pórtico, num tom que teve tanto de cáustico quanto de excessivo⁵³. Em causa estava a ameaça, levada a cabo pelos círculos académicos dos chamados *românticos da primeira geração*⁵⁴, à liberdade e à autonomia do espírito, o que segundo a Geração de 70 comprometia o progresso intelectual, social e, sobretudo, moral de toda a humanidade⁵⁵. Desta feita, os ecos do movimento de resistência emergente ressoaram quer de forma material, mediante a publicação de um vasto conjunto de opúsculos e críticas contundentes; quer formalmente, tendo sido escolhidas as animadas tertúlias estudantis como fervorosos meios de divulgação do novo ideário e de conseqüente agitação social. Segundo as famosas palavras de Eça de Queirós,

Coimbra vivia então n'uma grande actividade, ou antes n'um grande tumulto mental. Pelos Caminhos de Ferro, que

⁵² A. de Quental, «Bom senso e bom gosto», in *Prosas da Época de Coimbra*, p. 288.

⁵³ O próprio Antero viria a confessar, anos mais tarde, ao seu tradutor alemão W. Storck: «O velho Castilho, o Árcade póstumo, como então lhe chamaram, viu a geração nova insurgir-se contra a sua chefatura anacrónica. Houve em tudo isto muita irreverência e muito excesso. [...] Havia na mocidade uma grande fermentação intelectual, confusa, desordenada, mas fecunda: Castilho que a não compreendia, julgou poder suprimi-la com processos de velho pedagogo» (A. de Quental, *Cartas*, II, p. 835.)

⁵⁴ Cf. A. Machado Pires, «Antero romântico», in *Revista de História das Ideias*, 13 (1991), p. 171. Este autor sublinha a distinção entre as três gerações do romantismo em Portugal (a primeira, de Garrett e Herculano, a segunda de Camilo e a terceira da Geração de 70), e refere-se à paradoxal atitude *romanticamente anti-romântica* de Antero e dos seus companheiros geracionais.

⁵⁵ Cf. H. Cidade, *Antero de Quental*, pp. 65-67. Assim se justifica a afirmação queirosiana segundo a qual o protesto de Antero constituiu-se como protesto moral, mais do que como protesto literário (cf. J. Medina, *Eça de Queiroz e o Seu Tempo*, p. 43).

tinham aberto a Península, rompiam cada dia, descendo da França e da Alemanha (através da França) torrentes de coisas novas, ideias, sistemas, estéticas, formas, sentimentos, interesses humanitários... Cada manhã trazia a sua revelação, como um sol que fosse novo.⁵⁶

É de além-Pirenéus que surgem orientações de uma outra forma de romantismo, desta feita empenhada na viva e profícua comunicação com as inquietações e angústias do tempo presente. Autores bem familiares a Antero como Afonso Lamartine e Victor Hugo, inscritos no longo esforço romântico de combate à rígida racionalidade iluminista dos séculos XVII e XVIII, aliam, nas suas obras, a reflexão à emoção e ao símbolo estético⁵⁷, e conferem à literatura (e, por extensão, à Arte) a co-responsabilização por uma humanidade em profunda mudança. Enquanto importante movimento configurativo da cultura europeia do final do século XVIII, este romantismo estrutura-se como compreensão total e integral do mundo e da existência, o que lhe exige uma visão que, ao invés de isolar o elemento humano, o situa no seio do Cosmos do qual é residente⁵⁸.

Ainda de regresso ao excerto queirosiano, se todas as referências que estimulavam os jovens pensadores portugueses provinham de França, nem todas tinham nela o seu terreno originário. O Germanismo também conquista um lugar de destaque entre o frenético caos das leituras de Antero e dos seus companheiros⁵⁹, facto que não poderá ser descurado na presente reflexão, tanto mais se atendermos à especificidade do romantismo alemão: diferentemente dos seus contemporâneos de outras nacionalidades, os pensadores alemães dos séculos XVIII e XIX não ficaram alheios ao domínio das ciências da natureza. Pelo contrário, foi no saber

⁵⁶ E. de Queirós, *ob. cit.*, p. 485.

⁵⁷ Cf. P. Bénichou, *Les mages romantiques*, p. 13.

⁵⁸ Cf. G. Gusdorf, *Le Romantisme II*, pp. 361-362.

⁵⁹ Tal como esclarece António Machado Pires, os românticos portugueses da primeira geração não assimilaram o romantismo de origem alemã, que só seria adoptado pela Geração de 70 (cf. A. Machado Pires, *ob. cit.*, p. 166).

romântico da natureza que alicerçaram o projecto de restauração de uma filosofia do homem e do Universo, enquanto sujeitos de um mesmo princípio imanente de inteligibilidade. Esta orientação germânica da mundividência romântica, desenvolvida entre os finais do século XVIII e a primeira metade do século XIX, recebeu o epíteto de *Naturphilosophie*, expressão privilegiada e sem equivalente linguístico, da qual foram arautos o poeta Wolfgang Goethe e o filósofo Friedrich Schelling ⁶⁰.

O postulado inicial da *Naturphilosophie* repousa na compreensão unitiva da natureza, uma vez que recusa o princípio de objectividade que coloca frente a frente homem e mundo — enquanto domínios que compartilham uma mútua estranheza — e, dessa forma, permite afirmar uma continuidade e uma integralidade de sentido. Binómios conceptuais como visível e invisível, matéria e espírito, corpo e alma, microcosmos e macrocosmos, abandonam um registo dicotómico em prol da leitura que os coloca em íntima e identificativa dinâmica comunicacional. O homem não é o detentor exclusivo do espírito e do princípio de inteligibilidade, ao jeito da modernidade de feição cartesiana, mas antes o órgão de pensamento e de manifestação da própria natureza ⁶¹.

Ao conceber o homem enquanto legítimo descendente do Universo, cuja filiação e pertença naturais são indiscutíveis, a *Naturphilosophie* recupera o paradigma (grego) do Cosmos como

⁶⁰ Sobre esta tendência da filosofia alemã, esclarece Georges Gusdorf: «A *Naturphilosophie* é o fundamento da visão romântica do mundo. A visão do mundo não é o olhar do observador que desliza sobre a superfície das coisas; [...] A visão do mundo é presença no mundo» (G. Gusdorf, *ob. cit.*, pp. 365-366).

⁶¹ A consequência mais marcante desta nova visão do mundo, para o conceito de natureza, prende-se precisamente com o divórcio em relação às tendências mecanicistas modernas que, insistindo no hiato entre matéria e espírito, perspectivam a primeira enquanto simples reduto de extensão e movimento. Saindo dessa tendência, a *Naturphilosophie* liberta o mundo natural da redutibilidade determinística e confere-lhe o regresso ao profundo sentido da vida e dos valores. Ainda que se distinga desta leitura, como iremos observar ao longo do presente capítulo, Antero permanecerá sempre devedor da (re)consideração alemã pela natureza.

horizonte de uma inteligibilidade unitária ⁶². Sublinhemos a esse propósito que o título escolhido por Alexandre Humboldt, explorador e teórico alemão do início do século XIX — naturalista lendário segundo Antero ⁶³ — para uma das suas obras é precisamente *Kosmos* — palavra que, já pela carga etimológica, transporta em si as ideias de proporção, harmonia ou, mais especificamente, do Universo como um todo ordenado. Esta última referência não é, obviamente, inocente para o estudo da concepção anterior da natureza já que a citada obra de A. Humboldt consta entre as leituras de que o autor do *Programa para os Trabalhos da Geração Nova* se ocupou por volta de 1874 ⁶⁴. Se considerarmos que o capítulo 1.2 do primeiro volume projectado para o *Programa* se intitulava precisamente «O Cosmos e a Evolução» ⁶⁵, seremos levados a concluir que a leitura anterior da obra de Humboldt não foi empresa fortuita ou ocasional.

Grande interessado em conhecer, reconstituir e divulgar a filosofia do seu tempo, Antero inevitavelmente contacta com os autores e as obras que consolidavam a *Naturphilosophie*. A leitura e o estudo que o pensador açoreano votou a Johann Wolfgang Goethe, e em especial a *Fausto*, transformaram esta obra numa das responsáveis pelo aceder anterior ao pórtico do pensamento germânico, e até à própria língua alemã ⁶⁶. A intensa impressão

⁶² G. Gusdorf, *ob. cit.*, p. 422.

⁶³ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 95.

⁶⁴ Cf. carta a Oliveira Martins de 26 de Maio de 1874, in *Cartas*, I, p. 242.

⁶⁵ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 67. Adiante na presente reflexão voltar-se-á à análise do *Programa*.

⁶⁶ Cf. carta autobiográfica a Wilherm Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 834. José Bruno Carreiro explica que Antero terá iniciado a leitura de Goethe nos anos de Coimbra, e só mais tarde, por volta de 1867, terá começado a aprendizagem (autodidacta) do alemão (cf. J. B. Carreiro, *Antero de Quental. Subsídios para a Sua Biografia*, vol. I, p. 402, n.º 3). De notar ainda a vasta presença do escritor alemão na livraria de Antero que, para além de pelo menos três edições diferentes de *Fausto*, estava apetrechada com uma edição, de quinze volumes, das *Obras Completas* de Goethe, como testemunha o *Catálogo da Livraria de Antero*, pp. 106-107. Antero empreendeu, inclusivamente, traduções de algumas partes do *Fausto*, publicadas umas, votadas à destruição outras, como minuciosamente explica Carolina

causada por Goethe nos jovens espíritos que, como Antero, viam ávidos de novas e cada vez mais completas perspectivas sobre a existência é comprovada na expressão com que Eça de Queirós se lhe refere, no *In Memoriam: Goethe, vasto como o Universo* ⁶⁷.

Mediante a prática da observação rigorosa e atenta da natureza, porventura a face menos conhecida dos trabalhos de Goethe, o autor de *A Metamorfose das Plantas* concebe o mundo natural como uma totalidade orgânica e viva — organizada segundo arquétipos, ou princípios internos unificados existentes nos seres individuais — e um contínuo processo de metamorfose desses princípios espirituais. Num registo ao qual podemos agora aproximar os textos anterianos produzidos entre 1860 e 1866 ⁶⁸, Goethe apresenta uma visão proteica da natureza enquanto criadora incessante de novas formas que, por toda a parte, cerca e envolve o homem ⁶⁹. A natureza, utilizadora de várias máscaras mas cuja face permanece no fundo sempre idêntica, serpenteia e coleia o ser humano, que, rodeado por essa teia universal, se torna duplamente impotente, quer para escapar ao cósmico abraço do mundo, quer para dominar plenamente o conhecimento dos seus

Michaëlis de Vasconcelos no artigo «Antero e a Alemanha», do *In Memoriam*. O mesmo facto é ainda corroborado pelas cartas de Antero a Francisco Machado de Faria e Maia de Fevereiro/Março de 1871 e a Alberto Sampaio de 8 de Abril de 1875 (cf. *Cartas*, I, pp. 116; 279).

⁶⁷ E. de Queirós, *ob. cit.*, p. 485. Dessa intensa impressão dá também testemunho o próprio Antero, nas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*: «Goethe, poeta, artista, naturalista, por cima disso viajante e homem do mundo, tendo também uma clara orientação filosófica» (A. de Quental, *Filosofia*, p. 131).

⁶⁸ Recordemos algumas das palavras de Antero quando o autor se refere, em «O Sentimento da Imortalidade», ao *universo em suas mil formas* e, em «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet», a «Proteu prodigioso de mil formas, de inúmeros vultos inesperados, em toda a parte diverso, e em toda a parte o mesmo sempre, todavia! Mil faces, e uma só alma!» (A. de Quental, *Filosofia*, pp. 33; 15.)

⁶⁹ Cf. Goethe, «A Natureza», cit. in E. Hæckel, *Historia da Creação dos Seres Organizados*, pp. v-vi.

meandros ⁷⁰. Este pensador da *Naturphilosophie* acentua três importantes aspectos configurativos da ideia de Natureza, posteriormente legada ao pensamento anterior: *há nela vida, fim e movimento eterno* ⁷¹. Pelo primeiro aspecto denuncia que, para além do plano material fenoménico apreensível pela positividade do conhecimento científico, há no Cosmos lugar a dimensões irreduzíveis ao determinismo mecânico ⁷²; pela segunda referência, sublinha a dimensão teleológica da sua visão; e, pela terceira, apresenta o Universo segundo um eterno progresso dinâmico. Tal como iremos deixar explícito no presente e no próximo capítulos, estas constituem três dimensões essenciais do pensamento anterior da natureza.

IV.2.1

O naturalismo de Schelling no pensamento de Antero — alguns subsídios

É através do apoio especulativo-filosófico de F. Schelling que a *Naturphilosophie* pode insistir na constituição hierárquica da natureza, segundo uma dinâmica gradativa que culmina no ser humano. Nas linhas gerais do seu pensamento, o autor de *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, concebendo a última como um processo

⁷⁰ Goethe aproxima-se neste ponto da concepção pascaliana que apresenta o homem face à natureza como um meio termo entre dois abismos, como um ser maximamente débil pela fragilidade da sua constituição física, porém maximamente elevado pela dignidade da sua componente inteligível, por isso denominado *vime pensante* (cf. B. Pascal, *Pensamentos*, frg. 72b, 3471).

⁷¹ Goethe, *ob. cit.*, p. v.

⁷² Sendo a epistemologia romântica construída com base numa lógica de implicação e de inclusão das várias dimensões da realidade, é apenas contra a mistificação científica que se insurge Goethe, e não contra toda e qualquer abordagem científica, até porque o poeta de *Fausto* foi, também ele, um homem de ciência (cf. G. Gusdorf, *ob. cit.*, pp. 384, 380). Como foi já abordado, e será retomado na quarta parte deste capítulo, também Antero procurará, no seu pensamento filosófico, conciliar ciência e especulação como única via possível para legitimar uma autêntica filosofia da natureza.

contínuo e unitário, formula as relações entre espírito e natureza no âmbito de uma *unidade originária*. Natureza e vida constituem dois aspectos de uma mesma instância, sendo o homem (razão especulativa) pura e simplesmente matéria espiritualizada e, concomitantemente, a autêntica razão de ser, ou finalidade, para a qual concorre o princípio evolutivo da universal realidade.

Friedrich Schelling permanece ainda hoje para o pensamento contemporâneo conotado com o epíteto de *filósofo da natureza*, porém a justeza hermenêutico-especulativa esclarece que as suas investigações jamais vão de encontro à mera tentativa de legitimar a possibilidade da existência da natureza fora do espírito humano, ou sequer ao intento de descrever e explicar a constituição da mesma. Mais do que isso, o projecto de Schelling atém-se ao enigmático e perturbante facto de que a ideia de uma natureza exterior ao homem figure no domínio mais interior do seu espírito⁷³. Desta feita, e considerada justamente a fulcral importância que a filosofia da identidade desempenha no percurso filosófico global do autor, Schelling equaciona a final resolução identificativa entre natureza e espírito: derivados a partir de um mesmo princípio originário, a primeira mais não é do que *espírito na forma visível* e o segundo apenas *natureza em forma invisível*. Entre o mundo real objectivo e o subjectivo eu humano, não surge uma diferenciação em termos de substanciais ou essenciais: um e outro animam a *odisseia do espírito*, desdobrado na multimoda riqueza da natureza e concentrado na consciência auto-reflexiva do homem. A perfeita compenetração dos dois planos implica que, por um lado, o espírito só aceda ao conhecimento de si mediante o ponto culminante do processo de acção contínua que constitui a natureza, ou seja, a racionalidade humana; e, por outro lado, afirma a idealidade que preside ao mundo natural, instaurando a natureza como um sistema dinâmico, unificado e teleológico e, por isso mesmo, revelador do mundo espiritual. Assim sendo, recusando antever o mundo natural como uma co-

⁷³ Cf. X. Tilliette, *Schelling: une philosophie en devenir*, I, p. 135. Segundo este intérprete, é só por um equívoco processo metonímico que a expressão *filosofia da natureza* designa a totalidade do pensamento de Schelling.

lectânea de factos e acontecimentos, Schelling insiste numa visão holística da ideia de natureza. Enquanto actividade contínua ou devir, a natureza é animada por um princípio de movimento espontâneo que, de acordo com o carácter orgânico que lhe é próprio, assegura-a enquanto potência autónoma.

Desta feita, não poderia o professor de Iena contentar-se com a matriz mecanicista de explicação do movimento natural. Uma vez que a ideia de natureza aqui se assume como um processo, uma via dirigida segundo um princípio organizativo próprio, o fluxo de causas e efeitos inegavelmente presentes no plano físico comporta fronteiras demasiado limitadas à sua integral compreensão. Schelling define o movimento natural como uma intensa actividade produtora e, na senda das tendências da *Naturphilosophie*, dirige-se para a visão integradora do mecanicismo na perspectiva organicista. O núcleo essencial que permite ao pensador alemão concretizar semelhante orientação filosófica reside no conceito de *finalidade*. A autonomia e a espontaneidade que definem a evolução do movimento cósmico exigem, logicamente, o estabelecimento de um determinado fim que lhe seja inerente. Esta categoria filosófica evidencia, por isso, a inteligibilidade da natureza enquanto sistema teleológico. Assim sendo, cabe precisamente à reflexão especulativa conduzir o espírito, adormecido na natureza, ao vigilante e consciente regresso a si mesmo. Enquanto parte integrante da natureza, emergente do seu seio, compete ao homem fazer despertar o espírito da latência em que se encontra e conduzi-lo ao plano autocognoscitivo.

Antero não permanece alheio à extrema importância que o pensamento de Schelling assume na filosofia contemporânea⁷⁴ e,

⁷⁴ Pelo que consta no seu espólio bibliográfico, Antero não possuía nenhuma obra da autoria de Schelling, nem pelo legado epistolar temos qualquer indicação nesse sentido. Todavia, através da sua prosa é perfeitamente conclusivo que tivesse conhecimento da obra do filósofo alemão e, de acordo com o *Catálogo da Livraria de Antero*, sabemos inclusivamente que estava na posse de títulos como sejam *Die Romantische Schule* ou *Geschichte der Deutschen Philosophie seit Leibniz*, onde, com grande probabilidade, colheu ensinamentos relativos às teses defendidas por Schelling (cf. *Catálogo da Livraria de Antero*, pp. 44 e 53). Para reiterar a hipótese deste conheci-

incitado pelo imanentismo emergente, não tem pejo em considerá-lo um dos embaixadores do *panteísmo espiritualista* que, no seu modo de ver, percorre as essenciais orientações do pensamento moderno⁷⁵. Sublinhamos essencialmente três conceitos que, assumidos por Antero como vectores determinantes do seu próprio pensamento em torno da ideia de natureza, consideramos permeáveis às influências de Schelling. São eles os conceitos de *evolução, finalidade e espontaneidade*⁷⁶.

O investimento na reconfiguração da noção filosófica de natureza constitui, segundo Antero, não apenas a mais-valia da modernidade como também aquilo que a transforma num período especulativo essencialmente específico⁷⁷. Esta viragem para o naturalismo respeita a perspectivação dinâmica e autonómica do Universo natural e, nesse sentido, o pensamento idealista de Schelling assume a evolução como a matriz do desenvolvimento de todo o ser e não apenas como reduto da empírica dimensão cósmica. A clarividência do filósofo alemão em face da relevância do conceito de evolução, noção estrutural da modernidade, coloca-o para Antero entre os autores que não só assinalam uma teoria geral do desenvolvimento como inevitável orientação filosófica após o século XVIII⁷⁸, como principalmente fundam essa mesma teoria no domínio idealista⁷⁹.

mento se ter processado por via indirecta e através de obras de feição generalista, ressaltamos que nos textos filosóficos Antero jamais se dedica a um comentário exclusivo das teses do pensador alemão, mas pelo contrário referencia Schelling sempre em consonância com outros filósofos coetâneos, em particular Hegel e até mesmo Fichte.

⁷⁵ Cf. carta a Tommaso Cannizzaro de 5 de Setembro de 1886, in *Cartas*, II, p. 786.

⁷⁶ Como podemos observar, é óbvia a ligação entre aquilo que Antero colhe de Goethe e aquilo que recebe de Schelling, o que vem confirmar a ideia de que as influências sofridas passaram sobretudo por ensinamentos colhidos em obras de feição generalista.

⁷⁷ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 111.

⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 112.

⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 128. A tradução poética deste último aspecto pode ser encontrada no soneto «Evolução», analisado no nosso capítulo v.

Orientado pela influência de Schelling, Antero alarga o processo de gradativo desenvolvimento do Universo a um fundamento metafísico, defendendo que a lei suprema das cousas confunde-se com a sua finalidade e que essa é uma finalidade de cariz espiritual⁸⁰. Pelo esforço empreendido em prol da sedimentação transcendental da perspectiva teleológica, Antero atribui a Schelling, em parceria com Hegel, a paternidade da moderna filosofia da natureza⁸¹, responsável por redimensionar organicamente o Universo. Desta feita, a esfera final ou *tipo último*, para utilizar a linguagem anterioriana, do dinamismo que anima a natureza constitui-se pelo espírito que, de forma imanente, instaura a progressiva hierarquia necessária ao cumprimento do evoluer ontológico.

Para além destes aspectos que atestam a proximidade do pensamento de Antero à mundividência filosófica de Schelling, o estudo da dívida especulativa do poeta-filósofo para com o pensador alemão poderá percorrer aspectos variados ainda dentro do desenvolvimento da ideia de natureza. Quando se refere à actividade incessantemente criadora que a anima e constitui, patenteando um princípio de metamorfose ou devir, Schelling aproxima-a da imagem de Proteu⁸². Ora, de acordo com o já referenciado na segunda secção do capítulo III do presente trabalho, é possível ler pela mão de tal divindade mítica a proposta anterioriana de um determinado regresso especulativo do homem ao seio cósmico. De acordo com o que foi referenciado na mesma ocasião, a levarmos em conta a significação simbólica de Proteu enquanto representação do inconsciente, simultaneamente estabelecemos através dessa categoria uma outra contribuição de Schelling, talvez escudado por Hartmann, para a filosofia anterioriana, desta feita já na linha da noção de *espontaneidade*. Embora Antero não o mencione no precoce ensaio intitulado precisamente *Espontaneidade*, Schelling ocupa um lugar de destaque na galeria de pensadores que estive-

⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 128.

⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 105.

⁸² Cf. X. Tilliette, *ob. cit.*, p. 163.

ram na origem da essencial distinção filosófica, referida nesse texto de 1866, entre espírito e consciência ⁸³.

Ainda noutro aspecto aproximativo dos dois pensadores, a concepção sombria do mundo natural adoptada por Schelling, aberta a categorias como o terrível e o violento ⁸⁴, não deixa de espelhar-se em composições poéticas do *corpus* anterior, como são os casos dos versos de «Voz Interior» ou «Diálogo».

Mas porventura o mais relevante subsídio implícito de Schelling no pensamento de Antero encontra-se na componente antropológica dos seus sistemas. Personificação por excelência da natureza, o homem constitui para Schelling o culminar da *odisseia do espírito*, já que, enquanto ser originariamente natural, é o único portador do código de interpretação da evolução cósmica. Por seu turno, como será analisado no capítulo quinto da nossa reflexão, Antero termina a sua viagem especulativa precisamente no mais íntimo sentimento moral da consciência humana, ainda que, como veremos, nunca este pensamento esteja em face de um reducionismo antropológico.

É, portanto, indiscutível a permeabilidade do pensamento anterior à integral (re)valorização organicista da natureza, em prol da qual investiram nomes da *Naturphilosophie* como W. Goethe e F. Schelling. O poeta dos *Sonetos* reconhece a importância de Goethe na abertura do espírito das novas gerações ⁸⁵ e, como vimos, atribui a Schelling a paternidade da moderna filosofia da natureza. Contudo, cedo o filósofo açoriano se acha imobilizado no seio desta forma transcendente (ou deveria talvez ter dito *transcendental*?) de naturalismo.

Representantes de uma filosofia da natureza *puramente especulativa* ⁸⁶, segundo Antero, os autores do naturalismo metafísico-filosófico de feição alemã traduzem um pensamento demasiada-

⁸³ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 47.

⁸⁴ Cf. M. Vetö, *Le fondement selon Schelling*, p. 123.

⁸⁵ Cf. carta autobiográfica a Wilherm Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 835.

⁸⁶ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 95.

mente contemplativo, uma mundividência *gelada e inerte*⁸⁷ pela perspectiva truncada que fornece⁸⁸. Na carta autobiográfica a Wilhelm Storck, Antero acusa-os de uma falsa religiosidade, afirmação esta que — quando revestida da sua mais radical significação etimológica — poderá ser entendida no sentido de que o naturalismo idealista desrespeita, em última instância, a autonomia e a supremacia essencial do espírito, não operando a esperada *re-ligação* entre a realidade cósmica e o plano autenticamente metafísico do ser, uma vez que, em si mesmo, aniquila o espírito por identificá-lo com a natureza. Por esse motivo, Antero reduz a opção naturalista, pese embora a considere elevada e harmónica, a um mero *paganismo intelectual e requintado* e, tal como veremos no nosso capítulo v, através de Leibniz a filosofia do autor das *Tendências* acede à única perspectiva filosófica que, parecendo traduzir legitimamente a total explicação do Universo, atende à diferenciação entre natureza e espírito enquanto entidades em si irreduzíveis, ainda que intimamente correlacionadas.

IV.3

EVOLUÇÃO E DEVENIR: UM PROGRAMA EM RUÍNA OU UM PENSAMENTO EM PROCESSO?

Na Primavera de 1873, o vapor *Insulano* transportava para a ilha de S. Miguel um Antero cujo espírito, apesar de enlutado e macerado, se encontrava já prenhe de um sistema próprio de pensamento. Levado pela morte de Fernando de Quental, seu pai, Antero projectava inicialmente permanecer na ilha apenas três ou

⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 838.

⁸⁸ Quando Antero rejeita o naturalismo metafísico alemão, pretende atingir essencialmente três pensadores germânicos: Goethe e Schelling, mas também Hegel. Contudo, uma vez que o autor de *Fenomenologia do Espírito* é uma das essenciais referências do texto de maturidade filosófica anterior, as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, será no capítulo v do presente trabalho que a reflexão se dedicará às relações entre os percursos especulativos de ambos.

quatro meses, porém só haveria de regressar ao continente no final do Verão do ano seguinte. Durante esse longo período, dedicou-se à consolidação da obra que haveria de ocupar e preencher, como nenhuma outra, os seus estudos e preocupações: o *Programa para os Trabalhos da Geração Nova*. O empenho de Antero nessa produção era directamente proporcional ao elevado número de vezes que o referencia aos seus epistolares interlocutores: tratava-se, segundo o próprio, do *seu livro*⁸⁹; de uma obra constituída metodologicamente como um plano ou projecto; de uma reflexão que pretendia *mostrar o caminho e nada mais, ser, como indicava o título, um Programa*⁹⁰.

Segundo A. J. Saraiva, talvez esse longo isolamento no Atlântico fosse simplesmente o preço cobrado a Antero pela frenética actividade que, entre 1870 e 1873, desempenhara frente aos destinos da sua geração⁹¹, ainda por mais tratando-se de diligências que, em muitos dos seus momentos, se revelaram inglórias. Contudo, ingrata seria também esta nova empresa anteriana e, como resultado de um agravamento do estado de saúde do pensador, um conjunto de penosas e sérias inquietações se lhe insinuavam face à existência. Tudo o que havia sido produzido debaixo da influência desse *pessimismo vácuo e desesperado*⁹² sucumbe perante os ímpetos destrutivos de Antero. Salvaram-se as poesias lúgubres por mão do confidente Oliveira Martins, porém ao *Programa* ninguém foi capaz de acorrer⁹³.

Tendo convivido de perto com o poeta-filósofo, e referindo-se no *In Memoriam* ao malogrado destino da síntese filosófica de Antero, Duarte d'Almeida afirma que, apesar dos longos perío-

⁸⁹ Cf. carta a Oliveira Martins de Novembro de 1872, in *Cartas*, I, p. 173.

⁹⁰ Cf. carta a João Lobo de Moura de Julho/Agosto de 1873, in *ibidem*, p. 212.

⁹¹ Cf. A. J. Saraiva, *A Tertúlia Ocidental*, p. 71.

⁹² Cf. carta autobiográfica a W. Storck, in *Cartas*, II, p. 837.

⁹³ São díspares as posições dos estudiosos quanto às concretas condições em que foram destruídos os manuscritos anterianos. A. J. Saraiva, após apresentar algumas posições, considera que o livro ficou para sempre inacabado, e que Antero terá reformulado e reabilitado o seu pensamento na obra, que só eclodiria anos depois, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* (cf. A. J. Saraiva, *ob. cit.*, p. 75).

dos de debilidade física, «era do pensamento sobretudo que elle soffria, muito mais que do corpo ou ainda do coração»⁹⁴. Podendo parecer exagerada, semelhante descrição assume-se como retrato fiel do estado de espírito de alguém que, em plena produção especulativa, afirmava:

Sou agora o Prometeu dum Cáucaso em dois volumes: estou amarrado em cima deles, e o abutre que me rói o fígado — *immortale jecur* — é, diria V. Hugo, a águia Filosofia.⁹⁵

IV.3.1

Traços e conceitos gerais do *Programa*

Descontente com a proposta de um estrito positivismo, mas igualmente insatisfeito com a de um exclusivo naturalismo, Antero dedica esforços ao projecto de fundamentar metafisicamente os trabalhos para a geração futura. Essa empresa concretiza-a precisamente através daquilo que Teófilo de Braga resumia como simples *remédio proposto pelas teorias metafísicas*⁹⁶, fazendo residir aí o nódulo central de compreensão última da realidade.

A ruptura a que, enquanto jovem estudante de Direito, assistiu entre a educação católica tradicionalmente recebida e as modernas tendências da mentalidade europeia orientou Antero para o domínio da imanência. Contudo, é mais ou menos consensual entre os estudiosos da sua obra que, ao recusar o personalismo de um Deus transcendente e criador, Antero não cultivou a adesão do seu pensamento a inclinações ateias ou sequer agnósticas. O espírito do poeta-filósofo jamais desacreditou as altas regiões

⁹⁴ M. Duarte d'Almeida, «O suicidio de Anthero. Tentativa de investigação das causas que o produziram», in *Anthero de Quental — In Memoriam*, p. 361.

⁹⁵ Carta a João Lobo de Moura de Julho de 1873, in *Cartas*, I, p. 204.

⁹⁶ Cf. T. Braga, *História das Ideias Republicanas em Portugal*, citado em F. Catroga, «Os inícios do positivismo em Portugal», in *Revista de História das Ideias*, 1 (1977), p. 369.

metafísicas da existência ⁹⁷ e sempre a sua demanda se pautou por um Santo Graal que, sem descuidar a fundamentação teleológica do ser, compreendesse a *re-ligação* do homem ao mundo, enquanto natureza e história. Nesse etimológico sentido, nunca Antero deixou de ser um pensador *religioso*.

Embrenhado num vasto projecto de intervenção política e social, que atingira um dos seus pontos máximos nas Conferências Democráticas do Casino, em 1871, durante essa primeira parte da década de 70, o autor do *Programa* investe na elaboração da rede conceptual necessária não só ao íntimo pensamento da Revolução ⁹⁸, como principalmente à unidade de um plano de estudos que permitisse planear as questões e problemáticas essenciais a uma humanidade em profunda transformação ⁹⁹. Nesse seguimento, ouçamos o parecer de Joel Serrão quanto ao alcance especulativo e existencial do *Programa*:

Porventura, por isso mesmo, é que, no contexto do momento mais intensamente apaixonado da sua peleja ideológica pela justiça e pela efectiva liberdade entre os homens,

⁹⁷ Sobre as fortes tendências metafísico-religiosas de Antero, reproduzem-se duas afirmações paradigmáticas do autor ao seu mais íntimo confidente, Oliveira Martins: «Para tudo dizer numa palavra, nasci *monge*»; «Se eu não fosse místico, já me tinha deitado a afogar, palavra de honra» (*Cartas*, I, pp. 159 e 225).

⁹⁸ Cf. carta a Oliveira Martins de 7 de Julho de 1872, in *Cartas*, I, p. 164.

⁹⁹ Carta a Oliveira Martins de 13 de Abril de 1873, in *ibidem*, p. 189. A preocupação pelos preceitos que permitissem à sociedade futura dar voz aos princípios de Justiça e Liberdade, em prol do restabelecimento da dignidade da condição humana, aproximam o ideário anteriano do socialismo utópico de autores como Pierre-Joseph Proudhon, pensador de *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité*. Para um maior aprofundamento sobre a influência da obra de Proudhon em Antero de Quental, que o próprio assume em inúmeros momentos da sua correspondência, veja-se a título exemplificativo Maria J. Cabrita, *A Ideia de Justiça em Antero de Quental*; F. Catroga; P. Archer de Carvalho, *ob. cit.*, p. 170; A. S. E. Rocha, «Proudhon e o socialismo anteriano», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47, 1991, pp. 349-374; V. de Sá, *Antero de Quental*, pp. 173-188; L. C. da Silva, *Antero de Quental. Evolução do Seu Pensamento Filosófico*, pp. 50-54.

se tenha imposto o dever absoluto, kantianamente assumido, de delinear um *Programa* que, embora explicitamente destinado aos trabalhos da *sua* geração, sobretudo visasse a si próprio. A si próprio, ou seja, à clarificação aprofundante do seu juvenil ideário filosófico, o qual, aliás, globalmente resistiria às posteriores arremetidas da sua própria auto-crítica.¹⁰⁰

De acordo com o minucioso trabalho de reconstituição desta obra perdida de Antero, sabemos hoje que o seu plano inicial corresponderia a uma produção em dois volumes: o primeiro intitulado *As Ideias* e o segundo dividido por sua vez em duas partes, cujos títulos seriam *As Instituições* e *Os Sentimentos*. Do primeiro volume sabemos ainda que seria composto por seis secções, conhecidas as designações de apenas três: *A Ordem*, *O Cosmos e a Evolução* e *As Forças*¹⁰¹.

O primeiro volume ocupar-se-ia dos fundamentais conceitos de uma Filosofia da Revolução e no segundo Antero procuraria conceber as consequências de tais princípios filosóficos, no que ao plano das instituições e dos sentimentos diria respeito¹⁰².

Visitante assíduo da produção especulativa moderna em torno da tempestuosa e simultaneamente perturbante tese evolucionista¹⁰³, Antero contesta a legitimidade das perspectivas anti-metafísicas na explicação do princípio de inteligibilidade da mudança. Que a evolução não era um fenómeno exclusivamente

¹⁰⁰ J. Serrão, *Antero e a Ruína do Seu Programa. (1871-1875)*, pp. 45-46.

¹⁰¹ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 67.

¹⁰² Cf. J. Serrão, *ob. cit.*, pp. 32-36.

¹⁰³ Para além dos inúmeros volumes de, e sobre, alguns dos autores intimamente ligados a essas doutrinas, como Darwin, Hæckel ou Spencer, há pelo menos quatro obras no espólio bibliográfico de Antero cujo título inclui o vocábulo «evolução»: *A Evolução da Linguagem*, *L'évolution du regne vegetal*, *L'évolution mentale chez les animaux* e *Hæckel et la theorie de l'évolution en Allemagne* (cf. *Catálogo da Livraria de Antero*, pp. 42, 147 e 168). Antero possui igualmente, na sua obra poética, um soneto intitulado justamente «Evolução», porém composto numa fase posterior do seu pensamento, pelo ano de 1882 (cf. *Cartas*, II, p. 644, n. 1), e cuja análise será retomada no próximo capítulo.

pertencente ao plano natural cosmológico, aparecia ao seu espírito como tese de incontornável evidência, «considerando o Cosmos que nós conhecemos e a sua Evolução tal como a ciência a tem explicado, como um mero *exemplo*, um exemplar entre milhões de bilhões (até ao infinito) onde se revelam as leis fundamentais do *devenir*»¹⁰⁴.

Para o pensamento de Antero, o processo evolutivo não poderia ser resumido ao domínio da natureza, já que nos planos político, histórico e social igualmente se aplicava. Como tal, compreender integralmente o dinamismo da civilização moderna sem investir numa perspectiva simultaneamente científica e metafísica da evolução seria empresa desde já destituída de credibilidade¹⁰⁵. Tal como foi acima referido, a ontologia cientista, ao reduzir o Universo a termos quantitativos e insistir na visão mecânica da realidade, embarcava num reducionismo extremo que em tudo repudiava a Antero. Se a filosofia deve assumir o escopo de desvelar o sentido explicativo da humanidade, em todas as suas manifestações, ideias e momentos históricos, *sem excluir um só dos actos e pensamentos do ser humanitário, divino, infalível, superior*¹⁰⁶, a metafísica é imediatamente reclamada enquanto sua essencial parte integrante, uma vez que apenas ela é garantia legítima de universalidade¹⁰⁷. Sem validar a desconsideração pelos dados positivos que cobrem a dimensão cosmológica da evolução, necessário se torna fecundar, e fundamentar, os seus resultados por forma a compreender-se integralmente a lei universal da evolução. Antero clarifica: «A minha doutrina da Evolução é extremamente simples e lógica, e funda-se toda numa única ideia metafísica, o *devenir*; daí vou deduzindo certas leis culminantes que definem a Evolução.»¹⁰⁸

¹⁰⁴ Carta a Oliveira Martins de 26 de Novembro de 1873, in *Cartas, I*, p. 227.

¹⁰⁵ Cf. carta a Oliveira Martins de 13 de Abril de 1873, in *ibidem*, pp. 188-189.

¹⁰⁶ Carta a Jaime Batalha Reis de 26 de Junho de 1874, in *ibidem*, p. 247.

¹⁰⁷ Cf. carta a Oliveira Martins de 26 de Dezembro de 1873, in *ibidem*, p. 231.

¹⁰⁸ Carta a Oliveira Martins de 26 de Novembro de 1873, in *ibidem*, p. 227.

Na senda de clarificação do conceito anteriano de *devenir*, J. Serrão explica o seu alcance em termos antitéticos, realçando que o mesmo (que mais não é do que um sinónimo conceptual do latim *fieri*) se constrói por oposição a uma ontologia da imutabilidade ou cousificação do ser¹⁰⁹. Desta feita, fica levantada uma pequena parte do véu que cobria as inquietações do espírito de Antero, incidindo a luz sobre os estreitos e conflituosos laços entre as noções de *ser* e de *dever*. Apesar da eficácia demonstrada pela perspectiva estritamente evolucionista sobre os fenómenos, segundo o espírito de Antero as várias ciências não estavam habilitadas a fundamentar a substancialidade do real. O desconhecimento, ou desconsideração, por este princípio confere à obra de Ernest Hæckel, eminente naturalista alemão contemporâneo de Antero, a grave lacuna metodológica de pretender universalizar os preceitos da evolução natural¹¹⁰. Ainda que esteja presente em todas as esferas¹¹¹ do ser, a lei da evolução processa-se diferenciadamente em cada uma delas¹¹².

Simetricamente, Antero aplica a mesma crítica à filosofia da natureza de Hegel, desta feita não já pelo desconhecimento da dimensão metafísica do processo evolutivo, mas por se ter colocado na exacta posição oposta, prescindindo dos resultados experimentais das ciências positivas. Centrado exclusivamente numa perspectiva apriorística, segundo a leitura anteriana, Hegel começou por *deduzir* leis para as esferas particulares de fenómenos, leis que só à ciência experimental caberia *induzir*¹¹³. Ou seja, Hæckel incorreu num reducionismo naturalista e Hegel num reducionismo metafísico-idealista¹¹⁴.

¹⁰⁹ Cf. J. Serrão, *ob. cit.*, p. 47.

¹¹⁰ Não nos alongaremos nas considerações tecidas por Antero ao monismo hækkeliano, uma vez que o mesmo é mais aprofundadamente retomado em «A filosofia da natureza dos naturalistas», texto adiante analisado.

¹¹¹ Ou *séries*, segundo o conceito que Antero conscientemente importa de Proudhon.

¹¹² Cf. carta a Oliveira Martins de 26 de Dezembro de 1873, in *Cartas*, I, p. 231.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Cf. N. Cunha, «Ciência, cientismo e metaciência em Antero de Quental», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 2, p. 344.

Por razões em grande parte desconhecidas, e sobre as quais apenas hipoteticamente se pode discorrer, o resultado de tão intensa actividade especulativa e dialógica jamais logrou atingir o conhecimento público. O *Programa* foi destruído e com ele ameaçou fracassar todo um percurso especulativo-existencial. Em 1874, o pensador lança a Oliveira Martins um repto de auxílio, anunciando o seu precário estado de saúde física e especulativa ¹¹⁵. O amigo resolve embarcar para a *Ilha de Antero*, estada que se haveria de revelar profícua para o poeta dos *Sonetos*. Tempos depois, Antero efectua um balanço assaz positivo desse convívio, afirmando que o reencontro com Oliveira Martins o trouxera de regresso à *realidade viva, humanamente natural*, de que o seu temperamento místico o tendia a afastar. E reconhece no companheiro de geração a boa e justa razão, única capaz de o resgatar do *ensimesmamento* de uma solitária vida intelectual ¹¹⁶.

Ao episódio seguiu-se ainda uma viagem terapêutica à ilha Terceira. Porém, falidas todas as investidas de melhoramento por parte do próprio Antero e de quem com ele privava, no centro de uma insinuante crise de angústia e ansiedade o pensador açoriano viu enfraquecer-se a existência. Desde a malograda crise de 1874 até à publicação de «A filosofia da natureza dos naturalistas», Antero não publica qualquer reflexão filosófica. Mas teria hibernado por completo a consciência crítico-especulativa do filósofo? Os documentos póstumos que compõem o «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade», produzidos após 1875, viriam autorizar-nos a responder negativamente ¹¹⁷.

¹¹⁵ Cf. carta a Oliveira Martins de Março de 1874, in *Cartas*, I, p. 237.

¹¹⁶ Carta a Oliveira Martins de 26 de Maio de 1874, in *ibidem*, p. 242.

¹¹⁷ Pela natureza singular do próprio texto, afigura-se aos comentadores como laboriosa a tarefa da sua datação. Joel Serrão, nos comentários finais do volume *Filosofia* — das pretensas *Obras Completas* de Antero — após considerar as várias hipóteses possíveis, conclui situando a composição do *Ensaio* por volta do ano de 1875. Dito de outra forma, segundo este investigador, Antero ter-se-ia por certo dedicado a alguns destes fragmentos nos tempos que se seguiram ao malogrado infortúnio do *Programa para os Trabalhos da Geração Nova*. Para além disso, Serrão alerta-nos para um aspecto de suma importância para o estudo do texto: o *mistério* da sua conservação por

IV.3.2

A natureza — névoa sobre o insondável?

Percorridas algumas das leituras de Antero sobre a filosofia da natureza, e ensaiadas, ainda que em traços gerais, as inquietações e teses em torno das quais seriamente gravitou o seu espírito, cabe-nos agora interrogar em que ponto se encontrava o conceito de natureza na mente do autor após a destruição do *Programa para os Trabalhos da Geração Nova*. Para tanto viajou a reflexão pelo teor de um poema que veio a dar o mote à presente secção: o soneto «Contemplação», inserto por Antero no quinto ciclo cronológico dos *Sonetos*, mais concretamente na fase constituída pelas produções do poeta entre os anos de 1880 e 1884. Sendo esta uma composição que antevê um dos conceitos fundamentais do texto de 1886, «A filosofia da natureza dos naturalistas», nomeadamente a ideia de *finalidade*¹¹⁸, é importante por enquanto reter apenas a interrogação que lhe serve de eixo central: *que é o mundo ante mim?*

Tal como explica a Carolina Michaëlis de Vasconcelos, a importância deste soneto justifica-se por o mesmo constituir — nas palavras de Antero — a intuição poética de *uma das ideias funda-*

parte de Antero até à data da sua morte. Publicado pela primeira vez no periódico *Arquivo dos Açores*, dois anos após o desaparecimento do filósofo açoreano, o *Ensaio* veio a lume acompanhado de esclarecimentos que davam conta de ter sido encontrado no espólio de Antero, *em parte posto a limpo e em parte em notas soltas*. Demais, afirma J. Serrão, é digno de nota que estes apontamentos tenham sido escrupulosamente guardados por alguém que nem a correspondência dos mais íntimos confidentes, ou sequer as expressões originais manuscritas do seu próprio pensamento, fazia questão de conservar. Sem dúvida que este é um argumento forte para que deliberemos tratar-se de um escrito cujos conteúdos se manifestaram actuais ao espírito de Antero até à última fase do seu percurso, ainda que o autor tivesse a intenção de posteriormente rescrever alguns dos fragmentos em formas mais cuidadas. Esta é uma tese igualmente corroborada se atendermos ao título do opúsculo em questão, uma vez que a filosofia moral compõe o núcleo essencial do pensamento de maturidade de Antero (cf. A. de Quental, *Filosofia*, pp. 197-204).

¹¹⁸ Cf. anotações de António Sérgio ao referido soneto, *in* A. de Quental, *Sonetos*, organização, prefácio e notas por A. Sérgio, pp. 226-227.

mentais da compreensão das coisas, a que cheguei e em que fiquei ¹¹⁹. Dotada de uma clara munção conceptual, a composição confronta de forma inequívoca o plano ontológico da *essência*, domínio impassível do espírito, e o plano ôntico das *aparências*, reino das formas. Perante a lucidez da consciência no reconhecimento de semelhante distinção, o sujeito poético torna-se o confidente privilegiado de um mundo natural em cego estado de pranto e tormento ¹²⁰ e, à semelhança do que se verificou em «Nirvana», o universo revela-lhe uma débil consistência ontológica:

*Que é o mundo ante mim? Fumo ondeando,
Visões sem ser, fragmentos de existências...
Uma névoa de enganos e impotências...
Sobre vácuo insondável rastejando...*

Como névoa, a natureza reclama uma forma de existência completa, implora luz para além da sombra que a cobre: não possui substancialidade própria, porém pressupõe e invoca o seu próprio princípio e fundamento. A clássica oposição conceptual nascida em solo grego e até nós chegada, com que se perturbara Antero ao tempo do *Programa*, revela-se como o fio condutor sempre retomado: *ser* e *dever* permanecem constantemente presentes na luta anterioriana uma vez que — segundo a feliz expressão de Joel Serrão — para o poeta-filósofo, a actividade pensante consistia em *procurar antever o rumo imanente das coisas já em clara transformação evolutiva de superfície* ¹²¹.

Na demanda pela resolução anterioriana desta antítese, escolhe-mos então um dos mais polémicos textos do poeta-filósofo. Escrito fragmentário, e de publicação póstuma, o «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade», pela manifesta estrutura conceptual e vincado carácter metafísico que evi-

¹¹⁹ Carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos de 25 de Outubro de 1886, in *Cartas*, II, p. 795.

¹²⁰ Aspecto desenvolvido nos sonetos ordenados por Antero imediatamente a seguir a «Contemplanção».

¹²¹ J. Serrão, «Dever e Ser na filosofia anterioriana», p. 171.

dencia, representa o esforço do filósofo pelo regresso à *rocha primitiva*¹²² alicerçante de um edifício especulativo que, antes mesmo de ter sido finalizado, havia ruído¹²³. O escopo do autor orienta-se para a formulação da primeira e universal ordem da realidade, a lei suprema do ser, «de que todas as leis da natureza e do espírito não são mais do que casos particulares»¹²⁴. O texto conduz o início do percurso reflexivo para a mais simples e elementar noção do espírito humano, ou seja, a ideia de *ser*. A partir da sua análise, o espírito humano encontra duas definições antinómicas: *realidade*, ou fenómeno, segundo as faculdades sensitivas; *absoluto*, na perspectiva da pura razão¹²⁵.

Como é que este texto se reporta e resolve, ainda que anacronicamente, a intuição poética de «Contemplação»?¹²⁶ Ouçamos o autor:

Toda a Realidade, diz a razão, pressupõe o *Absoluto* como substância e causa. A realidade não é mais de que um começar e acabar, um turbilhão em que tudo tem um limite no espaço e no tempo, uma fuga e dispersão infinita de todas as cousas.¹²⁷

Inevitavelmente levada pela ânsia de encontrar o sentido subjacente à fragmentária dispersão de aparências naturais, a razão encontra-se em face de um *abismo cavado debaixo da realidade*¹²⁸: o mun-

¹²² A. de Quental, *Filosofia*, p. 82.

¹²³ José Marinho, eminente pensador do século XX português, haveria de considerar o «Ensaio» como o núcleo essencial da filosofia anterioriana (cf. J. Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, pp. 46 e segs.).

¹²⁴ A. de Quental, *Filosofia*, p. 71.

¹²⁵ Sobre a importância da noção de antinomia no pensamento anterioriano, em especial no texto referenciado, veja-se a obra de Manuel Cândido, *Antero de Quental. Uma Filosofia do Paradoxo*, concretamente o capítulo «Reflexões sobre a estrutura dialéctica antinómica».

¹²⁶ Relembremos que, apesar de «Contemplação» se afigurar posterior ao «Ensaio», este último terá sido alvo de constantes correcções por parte de Antero, que o conservou até ao fim da vida.

¹²⁷ A. de Quental, *Filosofia*, p. 69.

¹²⁸ Cf. *ibidem*, p. 70.

do em que vivemos, que habitamos, o único que nos é permitido conhecer, sendo fortuito, limitado, imperfeito, incompleto, não possui em si a sua intrínseca razão de ser, o que equivale a afirmar que, verdadeiramente, não existe. Qual será, então, a legitimidade ontológica do devir? Qual o sentido que lhe subjaz, face às relações que estabelece com o que o fundamenta? Se à razão não é permitido recusar a factualidade do mundo, as formas e manifestações da existência universal — ainda que a natureza seja ontologicamente deficitária —, deve então orientar a procura especulativa por uma completa explicação das coisas, ou seja, para *uma teoria geral do ser*. Desta feita, prossegue Antero, «só a Metafísica pode formular aquela ‘teoria geral’, assim como em formulá-la se encerra toda a sua missão»¹²⁹.

Portanto, assumindo como ponto de partida a intuição real do devir, Antero valida para a procura do fundamento do Universo uma metafísica de feição *indutiva*¹³⁰. Alguns anos mais tarde, o autor haveria de esclarecer os seus intentos a F. M. Faria e Maia:

Em vez pois de partir da substância, para chegar dedutivamente ao mundo físico, uma Filosofia realista deverá proceder inversamente; partirá dos dados elementares da sensibilidade, sobre que se baseiam as ciências naturais, isto é, dos Átomos, para *indutivamente* chegar ao que não é *Átomo*, mas que o *Átomo* pressupõe: a Substância.¹³¹

Ainda na mesma carta, e logo após este esclarecimento filosófico, Antero traduz a sua tese imagetivamente, referindo que o esforço que pressupõe é o de *vazar-se a metafísica dentro do átomo*,

¹²⁹ *Ibidem*, p. 72.

¹³⁰ O termo *metafísica indutiva*, perfeitamente adequado ao pensamento anterior, é da responsabilidade de Fernando Catroga, pela primeira vez utilizado no artigo «A metafísica indutiva de Antero de Quental», in *Biblos*, 61 (1985).

¹³¹ Carta a Francisco Machado de Faria e Maia de 28 de Março de 1885, in *Cartas*, II, p. 730.

ou não fosse este um espírito subtil onde poesia e filosofia, ou pensar e sentir, são *coisas muito irmãs* ¹³².

Ainda que, em relação ao ser absoluto, a natureza seja perspectivada enquanto fragmento ontológico, ou *névoa sobre o insondável*, na concepção anterior é só em relação à realidade em devir da segunda que o primeiro adquire uma suprema e integral compreensão. Já em 1878, Antero dirigia-se a João Lobo de Moura, a propósito da questão do sentido do Universo, nos seguintes modos: *quem somos, afinal, para pretender penetrar o segredo do absoluto? E todavia o absoluto é-nos evidenciado pela nossa própria contingência* ¹³³.

Termine-se esta terceira secção com a questão que lhe serviu de mote: reconhecido o teor material do *Programa* e as repercussões que o mesmo desempenhou no global percurso especulativo-existencial do pensador micaelense, será pacífico classificá-lo como arruinado fiasco anterioriano? Pelo facto de Antero ter optado pela destruição física dos manuscritos, não haverá outro lugar a oferecer ao *Programa* no todo do *corpus* anterioriano?

Os relatos que o autor enviava acerca da progressão da sua obra, através da correspondência regularmente mantida com o continente, manifestavam claramente a situação ondulosa em que sempre se encontrava. O *Programa* não terá sido um projecto de simples execução, porém Antero afirma, em tom socrático, no meio de uma dessas tempestades:

Tem ele em todo o caso isso que eu reputo essencial, para cá: por conseguinte não é tempo nem trabalho perdido. Depois, tem-me feito pensar, estudar e sobretudo metodizar as minhas ideias. De tudo isto, concluí que nada sabia, mas que estava no caminho de saber alguma coisa. ¹³⁴

¹³² Cf. carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos de 7 de Agosto de 1885, in *ibidem*, II, p. 747.

¹³³ *Ibidem*, I, p. 417.

¹³⁴ Carta a João Lobo de Moura de Julho/Agosto de 1873, in *ibidem*, p. 212.

Sendo assim, parece-nos que para o pensamento de um espírito inquieto que algumas vezes autoriza a visão consoladora e balsâmica da actividade filosófica ¹³⁵, qualquer resultado atingido deve ser duplamente considerado: em si mesmo, enquanto tradução (mais ou menos) conclusiva de uma demanda de sentido; e como meio, ou etapa, de um processo reflexivo sempre mais vasto e em permanente (re)construção. Pois a filosofia é esse edifício sempre em construção e sempre renovado ¹³⁶, sendo o próprio a afirmar que «a maior paga do seu trabalho a encontra o filósofo na própria filosofia. E, se assim não fosse, de que valeria então ser filósofo?» ¹³⁷

A partir de final da década de 70, e ao longo do tempo que mediou até à publicação de «A filosofia da natureza dos naturalistas», foi Antero germinando enquadramento e resolução para o problema cósmico da evolução.

IV.4

CIÊNCIA E ESPECULAÇÃO — A NOVA SÍNTESE DO PENSAMENTO NUM MATERIALISMO IDEALISTA

IV.4.1

«A filosofia da natureza dos naturalistas» — (pre)texto para uma crítica

Em 1885, Antero escreve a Jaime Batalha Reis, em tom categórico e perspícuo, sobre o estado concluso do seu sistema filosófico: *um ensaio de interpretação do Universo no ponto de vista do espírito moderno* ¹³⁸. É a partir dessa data que os inúmeros esforços do

¹³⁵ Cf. carta a Francisco Machado Faria e Maia de 28 de Março de 1885, in *ibidem*, II, p. 729.

¹³⁶ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 108.

¹³⁷ Carta a Domingos Tarroso de 3 de Junho de 1881, in *Cartas*, I, p. 562.

¹³⁸ Cf. carta a Jaime Batalha Reis de 24 de Dezembro de 1885, in *ibidem*, II, p. 762.

poeta-filósofo na compreensão do par conceptual ser-devir auguram encaminhar-se para a resolução concertada entre a mundividência científica e a perspectiva metafísica. O divórcio entre a ciência e a metafísica, de que eram responsáveis fenómenos como os excessos dogmáticos de determinada especulação filosófica alemã ou a proliferação da leitura cientista do ideário positivista francês ¹³⁹, assumido por Antero como preocupação especulativa de grande relevância, perde a sua razão de ser porquanto o pensador assume a primeira enquanto matéria do filosofar e a segunda como sua forma:

A filosofia tem pois por matéria a ciência, por forma a metafísica; ou ainda a filosofia é a observação (quero dizer, os seus resultados) considerada no ponto de vista absoluto da razão. ¹⁴⁰

Por altura do exercício do *Programa para os Trabalhos da Geração Nova*, e a fim de tomar conhecimento das mais recentes e relevantes produções científicas da época, Antero pede a Oliveira Martins o envio de obras de Ernest Hæckel, naturalista alemão defensor do monismo materialista ¹⁴¹. Exactamente dois meses mais tarde haveria de confessar ao amigo estar já familiarizado com o sistema hækkeliano, uma vez que a ele tinha acedido mediante alguns artigos publicados em periódicos da época.

Sendo «A filosofia da natureza dos naturalistas» um texto que tinha como principal objectivo denunciar as lacunas fundamentais das teorias naturalistas científicas, elegendo como crítica-alvo precisamente o monismo hækkeliano, Antero necessitou apenas de um móbil para desencadear o artigo. A provocação surgiu em 1886, aquando da recepção da obra *Exposé Sommaire des Théories Transformistes de Lamarck, Darwin et Hæ-*

¹³⁹ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 96.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 95.

¹⁴¹ Cf. carta a Oliveira Martins de 26 de Setembro de 1873, in *Cartas*, I, p. 218.

ckel, do autor brasileiro Artur Viana de Lima ¹⁴². Tal como revela logo nos parágrafos iniciais do texto, Antero acha motivo de escândalo e indignação ao verificar que idêntica obra tentava assumir um escopo filosófico quando de facto deveria situar-se no campo estrito das ciências naturais ¹⁴³. Um completo e integral sistema filosófico da natureza que *não molhe os dedos na química* ¹⁴⁴ ou que, pelo contrário, não se atenha ao trabalho reflexivo, não se encontra apto a fornecer, para o autor dos *Sonetos*, uma explicação total do Universo que compreenda de igual forma quer o determinismo natural do mundo físico, quer a liberdade espiritual do homem.

Ao escrever o seu *Exposé Sommaire*, Viana de Lima teria sobretudo em vista a tentativa de depurar as disciplinas de teor positivo face à emergência de tendências especulativas teleológicas, que na perspectiva do monismo evolucionista possuíam um duvidoso grau de credibilidade científica. Por conseguinte, explicava de que forma o naturalismo monista teria de extirpar da ideia de natureza quaisquer intenções finalistas. Como veremos, Antero detectava nesta empresa uma falácia de raiz, explicando de que forma a cega fuga à metafísica condenava os trabalhos desses autores a uma lacunar concepção quer da matéria, quer do próprio conceito de finalidade ¹⁴⁵. A prosa anteriana pretendia sobretudo defender que a filosofia deve erigir-se num terreno onde os princípios metafísicos, ou ideias últimas da razão, e os dados produzidos pelo trabalho das diversas ciências se constituíssem como ordens em recíproca convergência.

¹⁴² Cf. J. Serrão, «Anotações e comentários a 'A filosofia da natureza dos naturalistas'», pp. 205-206. Segundo A. L. Pereira, a obra de Artur Viana de Lima foi simplesmente o *acidente de percurso* que motivou Antero a romper com o silêncio das publicações filosóficas, no qual mergulhara desde a malograda destruição do *Programa* (cf. A. L. Pereira, *ob. cit.*, p. 94).

¹⁴³ A. de Quental, *Filosofia*, p. 93.

¹⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 95.

¹⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 106.

IV.4.1.1

A censura ao naturalismo monista-evolucionista

O principal alvo da peleja anterior é, por conseguinte, o efeito pernicioso que a hegemonia científico-materialista causara no domínio filosófico. Pela designação de *naturalismo*, Antero dirigia as suas críticas às teorias que reduziam ao plano natural a origem e causalidade de todos os fenómenos; que defendiam, nessa sequência, uma neutralidade ontológica, porquanto não elegiam qualquer ente enquanto hierarquicamente diferenciado; que constrangiam a antropologia à biologia; que, metodologicamente, adoptavam os procedimentos das ciências naturais; e que, plenamente defensores do alcance e das competências científicas, recusavam de forma categórica qualquer proposição que implicasse um ponto de vista transcendente ou exterior à ciência. Ora, Hæckel afirmava-se como exímio embaixador deste naturalismo científico ao defender que

é preciso arrastar a massa até á aquisição dos conhecimentos que elle [o naturalista] hauriu nas sciencias naturaes. O mais glorioso triumpho do espirito humano, isto é, o verdadeiro conhecimento das leis geraes da natureza, não deve ser pertença exclusiva de uma casta privilegiada de sabios; deve constituir o bem commum da humanidade!¹⁴⁶

Verificamos a aproximação de Hæckel a Goethe pelo facto de a nota de abertura da obra *Historia da Creação dos Seres Organizados*, do primeiro, ter sido deixada a cargo do autor de *Fausto*. Mas, para além disso, afirmamos que essa abordagem não é meramente epigráfica já que, através da asserção goethiana segundo a qual a natureza *não tem nem caroço nem invólucro, mas é constituída de uma só peça*¹⁴⁷, se legitima — abusivamente, segundo os critérios anteriores — que, da mesma forma que a natureza constitui a to-

¹⁴⁶ E. Hæckel, *ob. cit.*, p. 3.

¹⁴⁷ Goethe cit. in *ibidem*, p. 552.

talidade do ser, os conteúdos da pesquisa científica constituem a total e única verdade ¹⁴⁸.

Um monismo materialista que concebesse o Universo aquém dos seus componentes físicos e químicos seria, para Antero, equivalente à cristalização e coisificação da natureza, descurando nela, e para além dela, ordens superiores e integrantes: «Porque a vida tem por base forças físico-químicas, não se segue que a vida seja essas forças, e não uma força de natureza diversa daquelas, superior e que as envolve» ¹⁴⁹, afirma nesse sentido Antero, ainda treze anos antes de publicada «A filosofia da natureza dos naturalistas». Toda e qualquer categoria que incorresse na extrapolação do plano físico-químico estaria, por esta percepção monista, condenada ao desprezo científico, estendendo-se e impondo-se à universalidade do ser um modo de ver que assentava na continuidade, na simplicidade e na inalterabilidade substancial ¹⁵⁰.

Na ordem da sua exposição, Antero reserva para a última parte do texto um esclarecimento que, a nosso ver, se de início explicitado confere à crítica do autor de «A filosofia da natureza dos naturalistas» uma mais imediata inteligibilidade. O propósito de Antero firma-se numa questão estatutária e, desta feita, a crítica que devota ao monismo hækkeliano não se constitui enquanto incisivo corte vertical sobre a relevância dos seus conteúdos, mas como irrecusável censura contra as ilegítimas aspirações filosóficas de que o mesmo se arrogava. Antero retoma a explicação fornecida em 1873 a Oliveira Martins e clarifica que o problema

¹⁴⁸ Ainda que sempre defenda a imprescindível componente metafísica na especulação que pretenda atingir o integral sentido do Universo, como atrás observámos, nem mesmo Antero aceita o equívoco da *Naturphilosophie* de tomar-se como a exclusiva leitura da realidade.

¹⁴⁹ Carta a Oliveira Martins de 26 de Dezembro de 1873, in *Cartas*, I, p. 230.

¹⁵⁰ Norberto Cunha, no artigo «Ciência, cientismo e metaciência em Antero», defende que a crítica do autor dos *Sonetos* ao monismo materialista incorre num reducionismo de pouca originalidade, quer por descurar importantes questões abordadas por E. Hæckel nas suas obras, quer por restringir o pensamento da filosofia da natureza àquele nome (cf. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47, 1991, pp. 325-348).

da orientação hæckeliana é o erro pura e simplesmente metódico de quem pretende generalizar, de forma inconveniente e reprovável, o modo de operar de determinada(s) ciência(s) ao global conjunto dos fenómenos positivos ¹⁵¹. Movidos por um certo cansaço em face de leituras excessivamente especulativas que reportavam para a metafísica a negativa imagem de um *intolerável dogmatismo* ¹⁵², os autores monistas pretendiam constituir-se como naturalistas filósofos, o que, na perspectiva de Antero, só poderia resultar numa volúvel e contraditória atitude pseudofilosófica. Preterir o contributo da razão metafísica significava descurar os elementos que, indispensavelmente, configuram a estrutura necessária à constituição de uma total e integral filosofia da natureza, ou seja, os princípios gerais e os conceitos fundamentais à compreensão do *problema do Universo* ¹⁵³. A legitimidade desta tese, estruturalmente defendida no texto anteriano, confirmava-a o autor já pelos poucos resultados em que se traduzia o monismo evolucionista.

São duas as ordens de argumentos que suportam o juízo de Antero, segundo o qual Hæckel e a sua escola estão longe de uma legítima filosofia da natureza, exactamente coincidentes com as noções base deste naturalismo, a saber, *monismo* e *evolução*. Ao acompanharmos o texto, simultaneamente descobrimos que essas mesmas ordens argumentativas estruturam-se, em última instância, nos dois fulcrais nódulos conceptuais que, para o pensamento de Antero de Quental, compõem obrigatoriamente qualquer legítima construção no terreno filosófico da ideia de natureza: as noções de *matéria* e *finalidade* ¹⁵⁴.

O primeiro conjunto de argumentos a favor da insuficiência filosófica monista vai de encontro ao que acima referenciámos com a anteriana expressão *problema do Universo*. Estruturado na equação conceptual ser-devir, o pensamento de Antero envolve-se, seja no registo poético seja nos textos de feição especulativa,

¹⁵¹ Cf. carta a Oliveira Martins de 26 de Dezembro de 1873, in *Cartas*, I, p. 231.

¹⁵² Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 96.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 95.

¹⁵⁴ Cf. *ibidem*, pp. 100 e 105.

com a enigmática e ancestral questão da convivência ontológica entre o ideal plano da unidade e o real domínio da diversidade. É no seio dessa inquietação que se instala a crítica anteriana: a querer constituir-se como universal sistema filosófico, o naturalismo haeckeliano deve obrigatoriamente especificar como concilia a interpretação monista da substância com a realidade positivamente determinada.

É impossível, com efeito — afirma Antero —, passar-se naturalmente da noção duma substância una, simples e apenas virtualmente susceptível de omnímodas modalidades, para a rica e quase infinita variedade dos seres e qualidades de que se compõe a universal realidade.¹⁵⁵

Demasiado generalista e impreciso em termos de configuração filosófica, o monismo oculta por detrás de uma vaga e insuficiente noção de *matéria* imperdoáveis lacunas especulativas. Esta primeira das fundamentais noções de qualquer sistema filosófico da natureza padece, às mãos dos monistas, da ausência de uma problematização racional rigorosa que, em contacto com outros tantos conceitos como sejam os de *substância*, *força* e *movimento*, lhe atribuisse a consistência e a coerência necessárias à explicação geral da descontinuidade presente no Universo. Ao defender a existência de um só princípio constitutivo do real, a doutrina apadrinhada por Viana de Lima incorre numa dupla perplexidade: em primeira instância, no ponto de vista da sua adequação ao domínio da realidade, peca pelo desajustamento em face de uma natureza inegavelmente descontínua, complexa, diferenciada e impermanente; em segundo lugar, e já na perspectiva da coerência interna deste ideário, contradiz a defesa da sua outra tese segundo a qual está o movimento indigitado como propriedade fundamental da matéria. Assim sendo, na sagaz crítica de Antero,

o Sr. V. de Lima, levantando-se, com os seus mestres, contra o atomismo, e aceitando ao mesmo tempo, com as ciências físicas, a redução da ideia de matéria à de movimento,

¹⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 98.

mostra mais uma vez a inconsistência do monismo no terreno das ideias gerais da natureza e a falta da análise segura que patenteia a concepção fundamental sobre que assenta.¹⁵⁶

Outra prova da inabilidade e da falta de preparação filosófica do monismo prende-se ainda com a sua inclinação mecanicista. Pondo mais uma vez em risco a sua própria coerência interna, o pensamento monista coloca o princípio evolucionista mecânico — segundo o qual todo e qualquer movimento resulta exclusivamente de uma acção anterior — em directa rota de colisão com o pressuposto teórico da espontaneidade da matéria. De acordo com a filiação científica do monismo naturalista, é impossível que os seus resultados extrapolem o ponto de vista fenoménico e, como tal, quer a superação do mecanicismo quer, para além disso, a sua harmonização com a rede conceptual adveniente da ideia de espontaneidade, tornam-se por isso empresas condenadas ao malogro. Por conseguinte, o naturalismo da escola de Hæckel incorre no errático percurso que advoga para um mero conjunto de noções, com uma restrita validade científica, o estatuto de geral explicação do Universo. O cariz insuficiente e até inválido dos seus resultados demonstra claramente, segundo Antero, de que forma o monismo falha nesta sua pretensão.

Antero retoma, neste texto de 1886, o conceito em torno do qual gravitava o seu espírito desde os anos do *Programa para os Trabalhos da Geração Nova* — ou seja, a ideia de evolução — a propósito da denúncia da segunda das fragilidades do monismo naturalista, a ideia de finalidade. Acompanhemos de perto a argumentação de Antero. Em primeira instância, o autor acusa o monismo hæckeliano de atribuir um princípio de generalidade científica ao conceito de evolução que, a rigor, não intervém senão onde o elemento histórico representa um papel fundamental¹⁵⁷, e nunca no total conjunto das ciências; em segundo lugar, alega que esse correlato científico do conceito, por mais exaustivo e completo que se apresente, não cobre por si só a explicação

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 99.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 103.

da passagem evolutiva de uma para outra ordem de fenómenos¹⁵⁸. Uma vez que a ideia de evolução apenas se aplica a determinadas esferas da realidade e não indistintamente a todo o plano fenoménico — segundo Antero, ficam de fora os domínios da física e da química — essa limitação não permite cumprir a sua pretensa configuração positiva. Considerá-la enquanto tal é incorrer num abusivo e ilegítimo processo indutivo e, portanto, Antero veda à doutrina monista da evolução o acesso à categoria de doutrina científica. O evolucionismo, ao exigir cumprir-se como concepção racional do mundo, requer uma fundamentação categorial que extrapola o sentido positivo. É, por isso mesmo, dotado de um carácter especulativo, pelo que deve ser examinado enquanto hipótese filosófica. Contudo, tecidas tais considerações, afirma ainda o autor:

Resta agora ver se, como hipótese filosófica, a ideia de evolução, tal como a concebem os monistas, apresenta aquela definição e consistência sem as quais a mais ampla e brilhante hipótese é muito mais um produto da imaginação, do que da razão.¹⁵⁹

Também enquanto tal Antero lhe nega qualquer tipo de credibilidade já que, insuficiente no plano científico, o monismo evolucionista é de igual forma exíguo do ponto de vista metafísico. Em termos especulativos, à configuração monista da evolução falta uma adequada plataforma categorial capaz de a validar enquanto princípio filosófico, de a constituir, para lá de simples facto científico, como *critério* e *ponto de vista* explicativo do real¹⁶⁰. *Especulativos inconscientes*, os monistas desrespeitam o cerne de qualquer tentativa filosófica de compreensão do processo evolutivo, a saber, a necessidade intrínseca de questionar o critério ou a razão de ser dessa mesma evolução. Decorre deste último aspecto a segunda das estruturais lacunas conceptuais da teoria

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 104.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 105.

professada por Hæckel, que diz simultaneamente respeito à outra das noções consideradas por Antero como imprescindíveis a toda e qualquer filosofia da natureza. Referimo-nos ao conceito de *finalidade*, preterido por um monismo evolucionista receoso de conspurcar a ideia de natureza mediante o vislumbre da transcendência. Imprudência de maus intérpretes, considera Antero, que confundem o correlato antropomórfico do conceito com a sua leitura puramente metafísica. Viana de Lima, como foi acima referenciado, pretendia encetar esforços contra o teleologismo de tendências acientíficas que insistia em contaminar os trabalhos iniciados por Hæckel e Darwin ¹⁶¹. Contudo, Antero antevê nesse propósito uma deficitária e lacunar consideração da ideia de finalidade que, em prol de um correlato antropomórfico (reconduzida a uma Vontade Divina exterior ao mundo), descarta a concepção metafísica da mesma enquanto elemento imanente à matéria, ou seja, a própria explicação do movimento. Cabe à racionalidade metafísica dar voz ao porquê intrínseco à evolução, por estar na posse das ideias e dos princípios que a explicam ulteriormente. Assim sendo, porque a essência da matéria se resolve em movimento espontâneo e porque racionalmente se torna desadequado conceber esse mesmo movimento, se isolado de uma finalidade intrínseca, segue-se que a noção de evolução, significando um desenvolvimento hierarquicamente estabelecido, não permite descuidar a perspectiva teleológica. A explicação mecanicista não constitui, em si mesma, uma equívoca leitura, mas apenas uma incompleta percepção do real porquanto circunscreve a totalidade e o sentido dos fenómenos aos limites da inteligibilidade científica ¹⁶². Antero é peremptório: «A ideia de evolu-

¹⁶¹ Hæckel, por exemplo, afirma que, «graças á nossa theoria, tiramos dos recantos dos dominios botanico e zoologico, e particularmente da anthropologia [...] o véu mythico do milagre, do supernaturalismo com que, até agora, se envolviam os phenomenos evolutivos n'esses ramos da historia natural» (E. Hæckel, *ob. cit.*, p. 9).

¹⁶² Uma forma de comprovar que Antero, fiel às leituras leibnizianas, não abdica em absoluto da explicação mecanicista da natureza, será sublinharmos dois momentos epistolares em que o filósofo se refere ao Universo enquanto *máquina*: na carta a António Lopes dos Santos Valente de 15 de

ção implica necessariamente a de finalidade; esta contém a explicação racional daquela que, só por si, é ininteligível e até contraditória.»¹⁶³ Deste modo, a doutrina monista só seria validada, enquanto autêntica filosofia da natureza, se respeitasse a autoridade especulativa da ideia de finalidade.

Uma vez que gnosiologicamente os dados científicos não podem constituir a esfera definitiva e suprema do conhecimento, uma filosofia da natureza puramente científica ou positiva representa uma empresa inoportável e quimérica: o ponto de vista elementar das ciências naturais não é passível de exaurir a totalidade do ser ou a perfectibilidade do conhecer¹⁶⁴, declara Antero. Muito próximo do paradigma iluminista da razão esclarecedora, Antero afirma que é apenas sob a vigência da razão que os factos adquirem inteligibilidade e significação. É a razão filosófica que permite decifrar o enigma universal de compreensão do Universo, por ser seu apanágio a concessão de valor e significado àquilo que, de outra forma, permaneceria apenas matéria bruta dos factos científicos¹⁶⁵. Através da asserção segundo a qual *o movimento não esgota o ser, uma vez que o ser implica movimento e ideia*¹⁶⁶, Antero retoma e resolve a oposição conceptual ser-devir. Na perspectiva total e abrangente da razão filosófica, tal como a concebe Antero, a esfera material do mecanismo e a esfera espiritual do finalismo compõem duas metades necessárias à inteligibilidade do real, da mais simples manifestação ôntica à mais elevada ordem da realidade, ou seja, a consciência humana¹⁶⁷. A ideia de finalidade constitui o pano de fundo da tão almejada síntese persegui-

Fevereiro de 1883 e na carta a Jaime de Magalhães Lima de 14 de Novembro de 1886 (cf. *Cartas*, II, pp. 656, 803). Na primeira afirma, de forma paradigmática, que *esta grande máquina não pode deixar de ter um fim*.

¹⁶³ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 105.

¹⁶⁴ Cf. carta a F. Machado de Faria e Maia de 15 de Setembro de 1886, in *Cartas*, II, p. 788.

¹⁶⁵ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 107.

¹⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 108.

¹⁶⁷ A resolução final do conceito de evolução efectua-se no campo da consciência moral, ou liberdade, porém é só no texto das *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* que essa questão é desenvolvida.

da por Antero entre o plano da natureza e o plano do espírito, já que toda e qualquer manifestação do devir implica um *telos*. Preferir o plano conceptual especulativo é, por isso mesmo, incorrer numa lacuna cujas repercussões se estendem ao domínio ontológico, sendo a razão responsável pela regeneração das cisões¹⁶⁸ resultantes da antitética e contraditória percepção estritamente positiva da realidade.

Ao conferir tal prioridade ao espírito, considerado como *o alfa e omega da inteligibilidade do real*¹⁶⁹, Antero permite-nos reverter às inquietações lançadas pelo «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade», desta feita munidos com os dados necessários a uma resolução sintética, e não antinómica, das relações entre realidade e absoluto. Se então o filósofo havia descrito esse par conceptual como a fundamental e originária antinomia gnosiológico-especulativa, n'«A filosofia da natureza dos naturalistas» Antero prescinde da suposição do *desconhecido insondável*, enquanto hipotético mas inalcançável terreno meta-antinómico, ao consciencializar-se de que o anteriormente perspectivado como antitético é agora passível de convergir sinteticamente. Com esta afirmação desembocamos já no cerne da filosofia da natureza anteriana, ou pelo menos nos aspectos que, por um processo de depuração hermenêutica, podemos atribuir ao ponto de vista próprio de Antero. Esclareçamos melhor os seus meandros.

IV.4.1.2

Tendências gerais do evolucionismo anteriano

Como corolário do comentário às ilegítimas e filosoficamente inocentes estruturas do naturalismo monista, encontramos no texto «A filosofia da natureza dos naturalistas» vestígios mais ou

¹⁶⁸ Expressão que invoca o léxico filosófico de José Marinho, e que pode ser remetida para o capítulo II, «Antero de Quental e os caminhos da união perdida», da sua obra *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, pp. 39-55.

¹⁶⁹ Cf. J. Serrão, «Devir e Ser na filosofia anteriana», p. 180.

menos explícitos do ideário proposto pelo autor. A consideração global do evolucionismo propriamente anterior apenas requer uma recolha e organização dos diversos elementos que, segundo as pistas deixadas pelo autor, o constituem.

Em termos metodológicos, a noção anterior de filosofia — que aspira à compreensão total e integral do ser — exige a co-presença do trabalho científico e da reflexão especulativa. Pelo primeiro, acede o conhecimento às diversas e multímodas configurações da fenomenalidade ôntica; pela segunda, enformam-se racionalmente esses mesmos dados, através dos elementos conceptuais susceptíveis de conferir o sentido e a explicação última das coisas ¹⁷⁰. Nesse seguimento, o pensamento vê-se obrigado a fecundar as antologias científicas dos factos positivos mediante o recurso a ideias como as de *substância*, *causa* e *fim* ¹⁷¹, cuja estrutura fundante permite validar metafisicamente os postulados e os princípios gerais de compreensão do Universo. A aplicação deste requisito à filosofia da natureza obriga a que Antero focalize como fundamentais e angulares as noções de *finalidade* e de *matéria*, com toda a rede conceptual que as mesmas invocam e provocam.

Que entende, pois, Antero abarcar com o termo *evolução*? Fundamentalmente um processo de diferenciação paulatina das formas contidas virtualmente num germen ou facto primeiro e que respeita, por isso, um princípio de desenvolvimento hierarquicamente estruturado ¹⁷². A argumentação de Antero atinge um nível de exigência especulativa verticalmente reentrante, considerando que uma teoria geral filosófica do desenvolvimento das coisas implica, pois, uma teoria da razão de ser desse mesmo desenvolvimento ¹⁷³.

Um evolucionismo que recupera a categoria mental do progresso, e que por isso postula no movimento uma dinâmica perfectibilizadora, não pode dispensar a consideração quer do *tipo*, ou modelo original padrão, quer do *fim*, ou intrínseca meta projec-

¹⁷⁰ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, pp. 107-108.

¹⁷¹ Cf. *ibidem*, p. 95.

¹⁷² Cf. *ibidem*, p. 103.

¹⁷³ Cf. *ibidem*, p. 105.

tada, desse mesmo desenvolvimento. Socorremo-nos, neste ponto, do registo epistolar onde Antero retoma, com exímia clareza, o esclarecimento destas noções: a carta autobiográfica ao seu tradutor alemão, Wilhelm Storck. Nela, o poeta-filósofo é peremptório nas suas afirmações e, conferindo uma continuidade lógica ao que havia afirmado cerca de um ano antes, em «A filosofia da natureza dos naturalistas», prossegue: «O espírito é que é o tipo da realidade: a natureza não é mais do que uma longínqua imitação, um vago arremedo, um símbolo obscuro e imperfeito do espírito.»¹⁷⁴ Em relação à concretização do conceito de *finalidade*, duas frases depois, Antero refere-se à figura do *homem santo*, retratando-o como o mais excelente dos intérpretes do Universo, cuja superioridade hermenêutica se impõe pela radicalidade com que se cumpre: através do santo o ser *sabe para que existe*, residindo nesse saber de si o fim para o qual tende todo o Universo¹⁷⁵.

Por conseguinte, a filosofia da natureza, tal como a concebe Antero, deve assumir uma configuração «bígama», e proclamar um compromisso simultaneamente responsável em face do natural correlato mecânico do determinismo universal e do ideal ponto de vista teleológico do dinamismo cósmico. Assim, propõe o pensador açoriano que o seu projecto evolucionista cumpra a maior de todas as exigências enquanto ideário filosófico: o respeito pelo supremo facto da consciência humana. Porquanto ocupa o ponto culminante da série evolutiva dos factos,

a consciência humana é pois verdadeiramente um critério filosófico, neste sentido, que uma filosofia incapaz de explicar satisfatoriamente os fenómenos da consciência, ou em contradição com eles, é uma filosofia incompleta, ou errada, por deixar de fora, ou contradizer, uma parte e justamente a parte mais importante da realidade.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Carta a W. Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 838.

¹⁷⁵ Regressaremos à noção de *santo* no final do nosso capítulo V.

¹⁷⁶ A. de Quental, *Filosofia*, p. 109.

Antero constata que os fenómenos morais da consciência se encontram votados a um imperdoável esquecimento filosófico pelos sistemas que, como o materialismo, advogam a redução fisicalista do ser. É o caso do naturalismo de Hæckel, que, arrogando-se de constituir a completa explicação positiva do Universo, descarta precisamente o mais importante dos factos, a saber, o sentimento moral e a esfera da liberdade. *A vida moral não pode ser decomposta em retortas*, afirma Antero em tom contundente contra a matriz reducionista do monismo naturalista ¹⁷⁷.

Na perspectiva anteriana, a sedimentação — efectuada pelo pensamento moderno — da ideia de natureza sobre categorias como *dinamismo* e *autonomia* significa que a síntese final organizativa do pensamento tem como essencial vector a ideia de evolução. A constituição desta teoria geral da evolução, estruturada sobre os elementos científico e metafísico do conhecimento, depende directamente da sintética equação entre *mecanismo universal* e *universal idealismo* ¹⁷⁸. Dando seguimento a um projecto que datava já de 1873, Antero insiste na necessidade de superar o ponto de vista do estrito naturalismo, seja ele cientificamente constituído, seja a sua leitura metafísica. Ao pensamento de Hæckel, como de resto ao sistema hegeliano, aponta a mesma estrutura metodológica corrupta: o primeiro generaliza abusivamente sobre os conteúdos científicos, o segundo decide deduzir a partir de um plano *a priori* conhecimentos da alçada da ciência experimental ¹⁷⁹. Nessa carta da década de 70, Antero propõe como projecto superador de tais aporias a *metafísica positiva*; no texto de 1886, possivelmente movido pela ânsia de fundar uma perspectiva ou paradigma, mais do que um corpo de saber constituído, prefere falar de um *materialismo idealista*. Num e noutro caso antecipam-se as confissões a W. Storck: nem a cegueira determinista do naturalismo científico, nem a gélida inércia da sua forma metafísica se mostram capazes de saciar a mais alta aspira-

¹⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 110.

¹⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 112.

¹⁷⁹ Cf. carta a Oliveira Martins de 26 de Dezembro de 1873, in *Cartas*, I, p. 231.

ção do espírito anterioro, a explicação última e verdadeira de tudo, não só do homem moral mas de toda a natureza, ainda nos seus momentos físicos elementares ¹⁸⁰.

Naturalismo e espiritualismo aparecem como incontornáveis elementos convocados para o jogo sintético que constitui a interpretação anterioriana do mundo. Pela sua importância no final desenvolvimento da filosofia do autor, será no próximo e último capítulo que dedicaremos alguns parágrafos da reflexão a um dos pensadores que vem ao auxílio de Antero na fundamentação filosófica deste propósito: Gottfried Wilhelm Leibniz. Contudo, é necessário sublinhar que o seu ideário filosófico é já antecipado por altura de «A filosofia da natureza dos naturalistas». A insinuação da sua presença detecta-se na sugestão alternativa, a propósito da vaga e imprecisa noção monista de matéria, da proposta dinamista que, legitimamente, permite dar conta da infinita riqueza e variedade ôntica de que se compõe a universal realidade ¹⁸¹. Alicerçado na dinâmica noção de matéria, ao jeito leibniziano, Antero considera que o seu evolucionismo resulta na construção filosófica adequada, uma vez que respeita as imprescindíveis noções de *substância*, *força* e *movimento* ¹⁸². Para concluir a sugestão leibniziana neste texto de 1886, Antero cita ainda o filósofo alemão a propósito da preciosa contribuição que a *Monadologia* forneceu ao entendimento moderno da capital importância do conceito de *finalidade* ¹⁸³. Através do dinamismo espiritualista sugerido por Leibniz, Antero justifica plenamente o imanentismo e a auto-suficiência de uma compreensão simultaneamente naturalista e espiritualista do Universo, uma concepção «nem idealista nem materialista no antigo e mais usual sentido das palavras, mas num sentido novo e mais profundo, como um *materialismo idealista*» ¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Cf. *ibidem*, II, p. 838.

¹⁸¹ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 98.

¹⁸² Cf. *ibidem*, p. 99. A simples escolha e conjugação anterioriana destas três específicas noções, como legítimas provas de aferição para qualquer filosofia da natureza, pode ser já interpretada como prova de uma (intencional ou não) proximidade formal ao pensamento de Leibniz.

¹⁸³ Cf. *ibidem*, p. 105.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 113.

Será no pampsiquismo, ou pandinamismo, que poderão descansar as esperanças anterianas de recuperar o pensamento filosófico do profundo estado de *bancarrota*, dito a W. Storck como o único e inevitável resultado final atingido pelo naturalismo.

IV.4.2

Homem e natureza — a *redenção* anteriana do estado de guerra

É inegável que a aproximação entre o credo naturalista e a mundividência cientista, observável por exemplo no monismo haeckeliano, operou uma determinada aproximação entre o homem e a natureza. Contudo, a crítica anteriana permite-nos questionar não só a legitimidade dos pressupostos que orientaram essa relação, bem como os resultados que daí advieram.

A primeira metade do século XIX marcou a história da humanidade ocidental com a vasta onda de progressos tecnológicos emergentes: a ciência deu provas visíveis de uma utilidade quotidiana prática, constituindo-se essencialmente como elemento civilizador. Todavia, as suas conquistas vão paulatinamente adquirindo a significação de vitórias contra a natureza. O espírito positivo propôs-se concretizar um projecto de regeneração político-social e, defendendo a cientificação de todas as esferas da realidade, fomentou o triunfo da cultura e da civilização sobre a natureza: este optimismo cientista escolhia como finalidade ideológica decisiva a justificação da crença segundo a qual a acção do homem iria vencer a natureza ¹⁸⁵. Seria por isso o controlo científico da natureza que iria permitir ao homem dominar o *struggle for life* ¹⁸⁶ biológico, conferindo-lhe segurança no seio de uma ordem social pretensamente harmónica e circunscrita.

¹⁸⁵ F. Catroga e P. Archer de Carvalho, *Sociedade e Cultura Portuguesa II*, p. 227.

¹⁸⁶ Expressão que remete para a obra de Darwin, publicada em 1859, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, on the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, e a que Antero se refere na carta autobiográfica a W. Storck, ao apresentar argumentos contra o naturalismo enquanto *forma empírica de representar o horror de uma cega luta universal* (cf. *Cartas*, II, p. 838).

Pese embora a eficácia desta proposta, através do pensamento de Antero torna-se possível detectar na sua base uma asserção falaciosa, ou pelo menos contestável: pretender a todo o custo garantir a vitória da humanidade sobre a natureza não será assumir como incontestável a hipótese, pouco pacífica, de que há uma luta efectiva e desenfreada a ocorrer entre ambos os domínios?

No esforço colectivo de (re)valorização do plano antropológico da sensação e do sentimento, ou seja, da componente animal e natural do homem, orientado pela prioridade do espírito (ou, neste caso, consciência) na apreensão da inteligibilidade do real, Antero e a sua geração tomam consciência de que é possível abandonar esse estado de guerra abertamente declarado pelas tendências e propostas positivistas. Ao contrário das teorias que, em nome da concessão de um lugar estável e seguro ao ente humano na torrente do Universo, naturalizam o homem até à exaustão da redução fisicalista, Antero investe na orientação oposta humanizando a natureza. Caso contrário, o autor não encontrava no naturalismo explicação científica capaz de justificar que, a partir de simples sensações, pudesse surgir o dado mais elementar da consciência.

No mesmo ano da publicação de «A filosofia da natureza dos naturalistas», Antero escreve a Jaime de Magalhães Lima sobre os resultados da sua síntese filosófica que, sem necessitar de assumir pontos de vista transcendentais, era apresentada como *o mais completo espiritualismo*¹⁸⁷. Antero considerava que a solução haveria de residir na via de aprofundamento da própria natureza humana, mais especificamente no princípio moral que compõe a sua essência, ou, como designa o autor, tangenciando o oxímoro, no *núcleo não natural desse ser natural*. Antero dirige-se para a aceitação desse mesmo núcleo como o princípio oculto que rege a, por vezes caótica, ordem natural. Transformando a referida carta num documento de eleição para o estudo desta problemática, o poeta-filósofo questiona se o Universo não gravitará, de forma inconsciente, para onde gravita o homem, desta feita conscientemente. E responde positivamente ao desafio, sob pena de quer a

¹⁸⁷ Cf. *Cartas*, II, p. 805.

totalidade cósmica, quer a consciência humana, permanecerem votadas ao estatuto de inexplicáveis e absurdas ilusões¹⁸⁸.

Reafirmando-se enquanto carismático condutor de toda uma Geração, também no domínio do estudo da natureza o pensamento de Antero de Quental prima por uma leitura afastada de determinadas orientações de grande difusão na sua época¹⁸⁹. Empenhado na explicação do Universo como um todo, Antero ensina-nos que o reencontro do homem com o mundo, ou do espírito com a natureza, não implica uma necessária redução do primeiro ao estrito domínio da segunda, ou sequer a sua extinção. Inversamente, possibilitar essa reconciliação exige somente que se eleve a massa cósmica à dignidade e excelência do espírito. A mesma tese perpassa, como intuição imagética, nos sonetos que compõem o díptico «Redenção». O íntimo e mudo lamento que, como almas cativas, percorre mares, árvores e ventos só alcança libertar-se do limbo da existência natural mediante a fraternidade que irmana a alma humana e a natureza. Por seu turno, é pela comunhão cósmica que o homem conquista o messiânico lugar de filho redentor do Universo em que habita:

*E eu compreendo a vossa língua estranha,
Vozes do mar, da selva, da montanha...
Almas irmãs da minha, almas cativas!*¹⁹⁰

Neste sentido caminha Antero no seu texto de maturidade filosófica, as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, abrindo lugar na especulação filosófica ao plano moral, descurado pelas leituras naturalistas estabelecidas, e pagando assim o justo tributo à liberdade humana.

¹⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 803.

¹⁸⁹ Antero demonstrou, ao longo de todo o seu percurso, uma perfeita lucidez em relação a este aspecto. A 26 de Dezembro de 1873, por exemplo, afirmava a Oliveira Martins, a propósito da sua doutrina da evolução: «É um caminho por onde vou um tanto temeroso, porque, a falar verdade, acho-me só» (*Cartas*, I, p. 231). Contudo, este nunca constituiu um argumento dissuasor para o seu espírito de missão.

¹⁹⁰ A. de Quental, *Redenção*, I.

CAPÍTULO V

A ESPIRITUALIZAÇÃO GRADUAL E PERMANENTE DO UNIVERSO OU A RESOLUÇÃO DA FILOSOFIA DA NATUREZA NUMA FILOSOFIA DO ESPÍRITO

Muito se tem escrito acerca da importância do último dos textos que completa o *corpus* anterior. Seja pela proximidade entre a sua publicação e a morte de Antero (cerca de um ano), seja porque constitui o mais tangível vestígio do sistema filosófico do autor, para as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* confluem os diversos exercícios hermenêuticos que, como este, ensaiam a busca pelo(s) sentido(s) subjacente(s) a cada um dos conceitos do pensamento anterior. O alcance e a relevância deste texto de 1890 redobram-se se reiterarmos que o mesmo não só comporta as principais preocupações colecionadas por Antero ao longo de todo o seu percurso filosófico, tais sejam o tema da evolução e a querela determinismo/liberdade, como também permite conferir unidade e coerência às anteriores produções do autor¹. Para além disso, paralelamente à apresentação das fundamentais correntes filosóficas que agitavam a segunda metade do século XIX, as *Tendências* exibem as principais

¹ Cf. L. R. dos Santos, «Apresentação» in A. de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Editorial Comunicação, pp. 17-18.

influências especulativas a que o pensamento de Antero se mostrou permeável. Chegada a reflexão a este cume, atestamos que a verdade tão intensamente perseguida pelo espírito de Antero, que o levou a inscrever desempenhos em domínios tão distintos quanto a literatura, a filosofia ou a política, converge para a decifração do sentido do ser ou tendência última da existência: «A nós o que nos cumpre — afirma o autor, acentuando o seu carácter de líder geracional — é descobrir o como e o porquê deste paradoxo universal das coisas — na certeza de que é um divino paradoxo.»²

Desde há muito atormentado pela discrepância entre a perfeição de uma realidade superior só pressentida e o efectivo contacto com uma natureza terrivelmente imperfeita³, jamais o poeta de «O Palácio da Ventura» abandonou as exigências que *uma teoria geral do Universo* impunha ao seu pensamento⁴. É na qualidade de *incansável perseguidor da unidade*⁵ que Antero ensaia finalmente o seu projecto especulativo.

Escrito a pedido de Eça de Queirós, o texto das *Tendências* tem como objectivo principal constituir, tal como o próprio título indica, uma reflexão de carácter histórico acerca das principais orientações e dinâmicas da filosofia no decorrer do século XIX⁶.

² Carta a Oliveira Martins de 30 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 842. Joel Serrão defende que entre os primeiros escritos filosóficos de Antero, «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet» e «O sentimento da imortalidade» (1865), e a síntese final das *Tendências* (1890) é possível detectar uma profunda e intrínseca preocupação comum: *o absurdo da vida humana quando destituída de uma adequada justificação metafísica* (cf. J. Serrão, *Devir e Ser na Filosofia Anteriana*, p. 192). Esta é, a nosso ver, uma tese que encontra desenvolvimento e justificação no fragmentário texto anteriano «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade».

³ Cf., por exemplo, o paradigmático soneto intitulado «Tormento do Ideal».

⁴ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, pp. 118-119.

⁵ Cf. M. C. Patrão-Neves, «Traços do pensamento filosófico de Antero», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, p. 462.

⁶ Cf. carta a Oliveira Martins de 26 de Novembro de 1889, in *Cartas*, II, p. 966.

Dado o mote, lança-se o pensador à procura de si mesmo, maturando uma concepção universal do Mundo e da Vida que atendesse às lacunas deixadas no seu espírito pelo estrito naturalismo: a correlação entre ciência e moral, natureza e espírito.

Pese embora estivesse plenamente ciente de que este texto publicado na *Revista de Portugal* não seria ainda a tradução final e acabada do seu sistema⁷, e apesar dos *circunstancialismos da sua escrita*⁸, Antero autoriza-nos a atribuir-lhe o estatuto da mais desenvolvida síntese da sua filosofia:

Mas, em suma, são as minhas ideias, somente expostas por um método impessoal, pondo de parte as minhas vistas originais e processo próprio dialéctico, e apresentadas simplesmente como induzidas da evolução do pensamento moderno e mais especialmente das tendências filosóficas dos últimos 80 anos.⁹

V.1

A COSMOVISÃO ANTERIANA, LUGAR AO SENTIMENTO MORAL

V.1.1

O eclectismo de Antero — breve(íssima) nota

Uma das principais dificuldades surgidas à hermenêutica do *corpus* anteriano prende-se com um aspecto que é, simultaneamente, responsável pela caleidoscópica virtualidade que anima este pensamento. A forte presença de um variadíssimo leque de referências a obras e autores revela, para além do fácil acesso de Antero quer às mais recentes publicações da época, quer a im-

⁷ Cf. carta a Oliveira Martins de 21 de Agosto de 1890, in *ibidem*, p. 1007.

⁸ Cf. J. Serrão, «Em busca do contexto do último escrito filosófico anteriano», in A. de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 3-39.

⁹ Carta a Oliveira Martins de 26 de Novembro de 1889, in *Cartas*, II, p. 966.

portantíssimas peças da tradição especulativo-literária ocidental e oriental, a sua indiscutível capacidade de reter e entrosar conhecimentos de diversas áreas do saber. O percurso já traçado na presente reflexão constitui uma legítima prova de que, também no que respeita ao tratamento da ideia de natureza, a atitude eclética de Antero constitui um profícuo orientador metodológico. Desde Emerson até Hegel, passando por Comte e Leibniz, de todos encontramos vestígios mais ou menos evidentes nas diversas manifestações especulativas do autor das *Tendências*.

Herdeiro assumido do pensamento francês de matriz romântica, Antero acolhe na sua própria actividade filosofante diversas doutrinas que, apesar de uma matricial oposição, aguardavam a reconstituição do fundo comum que, sinteticamente, permitisse conferir-lhes um princípio de harmonia¹⁰. Já em «*A Bíblia da Humanidade* de Michelet», texto de 1865, Antero havia celebrado o século XIX como *o missionário da unidade*¹¹. Contudo, é só nas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* que o pensamento próprio do autor se assume *como sistematização e conjugação de díspares perspectivas de reflexão*¹². Antero filia num modelo eclético a síntese da sua própria evolução espiritual, paralelamente à apresentação dos principais percursos do pensar especulativo do seu tempo. Já cinco anos antes da publicação das *Tendências*, explicando a Jaime Batalha Reis os meandros do seu

¹⁰ Tal como afirma P. Bénichou, a propósito das diversas doutrinas constituintes do movimento romântico francês, «en dépit de la différence des doctrines, un fonds commun de pensées inspire toute l'époque [...] de sorte qu'une vue exclusivement conflictuelle des doctrines de cette époque serait, dès le départ, erronée» (P. Bénichou, *Le Temps des Prophètes. Doctrines de l'Âge Romantique*, p. 11).

¹¹ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 25.

¹² Cf. M. C. Patrão-Neves, «Influência da filosofia francesa nos escritos filosóficos de Antero (breve apontamento)», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), p. 376. Segundo a autora, o eclectismo representa um dos traços explícitos da influência que a filosofia francesa da segunda metade do século XIX exerceu no espírito de Antero. Sobre esta mesma influência do pensamento filosófico francês no percurso especulativo de Antero, veja-se o artigo de A. Coxito, «Antero, Vacherot e o espiritualismo francês do século XIX: o tema da liberdade», in *Revista de História das Ideias*, 13 (1991), pp. 57-72.

sistema filosófico, afirmava que, devido à impossibilidade de se criarem novas e originais filosofias, devia a especulação buscar uma perspectiva que consistentemente expressasse as orientações contemporâneas do espírito humano¹³. É sobre esta tese que o autor constrói o pórtico das *Tendências*, defendendo que, de acordo com a imperiosa demanda da natureza humana por um princípio de unidade, de que resulta a convergência gradual — historicamente verificada — dos sistemas uns para os outros, é possível observar uma aproximação e infiltração recíproca entre teorias e pontos de vista, o que resulta num *eclectismo mais ou menos sistemático*¹⁴.

V.1.2

O protesto da consciência

Regressemos, então, ao texto das *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* enquanto terreno para onde converge o percurso especulativo de Antero, nomeadamente nos aspectos que, decorrentes do seu carácter antitético, reclamam a fundamentação conceptual de uma síntese conciliadora.

No capítulo IV da nossa reflexão, dedicado às reacções anterianas face a determinadas concepções naturalistas vigentes na época, observámos que, desde as querelas de juventude travadas com as orientações especulativas de que Teófilo Braga era insigne representante, Antero sempre se manifestou avesso às propos-

¹³ Cf. carta a Jaime Batalha Reis de 24 de Dezembro de 1885, in *Cartas*, II, p. 762.

¹⁴ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 119. Sant'Anna Dionísio considera ser o texto das *Tendências* atravessado por um geral tom profético, já que o seu autor se dedica a vaticinar ingenuamente tempos filosóficos futuros meta-antinómicos. Nesse seguimento, afirma que «esta ideia, por exemplo (um pouco sugerida pela leitura de Hegel ou de Victor Cousin), de que a filosofia caminhava para uma espécie de visão ecléctica e única, é das tais que só poderia ser defendida por quem tivesse uma concepção idílica do homem» (Sant'Anna Dionísio, «Uma profecia de Antero», in *Correio da Horta*, 27 de Outubro de 1957, p. 4).

tas do positivismo materialista. Guiada pelo estrito conhecimento científico, semelhante orientação restringia o ser cósmico a um mecânico e inexpressivo conjunto de factos encadeados.

Ora — retoma o autor no texto de 1890 — nessa prodigiosa cadeia de movimentos matematicamente concatenados, o que o mecanismo ignora e ignorará sempre são as vontades, os pensamentos, os sentimentos, numa palavra, a actividade interna de todos esses seres elementares ou não elementares arrastados no giro da causalidade mecânica.¹⁵

Apto a compreender aspectos como a intensidade e a direcção de determinados movimentos ou forças presentes num certo intervalo espaço-temporal do Universo, ao mecanicismo permanecia vedado o acesso à actividade íntima dos seres, às causas que se encontram na origem desses mesmos movimentos sensíveis sem, contudo, pertencerem ao plano fenoménico exterior. É precisamente a essa passagem da matéria para aquilo que já não é matéria, mas que toda a matéria pressupõe, que, segundo a análise anterior, o conhecimento estritamente científico não fornecia cobertura.

Assim sendo, Antero cede às orientações filosóficas que, oriundas de terras alemãs, representavam um forte movimento de resistência contra a interpretação empírico-materialista da existência. É este o caso do contacto anterior com o pensamento do eminente George Wilhelm Friedrich Hegel¹⁶. Mas, e uma vez que as *Tendências* retomam o percurso do autor açoriano pelos meandros da filosofia hegeliana, assistimos também aqui ao desencanto e ao descrédito perante a eficácia da metafísica transcendental

¹⁵ A. de Quental, *Filosofia*, p. 153.

¹⁶ A dívida de Antero para com Hegel é anterior a qualquer escolha ou orientação filosófica, já que se reporta ao início do percurso especulativo do autor das *Tendências*, como se pode deduzir através da seguinte declaração: «o Hegelianismo foi o ponto de partida das minhas especulações filosóficas, e posso dizer que foi dentro dele que se deu a minha evolução intelectual» (carta a W. Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 834).

alemã. Curiosa e interessantemente, a contestação de Antero segue no mesmo sentido de uma reclamação em prol do plano mais íntimo do ser. Na perspectiva do autor português, quer o naturalismo empírico quer esta sua leitura metafísica embarcam na desvalorização do sentimento íntimo, da consciência, ou seja, da dimensão moral do ser:

O Naturalismo, na sua forma empírica e científica, é o *struggle for life*, o horror duma luta universal no meio da cegueira universal; na sua forma transcendente é uma dialéctica gelada e inerte ou um epicurismo egoistamente contemplativo.¹⁷

Segundo essa orientação especulativa, tudo na natureza se explicaria sob uma interpretação meramente fenoménica e, nesse seguimento, aspectos como a consciência e a moralidade ver-se-iam reduzidos a simples *epifenómenos*¹⁸.

Dada a relevância desta crítica no contexto da mundividência anterioriana, detenhamo-nos um pouco na argumentação do autor e analisemos o protesto da consciência humana em relação ao projecto filosófico representado por Hegel.

V.1.2.1

O hegelianismo concertado de Antero

O reconhecimento da capital importância do filósofo alemão para o presente estudo não pretende conferir a exacta e exaustiva medida da aproximação entre a obra de Hegel e o pensamento de Antero, mas tão-só evidenciar alguns vestígios das suas influências no que ao conceito de natureza diz respeito.

Importa começar por realçar que, pese embora a longa lista das referências anteriorianas ao autor de *Fenomenologia do Espírito*,

¹⁷ Carta autobiográfica a W. Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 838.

¹⁸ Cf. M. Cândido, *Antero e Roberto de Mesquita*, p. 5.

quer seja nos textos de cariz filosófico, quer seja nas cartas, não há qualquer registo de que o estudo de Antero se tenha estendido para além de traduções e de bibliografia de comentadores. Percorrer o *Catálogo da Livraria de Antero* em demanda de edições em língua original é, no tocante a Hegel, tarefa inútil. Pelo contrário, já em relação a obras ditas *secundárias* estava Antero familiarizado com títulos como *Hegel as the National Philosopher of Germany*, *Hegel und seine Zeit* ou *Introduction à la Philosophie de Hegel*¹⁹. De uma forma ou de outra, Hegel encontra em Antero um crítico pertinente, seja enquanto arauto da sua inclinação filosófica, ou, pelo contrário, como acérrimo censor de algumas teses e conceitos do filósofo de Estugarda²⁰.

Quando, a 7 de Agosto de 1885, dirige à sua correspondente Carolina Michaëlis de Vasconcelos uma breve embora amadurecida resenha autobiográfica, Antero explica que a abstracção e o formalismo do pensamento hegeliano, em muitos casos responsável por um certo afastamento em relação ao filósofo idealista, pelo contrário sempre o encantaram e atraíram e, numa extraordinariamente poética descrição, alegoriza:

Internava-me com audácia aventureira pelos meandros e sombras daquela floresta formidável de ideias, como um

¹⁹ Cf. *Catálogo da Livraria de Antero de Quental*, pp. 49, 44 e 52. Terá sido essencialmente através do tradutor e comentador italiano August Vera, autor do último dos títulos referenciados, que Antero deslindou o sistema hegeliano (cf. carta a W. Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 834). Neste contexto concreto, esse é um facto que pode assumir uma especial relevância se tivermos em conta a posição de Fernando Catroga, segundo a qual a mediação de A. Vera justifica a primazia dada por Antero ao conceito de *finalidade*. Tal como explica Catroga, A. Vera terá investido grande parte da sua obra na correlação necessária entre a filosofia da natureza e a ideia de finalidade, sendo por isso parcialmente responsável pela evolução do pensamento anteriano nesse sentido (cf. F. Catroga, *Antero de Quental. História, Socialismo, Política*, p. 51).

²⁰ Joaquim de Carvalho, por exemplo, refere-se a Antero como um *hegeliano dissidente* (cf. J. de Carvalho, *Evolução Espiritual de Antero e Outros Escritos*, p. 149).

cavaleiro andante por alguma selva encantada à procura do grande segredo, do grande *fétiche*, do Santo Graal, que para mim era a Verdade, a verdade pura, estreme, absoluta... ²¹

O ambicioso sistema panlogista hegeliano ²² de elaboração de uma teoria una e única sobre toda a realidade, que desta feita se erigisse contra a redutora interpretação cientificista e fáctica do ser, serviu de essencial estímulo à adesão de Antero. Concordante com a necessidade denunciada pelo pensador alemão de reabilitar a conexão interna entre natureza e espírito, como actualizações do ser em potência, num registo epistolar de 1876, encontramos um Antero serenamente filiado no hegelianismo:

Creio, como Hegel, num Grande Espirito q. envolve tudo, q. está em tudo, que é a *verdade*, o verdadeiro ser de tudo, potencia e finalidade de todas as realidades contingentes e phenomenaes, q. saem um momento do nada e não teem outra razão de ser senão a aspiração, a tendencia p.^a esse ideal. ²³

Antero assume o propósito dialéctico hegeliano de pensar a vida e a actividade que estrutura o ser cósmico e, como tal, perspectiva o Universo como potencialidade e vir-a-ser e nunca como

²¹ Carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos de 7 de Agosto de 1885, in *Cartas*, II, p. 748. Na interpretação de Eduardo Lourenço, a referida citação é paradigmática do registo ontológico em que Antero inscreve a actividade filosófica, denotando a ultrapassagem de um mero registo gnosiológico do discurso racional. Através da filosofia, Antero buscava sobretudo uma Verdade enquanto presença balsâmica para a sede de realidade que o consumia, sendo por isso um projecto existencialmente comprometido (cf. E. Lourenço, *ob. cit.*, p. 125).

²² No texto de juventude «Carta de Henri Heine a Gerard de Nerval», Antero refere-se a Hegel como o *Hércules deste século* (cf. A. de Quental, *Prosas da Época de Coimbra*, p. 158).

²³ Carta a Oliveira Martins de 20 de Setembro de 1876, in *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, p. 79.

entidade absoluta²⁴. Como haveria de expor ao finalizar a primeira parte das *Tendências*, o pensamento moderno ficou a dever às obras de Schelling e de Hegel, em relação à essência última do ser, uma compreensão que extrapolou o exclusivo e redutor relato mecânico. Elaborada a partir das mais legítimas e profícuas consequências da filosofia kantiana, semelhante doutrina da evolução cósmica dialectizava natureza e espírito, realidade e metafísica, o que, para Antero, significava uma justa adequação aos seus intentos filosóficos:

A evolução, vista dessa altura, não é somente o processo mecânico e obscuro da realidade: é o próprio processo dialéctico do ser, tem as suas raízes, comuns com as raízes da razão, na inconsciente mas fundíssima aspiração da natureza a um fim soberano, a consciência de si mesma, a plenitude do ser e a ideal perfeição.²⁵

Através de Hegel, Antero encontrava perfeitamente legitimada a matriz teleológica do evolucionismo cósmico: a filosofia da natureza seria, por fim, fecundada por princípios metafísicos e o espírito, essência mais íntima do ser, poder-se-ia conceber como imanente a todo o Universo.

Contudo, apesar do grande entusiasmo de Antero de Quental perante o sistema hegeliano, retomado historicamente na primeira parte das *Tendências*²⁶, a partir da carta a Oliveira Martins de 20 de Setembro de 1876 tendem a escassear as referências a Hegel. Num hiato temporal de cerca de dez anos, Antero distancia as suas reflexões do pensamento e da obra do autor que, em conjunto com Cristo e Proudhon, havia configurado entre os que

²⁵ A. de Quental, *Filosofia*, p. 128.

²⁶ Sublinhe-se que, mais do que pelo conteúdo, o último texto de Antero é hegeliano pela sua estrutura formal tripartida: na primeira parte, apresenta os traços gerais da história do pensamento moderno — a *tese*; na segunda, as críticas e os argumentos levantados contra a metafísica sistemática apriorista — a *antítese*; e, na terceira, a renovação proposta pelo autor para o espiritualismo — a *síntese*.

o poeta-filósofo mais amava ²⁷. Voltamos a surpreendê-los, epistolarmente falando, pelo ano de 1885, porém a referência ao filósofo de Estugarda surge agora como prova do *hegelianismo mitigado* de Antero ²⁸: Jaime Batalha Reis é lucidamente esclarecido pelo próprio de que o sistema filosófico anteriano consiste numa *fusão* (e não numa *amálgama*) entre o hegelianismo e a monadologia ²⁹. O que se passou nesse período de uma década ou como é que, no espírito de Antero, Hegel assumiu essoutra posição é o que se procurará esclarecer.

Mais uma vez, é na síntese de 1890 que a nossa reflexão encontra respostas. Se a extrema abstracção e rigor do sistema hegeliano não pareciam assustar o espírito filosofante de Antero, certo é que tolheram a realidade à rígida abordagem apriorística. O *prodigioso construtor de silogismos gigantescos*, assim se refere a Hegel ³⁰, reduziu os entes a momentos transitórios no universal processo de realização da potencialidade constituinte do ser. Segundo Antero, por ser muito mais que um laboratório ou uma reserva artificial, a natureza não se pode deduzir a partir de uma fórmula *a priori*, orgulhosa e arrogantemente vedada à real observação e experiência científicas. Em primeira instância, a positividade do conhecimento reclama em face de tão desmedidas pretensões metafísicas. Para além disso, as ciências históricas fazem também ouvir o seu protesto em defesa do elemento que a regularidade e a necessidade extremas da doutrina hegeliana preten-

²⁷ Cf. *Duas Palavras a Propósito do Folheto do Sr. Teófilo Braga*, em A. de Quental, *Prosas*, 2.º tomo: opusculos publicados nos annos de 1896 e 1897, p. 250.

²⁸ Sobre esta categorização, leia-se: «Embora rejeite explicitamente a rigidez, o imobilismo e o dogmatismo do sistema hegeliano, a *síntese* anteriana, não se contentando com ser mera visão ecléctica ou vago sincretismo, pode ainda ser lida como uma versão mitigada, tímida e parcial da visão sistemática de Hegel» (L. R. dos Santos, «Apresentação», in A. de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Editorial Comunicação, p. 28).

²⁹ Cf. carta a Jaime Batalha Reis de 24 de Dezembro de 1885, in *Cartas*, II, p. 761.

³⁰ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 131.

dem asfixiar: o *fortuito* ou acaso, que escapa às construções metafísicas *a priori* e é irreduzível à leitura determinista que tudo submete a uma rígida necessidade. Antero aponta ainda uma terceira ordem de objecções contra o hegelianismo, desta feita em nome de um registo intrinsecamente humano: a liberdade moral. Atreita ao panlogismo, a filosofia alemã descarta o próprio indivíduo, ou melhor dito, aquilo que nele constitui essa mesma individualidade: o princípio íntimo de acção ou sentimento moral³¹. Em nome da autonomia e da liberdade da alma humana, das aspirações morais que a constituem, a análise histórica vem dar razão à crítica de Antero:

Ao mesmo tempo que percebia que a voz da consciência moral não pode ser a única voz sem significação no meio das vozes inúmeras do Universo, refundindo a minha educação filosófica, achava, quer nas doutrinas, quer na história, a confirmação deste ponto de vista.³²

Tal refundição permite-lhe sempre referenciar concertadamente Hegel e afirmar-se como *um antigo hegeliano que depois leu Leibniz*³³. Se é verdade que foi pelo pórtico da filosofia da natureza que Antero acedeu ao hegelianismo, é de igual forma evidente que por esta mesma via se resolve afastar do rigorismo professado pelo naturalismo metafísico alemão³⁴.

³¹ Cf. *ibidem*, pp. 131-140. Eduardo Lourenço estabelece um paralelismo entre as reacções de Antero e de Kierkegaard à filosofia hegeliana: ambos protestam em nome da existência e do indivíduo face à reflexão e ao sistema. Distingue-os, contudo, o facto de o filósofo dinamarquês se situar no interior das referências hegelianas como num contradiálogo, e de Antero, por seu turno, assumir uma postura exterior: «Antero adoptou, como pôde, Hegel a si, e não o inverso» (E. Lourenço, *ob. cit.*, p. 127).

³² Carta autobiográfica a W. Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 838.

³³ Cf. carta a Francisco Machado de Faria e Maia de 15 de Setembro de 1886, in *Cartas*, II, p. 788.

³⁴ Cf. L. R. dos Santos, *ob. cit.*, p. 27.

MATÉRIA, ESPÍRITO E FORÇA — A CHEGADA
AO PAMPSIQUISMO

Preocupado em demonstrar que toda a filosofia moderna é atravessada por um *substratum* de noções metafísicas comuns, o texto das *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* começa por proceder à enunciação daquilo que, em termos genéricos, a distingue da configuração *antiga* do pensamento filosófico³⁵. Destarte, o autor coloca a tónica central da dissidência entre ambas no problema do Universo. Se os diversos sistemas afectos à dita filosofia antiga cultivavam uma estrutura formal e abstracta, segundo a qual no contraste conceptual entre absoluto e realidade pendia para o primeiro a legitimidade ontológica, já no que ao pensamento moderno diz respeito, assiste-se à preocupação de equacionar a essência mesma da realidade, considerada como entidade indispensável à realização plena do próprio ser. A arcaica forma do pensamento filosófico insistia numa concepção da realidade como emanação do ser absoluto, único e verdadeiramente existente, de onde resultava uma perspectiva heterónoma dos entes, cujas características e princípio de movimento encontravam num plano simultaneamente externo e superior a sua origem. Nas palavras do autor,

o pensamento antigo fazia do universo uma máquina, cuja estrutura obedecia a um plano preconcebido: o pensamento moderno faz do universo um ser vivo, cuja forma de actividade não obedece senão às tendências espontâneas do seu próprio desenvolvimento. Um levava ao imobilismo, o outro leva ao movimento. Um, para achar a unidade, tinha de a ir buscar fora do Universo: o outro encontra a unidade imanente na mesma diversidade.³⁶

³⁵ Ao referir-se a «pensamento antigo», Antero tem aqui em mente não apenas os ideários filosóficos da Grécia clássica, como também os sistemas medievais até ao Renascimento.

³⁶ A. de Quental, *Filosofia*, pp. 122-123.

Ao rejeitar a exigência de recorrer ao plano transcendente enquanto dimensão possibilitadora de conferir à diversidade ôntica um autêntico fundamento ontológico, o pensar moderno organiza os seus sistemas em torno da leitura imanente e integral do ser. A partir das alterações iniciadas pelos autores renascentistas, a filosofia assiste à superação das condutas providencialista e dualista que, na explicação de Antero, eram evidenciadas pelo chamado «pensamento antigo». Contra uma perspectiva fracionada e espartilhada do Universo que, heterogeneamente constituído, apresenta os diversos estratos do ser como substâncias incomunicáveis, a Modernidade investe em prol da gesta de recuperação da unidade perdida do real. Para esse efeito — prossegue a análise anterior — combate a apatia e o carácter estático da concepção anterior, injectando na realidade o princípio anímico capaz de converter cada um dos seus planos em fecundos momentos realizadores do ser pleno.

Antes, porém, de objectarmos a Antero que esta seria uma visão pouco fiel ao desenvolvimento da filosofia a partir do século XVI se tomarmos como referência, por exemplo, o sistema cartesiano, já o autor contra-objecta. A análise ensaiada nas *Tendências*, por assumir uma estrutura histórica, não tem como escopo metodológico encarar cada doutrina isoladamente, mas antes inseri-la numa perspectiva geral, extraíndo-lhe o valor que a mesma assume no, e para o, global desenvolvimento histórico do pensamento. Assim sendo, questiona o autor:

Que importa que Descartes, preso ainda pelo sentimento e por uma certa timidez, senão prudência, aos credos tradicionais, não se atrevesse ou não pudesse tirar nítidas as últimas consequências dos seus princípios? Tirou-as Espinosa e o panteísmo saiu do cartesianismo, necessário e irresistível, apesar dos protestos dos cartesianos amedrontados.³⁷

³⁷ A. de Quental, *Filosofia*, p. 124. Sobre a leitura determinista do desenvolvimento da história das ideias, no caso concreto das relações entre o pensamento cartesiano e espinosano, veja-se L. M. de Abreu, *Spinoza: a Utopia da Razão*, dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de Aveiro, pp. 12 e segs.

De regresso à apresentação da metamorfose operada pelo pensamento ocidental a partir dos séculos XVI e XVII, em conformidade com o processo de unificação da realidade nos seus diversos estratos e manifestações, a física moderna abre a especulação a uma inovadora compreensão dos *primeiros princípios do movimento e da matéria*³⁸. Desta feita, garante a concessão de autonomia ao existir e ao agir do Universo, mediante a construção de uma nova ponte de entendimento entre a natureza e o espírito. Compreender até onde se estende o alcance especulativo desta aproximação será, doravante, o nosso propósito.

Uma vez que, analogamente à exposição histórica das ideias, Antero apresenta igualmente as suas próprias perspectivas filosóficas, observamos pelo já mencionado o quão longe estão as *Tendências* do tom aporético com que se tece o «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade». Superados os tortuosos anos em que, por força das antinomias não resolvidas, o espírito de Antero se decidira pelo carácter ilusório da Verdade³⁹, já em 1890 o pensador apresenta uma harmoniosa e serena interpretação da natureza e do espírito, tomando como referência quer as tendências materialistas da ciência quer o espiritualismo filosófico. Quando, na véspera de Natal de 1885, Antero expõe epistolarmente as orientações globais da sua filosofia a Jaime Batalha Reis, ressalva como uma das três originais concepções estruturantes a perspectiva sobre a ideia de *matéria*⁴⁰. A responsabilidade pelo trilhar de semelhantes vias assume-a Antero como proveniente de leituras do autor da *Monadologia*⁴¹: através do conceito leibniziano de *força*, Antero vê uma possível conciliação entre o domínio da fundamentação metafísica e o plano do

³⁸ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 124.

³⁹ Cf. carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos de 7 de Agosto de 1885, in *Cartas*, II, p. 748.

⁴⁰ Cf. *Cartas*, II, p. 762. As restantes seriam a teoria do conhecimento e a análise da noção de absoluto.

⁴¹ Cf., a título exemplificativo, a carta autobiográfica de Antero a W. Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 838.

dinamismo mecânico⁴². Leibniz revela-se a pedra-de-toque para a elaboração da explicação última e verdadeira do ser:

Espiritualista por um lado, mecanista por outro, reunia no seu pensamento duas tendências que pareciam contraditórias, mas que o futuro há-de ir mostrando, à medida que as desembaraçar das fórmulas ainda estreitas do século XVII, que são perfeitamente redutíveis a um princípio comum.⁴³

IV.2.1

*Leibniz, o inventor do optimismo*⁴⁴

Na posse das *Cœuvres philosophiques de Leibniz*⁴⁵, Antero inicia-se temporãmente pelos meandros do sistema filosófico do autor de *Princípios de Filosofia ou Monadologia*. A primeira referência epistolar a Leibniz, vamos encontrá-la no final do ano de 1873, numa carta a Oliveira Martins⁴⁶, carta tão mais importante quanto consideremos que o conteúdo e a forma como Antero se refere ao pensador alemão denunciam que a familiaridade com este autor tem uma origem recuada no tempo. Longe de pretendermos levar a efeito um completo e exaustivo levantamento dos tópicos comuns à filosofia de Leibniz e ao pensamento de Antero, seria imperdoável que a reflexão sobre o(s) sentido(s) que o último atribui à ideia de natureza não operasse uma breve passagem por alguns tópicos e questões partilhadas por ambos. Ainda

⁴² Reporta-se pelo menos a 1875 a preocupação anteriana com a sistematização do conceito de força, como se pode verificar pelo fragmentário conteúdo do «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade» (cf. A. de Quental, *Filosofia*, pp. 74-75).

⁴³ *Ibidem*, p. 124.

⁴⁴ Expressão utilizada por Antero na carta a Germano de Meireles de 24 de Abril de 1876, in *Cartas*, I, p. 344.

⁴⁵ Cf. *Catálogo da Livraria de Antero*, p. 46.

⁴⁶ Cf. carta a Oliveira Martins de 4 de Novembro de 1873, in *Cartas*, I, pp. 222-223.

mais porque neste caso a influência de Leibniz é directa e conscientemente recebida e assumida por Antero ⁴⁷.

A afinidade com Leibniz principia já com a predisposição metodológica de ambos para a concretização de uma síntese especulativa conciliadora entre o plano *a priori* metafísico-racional e o domínio *a posteriori* científico. Com o que ficou explícito no nosso capítulo IV, sabemos que desde «O futuro da música», texto de 1866 ⁴⁸, passando por «A filosofia da natureza dos naturalistas», publicada vinte anos mais tarde, Antero desenvolveu o projecto de um *materialismo idealista* que, mediante uma aproximação entre ciência e metafísica, lograsse compreender total e integralmente o Universo. Em Leibniz, Antero encontrou eco desta orientação já que também o filósofo de Leipzig evidenciou, desde cedo, uma eminente propensão para a necessidade de integrar os dados científicos do seu sistema em princípios racionais de carácter metafísico.

Segundo a explicação de Antero, ainda que permaneça inegável a dívida do pensamento ocidental para com Descartes, que promoveu *a unidade e a autonomia do espírito pensante* ⁴⁹, é à *Monadologia* que a Modernidade deverá mostrar-se grata pela superação do clássico dualismo da irreducibilidade ontológica entre matéria e espírito. Antero revela-se extremamente empenhado e interessado perante a crítica leibniziana às pretensões da concepção mecanicista da natureza, que acreditava apresentar uma leitura total do Universo, e considera que a série de causas eficientes sobre as quais se estrutura a realidade tem de ser dialecticamente conciliada com a ideia de finalidade. Em reflexão epistolar a Francisco M. de Faria e Maia, o pensador açoriano explica a importância da *Monadologia*, enquanto obra e enquanto sistema filosófico: a ideia de substância, a primeira na ordem metafísica, só poderá coadunar-se com a realidade — domínio da natureza, do

⁴⁷ Sobre o leibnizianismo enxertado de Antero, veja-se F. Catroga, *ob. cit.*, pp. 44-48.

⁴⁸ Cf. especificamente A. de Quental, *Filosofia*, p. 62, n. 7.

⁴⁹ Antero afirma que o *cogito, ergo sum* corresponde à *carta de alforria da inteligência moderna* (cf. *Filosofia*, p. 124).

devir — através da noção de *força*⁵⁰. Explicar o fundamento último da natureza sem assumir o pressuposto de uma essência comum entre matéria e espírito resulta, para Antero, numa empresa infecunda. Uma vez que é o conceito de *força*, na leitura que dele apresenta Antero, que permite garantir com legitimidade filosófica essa essência comum, o autor afirma desta forma uma fundamentação metafísica para o dinamismo mecânico da natureza.

Importa esclarecer que, na acepção leibniziana, a força corresponde a uma entidade de ordem metafísica, sendo responsável pela instauração de unidade no seio da multiplicidade e da dispersão que constituem o mundo físico. A mónada, conceito nuclear deste sistema, constitui-se como entidade animada por um princípio próprio de actividade⁵¹, a sua essência consiste em energia ou força, sendo, por isso, autonomamente responsável pelas suas acções internas⁵². O carácter simples, formal e inextenso das mónadas leibnizianas permite a Antero formular uma noção de matéria que se situa mais além do reducionismo de matriz cartesiana: longe de se identificar com a extensão física, os centros ou núcleos da realidade reduzem-se a força e esta, por sua vez, sendo de natureza imaterial ou espiritual, transfere para o *átomo-mónada toda a espontaneidade e virtualidade que o Hegel atribui à ideia*⁵³. Já no texto sobre «A filosofia da natureza dos naturalistas», Antero havia lançado os alicerces da sua teorização ao afirmar que qualquer filosofia da natureza só poderá ser solidamente legitimada quando fundar sobre as noções de substância, força e movimento uma teoria da matéria que respeite, em simultâneo, as exigências da especulação racional e os requisitos da prática científica.

O Universo concebido pelo pensar anteriano é, sobretudo, uma estrutura dinâmica e, de acordo com a sua tradução pelo

⁵⁰ Cf. carta a Francisco Machado Faria e Maia de 28 de Março de 1885, in *Cartas*, II, p. 732.

⁵¹ Nas palavras do próprio autor: «La Substance est un Être capable d'Action» (G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 1).

⁵² Cf. *idem*, *Monadologia*, § 18.

⁵³ A. de Quental, *Cartas*, II, pp. 761-762. Como será adiante retomado, Antero também recolhe da monadologia fundamentação para a sua concepção de um Universo hierarquicamente diferenciado.

pensar moderno, a realidade consiste no *fieri* incessante do ser em permanente transformação e renovação. A *teoria dos dinamismos*⁵⁴ perfilhada por Antero assenta num desdobramento da ideia de *força* em força mecânica, imperfeita, reproduzida pela análise científica; e em força espírito, ou força tipo, perfeita e apreensível pela razão especulativa. «Ora — esclarece Antero — como é a força perfeita que é o tipo da força imperfeita, é esta naturalmente que tem de ser explicada por aquela: é a força superior do ser que fará compreender a inferior, e não o inverso.»⁵⁵ O fundamento último do dinamismo cósmico é garantido pelo dinamismo psíquico: tudo na natureza age, em todo o Universo palpitam forças de ordem física, todavia todas elas são análogas e participantes na força-espírito⁵⁶. Como esclarece Fernando Catroga, para o pensar anterior a força — tal como a concebem as leis físicas da termodinâmica — não possui realidade substancial, consistindo apenas na ideia a que se reduzem todas as suas manifestações fenoménicas⁵⁷.

Mediante a tese da continuidade entre matéria e espírito, o sistema leibniziano ocupou oportunamente o hiato que, no pensamento de Antero, afastava a realidade em devir da essência do ser por permitir *insuflar o espírito na matéria*⁵⁸. É por esta via que o autor acede ao seu *pampsiquismo* ou *psicodinamismo*⁵⁹, concedendo uma raiz espiritual à actividade constituinte de todo o real. No modo de ver do pensador das *Tendências*, a filiação filosófica pampsiquista permite-lhe não só estabelecer que a totalidade cósmica

⁵⁴ Cf. L. Craveiro da Silva, *Antero de Quental. Evolução do Seu Pensamento Filosófico*, pp. 121-122.

⁵⁵ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 156.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 158.

⁵⁷ F. Catroga, *ob. cit.*, p. 45.

⁵⁸ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 156. Como F. Catroga ressalva, Antero adopta alguns dos conceitos do autor da *Monadologia*, contudo isola-os do *transcendentismo criacionista* de Leibniz (cf. F. Catroga, *ob. cit.*, p. 44).

⁵⁹ Cf. cartas a Jaime Magalhães Lima de 14 de Novembro de 1886 e a Wilhelm Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, pp. 805 e 839, respectivamente. Sobre a génese da adopção anterioriana do termo *pampsiquismo*, ver F. Catroga, *ob. cit.*, p. 43, n. 151.

mica é um composto vital, bem como garantir que o princípio que a alma é idêntico à psique humana ⁶⁰. Toda a natureza é plena de vida, mas também de racionalidade, uma vez que ao pensar sobre o Universo está já o entendimento humano a pressupor que, em essência, sujeito e objecto se identificam ⁶¹. Reiterando a cada passo a sua aproximação ao pensamento alemão, segundo Antero a razão é o espírito em acto, o mesmo espírito que é o tipo da realidade e de que a natureza, em si mesma, é vaga imitação ou simulacro ⁶². Desta feita, à natureza será sempre atribuído um estatuto insulado enquanto a sua compreensão não se fizer integrar no plano anterior e interior, único que lhe confere sentido, do espírito. É este pampsiquismo que, no pensamento de Antero, autoriza a conciliação entre natureza e espírito, e é em Leibniz que o pensador encontra fundamentação filosófica para a mesma tese.

Em Junho de 1882, segue, em carta a Joaquim de Araújo, uma composição que ensaia no registo poético a harmonização entre as *formas fugitivas* do mundo natural e o *verbo crepuscular* do espírito: até à sua publicação no volume dos *Sonetos Completos*, esse poema intitulou-se precisamente «Pampsiquismo», depois surgiu já como abertura ao díptico «Redenção» ⁶³.

Antero adopta o termo *pampsiquismo* de preferência a *panteísmo*, já que não abdica da distinção entre natureza e espírito enquanto entidades substancialmente diferenciadas e irreduzíveis. Para além disso, como atesta L. Craveiro da Silva, «o panteísmo planeia uma vasta síntese, onde só pontifica um ser soberano, que se derrama pelo mundo em modos da própria substância e nunca em substâncias diversas e autónomas» ⁶⁴.

Antero resolve também, por via do pandinamismo, o clássico dilema metafísico entre unidade e multiplicidade, que adquirira

⁶⁰ Para um esclarecimento acerca dos vários correlatos do pampsiquismo, veja-se G. Fraga, «Antero Insulano», in *Insulana*, 47 (1991), p. 101, n. 3.

⁶¹ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, pp. 156-157.

⁶² Cf. carta a W. Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 838.

⁶³ Cf. carta a Joaquim de Araújo de Junho de 1882, in *Cartas*, II, pp. 636-637.

⁶⁴ L. C. da Silva, *ob. cit.*, p. 123.

no «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade» expressão de privilegiado clímax antinómico. Sem admitir a diversidade fenoménica que compõe a estrutura do ser natural, a leitura pampsiquista permite ao autor extrapolar o plano da causalidade eficiente e pressupor no real uma unidade em termos teleológicos. O próprio Leibniz concebe uma harmonia comum ao plano natural das causas eficientes e ao plano metafísico-moral das causas finais⁶⁵, contudo, aquela tese anterioriana é igualmente devedora da passagem do poeta-filósofo pelo pensamento kantiano, já que, segundo a leitura apresentada nas *Tendências*⁶⁶, o autor das *Críticas* é o responsável pela revelação de que é o espírito a essência do Universo, *o verdadeiro númeno, o espírito é o ser tipo, medida de todos os seres, revelação da sua mais íntima natureza*⁶⁷. Mais uma vez redobradamente atento à significação histórica dos diversos sistemas do pensamento moderno, para Antero o kantismo assume elevada relevância ao ter patenteado um novo idealismo que, posteriormente personificado em Schelling e em Hegel, permitiu resolver em território humano o problema do Universo. A explicação do Cosmos mediante a estrutura da consciência, bem como a compreensão da consciência através de princípios comuns ao Universo, só se torna efectivamente possível uma vez que o pensamento ocidental reconheça a relevância do sistema kantiano e a ele regresse⁶⁸. O esforço de superação de uma metafísica cristalizada na substancialização diádica que opõe ser material e ser espiritual é assumido pelo neokantismo:

É o seu subjectivismo e a sua inexorável análise que deitam abaixo, como pulverizado, o realismo dogmático em

⁶⁵ Cf. Leibniz, *Monadologia*, § 79; *idem*, *Les Principes de la Nature et de la Grace Fondés en Raison*, § 3.

⁶⁶ Sobre a leitura equívoca de Kant que Antero apresentou, ver A. M. Moog Rodrigues, «A Filosofia de Antero de Quental», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38 (1982), 2, pp. 851-852.

⁶⁷ A. de Quental, *Filosofia*, p. 127.

⁶⁸ Cf. carta a Manuel Ferreira Deusdado de 7 de Setembro de 1888, in *Cartas*, II, p. 900.

que se apoiavam as *substâncias* e os *princípios* dos novos escolásticos. Todas essas entidades fantásticas são reduzidas a um facto único, a uma única realidade: a consciência.⁶⁹

O númeno, por Kant considerado inatingível, é (re)descoberto por Antero na interioridade humana e identificado com o próprio espírito⁷⁰, cuja essência se resolve afinal na moralidade. Na explicação de L. Ribeiro dos Santos, é desta forma que «se confirma a inspiração imanentista do pensamento de Antero, exposta no seu intento de, sem sair da natureza, encontrar nela mesma e recuperar para ela todo o antigo e riquíssimo domínio do espírito»⁷¹.

Foi sobretudo catártica a chegada do pensamento anterior a Leibniz, conciliado com as orientações morais conferidas por Kant. O estrito naturalismo mecânico, na leitura determinista e fatalista que apresenta da natureza, traduzia o ser do Universo num absurdo paradoxo e conduzia o espírito a um profundo estado pessimista. Antero considera o autor da *Monadologia* como o *inventor do optimismo*⁷² precisamente por ter sido a partir da sua leitura que o pensador das *Tendências* sentiu autorizada a superação da atribuição de vacuidade ao ser cósmico. Pese embora o pessimismo constitua para o pensamento e percurso existencial de Antero uma etapa necessária,

o que triunfa e o que fica é aquilo que está para além do naturalismo, aquilo que no homem não é já filho da natureza, mas superior a ela e autónomo: a vida da consciência e a sua mais alta expressão, o sentimento moral.⁷³

⁶⁹ A. de Quental, *Filosofia*, p. 151.

⁷⁰ Cf. *ibidem*, p. 157.

⁷¹ L. R. dos Santos, «O problema moral em Antero de Quental», *Antero de Quental, uma Visão Moral do Mundo*, p. 105.

⁷² Sobre esta expressão, para além da já referida carta a Germano Meireles de 24 de Abril de 1876, veja-se também a epístola a Oliveira Martins de 6 de Agosto de 1877, in *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, p. 89, onde Leibniz, a par com Hegel, é considerado um *optimista idealista*.

⁷³ Carta a Jaime de Magalhães Lima de 14 de Novembro de 1886, in *Cartas*, II, p. 803.

Já no decorrer do ano de 1877, Antero escrevera a Oliveira Martins, a partir de França, sobre um pessimismo que, em última instância, se poderia resolver em optimismo por mão de uma considerável dose de *ironia transcendental*⁷⁴. Em face da dicotómica relação entre natureza e espírito, Antero propunha que, pese embora se considerasse a primeira como um esboço imperfeito do segundo, fosse a mesma antevista como aceitavelmente boa por ser *a realização possível do mundo ideal*. Antecipando em largos anos a noção de santidade desenvolvida nas *Tendências*, Antero apontara já então a falsidade da atitude pessimista que, por ter origem na imperfeição do sujeito e não na real vacuidade do Mundo, apenas encobria a plenitude ideal da realidade:

Que se não ame senão o ideal, — exortava, então, Antero — que nada se faça senão pelo ideal, mas q. se aceite o real como a materia prima necessaria para a symbolização d'esse mundo ideal q. se adora, como o instrumento indispensável á educação da consciência espiritual — tal me parece ser a verdadeira doutrina.⁷⁵

Decorridos exactamente dez anos após o conselho epistolar a Oliveira Martins, e desta feita num registo assumidamente mais próximo da espiritualidade oriental, Antero retorna a escrever ao mais afeiçoado dos seus companheiros acerca da *ironia transcendental* da existência. Munido com o quadro conceptual que dez anos de reflexão haviam amadurecido, Antero parece seguro de que a essência última do ser não se poderia resumir a vácuo e desilusão. Ainda que a natureza exhiba escandalosamente imperfeição e vanidade, o tédio fenoménico não poderá constituir o resíduo final do Universo,

e a tendência última das coisas, contrariada tão terrivelmente no curso da Natureza pela imperfeição do inconsciente

⁷⁴ Cf. *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, p. 89. Oliveira Martins haveria de desenvolver esta expressão no prefácio que dedica aos *Sonetos*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 90.

(aliás sapientíssimo), não pode, ao realizar-se na Consciência, produzir o efeito duma desilusão e duma queda no vácuo.⁷⁶

Para além da estrita perspectiva naturalista, presa às formas e desejos do tumultuoso mar da existência⁷⁷, Antero instala na leitura pampsiquista a tão aguardada regeneração do pensamento ocidental. É nesta procura pela mais adequada expressão filosófica do espírito moderno que os escritos anteriores se assemelham a afinados sismógrafos: ávido leitor e atento estudioso do que especulativamente a Europa produzia, Antero devotou grande atenção aos vestígios e sintomas das tendências dominantes. Em 1887, o poeta-filósofo confessava a W. Storck a desesperança quanto a concretizar a exposição sistemática das suas próprias inclinações filosóficas:

Morrerei, porém — afirmava —, com a satisfação de ter entrevisto a direcção definitiva do pensamento europeu, o Norte para onde se inclina a divina bússola do espírito humano.⁷⁸

V.3

ESPONTANEIDADE — O FIO DE ARIADNE NO LABIRINTO DA NATUREZA

Fundamentadas as teses da filosofia anteriorana, resultado de constantes críticas e reformulações a partir do diálogo que o autor estabelece nas primeira e segunda partes das *Tendências* com os sistemas do seu tempo, é na terceira parte da obra que Antero presenteia o leitor com a síntese final do seu pensamento. Apor-

⁷⁶ Carta a Oliveira Martins de 30 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 841.

⁷⁷ Cf. soneto «Nirvana».

⁷⁸ Carta autobiográfica a W. Storck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 839.

tado ao optimismo pampsiquista e tendo como âncora a essencialidade das exigências morais do ser, o texto constrói-se em torno da prioridade conceptual do espírito, *alfa e ómega da inteligibilidade do real*⁷⁹. Descurado pelas explicações de redutor tom mecânico, é à consciência humana que pertence o iniciático privilégio de aceder ao *estrato mais fundo do ser*⁸⁰, à força ou energia que, compondo a individualidade de cada ente, é constitutiva de tudo no Universo e do próprio Universo, ou seja, ao espírito. Por que detém a consciência semelhante apanágio? Porque ela mesma, para além de ser já espírito, é-o de forma conscientemente iluminada. Atentemos na exímia explicação do autor:

O espírito, com efeito, não é já para a consciência uma actividade obscura e indeterminada, percebida só por fora, nas suas relações exteriores, como mero movimento e resistência, mas uma actividade que se percebe no íntimo do seu próprio ser, que mergulha nas profundezas da sua natureza e se possui na totalidade dos seus movimentos: é uma força consciente e na plenitude da sua realidade, a força tipo.⁸¹

Dito de outra forma, a consciência é o espírito em actividade que pelo seu mesmo reflexo se reconhece, que consigo mesmo se reencontra e que a si mesmo se diz.

Se recuarmos ao jovem Antero do opúsculo «Espontaneidade», seremos levados a concluir que nesse texto de 1866 se encontram já, embora de forma embrionária, as intuições que nas *Tendências* ganham consistência filosófica. Visando garantir uma autêntica unidade no seio da real multiplicidade cósmica, Antero conduz natureza e história a uma mesma lei ou princípio íntimo: o *espírito*. De acordo com a análise de cariz histórico que já então o autor empreende, deve-se à orientação filosófica do início do século XIX, na sua reacção contra as tendências racio-

⁷⁹ Cf. J. Serrão, *Devir e Ser na Filosofia Anteriana*, p. 180.

⁸⁰ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 154.

⁸¹ *Ibidem*.

nalistas do iluminismo anterior, a importante distinção conceptual entre *espírito* e *consciência*:

Antes da consciência, por detrás dela, o olhar do filósofo percebe no lusco-fusco, nos sonhos das primeiras impressões, alguma coisa incerta e pálida, mas viva todavia, que se agita, se precisa de hora a hora, se clareia e afirma cada vez mais. Essa coisa é já o espírito — o espírito menos a reflexão.⁸²

A lei que rege e orienta todos os movimentos dessa *idade anterreflexiva*⁸³, e que Antero denomina por *espontaneidade*, constitui a pedra-de-toque da unificação pretendida entre mundo natural e mundo humano. Porém, o curto desenvolvimento do escrito e a orientação final que o autor lhe confere, desviando a problemática para a estrita perspectiva antropológica, adiam até às *Tendências* uma mais completa fundamentação e enquadramento filosóficos.

Todas as forças que animam o ser cósmico, desde as mais elementares, são vistas no texto final de 1890 como constitutivamente análogas à força tipo e, à sua semelhança, dotadas de uma interioridade que extrapola o estremo dinamismo mecânico. Nesse seguimento, Antero nega, em tom categórico, a concepção de um ente absolutamente passivo e determinado do exterior por outro, o que, a seu ver, significaria a sua redução a uma entidade meramente formal e sem essência⁸⁴. Contra esse esvaziamento ontológico do Cosmos, o pensador rejeita a leitura mecanicista do Universo em prol de uma perspectiva que salvaguarda, simultaneamente, dinamismo e autonomia na natureza. O ser possui em si mesmo, na sua natureza autónoma, a virtualidade latente que produz a actividade fenoménica em que se manifesta: é, por isso mesmo, causa, força espontânea. É enquanto tal que desafia a terrível fatalidade augurada pela perspectiva determinista. Assim

⁸² *Ibidem*, p. 47.

⁸³ Cf. *ibidem*, p. 48.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 159.

sendo, a espontaneidade, por constituir a essência do espírito, dissolve a antítese entre determinismo e liberdade, consistindo *num raio de luz e vida*⁸⁵ a custo introduzido (ou insuflado) nas tenebrosas vias da matéria: o fio de Ariadne no labirinto da natureza. Iniciando o seu percurso nos meandros da energia espontânea e inconsciente⁸⁶, o espírito abre-se posteriormente à esfera que o conduz à plenitude: a consciência ou liberdade. «Na espontaneidade inconsciente da matéria — afirma o autor — está a raiz do que na consciência e na razão se chama verdadeiramente liberdade.»⁸⁷

V.3.1

Espírito, ou o ser que se resolve em espiral

A partir da fundamentação teórica da exposição anterior que, na primeira parte das *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, instituiu as noções de *força, lei, imanência e desenvolvimento* como substrato metafísico do pensamento moderno, a cosmovisão de Antero adquire pleno sentido. O espírito evolui de forma autónoma e imanente, realizando gradualmente as suas infinitas virtualidades numa crescente complexização, directamente proporcional à perfeição e à plenitude adquiridas. Nas explícitas palavras do autor,

fazendo-se toda a evolução do espírito dentro da sua própria natureza e não sendo mais do que a gradual realização de si mesmo em si mesmo, há oposição entre as sucessivas esferas do seu desenvolvimento, nunca contradição. É assim que o espírito, sem sair de si, se cria e fecunda continuamente, compenetrando-se cada vez mais com a sua própria

⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 160.

⁸⁶ Ao conceber o processo evolutivo como uma caminhada do grau menos consciente de ser para o mais consciente, até atingir a plena consciência, Antero reitera a sua dívida especulativa para com nomes da filosofia alemã como Hartmann, Schelling ou Hegel.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 160.

essência, extraindo dela, da sua infinita virtualidade, momentos cada vez mais complexos e ricos de ser, até atingir a mais alta consciência de si.⁸⁸

Há, por conseguinte, uma etapa última, concretizada na ideia de Deus enquanto ideal⁸⁹, que se constitui como finalidade da viagem do espírito: um destino que precisamente por ser ideal não é real, *mas sempre a realizar*⁹⁰. O universal devir cósmico responde à energia vital e ao princípio teleológico do espírito e assume a configuração de uma evolução qualitativamente hierarquizada. A mesma tese encontra-se presente, desta feita em forma de intuição poética, no soneto «Evolução»:

*Fui rocha, em tempo, e fui, no mundo antigo,
Tronco ou ramo na incógnita floresta...
Onda espumei, quebrando-me na aresta
Do granito, antiquíssimo inimigo...*

*Rugi, fera talvez, buscando abrigo
Na caverna que ensombra urze e giesta;
Ou, monstro primitivo, ergui a testa
No limoso paul, glauco pascigo...*

*Hoje sou homem — e na sombra enorme
Vejo, a meus pés, a escada multiforme,
Que desce em espirais na imensidade...*

*Interrogo o infinito e às vezes choro...
Mas, estendendo as mãos no vácuo, adoro
E aspiro unicamente à liberdade.⁹¹*

⁸⁸ *Ibidem*, p. 155.

⁸⁹ Sobre o conceito de Deus no pensamento de Antero, veja-se A. P. Mesquita, «Duas aporias anterianas: a descoberta da Liberdade e a ideia de Deus», in *Revista da Faculdade de Letras*, 5.^a série, 19-20 (1996).

⁹⁰ Segundo a visão anteriana, em todos os fenómenos naturais, desde a molécula mais elementar, reside um acordo íntimo entre o ser e a sua infinita virtualidade, ideia ou fim soberano.

⁹¹ Composição poética de Março de 1882, segundo a carta a Alberto Sampaio de Março/Abril de 1882 (cf. *Cartas*, II, p. 626).

Relato do espírito na primeira pessoa, o soneto apreende-o na forma humana, ponto privilegiado do itinerário cósmico por permitir o balanço e o reconhecimento quer do percurso anterior quer do rumo posterior. É na passagem da última quadra para o primeiro terceto que o sujeito poético faz o ponto da situação. Enquanto homem, o espírito antevê-se pascalianamente entre dois infinitos: a multiforme escadaria dos seres naturais aquém e o infinito vácuo da liberdade além. Cidadão de dois mundos, o homem reconhece-se rocha, árvore, onda, fera e monstro ⁹², numa sucessão existencial marcada pela cegueira das forças orgânicas e naturais, pelo darwiniano *struggle for life* empírico. Mas, para lá da apreensão desse estado de treva e incógnita, abre-se o infinito plano da liberdade, ainda tocado de pranto e incerteza: interrogando (n)o vácuo, o espírito reconhece então o *telos* que orienta a sua marcha e, pela decifração de cada um dos graus ônticos de manifestação do ser, encontra-se apto a compreender o sentido último do processo evolutivo.

António Sérgio considera ser este soneto o espaço privilegiado de encontro entre as teorias materiais do evolucionismo biológico e o sistema hegeliano do evolucionismo conceptual (ou metafísico): o primeiro, presente nas duas quadras, retrata a passagem material de uma para outra espécie; o segundo, patente nos dois tercetos, diz respeito ao movimento ascensional dialéctico, cuja causa final é a liberdade ⁹³. Na desenfreada procura de conciliação entre determinismo e liberdade, Antero promove nesta específica composição uma harmónica visão entre a evolução de matriz darwiniana e a evolução da Ideia hegeliana. Na síntese concertada que sempre intentou defender, Antero demonstra também aqui ocupar-se da reabilitação dos diversos correlatos da ideia de *evolução*. Seja enquanto expressão científica, seja

⁹² Note-se que esta é uma composição poética de extrema riqueza simbólica, já que cada um dos seus elementos encarna gradativamente um aspecto da existência, desde a imobilidade da rocha até ao homem enquanto pilar cósmico.

⁹³ Cf. A. Sérgio, edição, organização e notas a A. de Quental, *Sonetos*, Sá da Costa, p. 222.

no seu desenvolvimento metafísico, a filosofia deve cultivar a polimórfica matriz do conceito de evolução, a fim de não empreender uma visão lacunar e circunscrita da natureza. No registo de 1886 acerca das orientações naturalistas de Hæckel e seus discípulos — o texto «A filosofia da natureza dos naturalistas» — Antero isolara já semelhante problemática, sublinhando que a perspectiva positiva do desenvolvimento e do devir cósmicos não poderia deixar de parte a análise sobre a razão de ser desse mesmo desenvolvimento: *com efeito, se o Universo evolue porque é que evolue?* ⁹⁴, questionava então o pensador.

É através do diálogo com Leibniz, Schelling e Hegel ⁹⁵ que Antero assume como núcleo central da sua filosofia da natureza a ideia de *finalidade* ⁹⁶ e apresenta como solução para as querelas entre deterministas e defensores da liberdade a interpretação do dinamismo mecânico pelo dinamismo psíquico ⁹⁷. O ponto fulcral da solução proposta reside numa teoria da *analogia* entre a lei que orienta a evolução universal e a própria constituição do espírito humano ou, por outras palavras, o dinamismo mecânico dos fenómenos e o dinamismo da vida consciente:

O espírito humano sente agora palpitar nas cousas o que quer que é análogo à sua própria essência. Isolado como no vértice de pirâmide prodigiosa, sente-se todavia em comunicação com a mole imensa que o suporta. Já não é o enigma incompreensível, desesperador, que a si mesmo parecia [...]: pelo contrário, ele próprio é que é agora a chave do enigma universal; só ele conhece a causa e o fim de tudo, esse segredo sublime é a sua verdade mais íntima, o seu mesmo ser. ⁹⁸

⁹⁴ A. de Quental, *Filosofia*, p. 105.

⁹⁵ No mesmo texto «A filosofia da natureza dos naturalistas», Antero apelida os três pensadores alemães de *verdadeiros pais da moderna filosofia da natureza* (cf. *ibidem*).

⁹⁶ *Espontaneidade e finalidade* são, segundo Joel Serrão, faces interconexas do espírito (cf. J. Serrão, *ob. cit.*, p. 186).

⁹⁷ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 158.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 163. A importação do conceito de analogia poderá ser de origem leibniziana (cf. explicação do conceito por L. Martins na «Introdução» a G. W. Leibniz, *Monadologia*, pp. 17-19).

Com base no conceito de analogia, que reconhece na matéria princípios de ordem psíquica similares ao espírito humano, Antero relaciona os domínios da natureza e do espírito sem contudo, reiteramos, abdicar da essencial irreducibilidade entre ambos ⁹⁹.

O sentido último da evolução, ou causalidade final, não sendo apreensível mediante a análise científica dos dados positivos da matéria, encontra-se já presente como dado originário na cadeia universal das existências, na sua *prodigiosa espiral de espirais* ¹⁰⁰. Segundo a metáfora geométrica escolhida por Antero, o traçado evolutivo do Cosmos não assume uma forma linear: o espírito é o ser que se desenvolve e manifesta *na escada multiforme, que desce em espirais na imensidade*. Enquanto regido pelo imane-princípio de autofecundação,

o universo aparece-nos agora não já somente como o grande ser autónomo e eternamente activo, mas como o ser de ilimitada e infinita expansão, tirando de si mesmo, da sua inesgotável virtualidade, de momento para momento, criações cada vez mais completas, mais ricas de energia, vida e expressão, envolvendo-se e desdobrando-se, em voltas cada vez mais largas e sinuosas, na espiral sem termo do seu maravilhoso desenvolvimento. ¹⁰¹

A gradação suposta no processo cósmico equivale a um real *aumento de ser*, já que, em cada contorno da linha em espiral sobre o seu núcleo central, a evolução procede à realização de um novo estrato até então meramente potencial ¹⁰². O resultado é uma

⁹⁹ Segundo a análise crítica de L. C. da Silva, é na forma análoga de referir-se à lei universal da matéria e à constituição racional do espírito que a filosofia anterior se torna equívoca, já que *a força mecânica e a vida consciente carecem de parentesco real e ontológico*: na perspectiva deste intérprete, a última não poderá ser antevista à luz da exactidão e do rigorismo das leis físicas e mecânicas (cf. L. C. da Silva, *ob. cit.*, pp. 120-121).

¹⁰⁰ A. de Quental, *Filosofia*, p. 162.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 125.

¹⁰² Cf. *ibidem*, pp. 162-163.

concepção universal hierárquica e qualitativamente concebida ¹⁰³, concerteza devedora da visão monádica leibniziana, que responde com justeza à objecção colocada, em 1886, ao monismo naturalista: *como é que uma substância una e simples se determina em diversidade e movimento?* ¹⁰⁴ Visando demonstrar que a realidade não se resolve numa substância única, mas antes comporta uma matriz de pluralidade e complexidade, Antero propõe contra o monismo naturalista um *monismo espiritualista de objectivação monadológica* ¹⁰⁵.

V.3.2

Antero e a Esfinge: o *Santo* como decifrador do enigma universal

Já na recta final da nossa reflexão, tratando-se de retomar os fios que a tecedura deixou soltos, impõe-se fazer lugar ao humano porquanto se anteviu residir nesse plano a trama final a urdir. Mais do que isso, necessário se torna especificar que a resolução final do pensamento anterior não consiste num reducionismo antropológico, mas antes converte a própria noção de homem num espaço de privilegiada abertura metafísico-moral.

A insurreição anterioriana contra as mundividências naturalistas, que entendiam calar os sons da consciência no todo da sinfonia cósmica, deixou incontestável «que o espírito humano não é fragmento truncado e incompreensível ou uma coisa à parte e isolada no meio do Universo, mas sim um elemento fundamental

¹⁰³ Já no «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade», Antero especificara, embora de forma estritamente esquemática, cinco esferas gradativas da liberdade, a saber: a atracção e todas as forças físicas; os organismos; o instinto; a razão inconsciente ou a vida moral e social espontâneas; e a razão consciente nos limites da Realidade — a Justiça, o Patriotismo, o Amor, o Saber, a Arte (cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 76).

¹⁰⁴ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 98.

¹⁰⁵ F. Catroga, *ob. cit.*, p. 44.

dele e a mais alta potência e expressão da sua essência»¹⁰⁶. Recusando o plano da transcendência e o domínio sobrenatural, Antero coloca a resolução da sua filosofia na esteira de Protágoras, cuja divisa orientara os grandes nomes da filosofia moderna: «O homem é a medida de todas as coisas», afirma, «o grande princípio que há-de fecundar Vico, e Kant e Hegel, e todos nós.»¹⁰⁷ Contudo, este pensamento não se deixa seduzir pelo narcísico antropocentrismo especulativo. A finalizar as *Tendências*, o autor apresenta-nos uma específica noção de homem, arquetipicamente personificada na figura do *santo*. Atenhamo-nos num breve esclarecimento do seu alcance.

Um ano antes da publicação das *Tendências Gerais*, Antero justificava a supremacia concedida ao homem através de uma concepção antropológica que, parecendo de feição dualista, se resolvia de forma unitária: a natureza humana constitui-se pela sua dupla dimensão natural e espiritual, não havendo entre ambas uma extrema e absoluta oposição, mas pelo contrário uma relação gradativa de transição¹⁰⁸. A situação humana é, como de resto foi antecipado no soneto «Evolução», de natureza dupla: situado no topo da qualitativa hierarquia ôntica, tal *o isolado vértice de uma prodigiosa pirâmide*, o homem assume simultaneamente a função pontifícia de restituir unidade ao Universo. Maximamente solitário pela exclusiva virtualidade que acompanha a sua acção,

¹⁰⁶ Carta a Manuel Ferreira Deusdado de 7 de Setembro de 1888, in *Cartas*, II, p. 901. A tradução poética desta ideia pode ser encontrada nos últimos tercetos do primeiro soneto que compõe o díptico «Espiritualismo»:

*E, no meio da noite monstruosa,
Do silêncio glacial, que paira e estende
o seu sudário, donde a morte pende,*

*Só uma flor humilde, misteriosa,
Como um vago protesto da existência,
Desabrocha no fundo da Consciência.*

¹⁰⁷ Carta a Oliveira Martins de 27 de Setembro 1873, in *Cartas*, I, p. 217.

¹⁰⁸ Carta a Jaime de Magalhães Lima de 2 de Fevereiro de 1889, in *Cartas*, II, p. 925.

é, por outro lado, maximamente gregário pela conaturalidade em que se inscreve a sua essência. Desta feita, entre a consciência e a mole imensa dos seres não-conscientes, a diferença a estabelecer é meramente qualitativa, ou de grau, e é a ocupação desse lugar cimeiro que não só restitui o homem ao seio cósmico, como também transmuda o Universo numa enorme comunidade espiritual. Presente já nos estratos inorgânico e orgânico do ser, é na consciência humana que o espírito encontra lugar à realização do ideal que constitui a sua mais íntima e universal aspiração.

Unicamente na consciência individual reside o meio de dissolver ou transformar todas as forças e leis naturais na final expressão do espírito, consistindo a fórmula alquímica precisamente na *lei moral*¹⁰⁹. Mediante a autodeterminação da vontade que, abandonando o registo meramente espontâneo, assume o seu próprio motivo e condicionalidade, o espírito entra na órbita da liberdade.

A lei moral, criada pelo espírito para si mesmo, ou melhor, expressão da unidade final realizada pelo espírito em si mesmo, da inteira compenetração da vontade com o seu ideal, é perfeita lei da liberdade porque o próprio dever, à medida que a sua ideia se aprofunda, perde gradualmente o rígido carácter de obrigação, que lhe dava não sei que longes de fatalidade, e transforma-se em atracção pura, em puro amor.¹¹⁰

Desvanece-se a necessidade e o fatalismo naturais porque, neste mais elevado grau do processo de espiritualização do Universo, a perseguição do ideal moral assume a feição de busca desinteressada, de atracção amorosa.

No mais íntimo reduto da natureza, Antero encontra a moralidade, um mundo que distingue e opõe a liberdade e o optimis-

¹⁰⁹ Como afirma F. Gomes, Antero interroga a natureza sistematicamente até que ela se deixe ler com olhar ético (cf. «Antero de Quental e o budismo. Alguns apontamentos», in *Revista de Cultura*, 16, Outubro-Dezembro 1991, p. 144).

¹¹⁰ A. de Quental, *Filosofia*, p. 165.

mo à fatalidade e ao pessimismo ¹¹¹. Semelhante descoberta é também a resposta anterioriana ao problema do sentido da existência: sendo a liberdade a quiddidade e o *telos* da universal natureza, a moralidade é não só a essência humana como também o princípio que rege o Universo. No exímio dizer de Lúcio Craveiro da Silva,

Antero, que tão impiedosamente vituperou a vida eremítica dos místicos cristãos, transforma todo o universo num imenso eremita, que nos desertos do espaço, pela ascese da liberdade, busca a redenção moral pela virtude! ¹¹²

Termina no Bem a peregrinação evolutiva da natureza e o Universo mantém-se exclusivamente pelo bem que nele se produz, seja enquanto arte, poesia, religião ou ciência ¹¹³. Tal como afirmara a O. Martins, a 27 de Julho de 1873, o homem deve *praticar a vida como quem sabe que cada momento e acto dela são um acto e momento do Absoluto*. Por outras palavras, cada acção virtuosa e justa que se consome reforça e fortalece a realização final do ser no mundo real, realização esta que, como tal, permanentemente se cumpre:

Do bem, ainda o mais invisível, não se perde uma partícula, nunca se poderá perder, através do infinito do tempo, através do monstruoso rodopiar das formas e dos acasos. Guarda-se e acumula-se, não sabemos como, na espiritualização permanente do Universo. ¹¹⁴

O responsável pelo desenlace final do processo evolutivo cósmico é o *homem santo*, ou justo, que aliena a sua feição de indivíduo natural e protagoniza o encontro da natureza com o seu

¹¹¹ Cf. carta a Fernando Leal de 12 de Novembro de 1886, in *Cartas*, II, p. 801.

¹¹² L. Craveiro da Silva, *ob. cit.*, p. 129.

¹¹³ Cf. carta a António Molarinho de 26 de Agosto de 1889, in *Cartas*, II, p. 953.

¹¹⁴ Carta a Fernando Leal de 8 de Fevereiro de 1888, in *Cartas*, II, p. 870.

fundamento último, ou seja, o plano espiritual. O *eu* reflui para a sua essência e, sem deixar de ser indivíduo, transita do registo limitado de uma acção particular e transitória para o abraço ilimitado e inalterável do absoluto, o que significa a assunção de uma universal conduta moral. Mediante o conceito de *santidade*, o pensamento anterioro legitima a abertura da antropologia à moralidade, entendida esta última como fundamento ontológico e suporte especulativo do Universo. De facto, jamais encontramos nos textos anterioros a preocupação pela concessão de um conjunto de preceitos concretos para a acção. Mais do que um receituário ético, a perspectiva de Antero corresponde a uma mundividência moralmente configurada e configuradora do todo cósmico ¹¹⁵, mais atenta à redenção do mundo natural do que propriamente aos resultados e conseqüências práticas de determinada conduta. Assim sendo, o santo encarna a virtude estreme, reconhece o autêntico fundamento espiritual do Universo e assume-se como instrumento à concretização do Bem, à reconciliação do ser com a sua própria essência:

A sua existência agora já não é a de uma individualidade particular, circunscrita no tempo e no espaço, condicionada pelo temperamento, pela raça, pela nação, pelo período histórico, pela educação, por mil circunstâncias fortuitas: não: é como que a existência dum princípio universal, impessoal, absoluto, actuando indiferentemente num ponto do espaço, e a sua obra, a virtude, não é também uma obra particular e transitória, mas universal e absoluta. ¹¹⁶

Esta obra do santo, a virtude, assume-se por isso como a mais alta realidade cósmica, como a instância ontológica por excelência. O único preceito de cariz prático fornecido pelo texto anterioro prende-se com *a renúncia a todo o egoísmo*, a tudo o que seja derivado do *ego* e para ele convergente e que conseqüentemente

¹¹⁵ Cf. L. R. dos Santos, «O problema moral em Antero de Quental», in *Antero de Quental, uma Visão Moral do Mundo*, pp. 79-117.

¹¹⁶ A. de Quental, *Filosofia*, p. 166.

impeça que o indivíduo experimente em si a totalidade do ser. Ao jeito do misticismo, esta renúncia equivale ao vertical encontro do Cosmos consigo próprio, à (re)união da natureza com o espírito, ao final e tão esperado desvelamento da liberdade. Antero opera assim a sua final revelação: o santo é a mais acabada obra do espírito e o Universo existe e move-se com vista à acção virtuosa e justa.

Do seio deste imanentismo anteriano, permitimo-nos não só a jamais abandonar a natureza como ainda a recuperar-lhe toda a plenitude e dignidade do, e através do, espírito. Há uma *voz interior* ao Universo, um constante eco trágico perceptível apenas pela escuta humana:

*Só no meu coração, que sondo e meço,
Não sei que voz, que eu mesmo desconheço,
Em segredo protesta e afirma o Bem!*

A braços com o paradoxo da existência, o santo torna-se a chave do enigma universal, possuindo o segredo da origem e do fim do todo cósmico. O enigma decifra-se pela própria natureza do ser humano, de dentro dele pela moralidade, e, qual Édipo, Antero escapa assim a ser devorado pela perturbante e inquisitorial Esfinge do ser, afinal presença constante no itinerário existencial do poeta-filósofo ¹¹⁷.

¹¹⁷ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 108.

DESFECHO

Escrito o último dos capítulos previstos pela planificação que norteou a presente análise, vemo-nos agora perante a *dilemática* circunstância de encerrar os relatos da nossa pesquisa. Tal adjectivação não se deve tanto aos conteúdos explorados em torno do conceito de natureza, nos escritos e reflexões anteriores, quanto ao confronto entre, por um lado, a estrutura do trabalho em questão e, por outro, a especificidade do fazer filosófico. Por outras palavras, encontramos-nos diante de duas exigências cujas alternativas podem, à primeira vista, parecer excluir-se mutuamente: o bom senso académico sugere um remate conclusivo, através do qual sejam visíveis as metas atingidas após o cumprimento dos percursos reflexivos propostos; mas, por seu turno, a natureza da hermenêutica filosófica apresenta-se atreita a um contínuo rasgar de horizontes, repugnando-lhe a orgulhosa, e a limite ilusória, atitude de assumir proposições finais universalmente validadas. A resolução encontrada assume, já desde o título escolhido para esta parte final do trabalho, uma solução de compromisso que, concertadamente, conjugue as fracções do dilema. Desta feita, optámos por substituir a clássica preferência pelo vocábulo «conclusão», indicando que se tratará aqui mais de um *desenlace*, no etimológico sentido de *soltar os laços* ou nós que pudessem comprometer futuras navegações. Reconhecidos que ficaram os horizontes percorridos, e descobertas as problemáticas advenientes, pretendemos por ora apenas munir-nos do essencial para que possamos, de futuro, erguer a âncora uma e outra vez.

Um pensamento dialogado

O aspecto que desde logo se manifesta mais evidente no estudo dos textos de Antero de Quental prende-se com a densidade referencial que habita, explícita ou implicitamente, as reflexões que o autor desenvolve. Sucede que, se em alguns casos a presença de determinadas matrizes no pensamento anterior se reconhece através de registos mais ou menos sistemáticos, noutros Antero prima por subtis e desordenadas investidas em direcção às obras e autores de que se ocupava. Tal como o próprio reconhece na canónica, e tantas vezes citada, passagem epistolar a Wilhelm Storck, a voracidade que consumia as suas leituras impelia-o para uma certa anarquia bibliográfica, instalado capricho de uma confessada incoerência juvenil¹. Como paradigmaticamente reconhece Lúcio Craveiro da Silva,

Antero, em geral, não cita os autores ao longo dos seus artigos, o que nos facilitaria o trabalho de interpretação, mas lia-os, assimilava-os e depois construía o seu pensamento com um estilo e uma personalidade próprias, sendo difícil determinar nalguns casos o alcance dessas influências.²

Metodologicamente problemático, por exigir um cada vez mais apurado trabalho de reconstrução arqueológica dos vários temas e conceitos, cedo este facto se transforma num gratificante alargamento das possibilidades de cruzar textos e propostas hermenêuticas.

Enquanto cónscio cidadão de uma mentalidade nacional e europeia em plena transformação e efervescência, Antero de Quental adopta em todos os seus escritos a missão, originariamente filosófica, de abrir as fronteiras do pensamento. A construção do seu próprio projecto reflexivo processa-se paralelamente à

¹ Cf. carta autobiográfica a Wilhelm Sorck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 834.

² L. C. da Silva, *Padre António Vieira e Antero de Quental. Ensaio*, p. 72.

manutenção de uma alargada plataforma dialógica que permite ao poeta-filósofo *co-mentar* quer [com] a tradição filosófica, quer [com] a contemporaneidade. O estreitamento das comunicações com as exteriores fronteiras geográficas, presenceado e celebrado pela Geração de 70, permite-nos ler na obra de Antero não só o florescimento e a evolução de mundividências filosóficas oriundas de férteis paragens reflexivas, como principalmente fecundar a análise com as observações e críticas que o pensador açoriano votava a tais ideários. Para além disso, o compromisso destes homens para com o vasto e originário projecto de construção de uma mentalidade esclarecida, na senda do repto que, algumas décadas antes, Kant havia lançado à Humanidade — *Ousa saber! Ousa pensar!*³ —, a urgência da maioridade ou a apaixonada defesa do pensar emancipado, permitem-nos surpreender de igual forma a manutenção da predisposição dialógica à escala da produção filosófica nacional.

Ao longo dos nossos cinco capítulos foram as afirmações anteriores justificadas, quer com a aproximação ensaiada entre os textos fundamentais em análise e um ou outro conjunto de teses de autores que Antero leu e estudou; quer com a referência ao convívio biobibliográfico do autor com alguns dos seus companheiros geracionais. Porém, seja nas ocasiões em que se aproxima de Hegel, Leibniz ou Kant, ou enquanto referencia Oliveira Martins ou Teófilo Braga, a proximidade entre Antero e as concepções que marcaram o seu tempo jamais comprometeu a originalidade e o valor dos seus escritos. As obras que nos legou, mais ou menos recheadas de encontros filosóficos, mostram-se fundamentalmente empenhadas em pensar cada tema e cada conceito. A hermenêutica que compõe os textos anterianos rege-se pela constante tentativa de apreender a proposta subjacente a cada pensamento, de que forma cada um traduz e dá voz ao espírito, exercício este que não põe em risco a subsistência e o desenvolvimento da mundividência própria do poeta-filósofo.

³ Cf. I. Kant, «Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?», in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, pp. 11-19.

Um naturalismo moderno

Alvo de várias abordagens e objecto de diversas contextualizações, o desenvolvimento do conceito de natureza na filosofia anterioriana cultiva, como pudemos observar, uma estreita afinidade com a evolução moderna do tema. Senão vejamos.

No cenário da Filosofia Universal, as descobertas cosmológicas trazidas com a Renascença haviam contribuído para a formação de uma imagem heterónoma e mecânica da natureza, cuja superação teria de esperar pelos finais do século XVIII. É a partir de então que o pensamento ocidental investe numa forte proximidade entre os processos constituintes do estrito domínio natural e a estruturante resolução do mundo humano, nomeadamente na sua componente histórica⁴. Tal facto implica que conceitos como *evolução*, *desenvolvimento* e *mudança*, até então reprimidos dos manuais de investigação científica, comecem a vigorar enquanto importantes categorias na apreensão e decifração da natureza. Através da ampla divulgação dos meandros e do alcance das investigações históricas, difunde-se a legitimação científica dos entes sujeitos à transformação e ao devir, e a procura pelo imutável no seio da natureza é abandonada como uma empresa exígua. Sendo assim, é aquela perspectivada não como um produto completo ou um acabado resultado final — tal como haviam defendido as tendências mecanicistas — mas enquanto vasto conjunto de processos em contínuo desenvolvimento. Com o afastamento entre as noções de natureza e máquina, regressa então à reflexão uma importante e fulcral categoria filosófica: a ideia de *finalidade*.

Tal como ficou explícito ao longo da nossa reflexão, em especial no decorrer do capítulo IV, Antero mantém-se fiel às tendências europeias que marcam o pensamento no início do século XIX. O seu evolucionismo debate-se pela defesa de uma ideia de natureza dinâmica e autónoma, cujo próprio desenvolvimento reclama uma fundamentação especulativa em termos de causalidade final. O autor de «A filosofia da natureza dos naturalistas» é peremptório em afirmar que este domínio reflexivo elege como nu-

⁴ Cf. R. G. Collingwood, *Ciência e Filosofia*, pp. 20 e segs.

cleares as noções de *matéria* e de *finalidade*⁵, concebida a primeira de acordo com as exigências do movimento espontâneo e a segunda pela via metafísica da imanência. Desta feita, na senda da filosofia alemã, Antero demonstra ser possível construir um sistema filosófico da natureza longe da redutora perspectiva teológica e, sem ceder à noção de transcendência, postular uma harmónica cooperação entre evolução e finalismo.

Para além da fidelidade de Antero a estas globais orientações filosóficas no domínio da natureza, a sua obra assume uma outra vertente do pensamento europeu, desta feita temporalmente mais circunscrita. Entre as décadas de 60 e 90 do século XIX, a França assiste ao acender de um rastilho que haveria de estender-se para além das suas fronteiras geográficas: a revolta contra o instalado positivismo⁶. Mais do que uma insurreição contra a actividade científica, reclama-se o alargamento dos limites da mundividência por ela projectada. O antipositivismo busca combater uma ideia de natureza despida do plano vital, e por isso reduzida a explicações deterministas, mediante a defesa do regresso da metafísica à reflexão. Da mesma forma entende Antero a reestruturação do naturalismo, insistindo que a redução fisicalista se torna incomportável face à necessidade de aliar ciência e especulação na explicação global da natureza. Diante da positiva realidade, que por vezes se apresenta contraditória, deve a razão responder mediante a sua capacidade superadora, demonstrando que o naturalismo não sucumbe necessariamente perante clássicas antinomias, tais como matéria e espírito, determinismo e liberdade ou evolução e finalidade⁷.

Através de tais sintonias entre o pensamento anterior e o que de mais significativo produzem os espíritos filosóficos um pouco por toda a Europa, vai o conceito de natureza gradativamente adquirindo contornos de maior densidade e solidez. Longe do pueril tratamento poético do tema, de contornos físicos consideravelmente destacados, nos textos de maturidade o regis-

⁵ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, pp. 100; 105.

⁶ Cf. F. L. Baumer, *O Pensamento Europeu Moderno*, vol. II, pp. 134-141.

⁷ Cf. A. de Quental, *Filosofia*, p. 108.

to biológico do mundo das forças naturais é complementado com a consideração do plano histórico e metafísico. Esta metamorfose conceptual é evidente no evoluir da ideia de natureza dentro do alinhamento que estrutura os *Sonetos*: nas composições dos ciclos finais, Antero já não referencia os elementos naturais com a conotação semântica dos primeiros ciclos. A natureza não é já considerada segundo uma perspectiva exterior ao sujeito poético, como sucede por exemplo em «Visita», mas enquanto sua irmã no percurso evolutivo do espírito. O mar, o vento, a montanha, não aparecem isoladamente, mas pelo contrário surgem munidos de uma «Voz Interior», de um eco, de um queixume apenas perceptível pela sensibilidade do poeta.

Ao afirmar que a natureza é, em si mesma, uma obscura imitação do espírito⁸, Antero leva-nos a considerar que segundo a sua perspectiva está a mesma longe de constituir um exclusivo critério na leitura do mundo e da vida. Por outro lado, a confessada demanda, no mesmo espaço epistolar, por uma interpretação simultaneamente naturalista e espiritualista da realidade permite-nos aferir que, ainda que simulacro do espírito, o universo natural possui um valor e um significado legítimos na ontológica totalidade cósmica.

Complementada com a filosofia do espírito, a progressão do conceito anterior de natureza evolui por forma a tornar-se permeável ao domínio moral. Assim sendo, o final registo anterior parece conotar a natureza com o conjunto de todas as dimensões constituintes do ser do mundo, positivas e metafísicas, conferindo ao conceito um muito maior alcance. Ressalvando-se sempre o afastamento em relação a qualquer tipo de reducionismo antropológico, podemos defender que o naturalismo de Antero, atento ao mais íntimo domínio da moralidade, se constitui mediante moderadas orientações humanistas, que entendem preconizar uma determinada unidade entre homem e natureza, naquilo que ambos têm de mais íntimo. Constitutivamente no centro do cosmos, é a partir do homem que aquele se espiritualiza.

⁸ Cf. Carta autobiográfica a Wilhelm Sorck de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, II, p. 838.

Um espírito inquieto

Por último, ainda que o nosso propósito jamais tenha sido entendido na biográfica vertente de construir um laudatório encômio ao percurso existencial de Antero, ao longo da investigação desenvolvida tornaram-se incontornáveis determinadas referências a esse nível. Tenhamos sempre em conta que para tanto contribuiu largamente o facto de termos eleito como uma das principais fontes de estudo o espólio epistolar do autor. Sem intender conduzir estas linhas finais para um demasiado longo elogio ao homem que está por trás do nosso estudo, tarefa desnecessária porquanto tenha sido já realizada por muito mais autorizadas penas, resta-nos vincar a persistência e determinação que regeram a vida de quem, por diversas vezes, se encontrou a braços com o dilema entre uma debilitada constituição física e uma arrojada predisposição espiritual. São incontáveis as referências que faz aos amigos a propósito das crises que, com grande violência, assaltavam a sua serenidade fisiológica. Mas, por outro lado, são também numerosos os relatos de audaciosas empresas concretizadas por Antero, de acordo com o que lhe ditava o bom senso filosófico, moral ou político, como sejam a experiência proletária em França ou a assunção da presidência da Liga Patriótica do Norte. Mesmo nos casos em que a concretização de um projecto idealizado redundou em malogro e desencanto, Antero de Quental nunca pôde renunciar aos desafios que, de forma tão premente, o ser lhe colocava. Jamais recuou perante a oracular montanha e, enfrentando a Esfinge em cada nova peleja, cumpriu na íntegra o voto confessado aos 24 anos a António de Azevedo Castelo Branco: «Eu ainda não desisti de abrir, ainda que seja roendo com os dentes e a boca em sangue, o muro de bronze do destino.»⁹

Neste sentido, terminamos com a imagem, já referenciada, da ícara natureza anteriana¹⁰. Entendemos que, reformulado o mito

⁹ Carta a António de Azevedo Castelo Branco de 26 de Fevereiro de 1866, in *Cartas*, I, p. 70.

¹⁰ Cf. J. Medina, «Antero de Quental, o Ícaro da Geração de 70», in *Antero de Quental e o Destino de uma Geração. Actas do Colóquio Internacional no Centenário da Sua Morte*, pp. 173-185.

para além de interpretações que buscam identificar redutoramente o filho de Dédalo com uma desmedida e danosa ambição, Antero soube libertar-se do colorido e gritante aljube imposto pela [implacável ira do Minos da] existência e constituiu, através de um espírito esclarecido, as necessárias asas ao emancipado voo da liberdade. Talvez que o preço pago por tamanha turbulência tenha atingido o limiar do humanamente comportável. Porém, precipitado em oceânicas águas de *tédios, mágoas e desenganos*, parece-nos que Antero terá sabido converter um porventura imprudente e inane naufrágio no profícuo repto do ancorar na esperança.

BIBLIOGRAFIA

I. De Antero

Cartas, vols. I e II, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Editorial Comunicação/Universidade dos Açores, Lisboa, 1989.

Filosofia, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Editorial Comunicação/Universidade dos Açores, Lisboa, 1991.

«*Hino da Manhã*» e *Outras Poesias do Mesmo Ciclo*, edição, introdução e notas de Joel Serrão, Livros Horizonte, Lisboa, 1989.

Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental, introdução, organização e notas de Lúcio Craveiro da Silva, Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 1996.

Odes Modernas, prefácio de Nuno Júdice, Ulmeiro, Lisboa, 1996.

A Poesia na Actualidade, apresentação crítica de Joaquim-Francisco Coelho, Centro de Estudos Anterianos, Vila do Conde, 1999.

Política, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1994.

Primaveras Românticas, introdução de António Sérgio, Lello & Irmão — Editores, Porto, 1984.

Prosas, 1.º tomo: opusculos publicados nos anos de 1896 e 1897; 2.º tomo: opusculos publicados nos anos de 1893, 1894 e 1895, Editor R. V., Barcelos, 1897.

Prosas, 3 vols., Imprensa da Universidade, Coimbra, 1923, 1926 e 1931.

Prosas da Época de Coimbra, edição crítica organizada por António Salgado Júnior, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1982.

Prosas Sócio-Políticas, publicadas e apresentadas por Joel Serrão, Imprensa Nacional-Casa da Moeda/Direcção Regional dos Assuntos Culturais, Lisboa/Angra do Heroísmo, 1982.

Raios de Extinta Luz, prefácio de Joaquim de Carvalho, Lello & Irmão — Editores, Porto, 1985.

Sonetos, organização, prefácio e notas de António Sérgio, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1984.

Sonetos, prefácio de Oliveira Martins, Ulmeiro, Lisboa, 1994.

- Sonetos*, selecção e apresentação de Ana Maria Almeida Martins, Centro de Estudos Anterianos/Editorial Presença, Lisboa, 1996.
- Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, apresentação, organização e notas de Leonel Ribeiro dos Santos, Editorial Comunicação, Lisboa, 1988.
- Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, fac-símile do autógrafo, estudo de Joel Serrão e leitura de Ana Maria Almeida Martins, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991.
- Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, apresentação e comentário por Leonel Ribeiro dos Santos, Editorial Presença, Lisboa, 1999.
- Tesouro Poético da Infância*, coligido e ordenado por Antero de Quental, Lello & Irmão — Editores, Porto, 1983.

II. Sobre Antero

- AA. VV., *Anthero de Quental — In Memoriam*, Ed. Mathieu Lugan, Porto, 1896. Reedição fac-similada, com prefácio de Ana Maria Almeida Martins, Editorial Presença e Casa dos Açores, Lisboa, 1993.
- ALBUQUERQUE, I. de F. e, *Alguns Inéditos de Antero de Quental e Subsídios para a Sua Epistolografia*, Signo, Lisboa, 1992.
- ALMEIDA PAVÃO, J. de, «Relação entre a poesia e a filosofia em Antero», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 509-519.
- ALVES, J., *Antero de Quental: les Mortelles Contradictions: Aspects Comparatifs avec Charles Baudelaire et Edgar Poe*, Fundação Calouste Gulbenkian — Centro Cultural Português, Paris, 1983.
- ARAÚJO, J. C. de, «Antero perante as concepções monistas do seu tempo», in *Artes & Artes — Jornal de Estudos, Artes e Letras*, 7 (1998), pp. 3-4.
- ARROYO, A., *A Viagem de Antero de Quental à América do Norte*, edição fac-similada, Estante Editora, Lisboa, 1992.
- BARATA, A., «A espiritualidade da natureza. A filosofia anteriana da natureza», in *Phainomenon. Revista de Fenomenologia*, 5/6 (2002-2003), pp. 427-438.
- BEAU, A. E., *Antero de Quental perante a Alemanha e a França. Reflexões e Reacções*, separata do *Boletim do Instituto Alemão da Universidade de Coimbra*, vol. x, Coimbra, 1942.
- BETTENCOURT, U., «Antero, Açoriano. Vozes em volta», in *Revista de História das Ideias*, 13 (1991), pp. 221-229.

- BORGES, P. A. E., «Absoluto e Realidade em Antero de Quental — Transcensão da antinomia e santidade», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 67-90.
- BRANDÃO DA LUZ, J. L., «A viragem de Antero para a Filosofia», in *Correio dos Açores* — suplemento «Educação», 18 de Abril de 2002.
- BRASIL, R., *Antero de Quental — O Homem e o Poeta. Ensaio*, Livraria Portuguesa, Lisboa, 1973.
- BRAZ TEIXEIRA, A., «A ideia de Deus em Antero de Quental», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50 (1994), 1-3, pp. 449-458.
- , «A ideia de Deus e a religião em Antero e no pensamento luso-brasileiro da segunda metade do século XIX», in *Colóquio Antero de Quental — Anais*, Fundação Augusto Franco, Aracaju, 1993, pp. 271-300.
- , «O primeiro estágio da filosofia anteriana», in *Estudos Anterianos*, revista do Centro de Estudos Anterianos de Vila do Conde, 2 (1998), pp. 5-19.
- CABRITA, M. J., *A Ideia de Justiça em Antero de Quental*, Ímanedições, Lisboa, 2002.
- CÂNDIDO, M., *Antero e Roberto de Mesquita*, Editorial Ilha Nova, Vila Franca do Campo, 1986.
- , *Antero de Quental, uma Filosofia do Paradoxo. Ensaio*, Instituto Cultural de Ponta Delgada, Ponta Delgada, 1993.
- , «O sentido idealista da morte no pensamento filosófico de Antero de Quental», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 521-527.
- CARREIRO, J. B., *Antero de Quental. Subsídios para a Sua Biografia*, vols. I e II, Instituto Cultural de Ponta Delgada/Livraria Editora Pax, Braga, 1991.
- CARVALHO, J., *Evolução Espiritual de Antero e Outros Escritos*, Secretaria Regional da Educação e Cultura, Angra do Heroísmo, 1983 (*Obra Completa*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, vol. I, 1992, pp. 109-119, 409-431; vol. IV, 1983, pp. 533-544, 545-695).
- , *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XIX*, vol. I (Anteriana), Universidade de Coimbra, Coimbra, 1955.
- CARVALHO, R. G. de, *Antero Vivo. Ensaio*, Edição Álvaro Pinto («Ocidente»), Lisboa, 1950.
- , *Antero de Quental. Novos Ensaio*, Editorial Ilha Nova, Vila Franca do Campo, 1985.
- , «O açorianismo de Antero de Quental», separata da *Revista da Universidade de Coimbra*, 13 (1984), pp. 173-182.
- CATROGA, F., *Antero de Quental. História, Socialismo, Política*, Editorial Notícias, Lisboa, 2001.
- CIDADE, H., *Antero de Quental*, Editorial Presença, Lisboa, 1988.

- , *O Conceito de Poesia como Expressão de Cultura. Sua Evolução Através das Literaturas Portuguesa e Brasileira*, Arménio Amado — Editor, Coimbra, 1957.
- COELHO, J.-F., *Microleituras de Antero*, Difel — Difusão Editorial, Lisboa, 1993.
- COIMBRA, L., *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Guimarães Editores, Lisboa, 1991.
- CORREIA, N., «Influência do culto do Espírito Santo no socialismo de Antero de Quental», in *Actas do VIII Encontro de Professores de História da Zona Centro*, Secretariado do VIII Encontro de Professores de História da Zona Centro, Tomar, 1990, pp. 139-150.
- COXITO, A., «Antero, Vacherot e o espiritualismo francês do século XIX: o tema da liberdade», in *Revista de História das Ideias*, 13 (1991), pp. 57-72.
- CRAVEIRO DA SILVA, L., *Antero de Quental. Evolução do Seu Pensamento Filosófico*, Livraria Cruz, Braga, 1959.
- , «Antero de Quental e a filosofia do seu tempo», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 733-740.
- , *Padre António Vieira e Antero de Quental. Ensaio*, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, Braga, 1998.
- , «O sentimento moral e religioso na filosofia de Antero de Quental. Um problema central do seu 'sistema'», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 741-755.
- ENES, M. F., «O discurso anteriano e a questão laica na *Quanta Cura* de Pio IX», in *Revista de História das Ideias*, 13 (1991), pp. 361-377.
- EPIFÂNIO, R., «Os caminhos do Oriente no pensamento português contemporâneo — Entre José Marinho, Antero de Quental, Sampaio Bruno e Fernando Pessoa», in URL <http://planeta.clix.pt/centrofilosofia/renato1.html>.
- FERREIRA, A., e MARINHO, M. J., *Antologia de Textos da Questão Coimbrã*, Moraes Editores, Lisboa, 1980.
- FIGUEIREDO, F., *Antero*, Departamento Municipal de Cultura de S. Paulo, S. Paulo, 1942.
- FRAGA, G., «Antero e a Federação Peninsular», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 227-235.
- , «Antero e o Federalismo Peninsular», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 2, pp. 227-245.
- , «Os discípulos de Antero», in *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*, Universidade do Minho — Centro de Estudos Humanísticos, Braga, 1994, pp. 135-164.

- , «Homenagem à memória de Antero de Quental, na rota de Antero Insulano», in *Insulana*, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 47 (1991), pp. 33-126.
- , *José Bruno Carreiro — O Anterianista*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1982.
- , «Reflexão sobre Antero», in *Arquipélago*, 1 (1979), pp. 9-41.
- , «A síntese impossível», in *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Edições Colibri/Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993, pp. 151-165.
- FRAGA, G., e SILVEIRA, F., organização, *Catálogo da Livraria de Antero de Quental*, Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada, Ponta Delgada, 1991.
- GANHO, M. L. S., «A inquietação existencial e metafísica em Antero de Quental», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 237-251.
- GOMES, F., «Antero de Quental e o budismo. Alguns apontamentos», in *Revista de Cultura*, Instituto Cultural de Macau, 16 (1991), pp. 141-153.
- HOMEM, A. C., «Antero de Quental e Teófilo Braga — Um exercício comparativo», in *Insulana*, 47 (1991), pp. 127-144.
- LOPES, O., *Antero de Quental. Vida e Legado de uma Utopia*, Editorial Caminho, Lisboa, 1983.
- , «Alguns conflitos internos anterianos», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 311-352.
- LOURENÇO, E., *A Noite Intacta. (I)recuperável Antero*, Centro de Estudos Anterianos, Vila do Conde, 2000.
- MACHADO PIRES, A. M. B., «Antero — A olímpica exemplaridade de uma geração», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 529-537.
- , «Antero — o combate contra a tirania da mediocridade...», in *Correio dos Açores — suplemento «Educação»*, 28 de Fevereiro de 2002.
- , «Antero Romântico», in *Revista de História das Ideias*, 13 (1991), pp. 165-177.
- , *Antero de Quental: Prefácio e Antologia*, Direcção Regional dos Assuntos Culturais, Secretaria Regional da Educação e Cultura, Angra do Heroísmo, 1987.
- , «Evocação de Antero e o Romantismo (Antero Romântico)», in *Revista de Guimarães*, 102 (1992), pp. 51-73.
- MAGALHÃES, J. C. de, *Antero. A Vida Angustiada de um Poeta*, Editorial Bizâncio, Lisboa, 1998.
- MARINHO, J., «Antero de Quental e os caminhos da união perdida», in *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Lello & Irmão — Editores, Porto, 1976, pp. 39-55.

- MARQUES, A. R., *Positivismo e Anti-Positivismo em Antero*, separata de *Biblos*, 27 (1952).
- MARTINS, A. M. A., *Antero de Quental — Dicionário de Citações*, Editorial Presença, Lisboa, 2003.
- , *Antero de Quental — Fotobiografia*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda/Secretaria Regional da Educação e Cultura, Lisboa, 1985.
- MARTINS, J. V. de P., «Antero de Quental e Michelet», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa/Paris, 8 (1974), pp. 627-637.
- MELO, L. da C., *Ensaio de uma Perspectiva Surrealista na Vida e na Obra de Antero de Quental*, Instituto Cultural de Ponta Delgada, Ponta Delgada, 1978.
- MESQUITA, A. P., «Duas aporias anterianas: a descoberta da liberdade e a ideia de Deus. Contributo para a história do pensamento filosófico de Antero de Quental», in *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, 5.ª série, 19-20 (1996), pp. 135-147.
- MIRANDA, J. C. de, «O conflito existencial e a imaginação aérea. A dialéctica das imagens recorrentes nos *Sonetos* de Antero de Quental», in *Brotéria*, 118 (1984), 2, pp. 174-181.
- MOOG RODRIGUES, A. M., introdução e selecção de textos, *Antero de Quental*, Editorial Verbo, Lisboa/S. Paulo, 1990.
- , «O absoluto no pensamento de Antero de Quental», in *Colóquio Antero de Quental — Anais*, Fundação Augusto Franco, Aracaju, 1993, pp. 301-312.
- , «O absoluto no pensamento de Antero e em posteriores filósofos portugueses», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 2, pp. 247-253.
- , «A filosofia de Antero de Quental», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38 (1982), 2, pp. 842-863.
- MORNA, F., «A recensão de Alberto Teles ao 'Fiat Lux' de Antero», in *Estudos Anterianos*, revista do Centro de Estudos Anterianos de Vila do Conde, 3 (Abril de 1999), pp. 77-81.
- PATRÃO-NEVES, M. C., «A influência da filosofia francesa nos escritos filosóficos de Antero: breve apontamento», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 2, pp. 375-386.
- , «Traços do pensamento filosófico de Antero», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 487-500.
- PAVÃO, J. de A., «Relações entre a poesia e a filosofia em Antero», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 509-519.
- PINA, J. V. de, «Antero e Michelet», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, 8 (1974), pp. 627-637.

- PIRES DE LIMA, I., «Os dois Anteros — O olhar de Eça», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 327-339.
- PRAÇA, Afonso, «Antero em Tormes», em *Estudos Anterianos*, revista do Centro de Estudos Anterianos de Vila do Conde, 3 (1999), pp. 39-44.
- RAMOS, F., *A Expressão da Liberdade in Antero e Os Vencidos da Vida*, Editorial Império, Lisboa, 1942.
- ROCHA, A. da S. E., «Proudhon e o socialismo anteriano», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 2, pp. 249-374.
- ROSA, E. F., «Uma hermenêutica trágica da experiência do mistério: finitude e esperança em Antero», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 2, pp. 311-323.
- SÁ, V. de, *Antero de Quental*, edição do autor, Braga, 1963.
- SANTOS, L. R. dos, *Antero de Quental, uma Visão Moral do Mundo*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- , «Apresentação», in *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Editorial Comunicação, Lisboa, 1988, pp. 13-33.
- , «Apresentação da obra», in *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Editorial Presença, Lisboa, 1999, pp. 13-39.
- , entrevista concedida ao jornal *Tribuna das Ilhas*, n.º 13, 12 de Julho de 2002, p. 15.
- SANT'ANNA DIONÍSIO, *Antero: Algumas Notas sobre o Seu Drama e a Sua Cultura*, Seara Nova, Lisboa, 1933.
- , «Uma profecia de Antero», in jornal *Correio da Horta*, 29 de Outubro de 1957.
- SARAIVA, A. J., *A Tertúlia Ocidental*, Gradiva, Lisboa, 1995.
- SEIXO, M. A., «Antero e a poesia de ideias», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 725-740.
- SÉRGIO, A., «Antero de Quental contra Oliveira Martins. No respeitante às fases da filosofia europeia e à evolução intelectual na Grécia Antiga», in *Obras Completas — Ensaaios*, t. VI, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1980, pp. 12-52.
- , «Os dois anteros (o luminoso e o nocturno)», in *Obras Completas — Ensaaios*, t. IV, Livraria Sá da Costa, Lisboa, pp. 129-159.
- , *Um Problema Anteriano. Sobre a Ideia e a Realidade do Desprendimento Activo na Peregrinação Moral do Autor dos Sonetos*, Portugália, Lisboa, s/d.
- SERRÃO, J., *Antero e a Ruína do Seu Programa (1871-1875)*, Livros Horizonte, Lisboa, 1988.
- , «Em busca do contexto do último escrito anteriano», in A. de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991.

- , «Devir e ser na filosofia anteriana», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa/Paris, 27 (1990), pp. 159-199.
- , «Nota sobre 'A Bíblia da Humanidade de Michelet — Ensaio crítico' de Antero de Quental», in H. Macedo (ed.), *Studies in Portuguese Literature and History in Honour of Luís de Sousa Rebelo*, Tamesis Books Limited, London, 1992, pp. 181-184.
- , «Poesia e Filosofia (1881-1890)», in *Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 1-17.
- , «Do pensamento político-social de Antero de Quental (1868-1873)», in *O Século XIX em Portugal — Comunicações ao Colóquio Organizado pelo Gabinete de Investigações Sociais (Novembro de 1979)*, coordenação de J. Reis, M. F. Mónica e M. L. L. dos Santos, Editorial Presença/Gabinete de Investigações Sociais, Lisboa, 1979, pp. 373-478.
- SILVA, F. M. S., *Antero de Quental. Evolução da Sua Filosofia Existencialista e do Seu Pensamento Pedagógico*, Secretaria Regional dos Assuntos Sociais/Direcção de Serviços de Emigração, Angra do Heroísmo, 1986.

II.1. Números especiais

- Antero de Quental e o Destino de uma Geração. Actas do Colóquio Internacional no Centenário da Sua Morte*, organização e coordenação de Isabel Pires de Lima, Edições Asa, Porto, 1993.
- Colóquio Antero de Quental — Anais*, Fundação Augusto Franco, Aracaju, 1993.
- Colóquio Letras*, Fundação Calouste Gulbenkian, 123/124 (1992).
- Congresso Anteriano Internacional — Actas*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993.
- Estudos Anterianos*, revista do Centro de Estudos Anterianos de Vila do Conde, 6 vols. (1998-2000).
- Jornal de Letras, Artes e Ideias*, ano XI, n.º 466, 11-17 Junho de 1991.
- Público*, suplemento *Fim-de-Semana*: «Antero: cem anos de solidão», n.º 460, 7 de Junho de 1991.
- Revista de História das Ideias*, 13 (1991).
- Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 2.
- Seara Nova*, 406-408 (1934).
- Seara Nova*, 1509 (1971).

III. Geral

- ABREU, L. M. de, *Spinoza: a Utopia da Razão*, dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de Aveiro, Aveiro 1991.

- ARANTES, J. T., «O pensamento científico de Goethe», in URL <http://www.sab.org.br/goethe/cient.htm>
- ARISTÓTELES, *Poética*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1992.
- ASSIS, Francisco e Clara de, *Escritos*, Editorial Franciscana, Braga, 2001.
- BACHELARD, G., *L'Air et les Songes. Essai sur l'Imagination du Mouvement*, Librairie José Corti, Paris, 1943.
- , «Instant poétique et instant métaphysique», in *Le Droit de Rêver*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, pp. 224-232.
- , *La Poétique de l'Espace*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978.
- BAUMER, F. L., *O Pensamento Europeu Moderno*, vol. II: séculos XIX e XX, Edições 70, Lisboa, 1990.
- BECKERT, C., coordenação, *Natureza e Ambiente. Representações na Cultura Portuguesa*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2001.
- BÉNICHOU, P., *Les Mages Romantiques*, Éditions Gallimard, Paris, 1988.
- , *Le Temps des Prophètes. Doctrines de l'Âge Romantique*, Éditions Gallimard, Paris, 1977.
- BORGES, P. A. E., *Pensamento Atlântico: Estudos e Ensaio Luso-Brasileiros*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- BRANDÃO DA LUZ, J. L., *A Positividade das Ciências Sociais em Teófilo Braga*, separata de *Insulana*, 50 (1994), 2, pp. 181-202.
- , *Teófilo Braga, uma Filosofia do Aplauso*, separata de *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*, Universidade do Minho, Braga, 1994.
- CALAFATE, P., introdução e selecção de textos, *Oliveira Martins*, Editorial Verbo, Lisboa/S. Paulo, 1990.
- CARVALHO, J. de, «Leibniz e a cultura portuguesa», in *Obra Completa*, vol. II, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983, pp. 347-384.
- , «Teófilo Braga», in *Obra Completa*, vol. III, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1982, pp. 525-567.
- CATROGA, F., «Os inícios do positivismo em Portugal: o seu significado político-social», *Revista de História das Ideias*, 1 (1977), pp. 287-395.
- CATROGA, F., e CARVALHO, P. A., *Sociedade e Cultura Portuguesa II*, Universidade Aberta, Lisboa, 1996.
- CENTENO, Y. K., e FREITAS, L. de, coordenação, *Simbólica do Espaço — Cidades, Ilhas, Jardins*, Editorial Estampa, Lisboa, 1991.
- CHEVALIER, J., e GHEERBRANT, A., *Dicionário dos Símbolos. Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*, Teorema, Lisboa, 1994.
- COLLINGWOOD, R. G., *Ciência e Filosofia*, Editorial Presença, Lisboa, 1976.
- CRAWLEY, T. E. (ed.), *Four Makers of the American Mind: Emerson, Thoreau, Whitman, and Melville*, Duke University Press, Durham, 1976.
- DURAND, G., *A Imaginação Simbólica*, Editora Arcádia, Lisboa, 1979.
- EMERSON, R. W., *Natureza, Sinais de Fogo* — Publicações, L.^{da}, Lisboa, 2001.

- GOETHE, J. W., *A Metamorfose das Plantas*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1993.
- GRIECO, A., *São Francisco de Assis e a Poesia Cristã*, Edição Livros do Brasil, Lisboa, s/d.
- GUSDORF, G., *Dieu, la Nature, l'Homme au Siècle des Lumières*, Payot, Paris, 1972.
- , *Introduction aux Sciences Humaines. Essai Critique sur leurs Origines et leur Développement*, Éditions Ophrys, Paris, 1974.
- , *Le Romantisme*, vol. II: L'homme et la nature, Éditions Payot et Rivages, Paris, 1993.
- HÆCKEL, E., *Historia da Creação dos Sêres Organizados Segundo as Leis Naturaes*, Lello & Irmão, L.^{da}, Porto, 1930.
- INWOOD, M., *Dicionário Hegel*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1992.
- KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994.
- , *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Edições 70, Lisboa, 1995.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph., e NANCY, J.-L., «Le dialogue des Genres. Textes de Shaftesbury, Hemsterhuis et Schelling», in *Poétique. Revue de Théorie et d'Analyse Littéraires* (1975), 21, pp. 148-175.
- LE GOFF, J., *S. Francisco de Assis*, Círculo de Leitores, Braga, 2001.
- LEIBNIZ, G. W., *Princípios de Filosofia ou Monadologia*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1987.
- , *Principes de la Nature et de la Grâce Fondés en Raison*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
- LENOBLE, R., *História da Ideia de Natureza*, Edições 70, Lisboa, 2002.
- MACHADO PIRES, A. M. B., «A Geração de 70: uma literatura de exílio», in *O Século XIX em Portugal — Comunicações ao Colóquio Organizado pelo Gabinete de Investigações Sociais (Novembro de 1979)*, coordenação de J. Reis, M. F. Mónica e M. L. L. dos Santos, Editorial Presença/Gabinete de Investigações Sociais, Lisboa, 1979, pp. 413-478.
- , *A Ideia de Decadência na Geração de 70*, Vega, Lisboa, 1992.
- , «Natureza e civilização nos escritores naturalistas portugueses», in *Colóquio/Letras*, Fundação Calouste Gulbenkian, 22 (1974).
- MARSHALL, D. G., edited, *Literature as Philosophy/ Philosophy as Literature*, University of Iowa Press, Iowa City, 1987.
- MARTINS, G. O., *Oliveira Martins. Uma Biografia*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1986.
- MEDINA, J., *Eça de Queiroz e o Seu Tempo*, Livros Horizonte, Lisboa, 1972.
- MICHELET, J., *A Bíblia da Humanidade. Mitologias da Índia, Pérsia, Grécia e Egipto*, Ediouro, Rio de Janeiro, s/d.
- NEVES, M. das, «O Positivismo de Teófilo Braga — exposto numa carta (inérita)», in *Atlântida*, 9 (1975), 4, pp. 1-16.

- PASCAL, B., *Pensamentos*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1988.
- PEREIRA, A., organização, *Francisco de Assis: 1182-1982. Testemunhos Contemporâneos das Letras Portuguesas*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1982.
- PEREIRA, A. L., *Darwin em Portugal. Filosofia. História. Engenharia Social (1865-1914)*, Livraria Almedina, Coimbra, 2001.
- PLATÃO, *A República*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.
- PIWNIK, M.-H., «Ce que le nom dit — Jacinto dans 'A Cidade e as Serras' de Eça de Queirós», in *Colóquio/Letras*, 121/122 (1991), pp. 115-120.
- QUADROS, A., *Memória das Origens, Saudades do Futuro. Valores, Mitos, Arquétipos, Ideias*, Edições Europa-América, Mem Martins, 1992.
- QUEIRÓS, E. de, *A Cidade e as Serras*, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 2001.
- , *Contos*, Lello & Irmão, Porto, s/d.
- , *Notas Contemporâneas*, Livros do Brasil, Lisboa, s/d.
- , *Prosas Bárbaras*, Lello & Irmão, Porto, s/d.
- , *Últimas Páginas (Manuscriptos Ineditos)*, Livraria Chardron, de Lello & Irmão, L.^{da}, Editores, Porto, 1925.
- SANTOS, L. R. dos, «O espírito da letra: sobre o conflito entre Fichte e Schiller a respeito da linguagem da filosofia», in *Actas do Colóquio Internacional: Fichte — Crença, Imaginação e Temporalidade*, Universidade Nova de Lisboa, 26-28 de Outubro de 2000, Editora Campo das Letras, Porto, 2002.
- SHELLING, F. W. J., *Ideias para uma Filosofia da Natureza. Prefácio, Introdução e Aditamento à Introdução*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001.
- SCHILLER, F., *Sobre a Educação Estética do Ser Humano e Outros Textos*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1993.
- , *Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.
- TARNAS, R., «A tentativa de síntese: de Goethe e Hegel a Jung», in URL <http://www.rubedo.psc.br/Artlivro/epopeia.html>
- TILLIETTE, X., *Schelling: une Philosophie en Devenir, I: Le système vivant*, Vrin, Paris, 1992.
- UNGER, N. M., organização, *Fundamentos Filosóficos do Pensamento Ecológico*, Edições Loyola, S. Paulo, 1992.
- VAX, L., *La Poésie Philosophie*, Presses Universitaire de France, Paris, 1985, pp. 9-31.
- VETÖ, M., *Le Fondement selon Schelling*, Éditions Beauchesne, Paris, 1977.
- VIANA, P. A., *Escritos Filosóficos*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1993.
- WOODLIEF, A. M., «Emerson's Nature: a River Reading», in URL <http://www.vcu.edu/engweb/home/eriver.html>

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	9
Introdução	11

CAPÍTULO I

ANTERO E *NATURE*, DE EMERSON: UM DIÁLOGO POSSÍVEL?

I.1. Antero transcendentalista?	21
I.2. A obra <i>Nature</i> na produção filosófica anteriana	30
I.2.1. A demanda antropológica pelo sentido	31
I.2.2. A moralidade na natureza	36
I.2.3. Deus ou o Espírito	37

CAPÍTULO II

A EXPRESSÃO POÉTICA DO NATURALISMO ANTERIANO

II.1. Poesia e Filosofia — contendas e compromissos	42
II.2. Pensar e sentir — a irmandade anteriana	48
II.3. Algumas notas sobre a <i>poesia filosófica</i> de Antero	52
II.3.1. Mais do que um <i>acrobata de rimas</i>	57
II.4. — Uma natureza poeticamente concebida	60
II.4.1. Referências filosóficas e indícios simbólicos nos <i>Sonetos</i>	64

CAPÍTULO III

O IMPERIOSO RETORNO À NATUREZA — TRAÇOS DE UM APELO CONSTANTE

III.1. A natureza (sub)valorizada — <i>morte e ressurreição de Cristo na mente de Antero</i>	76
III.1.1. Sob o signo da erosão do Cristianismo	78
III.1.1.1. Cristianismo e Catolicismo — ecos de uma oração fúnebre	86
III.1.1.2. O <i>encontro</i> de Antero com S. Francisco de Assis	94
III.1.2. «Pelas espirais da dúvida abaixo» — para uma renovada filosofia da religião	102
III.1.3. Antero e Oliveira Martins — Cristianismo e Helenismo	104
III.2. Um retorno proteico à natureza	107
III.2.1. Encontro e reencantamento da natureza — das desilusões do século à <i>Ordem dos Mateiros</i>	110

CAPÍTULO IV

O EVOLUCIONISMO ANTERIANO: O MATERIALISMO IDEALISTA COMO VIA PARA A AUTÊNTICA FILOSOFIA DA NATUREZA

IV.1. Cientismo e anticiência: o confronto anteriano com o positivismo	119
IV.1.1. Antero perante a Ciência — considerações iniciais	119
IV.1.2. A <i>epidemia positivista</i> — o (des)encontro com Teófilo Braga	125
IV.1.3. Para uma crítica da razão positiva	131
IV.2. O (des)encanto com o naturalismo metafísico alemão	134
IV.2.1. O naturalismo de Schelling no pensamento de Antero — alguns subsídios	140
IV.3. Evolução e <i>devenir</i> : um <i>Programa</i> em ruína ou um pensamento em processo?	146
IV.3.1. Traços e conceitos gerais do <i>Programa</i>	148
IV.3.2. A natureza — <i>névoa sobre o insondável?</i>	154

IV.4. Ciência e especulação — a nova síntese do pensamento num <i>materialismo idealista</i>	159
IV.4.1. «A filosofia da natureza dos naturalistas» — (pre)texto para uma crítica	159
IV.4.1.1. A censura ao naturalismo monista-evolucionista	162
IV.4.1.2. Tendências gerais do evolucionismo anteriorano	170
IV.4.2. Homem e natureza — a <i>redenção</i> anteriorana do estado de guerra	175

CAPÍTULO V

A ESPIRITUALIZAÇÃO GRADUAL E PERMANENTE DO UNIVERSO OU A RESOLUÇÃO DA FILOSOFIA DA NATUREZA NUMA FILOSOFIA DO ESPÍRITO

V.1. A cosmovisão anteriorana, lugar ao sentimento moral	181
V.1.1. O eclectismo de Antero — breve(íssima) nota	181
V.1.2. O protesto da consciência	183
V.1.2.1. O hegelianismo concertado de Antero	185
V.2. Matéria, Espírito e Força — a chegada ao <i>pampsiquismo</i>	191
V.2.1. Leibniz, <i>o inventor do optimismo</i>	194
V.3. Espontaneidade — o fio de Ariadne no labirinto da natureza	202
V.3.1. <i>Espírito</i> , ou o ser que se resolve em espiral	205
V.3.2. Antero e a Esfinge: o <i>Santo</i> como decifrador do enigma universal	210
Desfecho	217
Um pensamento dialogado	218
Um naturalismo moderno	220
Um espírito inquieto	223
<i>Bibliografia</i>	225

Colecção TEMAS PORTUGUESES

Últimas obras publicadas:

ESTUDOS SOBRE FILOSOFIA EM PORTUGAL
NO SÉCULO XVI
Amândio Coxito

HISTÓRIA DA LITERATURA PORTUGUESA
(RECAPITULAÇÃO)
Teófilo Braga
Prefácio de João Palma-Ferreira
3.^a edição
4 vols.

DE GIL VICENTE A «UM AUTO DE GIL VICENTE»
Maria Idalina Resina Rodrigues

ESTUDOS SOBRE FILOSOFIA EM PORTUGAL
NA ÉPOCA DO ILUMINISMO
Amândio Coxito

CISTERCIENSES, CAMPONESES E ECONOMIA RURAL
NO MINHO NA ÉPOCA DO ANTIGO REGIME
O MOSTEIRO DE SANTA MARIA DE BOURO E O SEU DOMÍNIO
Salvador Magalhães Mota
Prefácio de Aurélio de Oliveira
2 vols.

O PENSAMENTO POLÍTICO PORTUGUÊS NO SÉCULO XIX
UMA SÍNTESE HISTÓRICO-CRÍTICA
António Pedro Mesquita

O MAL NO PENSAMENTO DE SAMPAIO (BRUNO)
UMA FILOSOFIA DA RAZÃO E DO MISTÉRIO
Afonso Rocha
Prefácio de Arnaldo de Pinho
2 vols.

MAIS ALÉM DO DRAMA POÉTICO DE FERNANDO PESSOA
UMA ABORDAGEM PSICANALÍTICA DA CRIAÇÃO HETERÓNIMA
Thaís Campos Monteiro

SÁTIRA E LIRISMO NO TEATRO DE GIL VICENTE
José Augusto Cardoso Bernardes
Prefácio de Aníbal Pinto de Castro
2 vols.

MOEDA E METAIS PRECIOSOS NO PORTUGAL SETECENTISTA
(1688-1797)

Rita Martins de Sousa

HUMANISMO EM PORTUGAL

ESTUDOS I E II

Sebastião Tavares de Pinho

2 vols.

MARIANA ALCOFORADO: FORMAÇÃO DE UM MITO CULTURAL

Anna Klobucka

Tradução de Manuela Rocha

O MENINO ESCREVE

INFÂNCIA E ADOLESCÊNCIA NO UNIVERSO NEMESIANO

Carla Silva Cook

A NATUREZA EM ANTERO DE QUENTAL

O PROJECTO DE UMA «METAFÍSICA POSITIVA»

Magda Costa Carvalho

Na cultura e na reflexão ocidentais, a ideia de *natureza* ocupou sempre lugar central, desde cedo assumindo o termo dois sentidos, um vincadamente cosmológico e o outro de cariz ontológico, havendo acompanhado ambos quer as mutações que a imagem do cosmos e do mundo natural foi registando no domínio científico e filosófico, quer os diversos rumos da metafísica e da ontologia.

Na obra poética e sobretudo reflexiva de Antero de Quental (1842-1891), a interpretação da natureza constituiu uma das preocupações nucleares, em múltiplas perspectivas, cada vez com maior densidade especulativa, embora não haja sido objecto de uma análise sistemática por parte do filósofo açoriano. O presente trabalho visa reconstituir as diversas acepções e contextos explicativos em que, nos textos anteriores, se desenvolve o conceito de natureza, procurando justificar a existência de uma mundividência filosófica própria subjacente ao *corpus* anterior.

Magda Costa Carvalho é assistente no Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais da Universidade dos Açores.

