

REFLEXÃO SOBRE ANTERO *

por
GUSTAVO DE FRAGA

É difícil, para um açoriano que tenha por ofício as ciências humanas e a filosofia, reflectir pela primeira vez sobre o sentido da experiência de pensamento de Antero de Quental. E isto porque Antero, mesmo quando não está na génese da nossa inteligência do mundo, é sempre o primeiro tópico de maior relevo cultural, integrado por diversíssimos motivos no nosso *ethos*, partilhando a conotação de um destino telúrico, convidando-nos à aventura de assumir a dimensão que o espírito conquista se se recusa à dissolução na mera curiosidade e no episódico das aparências.

Por isso, para mim, a descoberta de Antero de Quental se perde no tumulto das recordações da infância, pois eu já sabia, ao entrar no Liceu Antero de Quental do meu tempo, quem ele era. Os seus *Sonetos* e as *Prosas* já me tinham andado nas mãos, na humilde casa paterna.

No Liceu, o encontro com o nosso professor de filosofia de então, um anterianista de relevo, o Dr. Ruy Galvão

* Conferência proferida na sala da biblioteca do Instituto Universitário dos Açores, por ocasião do aniversário do nascimento de Antero de Quental.

de Carvalho, foi decisivo. E o convívio, na socialização que se segue nas nossas vidas, acabou por confirmar-me na necessidade da meditação de Antero.

Assim, mais tarde, foi sem surpresa que, num encontro de acaso, num eléctrico que, deixando-nos no começo da Rua de *O Século*, levava à Academia das Ciências de Lisboa, em cujo edifício funcionava também a Faculdade de Letras, ouvi um interlocutor desconhecido, depois de manifestar o seu agrado por me ver mergulhado na leitura de Kant (da *Crítica da Razão Pura*...), o manifestar, ainda mais vivamente, por eu ser da «terra de Antero». Esse desconhecido, que considerava o açoriano vocacionado para a reflexão filosófica, era o Professor Joaquim de Carvalho.

Antero, esse grande crucificado, está no destino da nossa meditação. Lembro-me de em Ponta Delgada, ainda jovem, no centenário, ter proferido uma palestra entusiástica sobre o material que as *Cartas* forneciam. De em Brasília, em 1972, me ter ocupado de Antero, numa conferência, durante a reunião da V Sociedade Interamericana de Filosofia, no seu VIII Congresso.

Agora, no regresso a Ponta Delgada e aos Açores, volto com gosto ao Antero que na inspiração me acompanhou no destino da filosofia, em particular no interesse pela filosofia alemã. Não creio, em terra de anterianistas, entre os quais avultou José Bruno Carreiro e avulta Ruy Galvão de Carvalho, para só falar nestes, que não seja ousadia. Mas o pensamento possui tantas dimensões e províncias diferentes que só se completa nas convergências e nas divergências das perspectivas. Tende, na sua dinâmica, para o infinito, ali mesmo onde o julgam finito. Aceitemos o seu apelo.

I

Antero de Quental, cuja vida se estende entre 1842 e 1891, continua a ser na óptica contemporânea uma das figuras mais dominantes e complexas da sua época.

Não cremos que seja possível interpretá-la linearmente através de processos puros de erudição ou documentação, sem a consideração da sua estrutura anímica e do condicionalismo dos modelos e géneros literários em que se enquadram influências que impelem para uma evolução, influências e motivações incessantes e divergentes, compartimentadas em formas de expressão diferentes: o Antero poeta, o Antero filósofo, o Antero político, o Antero habitual e da correspondência íntima. Através de tudo, porém, manifesta-se uma constante: a busca reflexiva de fundamentação metafísica que, embora criticamente limitada, se tivermos em atenção a elaboração histórica dos problemas, aponta para uma profunda experiência de pensamento. Experiência referida a tempos diferentes, desde o da consciência íntima ao tempo político, desde o episódico e polémico à busca do intemporal, da própria negação do tempo, mas em que a questão essencial é a da coerência e do acesso ao ser como totalidade e ao ser como fundamentação.

Não admira, portanto, que quem queira ocupar-se de Antero se defronte desde logo com o problema filosófico e com o problema religioso. Ele nunca os resolveu em definitivo com um dogma, ao modo do materialismo pós-hegeliano, pelo contrário, seguiu-os através do renovamento metafísico dos problemas filosóficos do século XIX final, prescrutando os indícios de uma «religião do futuro». Com efeito, a nenhum pensador português da época a presença e a ausência de Deus ocuparam de modo tão exclusivo, nenhum as expressou de modo mais vigoroso, entre o sarcasmo e o desespero, ou na plenitude da esperança e da caridade.

Com isto não quero dizer que o extremismo social e revolucionário (ligado, por vezes, à dialéctica da restauração de valores tradicionais, na oposição de origem do social ao político), ou o proudhonismo, que Ramos de Almeida e o nosso malogrado conterrâneo Ângelo Raposo Marques destacaram, ou a tradição dos ensaios de patografia, desde Augusto Bensaúde a Augusto Rocha e a Miller Guerra, não ofereçam perspectivas com interesse sobre Antero. Porém os elementos centrais para a compreensão da vida do seu pensamento e da intenção que de longe o guia, também para a projecção da sua figura, provêm das fontes alemãs do idealismo, que Joaquim de Carvalho privilegiou, bem como da metafísica moderna, de uma moral cristã de características afectivas, que Ruy Galvão de Carvalho glosou, moral seguramente inseparável da posição ética do seu socialismo e do esforço por uma reformulação da teologia, do ponto de vista da metafísica do século XIX final e da mística, e em conexão com as alterações da consciência do mundo moderno.

Por isso os motivos centrais de Antero se não oferecem, pela sua complexidade, sem mediação, sem o acesso a elementos filosóficos e à evolução das ideias na última metade do século XIX europeu, a partir de que o «grande vidente» do fim do século, como Göran de Björkman o classificou, se projectou para o futuro.

II

Depois de Kant, Fichte e Hegel exercitaram uma crítica à crítica do conhecimento, que aplanou a via para a exposição das filosofias especulativas. Na introdução à *Fenomenologia do Espírito* há passos modelares de uma tal crítica, em que a exigência de uma teoria do conheci-

mento é reduzida à contradição. Mas com a morte de Hegel, em 1831, começou o declínio dos sistemas especulativos, cujo fastígio se marca com a *Ciência da Lógica* (1812, 1816), em que há a pretensão de suprimir a distância crítica entre as categorias do espírito finito e as do Espírito Infinito, identificando a lógica com a ontologia e supondo que o homem é capaz de pensar com as categorias com que Deus pensou antes da criação dos espíritos. Por isso a lógica hegeliana pode iniciar-se com a reposição do argumento ontológico, assumindo-o na sua determinação mais pobre, a do Ser. Com o *Compêndio da Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), estão assentes as bases da Grande Enciclopédia e o sistema hegeliano está maduro.

Naturalmente, os discípulos editam, a partir de 1832, a obra do mestre e continuam a expor, em diversas universidades, a sua filosofia — mesmo até quase ao fim do século. Todavia, a influência desses discípulos na vida política, social e académica não consegue encobrir a crise interna do hegelianismo, pelo conflito de interpretações dentro da escola, nem a alteração sociológica fundamental que consiste em que a sociedade em geral e a inteligência só têm olhos, então, para as ciências positivas, para os seus métodos e para os seus resultados. Em certas correntes, como o materialismo e o positivismo, os problemas da metafísica clássica parecem em definitivo suprimidos, como se se tivesse chegado à verdade da época em que Comte supusera que Hegel seria o espírito indicado para expandir na Alemanha os dogmas da filosofia positiva ...

De facto, Hegel não fora esse espírito — e, muito pelo contrário, o positivismo, nos movimentos germânicos afins, constituíra-se em adversário implacável da filosofia especulativa do Idealismo.

O horizonte para uma filosofia em sentido estrito só se abrirá no fim do século XIX, pela crise das próprias ciências e da sua fundamentação, pela crise do mecanicismo na biologia, dos princípios na física e na lógica. Até aí

domina uma filosofia reduzida a problemas limitados do conhecimento científico, por vezes identificada com a psicologia e por ela ligada ao experimentalismo, por vezes tornada em esboço de uma crítica das ciências do espírito. É a época do psicologismo.

A cronologia dos sucessos, em relação ao hegelianismo, é diferente na Alemanha e em França, interessando este último país, em especial, como veículo para a sua introdução em Portugal. Heidelberg é o começo dos contactos europeus de Hegel, particularmente com a França. É ali que Vitor Cousin o visita, em 1817, e que Carové, então estudante, lhe explica em francês a *Encyclopédie*, sendo o eclético Cousin o primeiro filósofo gaulês a receber influências dos seus dois «illustres amis», Schelling e Hegel. Renan, autor de *La vie de Jésus* (1863), que em 1864 aparece em tradução alemã e também na portuguesa, é outro agente da influência do espírito hegeliano. Mas, para uma relação directa a Hegel foram decisivas as traduções francesas de *Vorlesungen über die Ästhetik* (1842-1852) e do fim da Grande Lógica, da Lógica Subjectiva (1854), e, muito destacadamente, a de Vera, da Pequena Enciclopédia (1859-1878). O mesmo Vera publica em 1855 uma *Introduction à la philosophie de Hegel*, Scherer expõe Hegel na *Revue des deux Mondes*, em 1862, e já dois anos antes Janet estuda a dialéctica hegeliana (*Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*). Na carta autobiográfica, dirigida a Wilhelm Storck, Antero de Quental explica que, num momento em que desconhecia alemão, foi pelas traduções de Vera que leu «muito de Hegel».

Esta cronologia francesa da difusão do pensamento de Hegel é determinante para a época portuguesa que Antero viveu. Mas na França, tal como na Alemanha, não obstante o espiritualismo, bem como o idealismo sociológico de Proudhon, assinala-se o recuo da lógica especulativa e do sistema da ciência e o triunfo da lógica formal e da ciência positiva. O mesmo se verifica em Portugal, não obstante a

episódica penetração de Kant, Fichte e Schelling, por Krause, e de Hegel, nos meios universitários, por exemplo na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra: dominam as ideias da filosofia positiva, além de tudo, dentro de um espírito marcado por estreiteza crítica que abafa os estímulos para uma compreensão fecunda do positivismo, nas suas motivações complexas, bem como nos seus pontos de ruptura.

Por isso Joaquim de Carvalho destaca, na *Antheriana*, a vitória do positivismo, por 1880. «Teófilo Braga, em Lisboa, Correia Barata e Emídio Garcia, em Coimbra, Júlio de Matos, no Porto, foram os principais arautos expositores das concepções comtianas, que eles consideravam a filosofia final e definitiva e que Teixeira Bastos, nas *Vibrações do Século*, se esalfava em ornar com a sedução da poesia». E o mesmo Joaquim de Carvalho acentua ainda como estes positivistas portugueses, mais que Comte, tomavam por positividade a representação do mundo como «coisa simples e sólida».

III

É neste ambiente cultural, que progressivamente se vai afirmando, que o «hegelianismo» adquire sentido como elemento mais destacado da formação de Antero de Quental, da sua personalidade marcada por extrema independência crítica e por forte tendência polémica. No «hegelianismo» de Antero é que o seu proudhonismo tem sentido, sendo que por outro lado o pensador e poeta açoriano não foi sensível ao conflito de Proudhon com o marxismo, que culmina em *Das Elend der Philosophie* (1874). Pelo menos em referência desenvolvida.

Ao deixar Coimbra, diz Antero, na carta autobiográfica a Storck, que o seu Hegel coabita «com o radicalismo e

socialismo de Michelet, Quinet e Proudhon», uma simbiose não tão discrepante como seríamos levados a supor à primeira vista. Com efeito, na historiografia romântica francesa deparam-se esboços de interpretação dialéctica da história, que o próprio Marx reconheceu. Já muito antes, o Conde de Boulainvilliers, no século XVIII, na sua *Histoire de l'ancien Gouvernement de France* (1727), fala de uma luta de dominantes e dominados, na génese da história de França, defendendo embora os direitos de conquista. Por outra parte, Quinet e Michelet foram alunos de Cousin, «o maravilhoso prestidigitador», intérprete e canalizador de temas do idealismo alemão — embora Michelet, muito expressamente, tenha rejeitado o «fatalismo» de Cousin. Quanto a questões mais rigorosamente metodológicas, Proudhon, em *De la création de l'ordre dans l'Humanité* (1843), aplicou o método dialéctico hegeliano, que mais tarde abandonou.

Pode, pelo menos, dizer-se que na aparente desordem da formação do espírito de Antero de Quental há uma convergência de temas e de problemas que explicam a futura intranquilidade do seu espírito, a sua reacção contra o positivismo e o seu trânsito futuro da fase de «adepto de Marx e de Engels», dos quais não teve compreensão crítica, e à qual se refere com ironia a Storck, para a da metafísica e da filosofia da religião.

Não há em Antero uma consciência clara do alcance da passagem do socialismo da fase francesa para a germânica e, sob este aspecto, fica sempre sob influência francesa. A génese de *O Capital*, no seu diálogo com os clássicos da economia inglesa, ou a evolução de Marx, a partir da tese fundamental do conhecimento exposta e enunciada já em 1859, em *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, são-lhe alheias, ou só lhe chegam, nos escritos panfletários, por formulações derivadas do programa da I Internacional. No seu tempo, não pode ter a perspectiva da crítica contemporânea das ideologias, possibilitada por uma sociologia do

saber, embora tenha chegado à conclusão prática de que uma filosofia social não é uma ciência positiva. O pensador, que mais e mais se adentra numa explicação filosófica do mundo, não possui, finalmente, uma visão crítica das derivações e interpretações do hegelianismo em geral, mas tem o pressentimento da sua importância para o futuro.

Uma influência decisiva em Antero é a de Proudhon. Creio que podíamos avançar que Proudhon responde a problemas que o jovem açoriano já levava consigo para Coimbra, pois é fácil verificar como, desde a juventude, foi susceptível às questões postas pela justiça e pela consciência moral, no domínio dos indivíduos e das sociedades. Inicialmente, deve notar-se que Antero acentua o imperativo cristão de uma consciência e de uma sensibilidade que, em termos modernos, se diria que só se satisfazem com uma sociedade de participação que não destrua as diferenças — e que sociologicamente empresta, por vezes, essa exigência à realização temporal dos ideais do cristianismo, identificados com a «revolução».

Em *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858), Proudhon procura mostrar, por uma forma original, que a justiça é a essência da sociedade, e que é humana, oposta, por natureza, a toda a moral transcendente, pura de todo o elemento místico ou fisiológico, superior ao interesse: «Je dois respecter et faire respecter mon prochain comme moi-même: telle est la loi de ma connaissance». Ao sentir a sua dignidade na pessoa do próximo como na sua, o indivíduo identifica-se com a colectividade, sem perder no entanto a sua individualidade. Este conceito de justiça, por oposição ao sistema da *Revelação*, que a funda na exterioridade em relação ao homem, é a alavanca de todo o progresso da história, que constitui, por sua vez, o domínio da liberdade e não o da necessidade. Se a noção da justiça é incompleta, o ideal que informa é absoluto, e então é preciso rectificar a justiça, para a adequar ao ideal: portanto, a identificação da justiça e do ideal está na origem

do mal, por desconhecer a tarefa da sua adequação. Nesta tarefa, afinal, reside o sistema da *revolução*. Nesta ideia revolucionária da justiça é que Proudhon pretende reformular um direito civil que funde apenas no trabalho o direito de propriedade.

Ouçamos Proudhon em *De la Justice*: «La justice est donc une faculté de l'âme, la première de toutes, celle qui constitue l'être social. Mais elle est plus qu'une faculté: elle indique une idée, elle indique un rapport, une équation. Comme faculté elle est susceptible de développement; c'est ce développement qui constitue l'éducation de l'humanité. Comme équation, elle ne présente rien d'antinomique; elle est absolue et immuable comme toute loi et, comme toute loi encore, hautement intelligible». Os factos da vida social são indeterminados por sua natureza, mas pela justiça recebem ordem e determinação, com o que se procura resolver o velhíssimo problema do homem e da natureza.

Seja ou não por Marx, em conversação, que Proudhon tivesse chegado a um conhecimento mais exacto de Hegel, o hegelianismo, se lhe serviu de estímulo, ficou-lhe, como sistema, alheio. Aliás, Proudhon não sabia alemão, não praticou o estudo rigoroso dos textos, ao contrário de Marx, que exerceu uma crítica principal sobre Hegel e aplicou a seu modo o esquema triádico da dialéctica à esfera social-económica, depois de substituir à metafísica do Idealismo a do materialismo.

Cedo começa a crítica proudhoniana de Hegel. Em *De la Justice*, por exemplo, Proudhon escreve o seguinte: «La formule hégélienne n'est une triade que par le bon plaisir ou l'erreur du maître, qui compte trois termes là où il n'en existe véritablement que deux, et qui n'a pas vu que l'antinomie ne se résout point, mais qu'elle indique une oscillation ou antagonisme susceptible seulement d'équilibre». No horizonte da fundamentação proudhoniana está a tradição filosófica francesa e está Kant, com a exigência da colocação do sujeito jurídico na consciência: «La proposition de

Descartes, *Je pense, donc je suis*, n'est pas certaine parce qu'elle est évidente, ce qui ne signifie rien; elle est évidente parce que ses deux termes sont adéquats, c'est à dire égaux devant la justice de l'entendement, confirmée par l'arrêt de la conscience; et toute proposition évidente se trouve dans le même cas».

É logo evidente o conflito entre a noção proudhoniana de liberdade e a ideia hegeliana de desenvolvimento na liberdade, identificada com a necessidade. O mesmo paralelo é exacto quanto ao marxismo, que não aceita a ordem humana definida como o equilíbrio entre a ordem da natureza e a ordem política, nem a ideia de uma evolução espontânea da sociedade.

O combate de Michelet pela liberdade na história, pela «liberdade moral», em oposição ao «fatalismo de raças», ao «fatalismo de ideias», em oposição às «soluções exclusivas», fornece um dos temas para a compreensão da filosofia da historiografia francesa do século passado, e pode também dar-nos um elemento importante para compreender os conteúdos de tradição cultural em que se forma o jovem Antero.

Em 1877 e 78, Antero acentua a sua dependência de Michelet e de Proudhon. Com efeito, num artigo publicado em *Dois Mundos*, em 1877, classifica-se como um dos «discípulos portugueses» de Jules Michelet. E em 1878, em carta a Sebastião de Magalhães Lima, a felicitar pela publicação do livro *A Actualidade. Estudo Económico Social*, escreve: «O que me alegra intimamente é vê-lo pôr o pé na grande e sólida estrada da escola proudhoniana: por esse caminho vai-se direito e sente-se o terreno cada vez mais firme. Há 8 anos que estudo Proudhon, e cada vez acho mais que aprender nele. Não me fala só à inteligência; fala-me a todas as minhas potências humanas. Na convivência de um tal Mestre não se ficará tão *sábio* (quero dizer erudito, etc.) como na de outros; mas adquire-se, como em nenhuma outra escola, a inteira compreensão do que

é a grande verdade *humana*, individual, social, racional e afectiva».

É neste contexto que se compreende como Antero de Quental insiste, por esta altura, nos seus «instintos de *latino*» e festeja o contraste de um «génio latino» e de um «génio germânico», tão à moda do romantismo revolucionário. Como, também, na sua correspondência privada, num momento em que já possui o alemão como instrumento de leitura, repete as manifestações de um antigermanismo e de um «amor quase fanático pela França», por exemplo em carta para Oliveira Martins.

Mas como explicar que o mesmo Antero de Quental, na carta autobiográfica a Storck, se apresente definitivamente como discípulo «da Alemanha filosófica e poética» e destaque que se entre os franceses preferiu Proudhon e Michelet foi «por serem estes dois os que mais se ressentem do espírito de Além-Reno»?

Naturalmente, se alguém pretende explicar a evolução do seu espírito no tempo, tende a esquecer as figuras anteriores que tomou ou a pensá-las em função do que está mais presente e é mais actual. Pode objectar-se também que a circunstância da oportunidade, ao escrever a um escritor alemão, determina o juízo de Antero sobre as suas dependências culturais. Mas, de facto, na evolução dos seus interesses, que mais e mais se orientam para a metafísica e para a reflexão sobre a «religião do futuro», evolução que acompanha a sua própria experiência da vida, começa a marcar-se uma influência nova, a do «génio alemão», com que anteriormente se não identificava. Como europeu, dependente da França e da Alemanha, nele se entrecruzam, a vários níveis, as convergências e divergências de duas tradições.

Há um trecho que marca com relevo a passagem da dependência de uma tradição à dependência da outra. Quando, «du jeune jacobin de 1864 il ne reste guère plus que la peau d'un vieux philosophe, sachant trop bien que

la colère, même la colère de la justice, est encore un reste d'ignorance, et que le monde ne sera définitivement sauvé que par la Raison sœur jumelle de l'Amour», como Antero escreve a Canizzarro, é indiscutível que, por via da metafísica, a influência gaulesa cedeu, no espírito do pensador e poeta, a primazia à alemã. O que não quer dizer que os seus motivos tenham sido reduzidos e levados ao silêncio.

IV

Situado no meio cultural português num lugar inconciliável com o positivismo reinante no seu tempo, Antero confessa, por 1877, que deveu a Michelet a compreensão da história universal e que a sua geração aprendeu com ele a marcar, «por limite ao espírito de sistema», nem mais que «as afirmações espontâneas da consciência moral».

O absolutismo dos conflitos individuais para a edificação da «razão pública», a descrença na matéria e na força, acompanham o seu socialismo ético, que recusa a fundamentação eudemonista, e acaba por exprimir-se, afinal, em máximas próximas das doutrinas sociais da participação e que, menos que como filhas de um sistema político, se apresentam como uma sabedoria impregnada de elementos cristãos, que Ruy Galvão de Carvalho continua a investigar em ligação com influências directas da ética social do franciscanismo.

Não é pois de admirar que, no seu tempo, Antero de Quental tivesse escolhido uma vida de pensamento inconformista, houvesse preferido traçar isolado a sua via e se tivesse bem expressamente desligado de prisões teóricas e práticas, mesmo quando episodicamente parecia ter encontrado nelas o seu destino. Quem reconhecerá, com efeito, o

«adepto» de Marx e de Engels nas ideias filosóficas de Antero?

Há inúmeros testemunhos do conflito de Antero de Quental com as ideias do positivismo e do materialismo do seu tempo. E é necessário notar que, quando do jacobino apenas ficou a pele do filósofo, a crítica anterior vai assumindo progressivamente fundamentações que recorrem a elementos do idealismo «hegeliano» da sua primeira formação, ligados agora ao renascimento fugaz da metafísica alemã na última metade do século passado, numa orientação oposta ao materialismo filosófico ou social. Esse renascimento dá-se precisamente na filosofia de Eduard von Hartmann (1842-1906) que, no meio da crise dos sistemas especulativos, pertenceu ao número dos casos isolados de uma relação positiva aos filósofos do idealismo alemão e à tradição metafísica em geral.

Ora, só pode dizer-se que é sob a influência de von Hartmann que Antero passa definitivamente da dependência de uma tradição ainda francesa para a dependência de uma tradição predominantemente alemã. O facto atesta, na lógica da sua via de pensamento, uma consciência cultural exacta da sua situação e dos seus problemas.

Marcar datas no domínio das leituras de um leitor inveterado que recorre profusamente ao empréstimo de livros e revistas das bibliotecas dos amigos torna-se difícil. Joaquim de Carvalho opta pela data de 1872 como aquela a partir de que Antero de Quental começou a sofrer a influência de von Hartmann, através de um artigo de Léon Dumont, em *Revue Scientifique de la France et de l'Étranger*. Também só teria conhecido directamente Haeckel no fim de 1873, embora não lhe fosse alheia a generalidade do seu pensamento, através de exposições.

Edgar Quinet, em *L'esprit nouveau* (1874), seria outra fonte possível para o conhecimento das ideias de von Hartmann.

É sabido que o texto de *Tendências gerais da filosofia na última metade do século XIX*, publicado na *Revista de Portugal*, nos três primeiros números de 1890, repensa concepções da ontologia e da ética de von Hartmann. Por outro lado, há também coincidência entre a carta autobiográfica a Storck e o estudo «Mein Entwicklungsgang» (1874), que abre a coleção de *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts* (Carl Duncker, Berlin, 1876). Essa coincidência dá-se todavia apenas na concordância filosófica da conclusão: a síntese da filosofia do Inconsciente é a tendência do século.

De resto, nem no aspecto formal dos dois escritos, nem na história dos espíritos, o português e o alemão se aproximam. Von Hartmann divide os períodos da sua evolução pelo tempo escolar, pela época em que foi oficial do exército prussiano e a que uma doença com fundo reumático pôs termo, e, finalmente, por aquela em que se entregou à filosofia. Recorda que, ainda em parte como estudante liceal, escreveu o seu primeiro trabalho filosófico, «Considerações sobre o Espírito», em que defendia o determinismo psicológico, combatia a fé na imortalidade da alma, e, na concepção do Espírito Absoluto, mostrava «já uma certa inclinação para um monismo panteísta».

Foram quatro os períodos da actividade filosófica de von Hartmann: o da filosofia do Inconsciente (1866-78), o da sistematização no domínio da ética, da filosofia da religião e da estética (1878-87), o da teoria do conhecimento (1887-95), e, a partir de 1896, o final, em que o sistema se completa, com obras sobre física, biologia, e com a teoria das categorias. Dado que Antero morre em 1891, há um limite no tempo ao conhecimento de von Hartmann, embora isto não altere a consideração lógica das dependências, num domínio muito mais lato do que se podia afigurar. É que nas primeiras obras de von Hartmann já se encontra alguma coisa das últimas. De von Hartmann, pelo que resta da biblioteca do poeta açoriano, por ele legada à Biblioteca

Pública de Ponta Delgada, e além das exposições em segunda mão, possuía: *Gesammelte Studien und Aufsätze; Phänomenologie des sttlichen Bewusstseins; Religionsphilosophie; Philosophie de l'Inconscient* (trad. de Nolen, 1877); *Le darwinisme. Ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie* (trad. de Guérault, 1880).

A esfera metafísica funda, para von Hartmann, a da natureza e a da consciência subjectiva. A esfera metafísica pertence o Inconsciente (o absolutamente Inconsciente), que cria e mantém o mundo, pelo que o conhecimento ideal-objectivo e o ideal-subjectivo pressupõem a elaboração de uma metafísica. A prova do Inconsciente é-nos dada *a posteriori* nos factos da natureza orgânica, que não se regula pelo mecanismo, e nos da criação artística, que a consciência não explica. O Inconsciente possui uma face irracional, que cria a existência, e outra racional, a inteligência, que, no entanto, não é dotada de consciência. A criação do mundo não constitui um bem, de harmonia com o pessimismo de Schopenhauer, que Antero desde muito cedo partilha, concepção em que se compraz um traço dominante da sua natureza e da sua experiência de vida. Essa criação, por conseguinte, terá de pertencer ao lado irracional do Inconsciente. Enfim, esta teologia acaba-se pela afirmação de um Deus inconsciente e espiritual, impessoal e indivisível, que está acima do dinamismo porque o inclui como vontade.

Mas a fatalidade do querer é susceptível de redenção, por uma lei teleológica que integra o indivíduo na totalidade e, pelo seu não-ser, o conduz à maior felicidade possível. Esta lei é uma lei de desenvolvimento, que permite que ao pessimismo eudemonológico corresponda um *optimismo do desenvolvimento*.

Nesta síntese são claras as influências. O próprio von Hartmann resumiu o seu sistema como «síntese de Hegel e de Schopenhauer, com predomínio do primeiro». Adota os princípios da filosofia positiva de Schelling (que continha uma especulação sobre a natureza e a hierarquia das

suas forças e concluía pela identidade, no Absoluto, de real e ideal) e ainda o conceito de Inconsciente do seu primeiro sistema. Por outro lado, completa este resultado abstracto-monista com uma síntese que recorre ao individualismo leibniziano e ao realismo das ciências da natureza. É este o monismo concreto de von Hartmann, em que o pluralismo real-fenomenal é superado, mas em que o sistema acabado tem base empírica, por ser construído pelo método indutivo das ciências humanas e da natureza. Esta via metódica, exposta logo no início de *Philosophie des Unbewussten*, exige que se avance, assim, indutivamente, da convicção subjectiva para a verdade objectiva.

A existência é de natureza irracional mas, pelo facto de o Inconsciente possuir uma face racional, não possuindo embora consciência de si, a teleologia estende-se à filosofia positiva do mundo e à do homem, à natureza e à história. Esta última tem como fim redimir a existência, reconduzir o seu mal à ausência de dor da não-existência. Ou seja, a consciência permite que o indivíduo se redima da sua individualidade, entregando-se ao devir universal, como aliás em Schopenhauer. Já notámos que o pessimismo não é absoluto, porque o fim último do indivíduo acaba por realizar-se na história humana.

Seguindo um texto de von Hartmann, pode ver-se que contraste ele estabelece entre a sua doutrina e a do budismo, entre o monismo concreto e o monismo abstracto. «Será realmente o quietismo a consequência inevitável do pessimismo, ou sê-lo-á apenas sob certos pressupostos falsos, comuns a Schopenhauer e ao budismo?» — pergunta o filósofo. Em Schopenhauer a idealidade do tempo impede um desenvolvimento real, um progresso histórico, e é no seu idealismo transcendental, não no seu pessimismo, que reside o seu quietismo. Só há a salvação por uma singularização egoísta em que cada um se salva do turbilhão do todo, recusando-se a trabalhar no processo. Idealismo transcendental e singularização egoísta, bem como o materialismo

de Schopenhauer, que nega a providência que guia o mundo para um processo de salvação total, são as razões do seu quietismo, não o seu pessimismo. Porém, se acreditarmos que «na forma de instinto e obscuro pressentimento» a providência desceu ao peito das massas e as guia para o seu fim último, então suprimem-se todas as razões para o quietismo.

É fácil ler em von Hartmann as razões por que Antero insistia em que o seu próprio pessimismo era um optimismo. E é fácil perceber como ainda aqui, no plano metafísico-teológico, Antero vinha encontrar o problema de Proudhon da adequação de justiça e ideal, processo que era preciso levar a termo na racionalização da justiça na história universal, na efectivação de uma justiça imanente que constitui uma espécie de divindade.

Eduard von Hartmann publica *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung* em 1882, oito anos depois de *Die selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*. Nestes livros, o fim do desenvolvimento religioso não se atingirá com o cristianismo, mas com o monismo concreto, em que «o espírito uno e absoluto encontra e busca a sua própria concreção na riqueza infinita de personalidades singulares humano-divinas». Embora haja uma diferença qualitativa entre Deus e o homem, pois Deus é a essência e o homem e o mundo são fenómenos dessa essência, a religiosidade funda-se na redenção do Inconsciente de todo o mal.

Nesta metafísica, um Deus pessoal não tem lugar. Em *System der Philosophie im Grundriss* (1906-1909), resumindo numa época mais tardia a sua posição, um Deus salvador tem de ser impessoal, «porque apenas um Deus destes pode ser em nós, e nós nele». A ideia de imortalidade possui um fundo eudemónico-egoísta, a salvação do indivíduo só possui sentido como meio para ajudar a salvação do Absoluto, no que se entende que o Espírito Absoluto se tornou o Inconsciente. Deus precisa de ser salvo, a tragédia da cons-

ciência religiosa culmina na elevação da dor finita do mundo à dor infinita de Deus.

A ética liga-se a esta filosofia da religião porque a moralidade encontra justificação suprema na salvação de Deus, para que contribui.

Sabido é como Nietzsche, de um ponto de vista que não era o de Antero, reagiu a esta filosofia do processo, de inspiração hegeliana, não obstante a comunidade crítica em certas aversões. «Raras vezes temos lido invenção mais divertida e maior travessura filosófica do que a de Hartmann» — escreveu ele na segunda das *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1874). E acrescenta, sobre a filosofia do Inconsciente: «um conjunto destes coloca o seu criador como um dos primeiros parodistas filósofos de todos os tempos». A «paródia de von Hartmann a toda a história universal» anunciaria o tédio, como fim do fanatismo do processo, que destrói o indivíduo e a personalidade na massa indiferenciada, por onde o processo se manifesta como inimigo do ser e da vida, portanto, da criatividade.

Mas, como não podia deixar de ser, da parte de um espírito criador como o de Antero, a transformação da obra criadora em imitativa também aparece como um risco. Por 1878, em carta a Oliveira Martins, ele lastima «o plano infinito e monótono da vulgaridade», concluindo com melancolia: «Afim, todo o mundo civilizado tende para este estado de coisas. A originalidade, a individualidade, têm fatalmente de ceder, sob o nível de uma meia cultura uniforme». A observação lembra Tocqueville em *De la démocratie en Amérique*: «Il s'est établi en Amérique, dans les connaissances humaines, un certain niveau moyen. Tous les esprits s'en sont rapprochés; les uns en s'élevant, les autres en s'abaissant». E é feita no mesmo espírito, tão oposto ao de Nietzsche. Por isso fica, no âmbito da visão social e teleológica do mundo, inactiva como motivante de uma filosofia da cultura. O registo de um fenómeno necessário.

Todavia, a fundamentação teológica da filosofia de von Hartmann não podia deixar de criar dificuldades a Antero e à sua exigência constante, desde a juventude, de uma ética personalista. A este respeito, a carta a Anselmo de Andrade publicada em 1866 em *O Instituto* é eloquente. O amor infinito, Deus, como compensação da «massa espantosa das desgraças humanas», o desejo de imortalidade como aspiração a que não se pode negar a Deus o poder de conferir realidade, a «comoção» como dado que o pensamento tem de assumir, a teologia como conclusão moral, são elementos que continuarão a assomar teimosamente no misticismo panteísta do último período da vida de Antero, entre «Transcendentalismo» e «Na mão de Deus», nos *Sonetos*. Aliás, nessa carta notável e veemente, mostra-se que as questões religiosas não se confundem com as do conhecimento intelectual.

Pelo contrário, o gnosticismo de von Hartmann será muito acentuado, na religião do Inconsciente.

V

Todavia, a verdade é que o grande interlocutor de Antero, quando este tomou «a pele» do filósofo, foi Eduard von Hartmann. E, a partir da sua influência, o grande poeta e pensador que viu a luz em Ponta Delgada tende a adoptar a sua perspectiva crítica, mais e mais, na apreciação das manifestações do evolucionismo, do materialismo e do positivismo na cultura.

Para von Hartmann, em *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus* (1875), a primazia na natureza pertence à teleologia, ao contrário de Darwin, que negava qualquer intenção na natureza, aduzindo a favor da sua convicção os exemplos do mal e da dor. Escreve von Hartmann; «Na

natureza, teleologia e mecanismo comportam-se exactamente como os conceitos de fim e de meio; nenhum é possível sem o outro, são *recíprocos*. Mas, se se tem de atribuir *primazia* a um deles, ela é devida claramente à teleologia; porque o meio existe por causa do fim, não ao contrário. Fundamentalmente, trata-se de momentos retirados a um processo *lógico* e como que tornados independentes; a *necessidade lógica* é o princípio unitário, que, visto por um lado, se apresenta como causalidade (aparentemente morta) da legalidade mecânica da natureza, por outro lado, como teleologia».

A selecção natural nada explica, só uma fundamentação especulativa do desenvolvimento, que é o cerne da filosofia de Hegel, na unidade superior com a de Schopenhauer, realizada pela filosofia do Inconsciente, satisfaz o ponto de vista da razão filosófica. Esta convicção é exposta em *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie* (1872).

As posições espiritualistas de von Hartmann tiveram grande poder sobre Antero que, por natureza já, bem como pelo seu baptismo em Hegel e pela influência do romantismo e do socialismo naturalista francês, se inclinava a pesquisar os dados da consciência, por um lado, e, por outro, a subordinar o mecanismo a um princípio ordenador do mundo. Todavia, o espiritualismo de von Hartmann, ligado à filosofia do Inconsciente, apresentava elementos da tradição germânica, presentes em Schelling, Hegel e Schopenhauer, e ausentes na tradição francesa. Não podemos esquecer que Antero era poeta e que a prova do Inconsciente na criação artística, que os positivistas teimavam em explicar pelos mesmos processos com que se explica a natureza, deve ter exercido sobre ele uma impressão profunda.

Em dois textos significativos se pode rastrear, muito de perto, a dois níveis, a influência directa de von Hartmann sobre Antero. O primeiro, ao nível da crítica das dou-

trinas transformistas da evolução biológica, o segundo ao nível de uma perspectiva sobre as tendências gerais da filosofia.

No primeiro caso, trata-se de uma crítica a um livro aparecido em Paris, *Exposé sommaire des théories transformistes de Lamarck, Darwin et Haeckel*, da autoria de Artur Viana de Lima, autor brasileiro que, em 1888, publicaria um outro livro *L'homme selon le transformisme*. Essa crítica foi publicada em *A Província*, do Porto, em 1887, e depois editada em opúsculo, em Ponta Delgada, por Eugénio Vaz Pacheco do Canto e Castro.

No fim do século passado, a concepção mecanicista encontrara, antes do vitalismo de Driesch, uma grande expansão no monismo de Haeckel (1834-1919), significativo para a dialéctica marxista da natureza.

Para Haeckel, o monismo é uma «concepção unitária da natureza», segundo a qual o mundo constitui uma unidade cósmica. Matéria, força e *psychom* são os atributos da substância do mundo, que consiste numa pluralidade de átomos. Os átomos são dotados de sensação e de tendência, mas tudo decorre segundo um causalismo estrito, sem intervenção de qualquer finalismo.

Haeckel, em *Generelle Morphologie der Organismen* (1866), expusera os elementos de uma ciência dos organismos «fundamentada mecanicamente pela teoria da geração reformada por Ch. Darwin», segundo o título extenso da obra. Mais tarde, no prefácio a *Die Welträtsel* (1899), que, com *Der Monismus* (1893), pretende expor a concepção definitiva do autor, escreve, a propósito da sua grande obra: «Foi a primeira tentativa de estender a teoria da evolução, recentemente fundada, ao domínio total da ciência das formas orgânicas». *On the Origin of Species by means of Natural Selection* aparecera, no original inglês, em 1859, e, logo em alemão, em 1860. Depois da publicação de *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868) é que Darwin escreveu *The Descent of Man and Selection in relation to Sex* (1871),

comentando que se a primeira obra, do autor alemão, não tivesse aparecido, possivelmente não teria concluído o seu próprio livro. *Anthropogenie*, publicado por Haeckel em 1874, apresenta o homem como derivado do macaco, atribuindo-lhe apenas, como no naturalismo da psicologia genética, uma diferença quantitativa do antropóide, e não um lugar privilegiado no universo.

Embora ingênuo do ponto de vista da história da filosofia, Haeckel foi um biólogo de relevo para o seu tempo. A própria superficialidade filosófica de *Die Welträtsel* empresta popularidade à decifração do enigma do universo, cujos princípios já estavam, entretanto, postos antes pelo seu autor. Será curioso notar que em 20 anos se venderam nada menos que 400 mil exemplares de *Die Welträtsel*, que foi traduzido em mais de 20 línguas, em português, na Chardron, em 1908, por Jaime Filinto.

Monismo espinosiano e mecanismo biológico dominam a cosmovisão de Haeckel, que se presta a fundamentar o materialismo, e que teve difusão e aceitação em círculos muito vastos. De um lado, a luta contra o dualismo cristão, do outro, a teoria da evolução, animam o Movimento Monista Alemão, criado em Munique em 1906, e que agregou pensadores de diversas tendências, situando-se Haeckel na asa esquerda do grupo, enquanto Unold foi o representante mais característico do «monismo crítico», que se recusa a ser um materialismo ou um espiritualismo monista. Não obstante a falta de unidade do movimento monista, foi contra ele que se criou em Bad Godesberg, junto a Bonn, em 1907, o *Keplerbund*, como liga dos católicos alemães contra o ataque do monismo à concepção cristã do homem e do mundo.

Na sua crítica, com certa amabilidade em relação a Viana de Lima, Antero de Quental não poupa o monismo de Haeckel. Começa logo por fazer profissão de fé metafísica, com decisão que não dá lugar a dúvidas. A filosofia é especulativa e só toma a ciência como matéria prima.

A ciência sabe, mas não entende, porque para entender são necessárias as ideias de substância, causa e fim. Ora estas são precisamente as categorias do pensamento especulativo, de Eduard von Hartmann, que considera categorias da sensibilidade e do pensamento e, entre estas, a de relação, as do pensamento reflexivo e as especulativas, de que é questão.

Contra o monismo, o filósofo-poeta argumenta, a seguir, que não se vê como é que uma substância una e simples se determina, como também se não entende como é que a evolução constitui um resultado do mecanismo puro. O monismo não faz mais que arvorar em absoluto o ponto de vista das ciências físicas e, por isso, nem pode proceder à análise racional da ideia de evolução e perguntar porque é que o universo evolve.

Se o monismo passasse ao ponto de vista da razão, descobriria que a evolução implica finalidade, o que repete, de novo, um argumento da filosofia da natureza de von Hartmann. A finalidade, insiste Antero, não é uma concepção antropomórfica fácil de refutar, é uma ideia metafísica necessária, que se encontra em Leibniz, Hegel e von Hartmann, «o representante nosso contemporâneo da mais alta especulação», segundo as suas próprias palavras. Só a razão especulativa é capaz de conciliar evolução e finalidade.

Para concluir, a teoria da evolução não saiu das ciências naturais, mas da razão. Também os mecanismos do génio ou da virtude nunca se hão-de descobrir, como a vida moral nunca se decompõe em retortas. Assim, a síntese a construir será de ciência e especulação, por uma penetração mútua, e «excede em muito a capacidade especial das ciências da natureza». As ciências concluem por um mecanismo universal, a metafísica por um idealismo universal — tese e antítese que a metafísica do século XIX tem de levar a uma síntese.

O segundo texto anterior a que nos queríamos referir é o das «Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX», trabalho publicado um ano antes da morte

e que confirma, noutro plano, a estrita dependência de Antero da filosofia de von Hartmann.

De novo, abundam as razões metafísicas. Deus, se fosse possível como real, era um ser que não reconheceria senão as leis da sua própria natureza. Mas, porque não é real é verdadeiro, constitui um ideal da nossa essência e, na união com ele, sentimo-nos livres. Este ideal está sepultado na inconsciência das coisas, mas descobre-o a razão, que liberta a vontade, condicionando-a apenas à sua essência.

A liberdade tem graus. O Inconsciente não é absolutamente destituído de razão, nele já se encontram graus diminutos de liberdade e, porque não há seres inteiramente passivos, é no terreno da espontaneidade que se resolve a antítese de determinismo e liberdade. Tudo quer realizar o seu próprio fim, em todos os fenómenos físicos não é o antecedente que cria o conseqüente, o antecedente constitui apenas condição para o conseqüente. Determinar-se é expandir-se segundo a sua natureza, é ser livre, não é limitar-se.

Por este caminho se chega à ideia de que o universo aspira à liberdade, embora só no espírito humano a realize, pelo que a história é o teatro da liberdade e não um simples prolongamento da natureza. Assim, o progresso da humanidade é um facto de ordem essencialmente moral, acabando-se pela consciência a obra iniciada pelo Inconsciente. E, porque as leis da história possuem raiz última nas leis da consciência, a virtude é a medida do progresso social.

A identificação do eu com a sua essência, pela realização, na consciência individual, do seu fim último, torna-o em espírito, em que as leis naturais e sociais se dissolvem na lei moral. «Esta perfeita identificação do *eu* com a sua essência absoluta, por onde a sua primitiva espontaneidade se define finalmente como liberdade, é que é a essência do bem».

De acordo com von Hartmann, a ética de Antero funda-se na metafísica. O último momento da evolução do ser, o bem, conclui-se na união da alma com Deus, em que o

indivíduo se dissolve no não-individualizado, mas ligado ao indivíduo, numa transição do ser para o não-ser. Realizar a vida eterna é abandonar o seu egoísmo: a renúncia ao egoísmo é o caminho para a beatitude, o culto é o holocausto do egoísmo.

Assim, o drama do ser termina na libertação final pelo bem, o que constitui a síntese para que convergem as escolas filosóficas da segunda metade do século XIX. A síntese final terá um carácter indutivo, parecerá exteriormente positivista, mas no fundo terá muito mais da lógica especulativa do Idealismo do que da lógica formal do positivismo. Será uma síntese *realista e transcendental* e conciliará razão e experiência, será uma «obra colectiva da humanidade culta», pela sua realização no domínio histórico-sociológico, mas sem a feição de «símbolo canónico».

Para von Hartmann, em *Die Religion des Geistes* (1882), o meu eu torna-se Deus, porque são as funções de Deus que constituem a individualidade psico-orgânica. Levar o mundo a Deus é a meta do progresso, o que não acontece pelo culto mas pelo serviço divino em que se empenha a totalidade da vida prática que, erigindo as instituições segundo este ideal constante, dispensa uma igreja. Trabalhar na vinha do Senhor, no processo do mundo, é transformar-se em essência, deixar de ser fenómeno, pelo que a moralidade, em *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1879), se constitui na colaboração no processo de abreviar o sofrimento e de salvar dele a Divindade, o que é único meio de realizar a *apokatastasis* (no sentido peculiar que o filósofo dá ao termo). A vontade egoísta subjectiva deve ser superada na realização do fim objectivo da salvação, o que refuta a pseudomoral egoísta e, ao mesmo tempo, nos faz passar da ética à religião.

Este último livro de Hartmann encerra-se com esta conclusão, que traduzo: «Mas eu posso salvar Deus, ou seja, colaborar em sentido positivo no processo do mundo, que há-de conduzir à sua salvação. Na medida em que em geral

represento o tipo de uma personalidade racional, autoconsciente e ética, e em particular o tipo de uma consciência ética impulsionada pelo princípio moral da salvação, tenho o direito de dizer: apenas *através* de mim pode Deus ser salvo. Por outras palavras: só através da construção de uma ordem ética do mundo, por parte de indivíduos racionais e autoconscientes, pode o processo do mundo ser conduzido à sua meta; e apenas através de uma tomada final de consciência do significado de uma absoluta negação do eudemonismo desta meta ela pode ser realmente alcançada».

Seríamos tentados a pensar, em conclusão, que Antero adoptou a visão filosófica de von Hartmann sem reservas. E, de certo modo, que, ao tomar a «pele» do filósofo, resolveu a um nível mais alto questões recebidas através de Proudhon, de modo que a sua ética e a sua filosofia da religião não aparecem como contradições na evolução da sua personalidade. De facto, passando do problema da relação de lógica da história e lógica da revolução, e da posição e oposição da ideia «presa das fúrias de Medeia» e do Ser «como espectáculo divino», ao do fim último, não se abandona a exigência de justiça e de harmonia de moral individual e moral social. Permanecendo na determinação ética da essência do humano, não pode dizer-se, por outra parte, que Antero entrasse por aqui em conflito com o seu proudhonismo, segundo o qual, e na linha do espiritualismo, a maior força que actua nas sociedades é «a força da consciência», como ele repete ainda em 1889, em «O socialismo e a moral», publicado no *Trabalhador*.

VI

Seria uma tentação lógica terminar por aqui, se não fosse por demais evidente que o compromisso de von Hartmann, estabelecido ao modo de superação, entre naturalismo, idealismo objectivo e idealismo da liberdade, não

podia ser adotado sem resistência, por parte do autor da carta a Anselmo de Andrade e de tantos outros escritos em que se acentua a necessidade da soberania da pessoa sobre o mundo, enfim da transcendência inequívoca de Deus.

Jules Michelet, um dos mestres de Antero, afirmou que o sentido da história é a vitória progressiva da liberdade humana sobre a necessidade. Em *Introduction à l'Histoire universelle*, a história é a narração da luta interminável da liberdade contra a fatalidade, e constitui a demonstração do triunfo progressivo da liberdade, embora esta tenha os seus limites. Mas, para Michelet, o panteísmo é o «túmulos das religiões» e uma religião cai nele, se não é fiel ao seu «élan de liberté morale». O panteísmo está em sua casa na Alemanha, nota Michelet, mas na sua convicção o último povo do mundo que admitiria a absorção da personalidade humana por um panteísmo seria o francês.

Este juízo vê a questão por um lado, mas o Deus sem consciência de si de von Hartmann, irresponsável na criação continuada do mundo, bem como a ideia de um progresso possível pela concepção ténue de um realismo do espaço, capaz de obstar ao quietismo, ou o ocaso da imortalidade, não podiam deixar de pôr problemas ainda mais graves. Sabido é como, na escola de von Hartmann, a religião do futuro acaba no panteísmo de uma religião germânica, de Drews, que tal como o mestre vê na aniquilação do mundo o meio da salvação de Deus. Mas a via para o germanismo já foi aberta por von Hartmann.

Para o filósofo alemão, a ausência de forma dos resultados místicos obriga a revelação do supra-sensível a dar-se na filosofia e na religião. O enfraquecimento da força mística da experiência da bem-aventurança, que em si não é comunicável, traz como resultado a queda da consciência nas imagens ou nos pensamentos. A filosofia procura provar racionalmente o que o místico recebeu pela sua via própria, e transformar esta mensagem num bem comum da humanidade que pensa. Espinosa seria a «flor do misticismo filo-

sófico»: «como ponto de partida a substância mística, como ponto de chegada o amor místico de Deus, em que Deus se ama a si mesmo».

No texto de *Die Selbstersetzung des Christentums* von Hartmann acentua a sua incompatibilidade com o cristianismo. Escreve ele: «Se as oposições até agora verificadas entre cristianismo e cultura se deixam essencialmente reduzir à concepção do mundo transcendente do primeiro e à imanente da última, chegamos à incompatibilidade do carácter fundamental *teísta* da metafísica cristã com a consciência moderna. Esta incompatibilidade revela-se duplamente, no domínio teorético e no prático-ético. Sob o ponto de vista teorético, temos a antropologização de Deus, inseparável de todo o teísmo, e contra que se levanta decididamente a consciência moderna. (...) Na totalidade da concepção cristã do mundo cabe apenas um Deus que guia o mundo através de milagres, ao passo que na concepção científica do mundo, da consciência moderna, cabe apenas um Deus *imanente* que rege o mundo por leis imutáveis».

O cristianismo, nas suas formas de catolicismo e de luteranismo, surge ao filósofo alemão, cada vez mais, como um politeísmo a destruir, um politeísmo oposto ao mono-teísmo de judeus e maometanos e à imanência dos indianos. «O cristianismo, apesar de todas as tendências arianas de transformação, ficou preponderantemente fiel à origem semita de que nasceu; mas hoje, como no século II, é através da *filosofia* que o espírito ariano põe as suas exigências à tradição semita». Para von Hartmann, a filosofia alemã continua, sob este aspecto, a tradição da filosofia grega: Hegel transforma em sistema o postulado da imanência divina, aproximando-se sem o saber de fontes indianas; Schopenhauer adopta a doutrina budista da beatitude. A convergência de onde sairá uma religião do futuro aponta para elementos asiáticos, para os que se devem manter do cristianismo e para os da cultura moderna, fundidos numa concepção metafísica do mundo. O que importa é que o

teísmo, arrastando à moral heterónoma, à teodiceia, ao livre arbítrio indeterminista, tem de ceder ao panteísmo, se as religiões não querem abandonar o seu lugar ao «naturalismo irreligioso e materialista».

Em conclusão, o que parece mais provável no futuro é que uma nova religião universal parta do panteísmo, seja monismo panteísta, monoteísmo impessoal imanente, em que a divindade tenha o mundo como fenómeno objectivo dentro de si e não fora de si.

Culturalmente, Antero viveu a ideia de crise do cristianismo, em particular do catolicismo tradicionalista tridentino. Os aspectos literariamente mais significativos dessa crise vivida cristalizaram no desdobramento de teses e antíteses primorosamente desenhadas nos *Sonetos*. Por exemplo, o soneto «A Virgem Santíssima» aparece como tese do misticismo cristão, em confronto com o budista ou hartmanniano, segundo esclarece em carta a Lobo de Moura. Nesses desdobramentos, que valor íntimo confere o poeta às teses do misticismo cristão?

As cartas aos seus amigos são fundamentais para uma resposta à questão. A Oliveira Martins, em 1889, nota que «um budista isolado é um pobre homem a quem a sua transcendente sapiência só serve para bocejar» e que «um sistema é um sistema, e os nossos sentimentos são a nossa pessoa toda inteira». A Lobo de Moura, num dos momentos mais difíceis, destaca que «o absoluto é-nos evidenciado pela nossa própria contingência» ... e que, se isto é o «fundo do fundo» do cristianismo, ainda então era cristão: «ou melhor, sou-o cada vez mais», acentua ele.

A leitura de *Die Selbstersetzung des Christentums* fez grande impressão sobre Antero. É certo que o cristianismo, em *Philosophie des Unbewussten*, se apresenta, como grau mais elevado da consciência religiosa, ainda na tradição hegeliana de um cristianismo de tendência panteísta, mas, por outra parte, como a religião constitui matéria de sentimento, não pode possuir validade universal. Em *Die Selbst-*

zersetzung des Christentums, a religião pretende explicar o mal e o pecado, mas carece de representações metafísicas, que tem de procurar-se na ciência. Todo o problema é saber que ideias a ciência pode fornecer à religião do futuro.

Uma religião do futuro só pode constituir-se numa síntese em que se juntem os elementos permanentes do teísmo, libertos da sua «casca» accidental, «com a essência das religiões panteístas indianas», numa síntese das religiões «orientais e ocidentais, panteístas e monoteístas», síntese elaborada com a colaboração do pensamento cultural moderno, que permitirá a constituição de uma concepção metafísica do mundo. Desta resultaria então uma nova vida religiosa, capaz de substituir o cristianismo, que já se encontraria em decadência e a caminho da morte. O resumo que o «projecto de um credo monístico-concreto» apresenta, em *Etische Studien* (1898), parece já um passo na edificação de uma tal «religião do futuro», embora von Hartmann se defendesse desta interpretação, salientando que uma dogmática não é uma religião.

Dirigindo-se a Oliveira Martins, em carta de 1876, Antero põe desde logo reservas à visão hartmanniana do cristianismo e da religião do futuro. No «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade», autógrafo encontrado no espólio, em notas, e publicado nas *Prosas*, a filosofia da morte, com referência aos *Sonetos*, é reportada directamente ao cristianismo. É que Antero não só passara pelos místicos cristãos como lhe ficara, da tradição cultural açoriana vivida, um substracto de atitudes e comportamentos religiosos que o levava a preocupar-se regularmente com missas e esmolas por alma dos parentes defuntos, entre outras coisas. Nas ideias do socialismo francês, de que se impregnara, havia muitos vestígios cristãos, numa mistura bizarra, mas activíssimos, em particular nas ideias sociais de Proudhon. Por outro lado, se a evolução de Antero, a partir de Coimbra, se dá «dentro do hegelianis-

mo», ele não podia ignorar que Hegel pretendeu expor filosoficamente o cristianismo.

Não é pois, episodicamente, que Antero exprime a Oliveira Martins a convicção de que a religião do futuro resultará de um desenvolvimento do cristianismo, porque o que se encontra de significativo no budismo está no cristianismo «com uma força sentimental mais pura, mais humana». A observação é importante em especial para a crítica às efusões religiosas, em diálogo de teses e de antíteses, que se nos deparam nos *Sonetos*, documentando a vivência dos motivos que o conduziam ao estudo das religiões «segundo um critério metafísico», como ele escreve a Lobo de Moura. Como também não é insignificativa a passagem da carta onde Antero declara a Francisco Machado de Faria e Maia, outro açoriano e micalense, filósofo do direito, julgado por Cabral de Moncada como um dos maiores espíritos da sua geração (que o não teria podido compreender), que considerava «vãos» os panteísmos.

Parece que se pode dizer, sem errar, que Antero oscilou entre duas concepções metafísicas, a do panteísmo, que a imanência do pensamento filosófico, segundo as categorias que aceitou, fundava, e o teísmo cristão, chegando finalmente a um esboço de síntese em que o cristianismo era fundamental para a «religião do futuro» — o seu «budismo» do Ocidente. Todavia, o seu enraizamento profundo na imanência e na gnose hartmanniana não empresta a este problema, que tanto o absorveu, o carácter de uma reconstrução do cristianismo, em sentido próprio, não obstante a renovação episódica mas intensa das vivências cristãs nos *Sonetos*. No pensamento logicamente articulado, a valorização do cristianismo por um homem que se busca uma religião, por via especulativa, tem um significado que o método e o escopo determinam.

No plano dos factos biográficos, é difícil, todavia, não admitir que o homem desesperado por cuidados de toda a ordem, afectiva, de saúde (temor de uma paralisia geral,

segundo diagnóstico de um médico, certamente imprudente), pecuniária também, não dirigiu muito intencionalmente os últimos passos para o símbolo da Esperança, na direcção dos muros do velho convento de monjas que guarda o Santo Cristo dos Milagres, santuário de peregrinação tradicional dos açorianos. A longa hesitação e o último diálogo interior, certamente terrível, do grande meditativo (a quem o suicídio «repugnava») não impediram que dirigisse ao cérebro as duas balas que o vitimaram, não obstante o desejo tardio e baldado de sobrevivência.

É significativo notar que von Hartmann, que no seu tempo pouca influência exerceu na Alemanha, foi decisivo, neste século, para a passagem de Max Scheler da sua fase teísta para a concepção da divindade como unidade e totalidade impessoal, bem como para a elaboração scheleriana de um saber de salvação que conduz à divindade como valor absoluto e como essência absoluta.

Antero, por sua parte, testemunha a intensíssima luta, apoiada numa cultura e numa estrutura do espírito, por uma certa permanência pessoal na concepção cristã do mundo, a que o inclinava uma reflexão sobre o mal, a morte, o amor. De facto, na sua experiência de pensamento e de vida, o *mistério* do Absoluto resistira à crítica e categorias que adoptara, abrindo uma dimensão que, num sentido da moderna ontologia, se opõe à do problema. Ao reconhecimento desse mistério o impeliavam as exigências da sua ética personalista e de uma razão vital, oposta ao espírito racionalista de sistema, que haviam de tomar expressão numa época filosófica posterior à sua.

Compreendê-lo na sua experiência é uma das motivações mais fortes que, num autor da nossa língua, podemos tirar para o conhecimento da moderna metafísica europeia, bem como para estímulo do pensamento próprio. Estudar os seus motivos é também uma das homenagens que podemos prestar à memória do genial açoriano, que logrou universalizar-se.