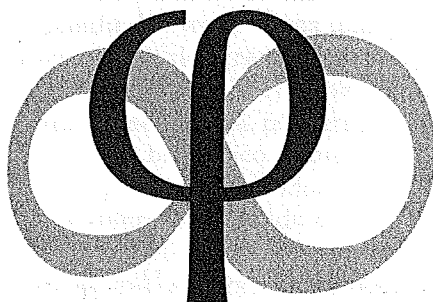


# A QUESTÃO DE DEUS

na

## História da Filosofia

Volume II



A QUESTÃO DE DEUS  
HISTÓRIA E CRÍTICA  
FCT / CFUL

*Coordenação*

**Maria Leonor L. O. Xavier**

*Zéfiro*



Esta obra não pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer processo à excepção de excertos para divulgação. Reservados todos os direitos, de acordo com a legislação em vigor.

Apoio:



Título: A Questão de Deus na História da Filosofia – Vo  
Coordenação: Maria Leonor L. O. Xavier  
Revisão: Carlos João Correia, Filipa Afonso, Maria José Figueiredo,  
Maria Leonor L. O. Xavier, Renato Epifânio  
Logótipo: Filipa Afonso  
Editor: Alexandre Gabriel  
Impressão: Rolo & Filhos II, S.A.  
1ª Edição: Dezembro de 2008  
ISBN: 978-972-8958-71-8  
Depósito Legal: 286541/08

© 2008, Zéfiro



Zéfiro – *Edições e Actividades Culturais, Unipessoal Lda.*  
Apartado 21 – 2711-953 Sintra – Portugal – Tel.: (+351) 914848900  
www.zefiro.pt – zefiro@zefiro.pt

## ANTERO DE QUENTAL: A SEDUÇÃO DO DIVINO<sup>1</sup>

MAGDA COSTA CARVALHO

*É verdade que um Deus definido perde a graça e já não presta.<sup>2</sup>*

*Deus, se Deus fosse possível, seria esse ser absolutamente livre. Mas, por isso que não é real, é que é verdadeiro.<sup>3</sup>*

Ao ser recordada a personalidade de Antero de Quental, seja no domínio poético ou no plano filosófico, dificilmente se evita uma representação em tons sombrios de tormento psíquico e abandono existencial. É comum associar-se à imagem do poeta-filósofo um percurso biográfico de desilusão e desespero, tragicamente conduzido a um suicídio angustiante e estéril. Nesse seguimento, a ideia de um homem profunda e absolutamente desencantado com a vida e afastado da crença numa qualquer benéfica protecção divina impõe-se como um (pré)conceito difícil de erradicar. Antero é descrito, inúmeras vezes, como “o malogrado poeta” que, a 11 de Setembro de 1891, desistiu de acreditar num sentido superior da existência e, como consequência, pôs termo à vida.

Porém, ao estudarmos o percurso biográfico do autor e ao procurarmos desvendar os sentidos íntimos que habitam o seu *corpus* poético-filosófico, vamos gradativamente descobrindo uma realidade totalmente diferente. Ao lado de expressões taciturnas e desencantadas, deparamo-nos com um registo optimista e intimamente comprometido com ideais e crenças superiores. António Sérgio, um dos primeiros pensadores portugueses da geração seguinte a sublinhar a importância do legado anteriano, encontrou aí a presença de uma dualidade constitutiva que categorizou como “o Antero nocturno” e “o Antero luminoso”<sup>4</sup>. Outros autores depois dele têm procurado refutar essa cisão bipartida e espartilhada da obra do poeta-filósofo, integrando as suas várias expressões no contexto mais vasto de uma personalidade profundamente rica e multifacetada<sup>5</sup>. Foram divergências hermenêuticas como esta que, ao longo do tempo, alimentaram um conjunto de questões intrigantes e perturbadoras acerca da figura do pensador açoriano, para as quais nem sempre foi possível encontrar respostas definitivas.

No âmbito dos vários enigmas que o leitor ainda hoje pode descobrir por detrás das vivências e da obra de Antero de Quental, ocupa lugar de destaque a relação que, enquanto homem, poeta e filósofo, manteve com o divino. Sobre esta questão se têm pronunciado os especialistas, incidindo sobre determinados aspectos da vida do autor, ou simplesmente

<sup>1</sup> O presente estudo foi efectuado ao abrigo de uma bolsa de doutoramento atribuída pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

<sup>2</sup> A. de Quental, *Cartas*, II, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Editorial Comunicação/Universidade dos Açores, Lisboa, 1989, p. 899.

<sup>3</sup> *Idem*, “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX”, em *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Editorial Comunicação/Universidade dos Açores, Lisboa, 1991, p. 106.

<sup>4</sup> Cf. A. Sérgio, “Os dois anteros (o luminoso e o nocturno)”, em *Obras Completas - Ensaios*, tomo IV, Livraria Sá da Costa, Lisboa, pp. 129-159.

<sup>5</sup> António José Saraiva afirma a este propósito: “Quanto à teoria de Sérgio, que supõe em Antero fases alternativas que podíamos comparar com as fases da Lua, não serve para caracterizar nem Antero nem qualquer outro autor, porque se aplica a qualquer um.”, *A tertúlia ocidental*, Gradiva, Lisboa, 1995, p. 122.

procurando descortinar a razão íntima que atravessa os vários momentos da sua obra. E de uma e outra vez encontramos-nos perante factos e ideias que nos obrigam a repensar e, por vezes, a redimensionar a personalidade e os objectivos de Antero de Quental.

É o caso do testemunho do amigo de infância de Antero, Andrade de Albuquerque, no volume do *In memoriam*, publicação de homenagem póstuma surgida em 1896. Revelando que Antero de Quental alimentou, na sua juventude, um projecto de vida sacerdotal<sup>6</sup>, este texto pode, assim, surpreender o leitor. Em contraste com a ideia de decadência e descrença que o posterior século XX exaltou como a divisa de Antero e da sua Geração, a reflexão de Andrade de Albuquerque revela uma faceta pouco conhecida do pensador e exige do hermenauta uma outra ponderação dos factos.

Ou ainda o episódio da confiança feita em carta acerca da composição do soneto “Na Mão de Deus”, escrito por volta de 1882: “Não te assuste a palavra *Deus*. – afirmava Antero a Alberto Sampaio – É um símbolo e ainda o melhor para exprimir certa coisa, que doutro feitio não caberia em verso. Pura liberdade poética”<sup>7</sup>. Ao confessar neste sobrejamente conhecido soneto que o seu coração descansava no seio da balsâmica e tranquilizadora divindade, Antero parecia querer transmitir a mensagem de uma entrega interior a Deus e, nessa linha, a composição tem sido entendida à luz de uma possível conversão do poeta<sup>8</sup>. Se o poema “Na Mão de Deus” reafirma, a esta luz, o campo de intrigantes e enigmáticas questões ainda por esclarecer acerca do percurso biográfico e espiritual de Antero, é certamente coadjuvado por passagens da obra do autor como, por exemplo, as epígrafes de abertura da nossa reflexão, cujo conteúdo joga com a contradição e, diríamos até mesmo, com o oximoro, reafirmando o seu pensamento como *uma filosofia do paradoxo*<sup>9</sup>.

Diante de uma personalidade capaz de tão fascinantes discordâncias, parece-nos imperioso procurar esclarecer a posição que o divino ocupa neste pensamento, buscar uma aproximação cada vez maior ao sentido que anima este enigma com que Antero brindou a posteridade. Recusá-lo poderá contribuir para que se comprometa a unidade e a coerência da obra anteriana, deixando dissolver numa “manta de retalhos” um percurso bio-bibliográfico que acreditamos ser, acima de tudo, polimorficamente rico e significativo.

O nosso breve contributo para esta reflexão consistirá não só na elucidação de alguns momentos biográfico-especulativos que nos parecem constituir marcos importantes para o modo como o pensador açoriano foi perspectivando o divino, como num simultâneo desenvolvimento de ideias-chave que Antero foi trabalhando até ao seu texto maior, as *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, publicado em 1890<sup>10</sup>. Assim sendo,

<sup>6</sup> Cf. C. Andrade de Albuquerque, “Em lembrança de Anthero (Notas de impressão pessoal)”, em *Anthero de Quental – In Memoriam*, Edi. Mathieu Lugan, Porto, 1896. Rediçãõ fac-similada, com prefácio de Ana Maria Almeida Martins, Editorial Presença e Casa dos Açores, Lisboa, 1993, p. 75.

<sup>7</sup> Carta a Alberto Sampaio, de Maio de 1882, em *Cartas*, II, p. 634.

<sup>8</sup> Veja-se, por exemplo, a posição de Ruy Galvão de Carvalho, provavelmente o conterrâneo de Antero que melhor soube divulgar e perpetuar a sua obra, que entende que este soneto evoca reminiscências do tempo em que o poeta-filósofo aprendeu a rezar ao colo da mãe. Fruto do que nos parece ser uma excessiva liberdade hermenêutica, o comentador vai ainda mais longe afirmando que “Na Mão de Deus” “[...] é um testemunho bem evidente de como nunca se secou a fonte cristalina da sua crença em Deus!”, “A ânsia do divino nos sonetos de Antero de Quental”, em *Antero de Quental. Novos Ensaios*, Vila Franca do Campo, Editorial Ilha Nova, 1985, pp. 143.

<sup>9</sup> M. Cândido Pimentel, *Antero de Quental: uma filosofia do paradoxo*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1993.

<sup>10</sup> Julgamos que a análise que iremos desenvolver virá, até certo ponto, ao encontro da divisão tripartida que A. Braz Teixeira apresenta da ideia de Deus no percurso de Antero, cf. “A ideia de Deus e a religião em Antero e no pensamento luso-brasileiro da segunda metade do século XIX”, em *Colóquio Antero de Quental – Anais*, Fundação Augusto Franco, Aracaju, 1993, pp. 271-300. Ao contrário do que possa parecer, consideramos que a existência destes vários registos não inviabiliza a unidade subjacente ao modo como o poeta-filósofo antevê o divino, constituindo antes várias faces de uma noção única e multireferencial. Aliás, a omnipresença do tema ao longo da vida de Antero comprova claramente a constante necessidade de o autor regressar a uma mesma inquietação interior, ainda que vá conferindo diferentes contornos a cada nova resposta. Leonel Ribeiro dos Santos refere-se muito

a nossa reflexão pretende recuperar as principais variantes e matizes com que o pensador construiu a sua relação com o divino, de modo a captar a caleidoscópica rede referencial que lhe subjaz. Não assumindo qualquer pretensão de esgotar o tema, visamos apenas dar lugar a uma reflexão que procura fazer jus ao espírito do seu autor, esperando também motivar futuros desenvolvimentos de tão cativante temática.

### Deus ou a ânsia suprema da alma anteriana<sup>11</sup>

De uma forma ou de outra, todos os filósofos acabam por ser confrontados com uma determinada configuração do “divino”, seja ele entendido numa linha personalista ou então como postulado racional fundante. A obra filosófica de Antero de Quental encontra-se, também ela, impregnada de reflexões que, a cada entrelinha, remetem a procura pelo sentido da existência para um plano superior e supremo. Contudo, à medida que o leitor se aproxima analiticamente do *corpus* anteriano, torna-se complexo o tratamento hermenêutico da questão de Deus. Começando, desde logo, pela primeira ideia com que abrimos epigraficamente, surgida numa carta de 1888, de que *um Deus definido perde a graça e já não presta*. Esta recusa em delimitar explicitamente o conceito, enquanto hipóstase redutora, torna mais difícil, sem dúvida, a tarefa hermenêutica de reconstrução dos vários sentidos que o divino possa ter assumido para o poeta-filósofo.

Para além disso, o percurso biográfico de Antero de Quental foi particularmente conturbado no que diz respeito a uma possível relação pessoal com este domínio. A saída da terra-mãe açoriana trouxe consigo o fulcral afastamento diante da educação católica recebida conservadoramente nos anos da infância e primeira juventude. A chegada a Coimbra e as vivências estudantis, à medida que o afastavam do Deus da Igreja Católica que conheceu desde criança, aproximavam Antero das mundividências europeias da segunda metade do século XIX, fortemente marcadas por um espírito laico e secular. O culto positivista e as novidades científicas que, na época, revolucionavam a ocidentalidade vinham trazer uma nova imagem da natureza e do próprio homem que, para algumas facções, se revelava incompatível com a ideia de um ser supremo criador e onipotente.

Contudo, apesar desta ambiência de fundo, a obra de Antero está longe de ser pacífica no que respeita à questão da natureza de Deus. Recusando, por um lado, o correlato católico do divino – por enclausurar numa só entidade um princípio que, por natureza, excede todas as particularizações – por outro lado, o pensamento anteriano deixa-se constantemente seduzir pela necessidade de conferir um lugar próprio ao ser absoluto, de resolver superiormente a questão da ânsia de infinito que, para o pensador, sempre animou o espírito humano.

A escolha do título da nossa reflexão vem entroncar directamente neste aspecto: se levarmos em conta o sentido original do termo, Antero de Quental foi um homem profundamente *religioso*, fortemente empenhado em “re-ligar” todos aspectos da existência que, aos olhos da razão humana, permanecessem absurdos e sem sentido. E, nesse contexto, foi um homem intimamente atraído pela presença insinuante do divino, cativo da demanda pelo que nos ultrapassa enquanto seres humanos espaço-temporalmente finitos. Em nosso entender, Antero de Quental foi, mais do que um seduzido de “Deus”, um seduzido *do* divino e *pelo* divino. Um apaixonado inveterado do princípio interior absoluto e originário,

justamente à temática de Deus como uma questão obsessiva em todas as fases da evolução intelectual e moral de Antero, cf. “Antero e Feuerbach. Sobre a filosofia anteriana da religião” em *Antero de Quental. Uma visão moral do mundo*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2002, p. 119-152.

<sup>11</sup> Expressão importada de R. G. de Carvalho, “A ânsia do divino nos sonetos de Antero de Quental”, em *Antero de Quental. Novos Ensaios*, Editorial Ilha Nova, Vila Franca do Campo, 1985, pp. 133-143.

e não tanto de uma entidade definida suprema e perfeita. À luz desta divina sedução, o poeta-filósofo conduziu um percurso coniturbado em termos espirituais e especulativos, oscilando entre momentos de serena e plácida crença interior e épocas de visceral e cáustica desilusão diante da certeza de uma vacuidade universal.

Desde as suas posições diante da religião católica até ao tratamento filosófico do conceito de “Deus”, passando pelo projecto de uma renovada religião do futuro e até por uma certa atracção diante da espiritualidade oriental, em todos estes momentos Antero de Quental repensou a posição e a importância do divino na existência humana. Esta questão pode, assim, entrever-se como um dos principais domínios da reflexão anteriana, cuja força provém da aliança emergente entre o puro registo especulativo e o plano existencial. O autor não se limita a equacionar Deus como pura categoria filosófica. Entendido em muitos dos seus sonetos como uma visão balsâmica, em vão procurada nos limites da realidade mortal finita, noutros textos o divino esconde-se por detrás da noção de Absoluto, ou surge como reflexo de uma perfeição sempre buscada.

#### A abertura ao transcendente: a ode “Deus”, de A. Herculano

A procura pelos momentos iniciais em que o espírito de Antero de Quental despertou para a incontornável e insinuante presença do domínio divino recua, a nosso ver, ao primeiro contacto do jovem pensador com uma ode de Alexandre Herculano. O título dessa composição é tão mais sugestivo quanto converge directamente para o objecto das nossas reflexões: “Deus”. Durante longos anos, Antero haveria de reconhecer abertamente a importância que o episódio desempenhou no seu futuro percurso especulativo.

Teria o poeta apenas dez anos quando, numa aula dedicada ao estudo da gramática latina, uma intensa e inolvidável experiência o assolou profundamente. A partir da leitura do referido poema de Herculano – um dos mais célebres nomes da literatura nacional de então, digno do maior respeito e admiração anterianas – tomou forma naquela mente precoce a significação religiosa e transcendente da existência. Antero fixou publicamente a importância destes instantes no prefácio ao volume *Tesouro Poético da Infância* (1883), antologia de composições poéticas, sob forma de um cancionero infantil. Produção singular do autor, esta obra abre com uma “Advertência” onde Antero invoca com alguma minúcia o episódio de descoberta do poema “Deus”. O acontecimento é descrito pelo próprio como o nascimento e a revelação de um ideal religioso, apesar da confessada incompreensão de muitos conceitos e palavras, dada a sua tenra idade. Já adulto, e ao preparar a edição do *Tesouro*, Antero reconhecia naquele momento o nascimento de uma *intuição do ideal religioso* que, ainda que mais tarde evoluísse para outras formas e perspectivas, jamais haveria de o abandonar<sup>12</sup>. Antero, que ao primeiro contacto com a ode contava com apenas 10 anos, estava com certeza longe de toda a problemática que mais tarde viria a tornar-se o nódulo do seu pensamento. Todavia, como o próprio reconhece, esse encontro inaugural marcou a iniciação do poeta *na região das coisas transcendentais*, e por muito que depois estudasse e cultivasse reflexões a esse nível, segundo o próprio, *aquela impressão ficou*.

Sublinhe-se que Antero escolheu precisamente o poema “Deus” para encerrar o *Tesouro poético de infância*, esclarecendo no prólogo que o mesmo representa uma excepção no seio da antologia: “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 in-

<sup>12</sup> Cf. A. de Quental, *Tesouro Poético de Infância*, Porto, Lello & Irmão – Editores, p. 12.

teligência 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”<sup>13</sup>. Este confronto entre a religiosidade como sentimento e a religião como fenómeno ritualizado e institucionalizado será, sem dúvida, uma constante nas reflexões de Antero. Como veremos, será para a primeira que o pensador açoriano se encaminhará, procurando aí encontrar a única forma de relação com o divino que considerava autêntica e verdadeira.

### A saída da Ilha e a ruptura com a educação católica

Como já apontámos, 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 à primeira infância do autor. O ano de 1852, em que Antero contava com apenas 10 anos, haveria de representar um outro importante marco: por esta altura, o autor açoriano embarca, pela primeira vez, para o *meio da irrespeitosa agitação intelectual da Capital*<sup>14</sup>. Mesmo tendo regressado pouco tempo depois à Ilha que o tinha visto nascer, 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 para o poeta-filósofo – como ele próprio o reconhece posteriormente – o decisivo abandono do plácido marasmo de uma pacata província, *imersa num sono histórico*<sup>15</sup>, e um duro golpe de descrença no seio de uma educação tradicional católica. Assim sendo, Antero assume o desassossego e o desnorsteio de quem nasce de novo, de quem prova um desacerto interior com as referências que até então lhe serviam de bússola.

Mas 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 se impunha à nova Geração um ideal, uma nobre missão evangélica, 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 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. É neste clima intelectual que Antero de Quental publicará, em 1865, uma das suas obras maiores: as *Odes Modernas*. Como veremos, para além de ter constituído um importante marco na história da literatura e da cultura portuguesa da época, esta publicação imprimiu um cunho anti-católico ao percurso do pensador açoriano, permitindo-lhe erigir por contraponto uma doutrina da religiosidade autêntica. Paralelamente, a sua concepção de Deus vai sendo trabalhada no sentido de uma depuração semântica que procurava, sobretudo, encontrar o verdadeiro princípio divino subjacente às determinações institucionais.

### A caducidade do dogma católico e a religião do futuro

O efeito provocado pelas *Odes Modernas*, obra que Antero concluiu em 1863, por certo superou qualquer expectativa que inicialmente o seu autor alimentara. Nas palavras de Nuno Júdice, este livro publicado no rescaldo da formatura em Direito caiu “[...] como uma pedra no charco de uma literatura de salão, respeitosa das conveniências do seu pú-

<sup>13</sup> A de Quental, “Advertência”, em *Ibidem*, p. 12.

<sup>14</sup> Cf. carta a W. Storck, de 14 de Maio de 1887, em *Cartas*, II, p. 833.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

blico e dos seus mestres [...]”<sup>16</sup>. O autor refere-se obviamente ao pontificado literário de António Feliciano de Castilho, célebre oponente de Antero na querela que haveria de ficar conhecida para a posteridade como “Questão Coimbrã”, ocorrida em 1865. Com a publicação das *Odes*, considerada escandalosa e provocadora, Antero de Quental lançou as sementes do que viria a constituir a grande ruptura cultural da segunda metade do século XIX português, opondo as veteranas autoridades literárias à efervescência renovadora da poesia moderna. 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 estado decrépito e arruinado do dogma cristão. Antero de Quental compunha em tom de epopeia 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<sup>17</sup>. No segundo soneto agrupado sob o título “A Ideia”, é significativa a caracterização da *palidez* de Cristo e do estado *moribundo* de Deus. “É preciso partir a Igreja em mil pedaços” – anunciava o poeta – “Por que se possa ver em cheio a luz de Deus!”<sup>18</sup>.

A noção de “Deus” era aqui a que Antero tinha recebido pela sua educação cristã católica, da qual o pensador procurava desvincular-se publicamente. Numa dinâmica diádica de antíteses, que tem tanto de linear quanto de redutora, Antero apresenta nas *Odes Modernas* um constante jogo de tensões entre a cegueira do antigo credo católico e a luminosidade do porvir, denunciando as fragilidades, inconsistências e desajustes daquele. O soneto “Diálogo” representa paradigmaticamente o 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 a aproximação entre o tema de “Deus” e a ideia de “natureza”, colocando na conjugação de ambos a tónica central do que o pensador considerava ser a autêntica religiosidade. Antero justificava o lacunar desinteresse do Cristianismo pelo mundo natural, reconhecendo na *ignorância da natureza* a falha fundamental desta religião que, no seu entender, lhe custaria a *perversão e final dissolução*<sup>19</sup>.

As ideias expressas neste soneto encontram no texto “A Bíblia da Humanidade de Michelet” um tratamento filosófico mais alargado, escolhendo a confrontação, ainda que implícita ao longo de todo o texto, com a obra do historiador francês Jules Michelet (1798-1874) como pano de fundo ao tratamento da questão acerca da função do Cristianismo na evolução do pensamento e da civilização europeias. Este pequeno ensaio crítico de 1865 marcou a inauguração da reflexão anterior de matriz especulativa, centrando-se na relativização do valor espiritual de qualquer credo religioso: “As religiões – afirma o autor – 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”<sup>20</sup>. É nas sexta e sétima partes do texto que toma novamente forma uma estrutura analítica dual 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*, revestiram-se de uma expressão e medida humanas<sup>21</sup>. Todavia, segundo o autor, deixaram-se dominar pela 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-

<sup>16</sup> N. Júdice, “Prefácio” a A. de Quental, *Odes Modernas*, Ulmeiro, Lisboa, 1996, pp. 5-6.

<sup>17</sup> A. de Quental, *Odes Modernas*, “A Ideia - I”, p. 46.

<sup>18</sup> *Ibidem*, “Carmen Legis - XV”, p. 166.

<sup>19</sup> Cf. carta a Oliveira Martins, de 3 de Julho de 1876, em *Cartas*, I, p. 348.

<sup>20</sup> A. de Quental, “A Bíblia da Humanidade de Michelet”, em *Filosofia*, p. 15.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 20.

se ancorar num princípio uno, 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 perspectivização do Cristianismo enquanto doutrina inerte e estéril do ponto de vista natural e humano, cujo objectivo reside na sólida consolidação da fé em torno da leitura dogmática de uma entidade divina absoluta. O filósofo assume, então, como missão a denúncia da ilusão em que consiste tal propósito: o absoluto assim concebido é um finado absoluto, morto pela contemplação cristã infecunda e abstracta.

Antero propõe, então, a superação de cada um desses termos, sugerindo uma aliança religiosa que opere a síntese entre aquilo que no paganismo respeita à *realidade* e aquilo que no Cristianismo atende ao *ideal*. Antero resolve a inicial antinomia na necessidade de uma fusão harmónica entre o plano espiritual e o plano da natureza. A resolução do conflito prevê a reabilitação da realidade de forma a adequá-la e a torná-la instrumento ao serviço da ascensão espiritual<sup>22</sup>. O autor preconizava a necessidade de um equilíbrio na sociedade moderna entre uma propensão naturalista e uma inclinação para o ascetismo, como único modo de garantir um pleno e integral desenvolvimento do homem moral<sup>23</sup>. Para Antero, ser homem é sentir a realidade natural finita que nos envolve e percorre e, simultaneamente, adivinhar o ideal infinito para onde nos impele o espírito; é atender à constituição positiva e vital da natureza, sem descurar a projecção e a aspiração ao plano espiritual; é pertencer a esses dois mundos: o que atesta a nossa filiação natural e o que nos abre para a sedução incontornável do divino. Segundo o autor, a observância desse registo antropológico deverá impreterivelmente consistir na pedra-de-toque do autêntico credo religioso, de forma a evitar perspectivas assentes no que para o autor era a cegueira cristã. Antero não pretende dissolver o diálogo entre Cristianismo e natureza num discurso monológico, mas, pelo contrário, incitar ao primeiro uma ascensão que jamais comprometa ou renegue as origens naturais e telúricas do homem. Nisto deverá consistir, para o pensador, a verdadeira e mais fiel forma religiosa.

A preocupação anterioriana com o significado humano do fenómeno religioso haveria de acompanhar o poeta-filósofo nos anos seguintes. O mês de Março de 1873 representou um importante momento desse processo, quando Antero pronunciou em Lisboa uma conferência da qual, infelizmente, não há qualquer registo à excepção do título: *O valor filosófico das concepções religiosas*. No ano seguinte, Antero inicia um conturbado período de enfermidades físicas que o obrigam a abdicar de uma série de projectos. Como consequência, viu-se confrontado com sérios e intensos dilemas existenciais: *a minha antiga vida pareceu-me vã* – confessa anos mais tarde – *e a existência em geral incompreensível*<sup>24</sup>.

Antero depara-se, então, com o desajuste entre o naturalismo científico, 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 se cruza com as leituras de Eduard von Hartmann (1842-1906), antevendo nelas o colírio tão ansiado perante a angustiante busca pelas respostas aos seus dilemas existenciais. A partir do estudo de uma obra do pensador alemão sobre a religião do futuro<sup>25</sup>, Antero consolida e apura a sua concepção pessoal acerca de uma nova forma de religiosidade: ainda que concorde com Hartmann no tocante à grave lacuna do Cristianismo face à natureza, discorda dele quanto ao futuro daquele credo religioso. Hartmann inclinava-se para uma concepção de cariz panteísta que consistisse numa *síntese do desenvolvimento judaico-cristão*,

<sup>22</sup> Carta a O. Martins, de 3 de Julho de 1876, em *Cartas*, I, p. 349.

<sup>23</sup> *Ibidem*, II, p. 809.

<sup>24</sup> Carta a W. Storck, de 19 de Maio de 1887, em *Ibidem*, II, p. 837.

<sup>25</sup> *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, publicada em 1874 e traduzida para francês com o título de *La Religion de l'Avenir* em 1876. Foi a versão francesa que Antero leu e estudou.

constituindo uma forma que reunisse em si as vantagens das duas tendências<sup>26</sup>; 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<sup>27</sup>. É neste sentido que se dirige o conjunto de interessantes cartas trocadas entre o espírito teórico que era Antero e o homem de acção que era o seu sempre leal companheiro Oliveira Martins.

Uma vez que a particular preocupação de base da polémica incidia sobre a passagem, ou evolução, na civilização europeia do politeísmo helénico ao monoteísmo cristão, a plataforma categorial que sustentava a argumentação erigia-se sobre o trânsito da imanência à transcendência. Contra a tese de Oliveira Martins, segundo a qual a Idade Média se resumia a um período de decadência e de perversão do espírito grego, Antero sustentava a necessidade desse período de transcendência enquanto fase lógica da evolução do espírito<sup>28</sup>. Essa necessidade justificava-se uma vez que, por si só, 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, segundo Antero, permitiu evidenciar a insatisfação perante o pernicioso afastamento da natureza e, dessa forma, possibilitar na civilização ocidental o aparecimento de homens como Copérnico, Galileu e Leibniz que, através das suas obras, fizeram emergir na mundividência moderna ideias como as de *lei* e *movimento*. Uma vez que o naturalismo panteísta grego não detinha em si os princípios de uma autêntica ciência da realidade – tal como haveria de a entender a Modernidade –, tornou-se premente à evolução do espírito a passagem por um estágio de exclusiva espiritualização religiosa, para que se construísse sólido o misticismo moderno: *o misticismo científico e positivo*<sup>29</sup>. A concepção de natureza impunha, pois, sair dessa espécie de entorpecimento medieval e tornar-se a própria matéria-prima da filosofia, alargando-se numa perspectiva, de prioridade vitalista, que incluisse ser e movimento, unidade e multiplicidade, espírito e realidade. Simultaneamente, o divino abria-se a uma nova perspetivação, descendo da abstracção em que o colocara o catolicismo e assumindo a sua autêntica natureza imanente.

Do ponto de vista interno ao divino, Antero firmava a sua crítica ao Cristianismo católico na composição poética “Palavras dum certo morto”. Este soneto, provavelmente escrito após a agitação dos tempos de Coimbra, firma explicitamente a renúncia da concepção personalista de “Deus”. Nele é nítida a consternação do poeta-filósofo perante a tendência idólatra de personificação do princípio vital. O “certo morto” de que fala o soneto é o próprio Cristo, vítima da idolatria humana que, ao hipostasiá-Lo, O condenara a um registo personalista limitativo e redutor. Anos mais tarde, Antero explicou-se-ia: “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”<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> E. Hartmann, *La Religion de L’Avenir*, p. 174, cit. em J. de Carvalho, *Evolução espiritual de Antero e outros escritos*, Secretaria Regional da Educação e Cultura, Angra do Heroísmo, 1983, p. 219.

<sup>27</sup> Neste aspecto Antero aproxima-se mais do pensamento de Michelet que, em nome de uma renovação humanitária da fé do mundo moderno, propunha a transformação ou metamorfose do Cristianismo – e não a sua total aniquilação – enriquecido com os ditames do pensamento positivo.

<sup>28</sup> Veja-se as cartas de Antero a Oliveira Martins de 04 de Novembro 1873 e de 24 de Julho de 1874, em *Cartas*, I, pp. 222-223; 251-252.

<sup>29</sup> 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, em *Cartas*, II, p. 730).

<sup>30</sup> Carta a Tommaso Canizzaro, de 15 de Maio de 1889, em *Ibidem*, p. 941.

Assim sendo, o novo credo humanitário reiterado pelo poeta-filósofo não deveria recusar os princípios fundadores do Cristianismo, antes reclamava o Cristo símbolo de Vida, princípio ideal e espiritual, que até então tinha sido – na sua opinião – contraditoriamente personificado como pessoa divina. Antero reclama-se do Cristo como dinamismo inominável, liberto da rigidez idólatra dos cegos crentes, autenticamente ressurrecto como *pregador humano da pura interioridade*, livre da filiação sobrenatural, sobre-humana, tal como David Strauss (1808-1874) e Ernest Renan (1823-1892) o apresentavam. No Verão de 1873, Antero escreve a propósito dos seus investimentos no estudo das obras destes dois pensadores, afirmando ocupar as suas reflexões com o *valor objectivo da ideia de Deus*<sup>31</sup>.

O mais apurado esforço de sistematização da posição de Antero face ao Cristianismo encontra-se numa carta a carta a Oliveira Martins, onde o pensador apresentava claramente a sua posição: “Creio – afirmava o autor – 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. 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. 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*”<sup>32</sup>. A substituição do Cristianismo pelo Budismo, inclinação espiritual que despertava grande adesão em certos meios europeus literatos da época, aparecia-lhe, então, absolutamente dispensável, sendo apenas necessário completar a abordagem do primeiro naquilo em que era deficitária. Os longos estudos da metafísica cristã que Antero levava a cabo nestes anos haviam-no conduzido a esta disposição<sup>33</sup>.

Ainda antes de passarmos à análise do desenvolvimento destas teses e da consequente concepção do divino no último e grande texto de Antero, para onde conflui a final resolução do seu pensamento filosófico, centremos brevemente a nossa atenção num tópico recorrente da exegese dos estudos anteriores e que decorre directamente desta última citação: a discussão sobre a influência do budismo no percurso do autor, em especial no que concerne ao tema que aqui nos orienta<sup>34</sup>.

### Budismo e *misticismo activo*

Apesar de ser inegável a presença de determinados conceitos da mundividência budista nas reflexões de Antero, seja na poesia ou nos textos em prosa, o alcance da sua projecção não é nem tão linear nem tão objectivo quanto o desejaria um intérprete mais ávido de respostas consensuais. Também neste tema, o *corpus* anterior deixa em aberto uma séria de intrigantes questões que ainda hoje continuam a conferir actualidade ao debate<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Cartas a J. Lobo de Moura, de Julho de 1873 e de Julho/Agosto do mesmo ano, em *Ibidem*, I, pp. 204-206; 213. Em diversas ocasiões, Antero adopta posições que se aproximam do movimento de humanização e secularização da biografia de Jesus Cristo, tendência hermenêutica desenvolvida por Strauss na Alemanha, posteriormente adoptada por Renan em França, e que causou grande polémica na Europa da época. O fundamento desta nova exegese bíblica residia num método de análise da vida de Jesus que rejeitava toda a intervenção divina, reclamando-se apenas dos factos e fenómenos explicáveis cientificamente. É, por isso, também um produto do grande movimento de valorização da ciência que atravessou todo o século XIX e de que Antero e a sua geração sofreram fortes influências.

<sup>32</sup> Carta a O. Martins, de 3 de Junho de 1876, *Ibidem*, I, pp. 348-349.

<sup>33</sup> Cf. carta a Lobo de Moura, de 8 de Agosto de 1876, em *Ibidem*, p. 352.

<sup>34</sup> A produção sobre as influências do budismo no percurso especulativo de Antero é diversa, constituindo um ponto de paragem obrigatório em muitos dos estudos sobre a obra do autor. A nossa análise centrar-se-á apenas na perspectiva do tema do “divino”.

<sup>35</sup> Veja-se, a este propósito, a recente publicação *O Buda e o Budismo*, organização Paulo Borges e Duarte Braga,

Independentemente da posição que se assuma acerca de uma possível inclinação budista de Antero de Quental, parece-nos, contudo, ser possível e até necessário partir de dois factos incontornáveis: em primeiro lugar, o grande conhecimento que Antero constantemente exhibe acerca dos fundamentos e das problemáticas adjacentes à espiritualidade oriental e, em segundo, a tese de que, malgrado o grau da sua adesão ao budismo, certo é que nem ao nível especulativo, nem ao nível existencial Antero praticou esta religião de um ponto de vista ritualizado. Ou seja, se Antero era budista, nunca o foi como adepto ou crente de um culto religioso. Sendo assim, quer o seu à-vontade com os conteúdos do ideário de Buda, quer a relação mais especulativa do que afectiva com o budismo, permitiram-lhe construir uma posição longe da passividade de quem recebe dogmaticamente um corpo doutrinário. Antero cultivou a atitude de alguém que procurava compreender o sentido íntimo das noções budistas, importando para o seu próprio pensamento filosófico os elementos que considerava adequados e imprescindíveis na tradução da verdadeira natureza das coisas e, conseqüentemente, pondo de parte tudo o que lhe parecia desnecessário.

Mas já em vida do poeta-filósofo eram algumas as hesitações em torno da sua relação com o budismo. No prefácio que dedica à primeira edição dos *Sonetos*, O. Martins refere explicitamente a questão, encontrando no carácter filosófico desta espiritualidade oriental a explicação para o grande acolhimento que encontrava junto de *todos os espíritos racionalistas e místicos* da época<sup>36</sup>. O teor da reflexão de O. Martins chegou a ser motivo de controvérsia, prolongada, aliás, pelo próprio Antero: o primeiro afirma claramente no Prefácio aos *Sonetos* que, apesar da proximidade a esta religiosidade, Antero não é budista, *embora julgue sê-lo*<sup>37</sup>. Antero, porém, não interpreta assim as palavras do amigo – talvez movido pelo teor das longas conversas e disputas especulativas desenvolvidas entre ambos – e afirma a W. Storck, em 1887: “O meu amigo Oliveira Martins apresentou-me como um budista.” – e logo esclarece – “Há, com efeito, muita coisa comum entre as minhas doutrinas e o Budismo, mas creio que há nelas mais alguma coisa do que isso”<sup>38</sup>.

Por detrás destas hesitações, parece-nos, então, imprescindível procurar compreender, não tanto como podemos relacionar a filosofia de Antero com o budismo, mas antes como perspectivava o autor a sua relação a esta mundividência religiosa. E, mais concretamente, de que forma é que essa relação nos ajuda a compreender o modo como o autor pensa o divino. Das várias referências anteriores ao budismo, consideramos que a mais maturada e que nos parece exhibir maior coerência no todo das posições do autor, se encontra no seguinte excerto da mesma carta a W. Storck: “Parece-me que é esta [o budismo] a tendência do espírito moderno que, dada a sua direcção e os seus pontos de partida, não pode sair do naturalismo, cada vez em maior estado de bancarrota, senão por esta porta do psicodinamismo ou pampsiquismo. Creio que é este o ponto nodal e o centro de atracção da grande nebulose do pensamento moderno, em via de condensação. Por toda a parte, mas sobretudo na Alemanha, encontram-se claros sintomas desta tendência. O Ocidente produzirá, pois, por seu turno, o seu Budismo, a sua doutrina mística definitiva, mas com mais sólidos alicerces e, por todos os lados, em melhores condições do que o Oriente.”<sup>39</sup>

Assim sendo, a nosso ver, o budismo anterior deve cruzar-se inevitavelmente com a concepção de “misticismo” do autor, tal como a tematiza e desenvolve na carta a Oliveira Martins, de 27 de Julho de 1873. Aí o autor refere uma noção de *misticismo activo* enquanto

---

Esquilo, Lisboa, 2007, onde figuram dois interessantíssimos estudos sobre o tema: “Antero, Oliveira Martins e o Budismo”, de Paulo Feitais, e “Perspectivas de António Sérgio sobre a doutrina búdica: leituras a partir de Antero de Quental”, de Romana Valente Pinho.

<sup>36</sup> O. Martins, “Prefácio” a A. Quental, *Sonetos*, Ulmeiro, Lisboa, 1994, p. 26.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>38</sup> *Cartas*, II, p. 839.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

adesão, pelo conhecimento e pela vontade, ao ser absoluto. Acrescenta Antero: “a Deus”<sup>40</sup>. Num registo de grande clareza e sistematicidade filosóficas, Antero distingue nesta carta entre uma leitura puramente metafísica, ou intelectual, do absoluto – enquanto simples categoria do entendimento – através da qual a razão entende a realidade total e completa, e uma concepção moral que entende o absoluto enquanto actividade praticada na existência concreta. A primeira redonda numa pura inacção contemplativa, similar – diz Antero – ao *Nirvana* búdico, uma espécie de estado de graça que não tem qualquer alcance em termos práticos. Orientar a existência por este ponto de vista teórico equivale a reduzi-la a uma imobilização passiva e estéril, presa ao *esforço contraditório* de realizar em nós uma mera categoria que não tem realidade *em si*. Porém, é a partir desta inacção que Antero abre caminho para a noção activa do absoluto, enquanto motor da acção moral: o que devemos, aconselha o autor, *é praticar a vida como quem sabe que cada acto e momento dela é um acto e momento do absoluto*. Este é um percurso gradativo cuja eficácia reside numa experiência continuada: quanto mais nos familiarizarmos com esta prática – afirma Antero –, mais nos uniremos ao divino. Nisto consiste o “misticismo activo” proposto pelo autor.

O âmbito epistolar destas reflexões e as circunstâncias em que a carta a O. Martins foi escrita – Antero começa por dizer ao amigo que será breve uma vez que o barco que transportaria a correspondência para o Continente estava na iminência de deixar o cais de Ponta Delgada – não permitiram um maior desenvolvimento das ideias aí expressas. Contudo, parece-nos que foi suficiente para que o pensador lançasse o fio condutor que percorre e unifica dois dos momentos essenciais do seu *corpus* textual: a perspectiva intelectual da noção de “absoluto”, que surge tematizada no escrito fragmentário *Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade*, de publicação póstuma e que se entende ter sido composto por volta de 1875<sup>41</sup>; e a sua leitura moral, que encontra pleno desenvolvimento nas *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, texto de 1890. Não sendo possível desenvolvermos aqui cada uma dessas perspectivas, dado o âmbito do nosso estudo, adiante retomaremos o texto de 1890 e por ora realçamos apenas que, apesar de remetermos para dois textos diferentes e de épocas distintas, as duas leituras não se encontram conceptualmente desligadas. Pelo contrário, Antero apresenta-nos duas formas de perspectivar o princípio absoluto ou, poderíamos acrescentar, o divino: a primeira que, tomada isoladamente, conduz a uma inacção inane e vazia e a segunda que concretiza plenamente o grande alcance do conceito na vida moral de cada homem. É precisamente a partir dos poucos resultados que atinge uma vida exteriormente orientada pelo absoluto que Antero embarca numa leitura que comprometa e envolva interiormente a dimensão concreta e real da vida e da acção de cada indivíduo. Ao fazê-lo, o autor recusa abertamente a leitura de um budismo estrito que apenas conduz à apatia e à indiferença, abrindo para o que considerava ser uma vida moral autêntica, promovida essencialmente enquanto actividade.

Alguns anos mais tarde, em 1888, numa carta em que resumia o teor dos seus sonetos, Antero profere algumas afirmações que nos parecem vir directamente ao encontro desta mesma perspectiva<sup>42</sup>. O autor considera que, no fim do seu percurso tortuoso, o sujeito poético dos *Sonetos* encontra o Bem como lei superior da existência, referindo-se-lhe como um *Nirvana* essencialmente activo, distinto de uma pura contemplação<sup>43</sup>. A solução afigura-se aqui como uma certa concertação com o budismo. Um ano depois, Antero segue nessa mesma direcção conciliadora e opta pela formulação de um “Helenismo coroado por um

<sup>40</sup> *Ibidem*, I, p. 207.

<sup>41</sup> De acordo com as considerações de Joel Serrão em A. de Quental, *Filosofia*, pp. 197-204.

<sup>42</sup> Carta a Carlos de Lemos, de 5 de Fevereiro de 1888, em *Ibidem*, II, p. 868.

<sup>43</sup> António Sérgio considerava que o resultado da obra poética de Antero não tinha chegado a constituir o *nirvana* activo que o seu autor buscava, cf. A. de Quental, *Sonetos*, organização, prefácio e notas de António Sérgio, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1984, p. 159.

Budismo<sup>44</sup>, apontando para a conciliação presente em todos os homens entre a vida natural dos sentidos, dos instintos e da imaginação – para que remete o conceito de “helenismo” – e a vida espiritual que aceita que o verdadeiro ser se encontra no plano do espírito – para onde aponta a noção de “budismo”. Antero retoma, assim, a mesma tese apresentada já em *A Bíblia da Humanidade de Michelet*: a conciliação entre o que no homem é marca da natureza e o que nele abre para o espírito. Contudo, ainda que ontologicamente o primado seja colocado na perspectiva espiritual – uma vez que é no espírito que reside o autêntico sentido do ser –, Antero apresenta uma complementaridade e um processo gradativo entre ambos os pólos da natureza humana. Sendo certo que o homem vive tanto mais a verdadeira vida quanto mais despreza os sentidos, os instintos e a imaginação, a vida do espírito não se lhe opõe, antes pressupõe e completa a dimensão puramente natural. O resultado, em termos morais, é o de uma acção que continua a viver a vida concreta do indivíduo, mas que se posiciona no ponto de vista impessoal e desinteressado do todo. Ainda que o pensador não o reitere explicitamente, Antero retoma aqui a concepção de “misticismo activo” que apresentara em 1873, ou seja, uma prática real em que o percurso individual se subsume na vida geral do cosmos, assumindo como perspectiva da acção o interesse de todos que é, em última análise, um interesse impessoal. Será neste contexto que surgirá o texto das *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, resolvendo-se o tema do divino na esfera moral.

Neste sentido, e para concluirmos esta secção, consideramos que, no que respeita à temática do divino, a obra anterior faz eco do que poderíamos designar como um budismo mitigado. E consideramos que este não é um motivo de desvalorização do pensamento anterior uma vez que a leitura da mundividência budista é integrada e desenvolvida numa concepção ecléctica, que o próprio Antero faz questão de sublinhar em diversas ocasiões, e da qual procura tirar o máximo partido<sup>45</sup>.

### “Santidade” ou o divino realizado

É em 1890 que Antero constrói a mais acabada reflexão de que dispomos sobre as principais temáticas do seu pensamento: as *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*<sup>46</sup>. Poucos são os estudos sobre a filosofia anterior que deixam de parte este importante momento do seu *corpus* textual, dado encerrar de um modo rigoroso e sistemático as principais linhas de força do pensamento do autor. Nesse sentido, procuraremos, para finalizar a nossa reflexão, fazer convergir para esse escrito – em especial para a terceira e última parte do texto, onde o autor se desvincula da apresentação histórica das correntes filosóficas da época e empreende um percurso pelas suas próprias teses – os principais aspectos que marcaram a presença do divino no percurso de Antero, e que atrás abordámos. Referimo-nos, mais concretamente, à procura pelo autêntico e íntimo sentimento religioso,

<sup>44</sup> Cf. carta a Jaime de Magalhães Lima, de 2 de Fevereiro de 1889, em *Cartas*, II, p. 925.

<sup>45</sup> Consideramos sobretudo que, tal como afirmou António Sérgio quer na sua edição de notas críticas aos *Sonetos*, de 1909, quer no opúsculo *Um problema anterior. Sobre a ideia e a realidade do desprendimento activo na peregrinação moral do autor dos Sonetos*, Portugal, Lisboa, s/d, Antero desenvolveu essencialmente a interpretação romântica do budismo, assimilada a partir dos autores alemães da época, facto que contribuiu para que a sua relação a esta religião seja sobretudo intelectual, e não tanto de cariz existencial.

<sup>46</sup> O texto foi escrito a pedido de Eça de Queirós para ser publicado na *Revista de Portugal*. Apesar dessa circunstância, e de a reflexão se reportar não tanto a expor o sistema anterior, mas a reflectir sobre o estado da filosofia no final do século XIX, Antero afirma o seguinte: “[...] 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 oitenta anos.”, carta a Oliveira Martins, de 26 de Novembro de 1889, em *Cartas*, II, pp. 966-967.

que despontou com o encontro com o poema “Deus”, de A. Herculano, e ditou a orientação anti-católica das *Odes Modernas*; à crítica de uma noção personalista de Deus, decorrente dessa procura pela religiosidade verdadeira; à concepção da religião do futuro enquanto palco para a conciliação entre espírito e natureza; e à interessante noção de um “misticismo activo” como vivência completa e integral das várias dimensões da existência humana, remetido para uma final resolução de cariz moral. Paralelamente, retomaremos o fundo das nossas epígrafes de abertura, cuja concisão vinculou desde o início duas teses lapidares: a primeira que atestava a impossibilidade de definir Deus e a segunda que, de um modo quase paradoxal, apresentava uma incompatibilidade entre as noções de “realidade” e de “verdade”, quando aplicadas a Deus<sup>47</sup>.

Na última parte das *Tendências* são quatro os momentos em que “Deus” surge explicitamente tratado, evidenciando outras tantas co-leituras do conceito. Essas quatro aproximações não se excluem mutuamente ou se situam numa escala significativa em que cada uma subsuma e resuma as anteriores. Pelo contrário, constroem no texto diferentes aspectos do divino, constituindo uma espécie de imagens em caleidoscópio, em que cada uma anima e é animada pelas restantes, numa rede multireferencial de sentido. Compreender o alcance do divino no pensamento de Antero exige que se aceite essa inter-relação e interdependência como o fundo mais próprio da concepção do divino. Começemos por apresentar cada uma das quatro ocorrências para entendermos o alcance do modo como se encadeiam<sup>48</sup>.

No que respeita à primeira, “Deus” é entendido como a concepção da plenitude que o espírito a si mesmo apresenta quando atinge a mais alta consciência de si. Nesse estágio do seu desenvolvimento íntimo, o espírito é actividade que se auto-percepção interiormente no seu próprio ser. Esse é o plano da evolução cósmica em que o espírito se apreende como tendência animada por uma infinita virtualidade, cujo acto consiste permanentemente numa vontade própria de realizar o seu próprio fim. Para Antero, não há esfera do ser

<sup>47</sup> Na verdade, perscrutar o texto das *Tendências* sob o ponto de vista do conceito de “Deus” pode resultar numa violência hermenêutica, caso se omitam duas ressalvas iniciais: em primeiro lugar, que Antero não escreveu este texto com a finalidade de reflectir sobre o divino, antes pretendia sistematizar o estado da problematização filosófica na época. Assim sendo, o termo “Deus” surge pouquíssimas vezes ao longo de todo o texto e mais como forma de expressar determinadas ideias que, de outro modo, se tornariam menos inteligíveis, do que propriamente reflectir verticalmente sobre esse conceito. Um pouco à semelhança do que acontece com o recurso ao termo no soneto “Na Mão de Deus”, como referimos atrás. A segunda ressalva poderá entender-se como a justificação da primeira: o tradicional conceito de Deus, no seu uso comum – e como, aliás, afirmámos já a propósito das críticas de Antero ao cristianismo –, não se enquadra na mundividência do autor, sendo por ele explicitamente rejeitado. À representação de um Deus pessoal, entidade cujos contornos se podem claramente definir, Antero opõe a leitura de um princípio indeterminado e indeterminável, autêntica origem e fundamento, tratado sempre de um pouco de vista imanente. Quando, em 1890, Antero apresenta a final resolução da filosofia moderna, e paralelamente o estágio mais maturado das suas ideias, a sua principal linha argumentativa prende-se com a dimensão ética da consciência individual enquanto sentido final do ser. Assim sendo, é a propósito da tematização da orientação moral da existência, enquanto sentido final do ser, que se enquadra aí o tratamento anterior da noção de divino.

<sup>48</sup> Transcrevemos as quatro aparições do termo: “Reconhece-se [o espírito] então idêntico com o *eu* absoluto e independente de toda a fenomenalidade: concebe Deus como o tipo da sua mesma plenitude, concebe e sente a vida moral como a esfera da realização desse ideal.”, A. de Quental, “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX”, em *Filosofia*, p. 155; “Esse ser, que está todo em cada um dos seus actos, cuja essência se substitui ao universo e cuja actividade não reconhece outros limites senão as leis da sua própria natureza, realiza por certo o ideal de ser livre. É por isso também que é um ser só ideal. Deus, se Deus fosse possível, seria esse ser absolutamente livre.”, *Ibidem*, p. 160; “O *eu* limitado, refluindo, se assim se pode dizer, para o seu centro verdadeiro, dissolve-se nalguma cousa de absoluto, já não individualizado mas ainda ligado ao indivíduo: transição do ser para o não-ser, que equivale, quanto cabe na realidade, à plenitude e perfeição do ser. É o que, na linguagem (que para nós não pode ser senão simbólica) do misticismo, se chama união da alma com Deus [...]”, *Ibidem*, p. 165; “A consciência do justo é o único templo do único Deus; e, nesse templo, a renúncia ao egoísmo é o único culto.”, *Ibidem*, p. 166.

que se possa conceber enquanto manifestação puramente passiva e, desta feita, enquanto *tendência*, o espírito conhece finalmente a vontade de realizar o seu próprio fim que sempre o animara de modo espontâneo. Esse fim não é mais do que a plena afirmação e desdobramento da sua natureza virtual infinita.

O processo evolutivo cósmico consiste num percurso de complexificação ontológica, em que cada nova esfera equivale a momentos cada vez mais ricos de ser. Nesse contexto, a consciência necessita de uma noção-chave que se apresente como o ponto máximo da plenitude, fazendo convergir precisamente para a noção de “Deus” essa resolução final. Trata-se, portanto, de um momento ideal e regulador. Porém, como veremos, para Antero isso não equivale a um plano abstracto meramente especulativo e não concretizável.

É a segunda imagem do divino que, de um modo arditoso, resolve a conciliação entre as dimensões de idealidade e de realidade, permitindo conceber o ser absoluto como ideal realizado, sem que signifique diminuição ou queda. Uma vez que, para o autor, o ser deve ser sempre entendido como causa, mesmo na esfera física e determinável do mundo material, a ideia latente que tudo percorre, e que Antero entende como a finalidade ontológica por excelência, reside na realização de um nível de acção plena de si mesma. Quando a evolução positivo-espiritual dá lugar a uma manifestação óptica que cria plenamente as determinações em vista do seu próprio fim, desdobrando-se indefinidamente numa actividade que se (re)cria a si mesma nesse processo, a realidade torna-se o assumir completo do ser que está plenamente presente em cada um dos seus momentos<sup>49</sup>. Aqui reside a noção de “liberdade” que Antero começa por apresentar metafisicamente e que depois irá retomar e desenvolver do ponto de vista moral. O ser absolutamente livre – no nosso entender, o vocábulo “ser” deve ler-se aqui simultaneamente como substantivo e como verbo – é, segundo o autor, um ser só ideal. É o ser “tipo”: tipo da plenitude, tipo da liberdade, tipo da causa, tipo de todas as forças que povoam a natureza. É o centro de atracção de todos os entes, desde o mais ínfimo plano óptico até às mais altas esferas morais, sendo por natureza de cariz espiritual. *Deus, se Deus fosse possível*, diz-nos Antero, *seria esse ser*. Procuremos o sentido íntimo desta afirmação.

Por ser formulada no condicional, a frase de Antero deixa subjacente a ideia de que “Deus não é possível”. Mas como não, poder-se-á perguntar, se poucas páginas antes o autor tinha afirmado a noção de “Deus” enquanto concepção especulativa máxima da plenitude? Em nosso entender, a resposta reside no que Antero concebe como “ser ideal”. O ser pleno e absoluto realiza o ideal de ser livre, mas não no sentido de uma diminuição ou encarnação numa única entidade do grau máximo de perfeição. Quando fala do espírito como virtualidade ontológica, Antero não se refere a uma espécie de reservatório de possíveis concretizações que, gradativamente, venham à existência a partir de um estádio anterior meramente conceptual. O ser é infinita virtualidade na sua mesma essência, e não só no plano das suas manifestações. Aliás, à luz do imanentismo anteriano, nem é possível diferenciar o espírito em si mesmo dos entes que por ele vêm ao ser, como se de um subs-

<sup>49</sup> Não conseguimos deixar de escutar aqui ecos do positivismo espiritualista francês da segunda metade do século XIX. Apesar de pouco estudada, a influência da filosofia francesa contemporânea no pensamento de Antero parece-nos constituir um facto inquestionável e a terceira parte das *Tendências* é um dos principais momentos do *corpus* anteriano onde é possível verificar esta tese. Apesar de o autor assumir explicitamente uma maior aproximação ao germanismo do que ao pensamento francófono, a sua biblioteca era fértil na presença de autores como Vacherot ou Boutroux, cf. Fraga, G.; Silveira, F., organização, *Catálogo da Livraria de Antero de Quental*, Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada, Ponta Delgada, 1991. Tal como defende M<sup>a</sup> do Céu Patrão Neves em “Influência da filosofia francesa nos escritos filosóficos de Antero (breve apontamento)”, em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991) 2, pp. 375-386, apesar de não ser estruturante no modo de pensar anteriano, a influência da filosofia francesa não deixa, contudo, de se evidenciar ao longo do percurso do autor, “enriquecendo perspectivas, acentuando contornos, forçando orientações”. Está ainda por fazer um estudo mais alargado destas influências, para o qual o referido artigo constitui, sem dúvida, um óptimo motor de arranque.

trato prévio se tratasse. Nesse sentido, realizar o ideal absoluto de liberdade equivale a um desdobramento substancial do espírito que a si próprio dá o ser nesse processo. O espírito pleno de si mesmo torna real a sua idealidade enquanto se cria a si próprio, fecundando-se a cada nova manifestação, e retirando de si o que anteriormente não existia enquanto tal. É este o ser autenticamente ideal, o único que supera o plano das determinações que constituem, e limitam, as várias esferas ônticas.

Só assim podemos compreender a afirmação do autor segundo a qual é só porque Deus não é *real* que ele é *verdadeiro*<sup>50</sup>. Enquanto ideal, o espírito pleno de si mesmo é o tipo do ser absoluto, o ser ideal que não se pode enclausurar num determinado estrato do “real” – enquanto esfera ôntica concreta e efectiva –, mas que é a “realidade única verdadeira”<sup>51</sup> – enquanto acto simples de um ser que é inteiramente causa e fim de si próprio. Não é, por conseguinte, possível encerrar-se o ser absolutamente livre numa única manifestação ôntica. Caso contrário, limitar-se-á nos contornos de uma definição o que, por essência, é infinita virtualidade e tendencialidade. Daí que, por um lado, não seja concebível *um* Deus, cristalizado numa única hipótese e que, por outro lado, quanto mais ideal é o ser, mais real e mais verdadeiro se torna. Como veremos, será na dimensão prática da existência, ou seja, na moralidade, que a perspectiva anterior de tornar autenticamente real o que é plenamente ideal irá adquirir pleno sentido e alcance<sup>52</sup>.

Afirma Antero que é na exacta medida da união íntima com o *ideal da nossa essência* que nos tornamos livres<sup>53</sup>, recuperando claramente, ainda que de modo implícito, a noção de “misticismo activo”. É a terceira ocorrência do termo “Deus” que retoma esta abordagem.

A resolução final da evolução universal, que Antero entende como um processo de *espiritualização gradual e sistemática do universo*<sup>54</sup>, acontece no seio da consciência individual. Só à consciência é dada a percepção imediata do plano mais íntimo do ser, apenas ela acede ao ser íntimo e substancial que todas as coisas pressupõem. É a consciência que capta a actividade da vida espiritual enquanto energia simples e autónoma<sup>55</sup> e que lhe permite realizar-se de forma plena nos limites da lei moral: a única lei criada pelo espírito para si mesmo e que efectiva a coincidência da vontade com o seu próprio ideal<sup>56</sup>. É este o momento em que o ser se liberta de todas as anteriores limitações, sendo plenamente causa e fim de si mesmo. Antero não se refere a um abandono ou recusa voluntária da individualidade natural da consciência, antes entende este estágio supremo como encontro com o autêntico sentido da existência do indivíduo que, dessa forma, rasga os limites da particularidade que o caracterizava. É no indivíduo que se concretiza o processo espiritual, enquanto *re-fluir* do eu para o centro de atracção espiritual que tudo move, ou seja, para o ser pleno e absoluto. É a isto que se referia Antero quando afirmava a O. Martins que a vida deveria ser praticada como se cada momento dela fosse um momento do absoluto<sup>57</sup>. A explicação desta identificação entre o eu individual e o princípio absoluto constitui provavelmente a mais enigmática expressão de todo o texto das *Tendências*, afirmando tratar-se da *transição do ser para o não-ser, que equivale, quanto cabe na realidade, à plenitude e perfeição do ser*<sup>58</sup>. Antero recorre, então, à linguagem do misticismo – que, a este nível, considera ser apenas simbóli-

<sup>50</sup> Os itálicos são aqui da responsabilidade do autor.

<sup>51</sup> A. de Quental, “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX”, em *Filosofia*, p. 160.

<sup>52</sup> Esta questão é hábil e rigorosamente desenvolvida por A. Pedro Mesquita em “Duas aporias anterioras: a descoberta da liberdade e a ideia de Deus. Contributo para a história do pensamento filosófico de Antero de Quental”, em *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, 5ª Série, 19-20 (1996), pp. 135-147.

<sup>53</sup> A. de Quental, “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX”, em *Filosofia*, p. 160.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>57</sup> A. de Quental, *Cartas*, I, p. 207.

<sup>58</sup> *Idem*, “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX”, em *Filosofia*, p. 165.

ca – entendendo o momento de libertação final do ser cósmico como “a união da alma com Deus”, o mesmo é dizer: “a união do *eu* com o seu tipo de perfeição”. Deus surge, nesta terceira ocorrência, como uma forma de expressar o ser tipo, aspecto que já havia sido contemplado pela segunda aparição do termo, mas que ganha aqui uma nova feição sendo conotado com o “não-ser”. Uma leitura mais atenta do texto permite-nos esclarecer o sentido desta última noção, distinguindo-a daquilo que, nove linhas abaixo, o autor apresenta como a “não-existência”.

Antero considera como domínio da não-existência tudo o que escapa ao que é totalmente verdadeiro, ou seja, o que contempla limitação e que obedece a uma necessidade cega e destituída de fundamento próprio. É não-existente tudo o que decorre do critério de individualização do ser e, no que respeita especificamente ao sujeito moral, tudo o que se encontre imbuído do egoísmo e das paixões naturais ao homem. Quanto ao “não-ser”, Antero refere-se ao nível ontológico supremo, ao plano que ultrapassa as determinações ônticas concretas. E acrescenta: “quanto cabe na existência”. Ou seja, esta realidade determinada a que pertencemos e que constitui o todo cósmico pode aceder ao que é em si e por si, ao que sempre permanece como ilimitado e inalterável, à indeterminação por excelência. O ser absoluto “cabe na realidade”, porém a chegada a esse patamar implica abdicar de determinados aspectos da existência, mais concretamente de tudo aquilo que condiciona e determina heteronomamente a nossa acção, de toda a não-existência. Por isso, entendemos que o não-ser é, em última instância, o contrário da não-existência: “não-existente” é o que arrasta o ser para o nada, “não-ser” é o que o liberta para o tudo. É no limiar do segundo que se situa o sentido mais próprio do divino.

A quarta aparição do termo “Deus” é a mais assumidamente metafórica, marcando de forma clara que a última instância é, de facto, moral e que a religiosidade humana deve ser sempre entendida e retomada a partir dessa perspectiva. O homem virtuoso, que aceita entrar nos meandros da imortalidade renunciando ao egoísmo e ao interesse exclusivamente pessoal, coloca a virtude ou bem no centro das motivações da sua acção. Sendo assim, a virtude é, para Antero “a realidade por excelência”, onde a necessidade e a determinação são substituídas pela liberdade e pela autonomia. Por isso, o autor afirma que “A consciência do justo é o único templo do único Deus; e, nesse templo, a renúncia ao egoísmo é o único culto”<sup>59</sup>. A verdadeira religião é a que elege como princípio de actuação a autêntica e única realidade plena e absoluta: o bem em si mesmo.

Antero fecha o conjunto das preocupações que orientaram o seu percurso filosófico sugerindo como topo da cadeia evolutiva o homem justo ou *santo*. A presença da noção de “santidade” nas *Tendências* atesta claramente a subsunção do plano religioso no plano moral, fazendo convergir para esta perspectiva as várias teses que, ao longo dos seus textos anteriores, o autor fora lançando. A crítica da concepção personalista do divino, a necessidade de abdicar dos dogmas católicos, a teorização da religiosidade autêntica encontram aqui pleno desenvolvimento. O santo é o homem que atende ao sentimento íntimo que o impulsiona para o espírito pleno sem, no entanto, abdicar da sua dimensão natural. É precisamente o que transforma essa dimensão natural em meio de acesso ao espírito. E é o que, depois do encontro com o absoluto, retoma a própria existência concreta, já não como fonte de individualidade, mas como abertura à totalidade ôntica. Se o santo vive da comunicação entre a sua acção e a imensa virtualidade do ser, isso implica que assuma necessariamente o ponto de vista do universal, do impessoal, do absoluto. A isto se refere Antero quando protagoniza a união da alma com Deus num “misticismo activo” e para aqui aponta quan-

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 166.

do concebe a salvação do homem como uma prática mística *dentro da realidade, de acordo com ela e considerando-a como um meio, um instrumento adequado à ascensão espiritual*<sup>60</sup>.

À luz desta perspectiva, arriscamos a afirmar que todos os escritos do autor, todas as suas tentativas de dar voz e resposta às inquietações íntimas que o animaram poética e filosoficamente, mais não foram do que outras tantas formas de retomar e procurar resolver o dilema existencial de quem se sabe pertença de uma natureza finita, mas se assume como seduzido pela divina infinitude.

---

<sup>60</sup> Carta a O. Martins, de 3 de Junho de 1876, em *Cartas*, I, p. 349.