

Edição conjunta de:

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

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

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

e

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

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

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-35322-2-5

Depósito Legal: 524672/23

Primeira edição: Novembro de 2023

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

Antero e os seus Intérpretes

VI Colóquio do Atlântico

Coordenação:

**Manuel Cândido Pimentel
Berta Pimentel
Renato Epifânio**

MIL | CEHu | IFLB

ÍNDICE

PREFÁCIO – Pág. 9
Manuel Cândido Pimentel

Capítulo I – Pág. 15
Fernanda Enes
**ANDRÉ DA PONTE DO QUENTAL DA CÂMARA E SOUSA:
VINTISTA MICAELENSE, AVÔ DE ANTERO**

Capítulo II – Pág. 32
Rui de Sousa Martins
**JOSÉ BRUNO CARREIRO E ANTERO DE QUENTAL: ALTERIDADE,
ESPAÇOS ANTROPOLÓGICOS E IDENTIDADE INSULAR**

Capítulo III – Pág. 43
João Príncipe
**AS NOTAS SOBRE ANTERO DE 1909:
O CRITICISMO DO JOVEM SÉRGIO**

Capítulo IV – Pág. 55
Samuel Dimas
**A METAFÍSICA MONISTA DA UNIÃO DIVINA IMPESSOAL
DE ANTERO DE QUENTAL NA INTERPRETAÇÃO
DO CRIACIONISMO METAFÍSICO LEONARDINO**

Capítulo V – Pág. 80
Maria João Carvalho
O ANTERO POETA DE HERNÂNI CIDADE

Capítulo VI – Pág. 89
Mário Carneiro
APONTAMENTOS SOBRE A LEITURA FIDELINIANA DE ANTERO

Capítulo VII – Pág. 96
Manuel Cândido Pimentel
NA SENDA DE ANTERO: A INTERPRETAÇÃO DE JOAQUIM DE CARVALHO

Capítulo VIII – Pág. 106
António Aresta
SANT'ANNA DIONÍSIO E O TESTAMENTO FILOSÓFICO DE ANTERO DE QUENTAL

Capítulo IX – Pág. 113
José Carlos Pereira
JOÃO GASPAR SIMÕES, INTÉRPRETE DE ANTERO

Capítulo X – Pág. 122

Maria do Céu Fraga

**RUY GALVÃO DE CARVALHO, INTÉRPRETE DA POESIA LÍRICA
DE ANTERO DE QUENTAL**

Capítulo XI – Pág. 131

Emanuel Oliveira Medeiros

**RUY GALVÃO DE CARVALHO, INTÉRPRETE DE ANTERO DE QUENTAL:
EDUCAÇÃO E INTERPELAÇÃO PELA POESIA E FILOSOFIA
DE GUSTAVO DE FRAGA**

Capítulo XII – Pág. 147

Joaquim Pinto e Luísa Borges

**A IDEIA DA MORTE EM ANTERO DE QUENTAL
SEGUNDO ALBIN BEAU**

Capítulo XIII – Pág. 156

Renato Epifânio

**UM JOGO DE ESPELHOS:
ANTERO DE QUENTAL, VISTO POR JOSÉ MARINHO**

Capítulo XIV – Pág. 161

Acílio Estanqueiro Rocha

LÚCIO CRAVEIRO DA SIVA, INTÉRPRETE DE ANTERO DE QUENTAL

Capítulo XV – Pág. 185

António Braz Teixeira

ANTERO DE QUENTAL, VISTO POR JOEL SERRÃO

Capítulo XVI – Pág. 196

Maria João Cabrita

**O PENSAMENTO POLÍTICO ANTERIANO
À LUZ DA INTERPRETAÇÃO DE VICTOR DE SÁ**

Capítulo XVII – Pág. 207

José Luís Brandão da Luz

GUSTAVO DE FRAGA, INTÉRPRETE DE ANTERO DE QUENTAL

Capítulo XVIII – Pág. 227

Celeste Natário

**EDUARDO LOURENÇO E ANTERO DE QUENTAL:
UM DIÁLOGO ENTRE POESIA E FILOSOFIA**

Capítulo XIX – Pág. 233

Rosa Goulart

A.M. MACHADO PIRES, INTÉRPRETE DE ANTERO DE QUENTAL

Capítulo XX – Pág. 242

Berta Pimentel

LÚCIA COSTA MELO: ANTERO, «SÓCRATES DO SÉCULO XIX»

Capítulo XXI – Pág. 250

Guilherme d'Oliveira Martins

**ANTERO DE QUENTAL: DISCURSO DIRETO
(EM HOMENAGEM A ANA MARIA ALMEIDA MARTINS)**

Capítulo XXII – Pág. 254

João Príncipe

**ANTERO E A IDEIA DE EVOLUÇÃO
NA LEITURA DE FERNANDO CATROGA**

Capítulo XXIII – Pág. 265

Paulo Vitorino Fontes

**ONÉSIMO TEOTÓNIO DE ALMEIDA,
INTÉRPRETE DE ANTERO DE QUENTAL**

Capítulo XXIV – Pág. 274

Rui Sampaio da Silva

LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS, INTÉRPRETE DE ANTERO

Capítulo XXV – Pág. 285

Maria de Lourdes Sirgado Ganho

FERNANDO M. SOARES SILVA, INTÉRPRETE DE ANTERO DE QUENTAL

Capítulo XXVI – Pág. 292

Luís Lóia

**MANUEL CÂNDIDO PIMENTEL,
INTÉRPRETE DE ANTERO DE QUENTAL**

Capítulo XXVII – Pág. 299

José Esteves Pereira

**ANTERO DE QUENTAL E O II COLÓQUIO DE FILOSOFIA LUSO-BRASILEIRA:
A EXEGESE ANTERIANA DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, ANTÓNIO QUADROS,
NELSON SALDANHA E RICARDO VELEZ RODRIGUEZ**

Manuel Cândido Pimentel

Aqui se reúnem alguns dos textos, em vinte e sete capítulos, que foram apresentados ao VI Colóquio do Atlântico, que se realizou em finais de novembro (dias 29 e 30) e princípios de dezembro (dias 2 e 3) de 2021.

Foi intenção dos organizadores que o colóquio fosse dedicado a «Antero e os seus intérpretes», animados pela ideia de que, tendo decorrido mais de um século de historiografia e hermenêutica anterioras, talvez fosse tempo de um balanço para um renovado esforço na compreensão, quem sabe *unitária*, da figura maior do século XIX português, Antero de Quental (1842-1891), poeta, poeta-filósofo, filósofo, ideólogo e apóstolo social.

Esse ensejo foi, em parte, conseguido na unidade da presente obra que reúne intérpretes e intérpretes de intérpretes num jogo de interrogações, respostas e tentativas de resposta em torno desta pergunta: *Quem é Antero?* Em parte, pois que a pergunta, tão simples, é suscetível de gerar grandes controvérsias ou de gerar aqui e além contradições no tecido das interpretações, não havendo uma interpretação única, mas interpretações muitas ou plurais, soçobrando tantas vezes no conflito das interpretações.

Desiluda-se, pois, o leitor amigo, se pensa com esta obra encontrar a resposta àquela pergunta, sendo o que é de mais certo encontrar múltiplas e até mesmo contrárias perspetivas sobre Antero, donde a convicção dos organizadores de que, se as tentativas de resposta à pergunta foram conseguidas, se se alcançou efetivamente um balanço da historiografia e da hermenêutica anterioras, o esforço de compreensão de Antero resulta à saciedade sempre em aberto, sempre a necessitar, sempre a exigir a renovação das interpretações, isto é, abertas sobre o tempo, que também conta como intérprete no fazer e refazer da condição dos intérpretes e da textura da História.

Assim, para a leitura dos vinte e sete capítulos de *Antero e os seus Intérpretes*, deve o leitor precaver-se dos riscos da interpretação, pois que deverá, por exemplo, dar-se à tarefa de perceber o que seja o ponto nodal que, por vezes, liga a interpretação do intérprete à sua própria circunstância, pois que muito facilmente quem fala de e com Antero acaba por vezes por falar de si próprio (ver os casos maiores de António Sérgio e de Leonardo Coimbra) ou da sua peculiar ou específica perspetiva sobre Antero. Muitas vezes os intérpretes, falando, querendo ou julgando falar de Antero, fundem-se na interpretação, numa espécie de osmose entre convicções pessoais – de valores, ideologias, conações de mundo – e a obra e o pensamento

do interpretado.

A ninguém foi Antero, em vida, indiferente, e, em vida, ou logo após a morte, se posicionaram os que o chamaram «Santo» e «Príncipe da Mocidade» ou os que, de uma forma ou outra, procuraram denegrir-lhe a imagem de homem e homem moral. Hoje, como no passado, Antero, o caso Antero, tem fascinado, continua e continuará a fascinar as gerações que dele se aproximam. E o caleidoscópio das interpretações crescerá como um universo que se sustenta das suas próprias relações e cresce proporcionalmente com elas. Antero, no caleidoscópio das interpretações, excede sempre a imagem impressa num espelho, como a forma aprumada além do conteúdo, que se procura explicar, congraçar, definir num conceito, numa fórmula, mas que sempre nos escapa ou está sempre além do escalpelo de uma crítica.

Quem é Antero? Talvez que o melhor intérprete de Antero tenha sido o próprio Antero como se mostra nesse diário espiritual para o consumo de amigos que é o considerável tomo das suas cartas. Se não há dúvida de que a epistolografia constitui um documento notável para o trabalho das interpretações, o mar de sugestões que nela se colhe contribui para adensar ainda mais a rica espessura da psicologia de Antero, contribuindo com motivos e motivações para o conhecimento da sua intimidade, da sua poesia, do seu pensamento, do seu apostolado social e político. Mas não há aqui caminhos feitos para a compreensão do homem, do poeta e do pensador que foi Antero.

E tal é o prisma com que o configuramos e o refiguramos que o Antero do *Quem é Antero?* é sempre o Antero de este ou de aquele, o Antero de Leonardo, de Sérgio, de Joaquim de Carvalho, de Lúcio Craveiro da Silva, de Joel Serrão, de Gustavo de Fraga, e de todos os outros. Quase se dirá que os vinte sete capítulos desta obra são vinte e sete retratos de Antero, não necessariamente iguais e, até, muito diferentes. Donde se seguirá a justa peleja dos intérpretes por aquela que seria a interpretação de Antero, a melhor interpretação, a última palavra, aquela e mais nenhuma. Dos vinte e sete capítulos concluímos que não é assim, e que será sempre possível adicionar à obra mais capítulos, tantos quanto o tempo dos intérpretes percorrendo um tempo de diálogo, transfinito de possibilidades em interpretação.

Sem risco de causar grande polémica, considero que foi Antero quem, nas encruzilhadas desencontradas do século XIX português, deu o primeiro passo no sentido de um universalismo do espírito e da cultura que encaminhou Portugal para a modernidade literária e filosófica. Já Fernando Pessoa, em 1915, numa carta a William Bentley, editor da revista *Portugal*,

afirmava: «Properly speaking there has been no Portuguese literature before Antero de Quental; before that there has been either a preparation for a future literature, or foreign literature written in the Portuguese language.»¹

Podemos acrescentar que tal importância não se deu somente para a literatura. De forma análoga, houve um contributo chave de Antero, mesmo preparatório, para a filosofia de língua portuguesa, no sentido de que nos abriu as portas da nossa contemporaneidade, e através dos seus textos maiores, «A Filosofia da Natureza dos Naturalistas» e as «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», a que se deve juntar o inacabado «Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade». Disso beneficiariam as gerações mais próximas do pensador açoriano, entrado o século XX, como as representadas por António Sérgio e Leonardo Coimbra, para quem Antero foi tido como mestre.

A situação de Antero de Quental como mestre de gerações é geralmente aceite pelos intérpretes do presente livro. Em torno da sua obra, da poesia à filosofia, do pensamento à ação, se organizam os capítulos cuja ordem obedece a intuítos cronológicos e historiográficos. Quem prestar a melhor atenção, pode verificar que há duas gerações de historiógrafos e hermeneutas de Antero dispostos por dois ciclos.

O primeiro ciclo, que se inicia com António Sérgio (1883-1969) e a obra ímpar do escritor, jornalista, advogado e autonomista José Bruno Tavares Carreiro (1880-1957), a quem com justiça reconhecemos ser o primeiro biógrafo de Antero, estende-se de 1900 a 1975, o ano da morte de José Marinho, compreendendo os seguintes intérpretes: seguindo-se a Sérgio e a Carreiro, Leonardo Coimbra (1883-1936), Hernâni Cidade (1887-1975), Fidelino de Figueiredo (1888-1967), Joaquim de Carvalho (1892-1958), Sant'Anna Dionísio (1902-1991), João Gaspar Simões (1903-1987), Ruy Galvão de Carvalho (1903-1991), Albin Beau (1907-1969) e, finalmente, o citado Marinho (1904-1975).

Iniciámos este ciclo por José Bruno Carreiro, embora o seu primeiro contributo sobre Antero date de 1934 – com a publicação *Antero de Quental: Notas sobre a sua vida*, uma conferência proferida a 18 de abril daquele ano no Liceu Central de Antero de Quental (atual Escola Secundária Antero de Quental) e publicada, em Ponta Delgada, pela Gráfica Regional, no mesmo ano. O seu destaque justifica-se pela importância das fontes historiográficas

¹ «Propriamente falando, não houve literatura portuguesa antes de Antero de Quental; antes dele houve ou uma preparação para a literatura futura, ou literatura estrangeira escrita em língua portuguesa.» (Fernando Pessoa, Carta a William Bentley, 1915, in *Correspondência: 1905-1922*, ed. Manuela Parreira da Silva, Lisboa, Assírio & Alvim, 1999, p. 197)

que, de facto, começam com ele, embora, sob o ponto de vista estritamente hermenêutico, deveria começar por António Sérgio, autor de um texto de 1909, que se pode dizer seminal da sua interpretação do poeta-pensador, as *Notas sobre os Sonetos e as Tendências Gerais da Filosofia, de Antero de Quental*. O ciclo pode dizer-se que começa sob a égide dos dois: o primeiro historiógrafo e o primeiro hermeneuta.

A obra de Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, é de 1921, e constitui a primeira grande interpretação que considera o texto filosófico anterior, independentemente da sua poesia. Chamaria, por isso, a atenção para o paradigma de uma hermenêutica que atende à filosofia de Antero, concordando, talvez melhor, com o desiderato do próprio Antero em querer ser reconhecido como filósofo. A importância da obra leonardina reside aí, mas é também de substancial importância para o entendimento da filosofia do próprio Leonardo, pois que, reagindo à filosofia de Antero, chegou a formular e a aprofundar conceitos fundamentais do seu modo próprio de pensar. O mesmo se poderá dizer da obra interpretativa de Sérgio, fundamental que foi Antero na definição de certos conceitos e proposições, como pode, por exemplo, ver-se no diálogo *Um Problema Anteriano* (1943).

A obra deste conjunto dos intérpretes da primeira geração lança as sementes da hermenêutica posterior, e com eles vai entrar em diálogo, de aceitação ou de crítica de posições, o ciclo da segunda geração, que se propõe rever teses, afirmando-as, contestando-as ou opondo outras em nome de novas avaliações interpretativas sob o influxo da descoberta de elementos e documentos, entretanto arrancados à luz noturna do esquecimento.

O segundo ciclo vai de 1976 a 2021. É justo reconhecê-lo encabeçado por quem mais longe levou a tentativa de sistematização do pensamento filosófico de Antero, Lúcio Craveiro da Silva (1914-2007), responsável ainda pela publicação de um importante conjunto inédito de cartas de Antero, descoberta que vem somar-se ao grandioso trabalho de pesquisa, investigação e inventariação da epistolografia anteriana de Ana Maria Almeida Martins, cujo nome ficará para sempre ligado ao nome imorredouro de Antero. Estes dois vultos têm um papel análogo ao da importância que se deve conferir no primeiro ciclo a José Bruno Carreiro, proporcionando, como o fazem, documentos de importância crucial para a interpretação do Vate açoriano.

Seguem-se em ordem cronológica os seguintes intérpretes: além de Craveiro da Silva, Joel Serrão (1919-2008), Victor de Sá (1921-2004),

Gustavo de Fraga (1922-2003), Eduardo Lourenço (1923-2020), António Manuel Bettencourt Machado Pires (1942-2022), Lúcia Costa Melo (1942-), Ana Maria Almeida Martins (1943-), Fernando Catroga (1945-), Onésimo Teotónio Almeida (1946-), Leonel Ribeiro dos Santos (1947-), Fernando M. Soares Silva e Manuel Cândido Pimentel (1961-). Sobre eles se debruçam os capítulos catorze a vinte e seis, mas devo confessar haver nesta lista algumas omissões graves, que por razões diversas não foi possível colmatar. Refiro-me aos nomes de Agostinho Veloso, Anna Maria Moog Rodrigues, António Braz Teixeira, António José Saraiva, António Quadros, Guilherme d'Oliveira Martins e Óscar Lopes, cujo conjunto se deve somar à segunda geração de intérpretes de Antero, e sem cuja consideração o quadro fica necessariamente incompleto.

Não quer dizer com isso que a omissão ora colmatada não atinja outros nomes, relativamente aos quais haverá que pedir desculpa, mas parece-me que fica salvaguardada no essencial a importância deste segundo núcleo quanto à variedade de autores, sua proveniência e interesses na forma como se acercam de Antero. Ressalto sobretudo o nome de António Braz Teixeira, pela chamada de atenção para as raízes krausistas do pensador micaelense, e de Anna Maria Moog Rodrigues, pelo envolvimento intelectual, verdadeira paixão, com a filosofia anterior e sua recepção no Brasil. A seu modo, todos os outros que mencionei constituem elementos de suma importância, que não podem ser desprezados numa atenta avaliação da hermenêutica contemporânea do Açoriano.

Seja-me permitido sublinhar a ação ímpar de Joel Serrão na fixação do texto anterior, cujo trabalho pôs a obra filosófica de Antero ao alcance do grande público, assegurando por esta via o acesso de muitos, atendendo à dificuldade de obter-se os célebres volumes das *Prosas*, que, no primeiro ciclo, foram publicados sob os auspícios de Joaquim de Carvalho. A interpretação de Antero que nos legou Joel Serrão, quanto aos seus dispersos, está hoje disponível com a edição promovida e organizada por António Braz Teixeira e por mim – *Estudos sobre Antero*, de 2021, pelo MIL e DG Edições – e que foi lançada no âmbito do VI Colóquio do Atlântico.

Já quase no fecho deste prefácio, quero registar por tributo de reconhecimento os nomes dos intérpretes dos intérpretes, que também, por vezes, propõem as suas próprias interpretações da figura e obra de Antero de Quental. São, na ordem dos capítulos, Fernanda Enes, Rui de Sousa Martins, João Príncipe, Samuel Dimas, Maria João Carvalho, Mário Carneiro, Manuel Cândido Pimentel, António Aresta, José Carlos Pereira, Maria do

Céu Fraga, Emanuel Oliveira Medeiros, Renato Epifânio, Joaquim Pinto e Luísa Borges, Acílio Estanqueiro Rocha, António Braz Teixeira, Maria João Cabrita, José Luís Brandão da Luz, Celeste Natário, Rosa Goulart, Berta Pimentel, Guilherme d'Oliveira Martins, João Príncipe, Paulo Vitorino Fontes, Rui Sampaio da Silva, Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Luís Lóia e José Esteves Pereira.

Na organização dos capítulos, dois deles, o primeiro, assinado por Fernanda Enes, e o último, da autoria de José Esteves Pereira, têm uma situação *sui generis*. O primeiro remonta a um antepassado de Antero e é motivo para evocar lugares, situações e conjunturas sociais e histórico-culturais que podem constituir bons exemplos de introdução a Antero, nomeadamente ao seu contexto de origem. O último recorda-nos um colóquio realizado pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira no ano centenário da morte de Antero de Quental no Brasil, agregando outros nomes que podem ser chamados à colação no quadro de Antero e os seus intérpretes.

Agradeço, finalmente, ao Governo Regional dos Açores o apoio que tornou possível a edição deste livro.

**ANDRÉ DA PONTE DO QUENTAL DA CÂMARA E SOUSA:
VINTISTA MICAELENSE, AVÔ DE ANTERO**

Trazer à colação este antepassado de Antero de Quental – André da Ponte do Quental da Câmara e Sousa – num momento em que se reflete sobre o impacto da obra filosófica e literária do grande vate no pensamento português subsequente, parece quase inusitado. No meu entender, porém, o facto de André do Quental ser o avô paterno que radica Antero a Ponta Delgada, ele que tomou o nome do avô materno, por sua vez natural da Madeira o outro arquipélago atlântico, reveste-se de alguma relevância que, a meu ver, merece reflexão. Há um certo paralelismo entre a vida do neto e do avô paterno André, no que concerne à intervenção política e mesmo ao seu ideário, impressionante quando nos aproximamos da biografia de cada um deles. Não vou traçar nenhum esboço biográfico de Antero, pois ele é de todos bem conhecido e tal não é o meu objetivo, mas tão só referir os pontos altos da vida política de André da Ponte Quental Câmara e Sousa e deixá-los à consideração dos leitores. Será que esses pontos de contacto derivam apenas do contexto sociopolítico, em que cada um deles viveu, ou denotam marcas de carácter derivadas também dos genes e da 1ª educação e socialização nesta terra insular micaelense?

André da Ponte Quental Câmara e Sousa (1768-1845) morre ainda Antero (1843-1891) não tinha completado a tenra idade de três anos.¹ Ambos, porém, vivem e intervêm em momentos de viragem estrutural do Portugal do *ancien régime* para a modernidade política, embora com diferenças assinaláveis quer a nível temporal e de longevidade, quer de projeção histórica da intervenção cultural e sociopolítica. André da Ponte

¹ André da Ponte Quental da Câmara e Souza era filho de André da Ponte Quental, casado em Angra com Micaela Bernarda de Bettencourt, por sua vez unido em matrimónio com Carlota Joaquina de Freitas Bettencourt, natural do Funchal, e pai de seis filhos entre os quais de Fernando de Quental, pai de Antero de Quental, e do Doutor Filipe de Quental, lente da Faculdade de Medicina em Coimbra, tio e protetor de Antero em terras conimbricenses. As investigações genealógicas são de autoria de Ernesto do Canto, aproveitadas por Teófilo Braga e conferidas por Bruno Tavares Carreiro. Cf. *História da Litteratura Portuguesa*, «Bocage», (1902) Livr. Chardron, Porto, p. 311, e por José Bruno Carreiro, *Antero de Quental – subsídios para a sua biografia*, (1948), Lisboa, ICPD, pp. 29.

está nos inícios do processo de alteração mental e política que haveria de varrer Portugal durante o séc. XIX; por sua vez, Antero, mais ao nível do pensamento que da ação, embora esta não lhe fosse estranha sobretudo enquanto presidente da Liga Patriótica do Norte em 1890, influenciou não só a grande geração do último oitocentos, como os seus escritos e a sua fama haveriam de marcar o pensamento sociopolítico e filosófico em Portugal até aos nossos dias. Com a distância de mais de cinco décadas, avô e neto deixaram marcas no século da implantação do liberalismo político e das mutações para o demoliberalismo, o socialismo e o republicanismo, contribuindo para as grandes alterações de regime político em Portugal. Tanto num caso como no outro, a atuação sociopolítica inicia-se em terras continentais sendo que ambos nasceram na ilha de São Miguel e aí receberam a educação familiar e a 1ª formação.²

Aproximação às ideias revolucionárias de André da Ponte Quental

Nascido da ancestral família dos Quentais em 1768, cedo se desloca para Lisboa no intuito de prosseguir carreira militar na esteira de seus predecessores. Aí se encontra com Bocage, com quem estabelece sólida amizade alimentada pela poesia, ideias libertinas e revolucionárias a par de uma boémia existencial. Estávamos em pleno período da difusão das ideias enciclopedistas e da Revolução francesa que na Europa despoletaram a modernidade política. Mas teria sido em S. Miguel que se iniciou nessas ideias, rodeado que estava por uma rica biblioteca, formada pelos clássicos portugueses, herdados de seus avós, e livros de enciclopedistas e de ciências naturais.³ A acreditar nas muitas e diversas informações sobre a rica biblioteca da família dos quentais, não faltariam obras em que André se pudesse ter iniciado naquele ideário, ainda na sua ilha berço. Ao que parece esta livraria ter-se-á dispersado após a morte de André da Ponte e em parte teria seguido para Coimbra, onde na casa do tio Filipe, lente de medicina, Antero dela usufruía.

Efetivamente, André da Ponte Quental, alferes da Marinha, fora preso na busca que Pina Manique mandara efetuar à casa de José Maria Barbosa do Bocage em 1797 com o intuito de encarcerar este vate. Na residência apenas

² A conjuntura sociocultural, que à época de André se vivia no contexto insular açórico, referi-la-emos mais adiante ao tratar da adesão micaelense à revolução de 1820.

³ Informações colhidas em Carreiro, O.C., p. 36, onde o autor confronta as diferentes versões biográficas que a este propósito corriam. Este biógrafo de Antero, médico e embora não historiador profissional, faz ao longo de toda a obra uma autêntica crítica das fontes.

foi encontrado aquele micaelense, tendo sido aprisionado e conduzido ao Limoeiro. Embora a rusga visasse Bocage, o certo é que André da Ponte Quental incorria nos mesmos crimes de que o amigo e companheiro era acusado. De resto, o seu processo foi enviado ao Inquisidor Geral juntamente com «os papéis e livros ímpios e sediciosos que se apreenderam ao dito André da Ponte» (Braga, 1902, p. 312)⁴. Aliás, Teófilo Braga, comentando a pretensa natureza sediciosa daqueles papéis e livros apresados pelo Intendente, afirma: «Que livros seriam esses, senão algumas obras dos Encyclopedistas com que se alimentava o jacobinismo português e que tanto amedrontavam a vigilância do Intendente?». De resto, André da Ponte Quental tinha fama de se deixar seduzir pelas ideias novas. Como escreve Joaquim de Araújo⁵, «reclamavam-no as sociedades secretas. Era urgente conspirar».

Entretanto libertado regressa a Ponta Delgada, mas a inquietação do seu espírito leva-o de novo a Lisboa, centro do fervilhar de ideias e de aspirações políticas desafiantes do *statu quo* vigente. Entre 1803 e 1808 o seu nome aparece entre os muitos que eram denunciados como maçónicos e de novo ao lado do de Bocage. (Oliveira Marques, 1990, p. 86)⁶. Oliveira Marques inclui o seu nome na lista dos «Maçons de loja desconhecida» (*Ibidem*, p. 184), apresentando-o também como um dos fundadores da 1ª «loja maçónica de Ponta Delgada» no ano de 1810.

Certo é que em 1808, aquando da invasão francesa chefiada por Junot, encontrava-se na capital do reino. O seu nome surge como membro fundador do «Conselho Conservador». Esta sociedade para-maçónica fora criada com o fim de expulsar o invasor francês e restituir o poder ao Príncipe Regente. Embora patriótica, catalisava a defesa da moderna ideologia e visava evitar a desagregação da maçonaria ameaçada pelo papel que Junot pretendia desempenhar naquela sociedade. Os seus membros, como afirma Oliveira Marques, «todos pertenciam à Maçonaria desde havia muitos anos e todos conheceram a prisão por motivos políticos... Representavam, portanto, uma elite maçónica de militares e eclesiásticos de vanguarda, pertencente à

⁴ Esta livraria, na casa de Ponta Delgada, fora avaliada em 4.000 volumes, cf. Urbano Mendonça Dias, *Literatos dos Açores*, Emp. Tipográfica, Vila Franca do Campo, 1931, p. 201. Não obstante os livros proibidos aprisionados em Lisboa nas buscas do Intendente, alguns deles voltam a encontrar-se nesta livraria de família.

⁵ In *Arquivo de ex-libris Portugueses*, nº 2, (jan. de 1902), *apud* Carreiro, O.C., p. 29.

⁶ Na lista de nomes constantes no depoimento ao Santo Ofício do maçom J.J. Vieira Couto aparece o nome de A. Ponte Quental. Uma denúncia sobre a irreligiosidade de André, que classificava a devoção aos santos como «brejeirada», aparece no Santo Ofício. Cf. Carreiro, O.C., p. 31.

geração da Revolução Francesa» (*Ibidem*, p. 303). Criada em Fevereiro de 1808 manteve vigência até Julho do mesmo ano, dirigida pelos fundadores entre os quais se encontrava André da Ponte do Quental da Câmara. Teria sido «a paixão pelas ideias da liberdade»⁷ (Teófilo Braga, p. 311) que o levou a associar-se aos fundadores do dito Conselho. O envolvimento deste micaelense na libertação de Portugal do jugo francês, pese embora a pouca eficácia desta organização, foi relevante. O Conselho Conservador delegara em André da Ponte a missão de «levantar os ânimos no Porto e em Trás-os-Montes, e de passar com eguaes intuitos ao Algarve» (T. Braga, pp. 312 s). O resultado, porém, não foi compensador, pois a inépcia e o reacionarismo da regência que substituiu o governo de Junot não corresponderam aos anseios daqueles que se haviam empenhado na libertação do jugo invasor. Desiludido, regressa à sua terra natal, onde assume a casa vincular. Contraí matrimónio, por procuração, no Funchal e fica a residir em Ponta Delgada. Como diz o seu biógrafo José Bruno Carreiro, «embrenha-se em estudos históricos e genealógicos», mas não deixa de servir a sua terra com cargos públicos como foi o caso de definidor e provedor da Misericórdia de Ponta Delgada em períodos alternados entre 1813 e 1826 (Carreiro, p. 31).

Este roteiro do envolvimento político marcado pela ideologia liberal de André da Ponte Quental parece, portanto, estar ligado às ideias iluministas e enciclopedistas. Elas teriam feito parte da sua educação primeira, desenvolvidas na sua juventude e acentuadas pela convivência boémia na capital ao lado de Bocage em finais do XIX, como atrás se sugere. Todavia, a presença nos Açores, a partir de 1810, dos presos da inconfidência tanto das perseguições da «Semana Santa» como da «Setembrizada», para aí deportados, (Faria e Maia, 1918) teria constituído outro factor não desprezível do seu arraigamento ao ideário liberal. De resto, na fundação da 1ª Loja de Ponta Delgada, André da Ponte surge ao lado de Manoel Alves do Rio, um desses deportados que fixou residência em S. Miguel entre 1810 e 1814 e viria a ser um dos mais notáveis deputados na Constituinte vintista.

O Liberalismo vintista e a Revolta de 1821 em São Miguel

Este antepassado de Antero é um dos mentores e atores da Revolta do 1º de março de 1821 em Ponta Delgada, levada a cabo com o fito de aderir ao constitucionalismo. Embora a notícia da Revolução de 1820 chegue aos Açores quase imediatamente a seguir à sua vitória, em setembro, ela só

⁷ «Apaixonado pelas ideias de liberdade, o seu sentimento levou-o a filiar-se na associação política formada para a libertação de Portugal...». Teófilo Braga, *o.c.*, p. 311.

alcança eco mais de meio ano volvido. Foi, no entanto, nesta ilha que, nos Açores, primeiro se deu a adesão ao movimento liberal.

Efetivamente, o liberalismo político impõe-se diversamente nas três ilhas principais do Arquipélago em tensão com os condicionalismos específicos de cada uma, geradores de motivações para a recusa ou a adesão àquele sistema político em medida idêntica à do peso das novas ideias. O entendimento do liberalismo não é unívoco nem social nem ideologicamente, como é sobejamente conhecido. Mas no universo açórico a *décalage* não radica somente nos pressupostos de natureza ideológica, social, económica e política que Silva Dias apresenta para o caso do continente português,⁸ mas nas características concretas em que se encontravam os Açores. A administração insular centralizada na Terceira, a maior ou menor influência ideológica exercida nas elites urbanas pelos deportados da «Setembrisada»⁹, que fixaram residência nos Açores, a par das estreitas ligações comerciais que a burguesia mantinha com a Inglaterra e o diverso peso da instrução e da ilustração, de ilha para ilha, conjugaram-se no condicionamento daquela adesão.

Em cada ilha, a noção de liberdade, veiculada como valor primeiro do novo sistema político, foi interpretada não apenas enquanto direito fundador da nova ordem, mas como factor de libertação do jugo da Capitania Geral sediada em Angra. O novo conceito de soberania e a legitimação da Revolução, filtrados pelo viés desta centralização do poder, foram avaliados em grau diferente como crime contra o rei e a religião ou como fundamento do novo Regime Liberal. Assim, os apoiantes da revolução variaram de acordo com os interesses na mudança ou manutenção do modelo administrativo tanto quanto pela adesão ao ideário liberal, fosse ele radical ou conservador.

Em S. Miguel e no Faial a base social de apoio da Revolução vintista correspondera aos senhores da terra, de casas vinculadas e na maioria burgueses. Alguns deles razoavelmente cultos e imbuídos de ideias iluministas, como fora o caso do micalense André, mas todos partilhando o interesse no desenvolvimento e expansão económica, social e política da sua ilha, cujos entraves atribuíam a uma centralização imposta pelo instituto ao serviço da monarquia absoluta, a Capitania-Geral. Na Terceira,

⁸ Ver a este propósito a síntese que o autor faz em «A Revolução liberal portuguesa», in *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX* (1982), comunicação ao Colóquio organizado pelo CEHCP, 1981, Lisboa, Sá da Costa, pp. 21-25.

⁹ Ver a este propósito Fernanda Enes, *Liberalismo nos Açores - 1800-1832* (1994), v. I, pp. 271-298.

sede do poder insular, aquela base correspondeu a um pequeno número de deportados, que ainda lá se encontravam, apenas a uma casa morgadia local e a um número relativamente diminuto de habitantes, tanto quanto a documentação deixa entrever.

A formação e ilustração bem como a interiorização das novas ideias e valores não foram de molde a ultrapassar todos os atavismos mentais existentes, mesmo a nível das elites locais. Assim, se a ideologia marcou presença e eventualmente deteve papel determinante na eclosão das revoltas, não se apresentou como o fator mais amplo, e muito menos exclusivo, de adesão ao processo revolucionário pela maioria da população. A força e a difusão do pensamento ilustrado e revolucionário alcançavam um âmbito restrito no conjunto regional, tendo em conta a inexistência da imprensa local e o afastamento dos centros de elaboração do pensamento, em grande parte responsáveis no contexto europeu da época, nomeadamente no do continente português, pelo espírito revolucionário.¹⁰ Portanto, a maior parte dos elementos da aristocracia dos três centros urbanos dos Açores, onde a estrutura do ensino elementar e complementar se apresentava ainda incipiente e titubeante¹¹, não teve acesso a uma formação que lhe permitisse uma generalizada adesão consciente ao novo sistema político.

Não obstante este cenário, uma pequena elite, no seio dessa aristocracia económica local e alguns eclesiásticos atingiram uma assinalável cultura, mediada pela leitura de obras do direito moderno, dos iluministas e dos enciclopedistas que foram chegando aos conventos das ilhas, e não só, mesmo passando pelo filtro da Real Mesa Censória. O intenso comércio, que à época e durante todo o séc. XVIII as ilhas haviam mantido com a Inglaterra, mas também com a França e Holanda, propiciou a circulação de ideias e de livros que as veiculavam a par das mercadorias. A aristocrata e burguesa família dos Quentais teria beneficiado deste intercâmbio económico-cultural. Ora, a propagação do pensamento iluminista e da ideologia liberal, porém, decorria não só do contacto direto entre aqueles

¹⁰ Ver a este propósito o que afirma para a França, centro de irradiação revolucionária, creio que judiciosamente, Jacques Solé, *A Revolução Francesa em Questão - Novas perspectivas* (1988), Lisboa, Europa-América. A sua análise da mentalidade revolucionária ligada não às Luzes propriamente ditas, mas aos pequenos escritos difusores e propagadores daquele pensamento eivando-o de revolta, não me parece descabida. Embora não concorde totalmente com a sua posição demasiado radical relativamente à ausência de conteúdo revolucionário por parte do pensamento das Luzes.

¹¹ Cf. a este propósito o nosso texto «A reforma pombalina nos Açores», in *O Marquês de Pombal e a sua Época*, (1999), Câmara Municipal de Oeiras/DASC/DCT/Sector de Ação Cultural, pp. 347-368.

agentes e os seus parceiros inseridos num contexto político e cultural bem diferente, mas também da circulação de obras importadas do continente e, quiçá, provenientes de contrabando.¹² Acresce, ainda, o interesse manifestado por algumas destas famílias na formação dos seus descendentes tanto em França como em Inglaterra¹³ e no Reino¹⁴. Neste contexto, a aceitação da revolução liberal significava tanto a existência de sintonia ideológica de uma minoria na qual estava bem inserida a família Quental, nomeadamente André como atrás ficou sugerido, com o sistema constitucional, como o interesse na adoção do mesmo em vista à manutenção ou o fortalecimento do poder tradicional, por parte das aristocracias locais mais ou menos ligadas ao liberalismo económico.

Deste modo, a fobia antiliberal e antirrevolucionária, tão bem instigada pelo prelado, sobretudo nas pastorais contra a Revolução Francesa¹⁵

¹² É um facto que as obras dos racionalistas, dos jusnaturalistas e dos escritores do século XIX se encontram nas bibliotecas das famílias que sustentaram o comércio da laranja. Por outro lado, existia uma tradição nos conventos das diferentes ilhas de importação de livros, alguns constantes do índice pombalino, mas que as Relações levadas a licenciamento à *Real Mesa Censória* mostram terem sido enviados para o espaço insular. E se elas veiculavam apenas o reformismo e não o espírito revolucionário, como diz J. Solé na O.C., pp. 20-27, prepararam os espíritos para a politização duma imensa inquietação.

¹³ Vejamos o testemunho coevo de John Webster: «Contudo o aumento de relações com nações mais civilizadas, e o exemplo de colonos estrangeiros, que educam os seus filhos em suas próprias casas, ou os mandam para outros países a fim de se aperfeiçoarem, parece ter despertado a ambição de alguns açorianos, que começam a mandar os seus filhos para Inglaterra ou Portugal», J. W. Webster, «A Ilha de S. Miguel em 1821», in *Arquivo dos Açores*, v. XIII, p. 45. E embora se deva relativizar o testemunho de um estrangeiro, não o podemos ignorar tanto mais que ele é corroborado pelas listas de formandos na universidade coimbricense e pelo testemunho de Medeiros Mântua in *Fundamentos do Projecto de Decreto para a abolição dos vínculos na ilha de São Miguel*. Aqui o autor acusa os próprios morgados de não se interessarem pela formação dos futuros proprietários das casas vinculadas, no que é conforme à citação de Webster: «muitos deles não tendo recebido educação alguma, deixam crescer os filhos na ignorância» (p. 43).

¹⁴ A demonstrar uma certa alteração mental, porém, está a resposta que F. Afonso de Chaves e Melo (contemporâneo de André e seu companheiro na revolta liberal da Ilha) dá a Mântua, ao afirmar que ele mesmo não só enviou o herdeiro da casa vinculada para Coimbra, como outros seus descendentes, embora publique anonimamente o folheto *Explicação interessante do Folheto intitulado «Fundamentos de Decreto para a abolição dos vínculos na ilha de S. Miguel e mais dos Açores por J. B. M. Mântua»*, 1822, Lisboa, Impr. de J. N. Esteves. Ver, ainda, a este propósito as listas de formados na Universidade de Coimbra, «*Açorianos na Universidade de Coimbra de 1802-1855*», in *Arquivo dos Açores (A.A.)*, (1981), ed. *fac-simile*, Ponta Delgada, UAç., v. I, pp. 1-3 e pp. 408-417.

¹⁵ Pastorais analisadas por nós in *Liberalismo nos Açores*, pp. 243-250.

e as investidas autoritárias e contrarrevolucionárias do Capitão-General Stockler,¹⁶ não despoletaram a contrarrevolução na ilha de São Miguel. A população extremamente sensível a toda a ideia de enfraquecimento ou subordinação da religião, tanto mais que ela não conhecia ainda a descristianização de longa duração e, portanto, seria mais refratária a fatores que pudessem induzir uma hipotética descristianização violenta, não se apercebeu do significado ideológico da mudança. Habilmente os agentes da revolta de 1821 souberam aliar a religião e o clero à dita revolta, à imagem do que sucedera no continente português. Evitava-se, assim, qualquer oposição derivada do temor ou ódio à nova ordem, identificável com o espírito revolucionário anticristão.¹⁷

Quando na 29ª sessão do Congresso, a 7 de março, Borges Carneiro apresentava um projeto para que se desse a conhecer às ilhas a situação em que se encontrava Portugal, no sentido de se procurar que as mesmas «se resolvam a abraçar a justa causa da nossa regeneração»,¹⁸ a ilha de S. Miguel já havia aderido ao constitucionalismo no dia 1º daquele mês. O movimento revolucionário eclodira sem grande alarde, com determinação e ordem logrando proclamar o novo sistema, habilmente conduzido por um punhado de senhores da terra, entre os quais se destaca André da Ponte Quental, que souberam encontrar apoio, através de um dos seus pares, no

¹⁶ O único que iria ser capaz de promover e fazer vencer a contrarrevolução em maio, um mês volvido sobre a revolta liberal em S. Miguel, ele que era à época o Capitão General dos Açores. Este facto gerou espanto no Soberano Congresso que enviou esforços para o fazer regressar a Lisboa, juntamente com o prelado diocesano, seu parceiro na contrarrevolução em Angra.

¹⁷ Faria e Maia, neto de um dos deportados, caracterizava a sociedade insular à data da Revolução do Porto, do seguinte modo: «Nestas ilhas catholicas e realistas, temerosas de ideas liberaes, como filhas da diabólica seita dos pedreiros livres, não podia ella ser recebida com grande alegria e entusiasmo, a não ser por um *limitadíssimo número de pessoas*, a quem uma convivência mais íntima com os deportados da Amazona, tinha preparado os espiritos para desejarem uma organização social baseada em princípios democráticos. Aqueles exilados é que verdadeiramente rejubilaram /.../ e com todo o entusiasmo começaram numa activa propaganda em Angra, para que o novo Governo do Paiz fosse imediatamente reconhecido nos Açores». *Deportados da Amazona*, p. 60. Consideração, a meu ver, demasiado simplista e que ignora os outros factores acima referenciados

¹⁸ «por via das embarcações do Cruzeiro contra os corsários, se fizessem saber às Ilhas dos Açores os acontecimentos destes Reynos, estimulando-as a seguir a Santa Causa da Independência Nacional». In *Diário das Cortes Geraes e Extraordinárias da Nação*, sessão nº 029, 7 de março de 1821, p. 216. A expressão em texto é a que foi propalada pelo *Correio Braziliense*, v. XXVI, nº 155, 1821.

sector militar.¹⁹ Já no interior do Castelo de São Brás, moveram os soldados a aderir à causa da Constituição. Pela manhã saíram do Castelo «os nossos heroes libertadores» («Revolução liberal em S. Miguel» 1821) – Francisco Afonso de Chaves e Mello, André da Ponte Quental da Câmara e Sousa, Diogo José do Rego Botelho Faria e Sá, Manuel de Medeiros da Costa Canto Albuquerque, André Manuel Álvares Cabral, Pedro Jácome Corrêa Raposo, João Soares do Canto, Francisco Moniz Barreto, João Pacheco de Mello, João Soares d’Albergaria, Pe João Bento de Medeiros Mântua –, acompanhados pela tropa, tendo-se dirigido aos Paços do Município. Convocadas que foram todas as autoridades militares e civis, nobreza clero e povo, para a Câmara de Ponta Delgada, o novo governo, aí mesmo eleito entre os principais membros que deram corpo à revolta, prestou juramento segundo a fórmula costumada em que se aliava a nova ordem à manutenção da religião católica, à imitação do que sucedera nos municípios de Portugal. Assinaram o auto de adesão um total de 121 pessoas, o que nos dá uma ideia da dimensão da adesão da urbe micalense àquela revolta. Logo pela manhã do 1º de março, além das clássicas salvas de tiros que anunciavam o acontecimento, o corpo de tropa, postado no campo de São Francisco, dava estrondosos vivas à futura Constituição, ao Rei e à Religião. Foi, no entanto, uma revolta pacífica. O governador, Sebastião de Arriaga, acompanhado pelos revoltosos, deslocou-se até aos paços do Concelho onde, rendendo-se à vontade dos conspiradores, se deu como demitido do seu cargo e aceitou a prisão. Perante o Senado da Câmara e demais presentes se queixou do desrespeito com que era tratado, ele que tinha sido herói vitorioso nas recentes campanhas contra o invasor. Todavia, viu-se forçado a submeter-se aos liberais, impedido que foi de entrar em contacto com o restante corpo militar da ilha, de quem esperava socorro e lealdade.²⁰

¹⁹ «Uma porção de cidadãos, honrados, beneméritos, e zelosos, do bem público se puseram à testa da empresa, e conseguiram-na. [...] Estes foram os que tinham tratado com o Tenente do Batalhão João Soares de Albergaria, para terem franca a entrada do Castelo de Sam Braz desta cidade. Como estava tudo de accordo às 2 horas da noite do 1º de Março reuniram-se em casa do Tenente João Soares e caminharam, depois de juntos, à conquista do dito Castello. Entraram sem o mínimo obstáculo, e logo que se viram dentro levantaram a ponte levadiça para ficarem seguros.». «Revolução Liberal em S. Miguel no 1º de março de 1821», in *Arquivo dos Açores*, v. III, pp. 477-485, cit., p. 478.

²⁰ O autor anónimo da citada descrição coeva refere-se ao governador, Sebastião José d’Arriaga Brum da Silveira, como um carrasco ao serviço do despótico Stockler, in *Arquivo dos Açores*, v. III, pp. 477-485. José d’Arriaga, narrando este episódio enaltece a figura do governador, seu avô, como homem de palavra que honra os seus compromissos até ao fim: «Era governador ha seis annos Sebastião José d’ Arriaga Brum da Silveira, official distinto

André da Ponte Quental da Câmara e Souza foi um dos escolhidos para o governo provisório, vice-presidente, a par de António Francisco Afonso de Chaves e Mello, presidente, António Francisco de Sampaio Arruda, o Padre Dr. João Bento de Medeiros Mântua, Jacinto Inácio Rodrigues Silveira e como secretário o Dr. Veríssimo Manuel d'Aguiar.²¹ *Governo Interino da Ilha de S. Miguel* foi a designação que ficou a figurar no auto da aclamação e respetivo juramento no Senado da Câmara. Uma multidão curiosa havia-se juntado às portas dos Paços do Concelho. Faria e Maia (O.C., pp. 71 s) caracteriza-a como surpresa e desconfiada de uma revolta que julgava contrária aos seus interesses e sobretudo à santa religião, tendo acalmado somente quando ouviu *vivas* ao soberano e à religião católica. Corria também entre a população que o corpo de tropa que acompanhara todo o processo havia sido comprado, e só por isso os soldados se mostraram tão entusiasmados com a proclamação da futura Constituição.²² A tropa, de *motu proprio* ou aliciada, e a multidão, convicta ou iludida, foram parte integrante deste processo que a celebração solene do *Te Deum* na Matriz da cidade e os três dias de luminárias e festejos costumados acabaram por coroar de êxito.

Embora Ponta Delgada fosse o coração político, social e económico de São Miguel havia que envolver os demais municípios da ilha neste processo, propagandeado como ato libertador do jugo terceirense. Ora, à medida que as autoridades camarárias das vilas²³ e respetivos corpos de milícias, representantes da nobreza, negociantes, proprietários e de mais povo iam aderindo à nova ordem, o clima de festejos caminhava para o seu apogeu. A proclamação feita a todo o povo da ilha pelo governo provisório e outro soleníssimo *Te Deum* encerraram o ciclo festivo da adesão ao novo sistema. Após esta festa, «de certo a mais esplêndida que temos visto», fora servido

tanto pelos seus feitos de guerra, e sua ilustração, como pelo seu tracto e cavalheirismo», in *História da Revolução de 1820*, pp. 355. Este historiador dá equivocadamente o dia 30 como o da Revolta micaelense.

²¹ «Revolução liberal em S. Miguel. No 1º de Março de 1821», in *Arquivo dos Açores*, v. III, pp. 477-482, informação p. 479.

²² «Estes senhores foram pelos quartéis convocar estes soldados e a tudo anuíram, prometeram 120rs por dia a cada soldado...oh! que alvoroço tiveram aquelles homens! Gritaram logo: 'viva a Constituição'. «Revolução Liberal...», in *A.A.*, v. III, p. 478.

²³ Integraram o dito governo: pela Ribeira Grande o Dr. Luís Duarte de Melo, pela Lagoa o Dr. João de Medeiros Borges Amorim, pela Nordeste o sargento-mor Manuel Inácio. As vilas da Povoação e das Capelas não nomearam representante afirmando confiarem na Junta eleita aquando da revolta. Cf. BPAPD, FCM, *Lv. Acordãos...*, 1 de Março de 1821, fls 132v – 134v, e «Revolução Liberal em S. Miguel», *AA*, v. III, pp. 476-486.

um lauto e oneroso banquete aos mais destacados membros da sociedade micaelense, custeado por André da Ponte do Quental, Afonso de Chaves e Melo e Jacinto Silveira.²⁴

Consolidado que estava pela adesão de toda a ilha, e ratificado no plano religioso e social, continuou o processo de implantação do liberalismo. Elegeram-se dois deputados às Cortes extraordinárias constituintes, André da Ponte Quental e Sousa e o Dr. Bento de Medeiros Mântua, cuja substituição no governo provisório fora feita através de eleição realizada a 2 de Maio.²⁵ A notícia destes acontecimentos chega ao Soberano Congresso a 30 do mesmo mês. O *Diário das Cortes* regista-a nos seguintes termos: «retumbou o salão das Cortes com vivas gerais, e em particular aos habitantes da ilha de S. Miguel» (*DCGENP*, 1821, p. 393) e onde era celebrada como adesão à Santa Causa da Liberdade e à oposição ao despotismo do capitão-general (*DCGENP*, p. 508). Em finais do mês de maio ocorre o juramento às «Bases da Constituição feita pelas Cortes de Portugal» que, entretanto, haviam sido juradas por todo o país. A notícia chega a estas paragens pouco depois da homologação das actas de eleição dos deputados eleitos por S. Miguel. A igreja Matriz de São Sebastião de Ponta Delgada volta a ser o palco do juramento, presidido pelo ouvidor que fizera o elogio do texto das *Bases*. Ao acto estiveram presentes os deputados por São Miguel às Cortes da Nação, André da Ponte Quental e Bento Medeiros Mântua, os membros do Senado da Câmara da cidade e representantes dos demais concelhos da ilha, as autoridades civis, militares e religiosas, representantes dos vários *corpos* da população, a que se seguiu o costumado *Te Deum*.²⁶ Coroava-se assim, um acto cívico do maior significado na alteração do sistema político com uma cerimónia religiosa que simultaneamente se apresentava como

²⁴ Ao banquete foram convidadas todas «as pessoas da principal nobreza e suas senhoras, os magistrados, os chefes de corpos e patentes mais graduados, cônsules e suas famílias, médicos e letrados»; a ementa, o serviço e criadagem é descrito a par da lista dos víveres. Orçou em 400.435rs. Francisco Maria Supico encontrou o plano desta festa no Arquivo da Câmara, publicando-o no seu jornal *A Persuasão* de 16 de junho de 1897.

²⁵ Em sessão pública de eleição contou apenas com a presença de 59 membros. BPAPD, FCM, *Lv. De Acordãos do Senado da CMPD*, 1821, fls.142-144. A escolha dos novos membros recaiu sobre o Dr. Caetano José de Mesquita e de Gil Gago da Câmara, ambos da aristocracia local tal como os seus antecessores.

²⁶ «jurarão tão bem os membros do predito governo e membros da Camara com as demais authorities supra-mencionadas com as quaes presentes e o numerozo concurso de Povo de todas as classes foi cantado hum Te-Deum em acção de Graças, e finalizado assim este acto ...assignarão tanto o mesmo governo e Camara como as sobreditas authorities». *Ibidem*, fls. 146-148, cit. fl.147.

cívica e tradicional, marcada ainda pela união do «trono e do altar», pelo menos na prática da atuação dos líderes liberais micaelenses.

Embora os deputados micaelenses se tivessem apresentado à constituinte em abril, conforme acima se referiu, (*DCGENP*, p. 451), a Comissão de Poderes deu conta da conformidade das procurações de André da Ponte e de Medeiros Mântua em julho e, só então, tomaram assento no Parlamento, após juramento.²⁷ André da Ponte Quental integrou a Comissão do Ultramar, à qual pertenciam os negócios das Ilhas. Além de assinar os pareceres da dita comissão, encontram-se intervenções suas relativas a assuntos levados a plenário pela Comissão da Constituição. Elas incidiam de modo denodado sobre o modelo a adoptar quanto ao governo destas ilhas no regime político liberal, já designadas de «ilhas adjacentes». Pronunciava-se em apoio da separação do governo de S. Miguel, que incluía a de Santa Maria, do governo da Terceira. (*DCGENP*, s. 135) Delineava-se no seu discurso a ideia dos futuros três distritos insulares, todavia, centrava-se na justificação da separação de S. Miguel, a mais populosa, mais rica e empreendedora e a 1ª a aderir à «Santa Causa da Liberdade».²⁸ Embora esta asserção induza o

²⁷ Antes houve tentativas por parte do Major José de Medeiros da Costa e Albuquerque de se apresentar como deputado, o que foi julgado improcedente. In *DCGENP*, p. 508. Na já citada descrição anónima «Revolução Liberal em S. Miguel...», colhe-se a informação que este major havia sido enviado a dar conta do sucedido, ou seja da adesão da ilha à revolução liberal. Cf. In *A.A.*, v. III, p. 482.

²⁸ Deixamos aqui na íntegra a 1ª intervenção do avô de Antero: «A ilha de S. Miguel está separada do governo de Angra. Parece que lhe não deve ficar sujeita. Ela pela sua antiguidade e superior a todas as ilhas, pela sua agricultura e comércio, equivale a todas as outras. Além destas razões e outras não menos atendíveis. A ilha de S. Miguel arrostando todos os perigos, levantou a voz de liberdade, e foi a 1ª que se uniu à Santa Causa da Liberdade que defendemos. O governo de Angra sempre causou aversão à ilha de S. Miguel, pois que aquela sempre havia tratado aquela ilha como colónia de escravos. Por isso eu jamais quererei que a ilha de S. Miguel fique unida ao governo de Angra e como representante daquela ilha pugno a favor dela. Se não há dentro das Cortes quem autorize isto, faça-se e eu o requeiro. Não há embaraço nenhum que a ilha de S. Miguel e Santa Maria tenham governo separado, sejam uma província separada com governo particular, ficando debaixo das ordens deste Congresso. E o que aqueles povos pediram, e o que aqueles povos reclamam, que não sejam subordinados jamais ao governo de Angra, mas sim ao de Lisboa; e eis o que requeiro a este Congresso como seu representante. Eu queria responder ao que disse um preopinante quando deu o seu voto dizendo que era necessário saber o governador quais ilhas governar. Destinem-se-lhe as que o Congresso parecer, com tanto que fiquem separadas as ilhas de S. Miguel e S.ta Maria. É o que represento como deputado daquela ilha, e ponho em a presença do Congresso pois tudo o que peço é fundado na justiça e na razão. A ilha de S. Miguel levantou a voz da liberdade, arrostou todos os perigos: ainda não há muito tempo que um ministro do Estado falando sobre este negócio disse que os habi-

ideário liberal, o foco incidia no auto governo o que gerou grande discussão em diferentes sessões onde foram apresentadas díspares propostas. Mas se elas variavam em relação às outras ilhas, foi sempre respeitada a ideia da separação de S. Miguel, defendida por André do Quental, que anexaria ao seu governo a ilha de Santa Maria. Esta questão, porém, só ficaria resolvida no seio das Cortes, e ainda com carácter provisório (a aguardar pela decisão inscrita na futura Constituição), pelo decreto de 29 de janeiro de 1822 que cria as três comarcas, modelos dos distritos, com sedes em Ponta Delgada, Angra e Horta, mantendo, embora, a unidade do governo eclesiástico.²⁹ Esta divisão não referia o governo militar que, por uma queixa de Angra, ainda relativa à divisão das Juntas Interinas, leva a dita comissão a emitir um parecer remetendo as respetivas despesas de Ponta Delgada e Horta para a fazenda nacional, mantendo as de Angra a expensas próprias,³⁰ o que fazia adivinhar também a futura separação.

Esta questão regressa ainda, no âmbito da redação final da Constituição e, nomeadamente, no contexto da lei eleitoral. Face a uma Câmara dividida é de novo a voz de André da Ponte que, com autoridade e assertividade, põe fim à questão do modelo a adoptar, se apenas um círculo eleitoral em Angra ou três.³¹ Como sempre, os deputados da Terceira clamavam pela

tantes de S. Miguel fizeram muito mal em aderir ao sistema atual, sem que lhe constasse com certeza de que S. Majestade havia já aderido ao mesmo sistema. Portanto eu reclamo o direito da minha pátria como seu representante; os seus direitos não hão de ser prescritos, representarei sempre a seu favor, e quando o contrário se resolva, peço que o Congresso dê licença para fazer declaração, e esta sendo assinado por mim, seja lançada em acta. Sou representante de perto de 70 000 indivíduos, estes têm tantos direitos como o resto da Nação, por isso pugnarei pela sua ventura, e esta é sem dúvida a separação do governo de Angra. (*DCGENP*, s. 135, de 24-07-1821, pp. 1630 e s.). Em alguns aspectos repete os argumentos da «*Justificação* para provar a necessidade da ilha de S. Miguel ser separada do governo de Angra» (1821), in *A.A.*, v. IX, pp. 183-188, apresentada e subscrita por negociantes e autoridades civis da ilha.

²⁹ «atendendo à necessidade de regular as administrações públicas nas ilhas dos Açores por uma forma adequada à sua situação geográfica e às presentes circunstâncias...», *DCGENP*, 29-01-1822, pp. 41 e s.

³⁰ O ofício do governo interino de Angra queixava-se do «estado de penúria» em que ficavam as finanças de Angra sem o contributo de S. Miguel e do Faial, o que impedia o exercício da defesa e das despesas correlativas. Cf. *DCGENP*, 30-01-1822, p. 51.

³¹ Transcrevo: «Esta questão sobre a divisão das ilhas dos Açores, que tantas vezes, e por tantas formas, tem querido consumir neste Congresso o tempo que lhe é precioso para o importante e urgente trabalho que nos ocupa, e que é do mais alto interesse da Nação. Todavia, para fixar as ideias do Congresso sobre o objecto da questão, e para se terminar por uma vez pela votação que se vai tomar, direi somente duas palavras. A divisão das ilhas

centralização e os de S. Miguel e do Faial pela divisão. A esse propósito havia também redigido uma «indicação» no seio da Comissão do Ultramar, que foi remetida à Comissão da Constituição, a par de outras, mas a única a figurar como emenda na proposta de redação e que vem a ser aprovada e inscrita no artigo 38º daquela lei.³² Como deputado eleito em São Miguel, após a revolta de 1º de março de que foi membro eleito do governo interino, ele defendeu de forma aguerrida os seus eleitores, não obstante a natureza do seu mandato, como deputado à Constituinte, exigir a representação da Nação e não de territórios específicos.

Que André da Ponte do Quental seria um membro respeitado na Constituinte, abonam os seguintes dados: a sua assiduidade na Câmara, onde assina praticamente todos os pareceres da Comissão do Ultramar, como acima se disse; assiduidade quebrada por 15 dias de licença por questões de saúde e uma ou outra esporádica falta, apenas por uma vez não justificada previamente; uma ou outra elaboração de pareceres em defesa dos específicos eleitores;³³ a eleição, por voto secreto entre os seus pares, como promotor do tribunal interior das Cortes (*Ibidem*, s. nº 40, 1822-06-25, pp. 553); o respeito pelos princípios por ele propalados em defesa da sua terra no seio dos debates parlamentares, caso exemplar a emenda ao nº 48 da Constituição.

André da Ponte do Quental da Câmara e Sousa assinou o texto constitucional que haveria de ser jurado pelo monarca e pelos povos. Contudo, não volta a ser eleito para a Câmara de deputados segundo a lei que ele ajudou a construir, nem tão pouco nas eleições cartistas, desconhecemos se por vontade própria ou por outros motivos. Não deixa de surpreender que em 1823, depois da recuperação dos «inauferíveis direitos régios», se encontre na sessão de gozijo nos paços do Concelho. Desilusão com o

dos Açores para a formatura dos círculos eleitorais, não pode nem deve ser outra senão a mesma que atualmente tem, marcada pela lei provisória e actualmente estabelecida pelo Decreto, que dividiu aquelas ilhas em três comarcas. Basta lançar os olhos sobre a carta geográfica para nos convenceremos desta verdade... portanto, resumindo as minhas ideias: deve haver três círculos um na comarca de S. Miguel, outra na da Terceira, outra no Faial. Esta é a divisão natural não pode haver outra.». *DCGENP*, s. 012, 1822-08-14, p. 154.

³² Na decisão do artigo 38 consta: «Decisão – conforme emenda do Sr. Quental da Câmara, proponho, fique estabelecido na Constituição, que as ilhas dos Açores formarão três divisões eleitoraes», *DCGENP*, s. nº 012, 1822-08-14, pp. 155 e s.

³³ Como demonstra exemplarmente a defesa dos negociantes micaelenses que reclamam justiça quanto à exorbitância das rendas que lhe são exigidas pela fazenda. André da Ponte havia já a esse respeito apresentado um parecer favorável à Comissão do Ultramar, o qual foi solicitado para se tomar uma decisão. Cf. *DCGENP*, s. 003, 1822-05-03, pp. 53 e s.

rumo do constitucionalismo vintista? Ou simplesmente esperança de poder agir no interior da nova, antiga, ordem agora restabelecida? Todo o seu percurso, porém, não deixa dúvidas quanto às ideias que havia defendido e de modo particular ao amor da sua terra e da liberdade conquistada. Aliás, é de novo no quadro da Carta Constitucional, texto fundamental outorgado, que regressa à atividade política na governação do seu município. Aí assume o cargo de procurador que mantém até 1828, data do regresso de D. Miguel, ameaça efetiva do restabelecimento do *ancien régime*. A provar a estima e o respeito que detinha e o crédito que lhe era imputado como liberal, ainda volta a ser chamado em 1831, quando da vitória em S. Miguel do comandante da campanha das ilhas, conde de Vila-Flôr, na batalha da Ladeira da Velha, restauração do liberalismo cartista. Ele próprio confirma que a população, após abandono e fuga das autoridades miguelistas face à vitória da regência, o fora buscar a casa para lhe entregar o governo da ilha, cargo que teria mantido fugazmente, pois seria assumido pelo conde de Vila-Flôr (futuro duque da Terceira), logo que chegou a Ponta Delgada. Neste contexto, porém, não deixa de ser surpreendente que o seu nome não conste entre os micalenses que saudaram Vila-Flôr e a libertação do jugo miguelista.

Concluindo

André da Ponte, de seu nome completo, do Quental Câmara e Sousa, usava e era designado por diversas variantes como resulta claro no próprio registo nas Cortes Gerais, aliás, como acontecia com o seu neto Antero no período coimbrão. Entre os dois há em comum um traço relevante de personalidade, a inquietação e a tendência para o envolvimento nas alterações político-ideológicas. Uma diferença assinalável neste campo. Enquanto o neto Antero entrava no campo do pensamento filosófico europeu, produzindo as suas célebres prosas políticas e filosóficas, o avô detinha-se na sedução das ideias que até ele chegavam. No campo da ação ditada pelas novas ideias, André superou, quanto a nós, o neto, pelo seu envolvimento tanto no período conturbado das invasões como no do vintismo e ainda na governação municipal e de instituições sociais.

Ambos poetas, embora também neste campo as diferenças sejam assinaláveis, tanto de talento como de estatuto, até porque de André não chegaram até nós os seus poemas, apenas testemunhos díspares. Bocage enaltece-o, seu filho Fernando, pai de Antero, diria: «a sua Musa não atingira as alturas que a poesia impõe aos seus cultores» e o próprio neto afir-

maria: «meu avô foi da roda de Bocage e, segundo ele, poeta nada vulgar; infelizmente nada resta das suas composições, porque as não escrevia. A sua reputação morreu com ele». Há informações dos seus amigos e contemporâneos de que ele no fim da vida teria queimado os seus escritos (cf. Carreiro, pp. 34 e s.).

A tendência para o derrotismo é uma outra marca que os une, diríamos até familiar. O mesmo fez Antero aos escritos sobre o «Programa de Trabalhos para a geração Nova». De resto, a inquietude e a oscilação de humor eram características de outros membros da família Quental.

Por mais poéticas que sejam as palavras de Joel Serrão a abrir a publicação das *Prosas sócio-políticas* de Antero (1982) – «...pobre criança arrancada do viver quase patriarcal de uma província remota e imersa no seu plácido sono histórico» – elas não corresponderiam de forma alguma à realidade vivida na aristocrata família Quental, onde o seu patriarca é exemplo de busca de inovação e, até, de revolução, embora o amadurecimento da idade lhe tenha refreado o ímpeto.

Fontes e Bibliografia

- Biblioteca Pública Arquivo Ponta Delgada (BPAPD), Fundo Câmara Municipal (FCM), «Livro de Acordãos do Senado da Câmara de Ponta Delgada» 1821-1823.
- Arquivo Histórico da Assembleia da República, Debates Parlamentares, *Diário das Cortes Geraes e Extraordinárias da Nação Portuguesa (DCGENP)*, 1821 – s. nº069-s. nº 168; 1822 – s. 001-s.079.
- «Açorianos na Universidade de Coimbra de 1802-1855», in *Arquivo dos Açores (A.A.)*, (1981), ed. fac.smile, Ponta Delgada, UAç. v. I, pp. 1-3 e pp. 408-417.
- Arriaga, José de, *História da Revolução Portuguesa de 1820*, (1887), Livraria Portuense.
- Braga, Teófilo, *História da Litteratura Portuguesa*, «Bocage», (1902) Livr. Char-dron.
- Carreiro, José Bruno, (1948) *Antero de Quental – subsídios para a sua biografia*, (1948), Lisboa, ICPD.
- Correio Braziliense*, v. XXVI, nº155, 1821.
- Dias, José da Silva, «A Revolução liberal portuguesa» in *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, CEHCP, (1982), Lisboa, Sá da Costa, pp. 21-25.
- Dias, Urbano Mendonça, *Literatos dos Açores*, (1931) Emp. Tipográfica, Vila Franca do Campo, 1931.
- Enes, Maria Fernanda, «A reforma pombalina nos Açores» in *O Marquês de Pombal e a sua Época*, (1999) Câmara Municipal de Oeiras, DASC/DCT/Sector de Ação Cultural, pp. 347-368.

- _____, *O Liberalismo nos Açores – 1800-1832*, (1994), (tese de doutoramento mimeografada), Lisboa, Colibri.
- Explicação interessante do Folheto intitulado «Fundamentos de Decreto para a abolição dos vínculos na ilha de S. Miguel e mais dos Açores por J. B. M. Mântua»*, (1822), Lisboa, Impr. de J. N. Esteves.
- «*Justificação para provar a necessidade da ilha de S. Miguel ser separada do governo de Angra*,» (1821) in *A.A.*, v. IX, pp. 183-188.
- Mântua, João Bento de Medeiros, *Fundamentos do Projecto de Decreto para a abolição dos vínculos na ilha de São Miguel e mais ilhas dos Açores. Oferece ao Soberano Congresso o deputado...*, 1822, Lisboa, Imprensa de Alcobia.
- Marques, António de Oliveira, *História da Maçonaria em Portugal*, (1990), Lisboa, Presença.
- Quental, Antero de, *Prosas sócio-políticas*, (1982) (ed. Joel Serrão), Lisboa, INCM.
- _____, *A Persuasão*, de 16 de Junho de 1897.
- _____, «Revolução Liberal em S. Miguel no 1º de março de 1821», in *Arquivo dos Açores*, v. III, pp. 477-485.
- Serrão, Joel, [Introdução] às *Prosas sócio-políticas*, pp. 15-95.
- Solé, Jacques, *A Revolução Francesa em Questão - Novas perspectivas*, (1988), Lisboa, Europa-América.
- Webster, John W., «A Ilha de S. Miguel em 1821», in *Arquivo dos Açores*, v. XIII, p. 45.

JOSÉ BRUNO CARREIRO E ANTERO DE QUENTAL: ALTERIDADE, ESPAÇOS ANTROPOLÓGICOS E IDENTIDADE INSULAR

Espaços antropológicos e alteridade relacional

Os percursos de vida dos humanos sempre se relacionaram culturalmente com uma heterogeneidade permanentemente reconfigurada de espaços interdependentes, de tempos múltiplos e de identidades plurais.

Na perspetiva do filósofo Pierre Lévy, *os seres humanos não habitam apenas no espaço físico ou geométrico, vivem também e simultaneamente em espaços afetivos, estéticos, sociais, históricos* (Lévy, 1994: 142). Todos os espaços antropológicos são sistemas de proximidade, dependentes das técnicas, das significações, da linguagem, da cultura, das convenções, das representações e das emoções (Lévy, 1994: 21). Os espaços humanos são portanto espaços de significação e de comunicação (Lévy, 1994: 142, 143, 147) que emergem nas alteridades relacionais a todos os níveis, associando elementos de tempos diferentes, tendo uma natureza politemporal (Latour, 1997 (1991): 201-103).

As alteridades antropológicas, não só de si mesmo e com os outros, indivíduos ou grupos (Affergan, 1987: 82, 259, 264-270, 280, 281), mas também com a natureza, o território, os objetos materiais, o sobrenatural e a paisagem, articulam distância (descontinuidade) e proximidade (continuidade), diferença (distinção) e semelhança, igualdade e desigualdade (diferenciação), construindo, desta forma, representações identitárias dinâmicas, interativas, e continuamente redefinidas.

Espaço do saber e elites intelectuais

Nos múltiplos espaços antropológicos de existência, é possível autonomizar um espaço do saber, das realidades subjetivas, do pensamento, da imaginação e da criação que abrange as atividades de conhecimento individual e colectivo (Lévy, 1994: 137, 138, 140, 222). Este espaço existe numa relação estruturante com outros espaços, sendo habitado por uma pluralidade de sujeitos: anciãos, exegetas, eruditos, intelectuais, cientistas... (Lévy, 1994: 210-211).

No processo histórico de divisão do trabalho e de diferenciação social, ao espaço do saber corresponde o sector dos agentes e dos grupos detentores de profissões intelectuais que, na estrutura de classes, se inserem na pequena burguesia intelectual e científica, predominantemente urbana, na sociedade moderna ocidental (Almeida, Costa, Machado, 1994: 323, 324).

Os intelectuais em geral (escritores, artistas, cientistas, professores, jornalistas...) são os trabalhadores do saber e da cultura erudita, produzindo e também mediando e difundindo obras culturais de criação individual e coletiva, em diferentes campos de especialidade.

A autoridade, o prestígio simbólico e a notoriedade/visibilidade, acumulados pelos membros da elite dos intelectuais possibilitam-lhes assumir funções mediadoras, posições interventivas e compromissos políticos, capazes de influenciar outras áreas da vida colectiva (Bernard-Henry Lévy, 2021: 28-35; Fournier, 2012: 16; Dortier, 2005; Leclerc, 2005: 34). O poder e a autoridade destes intelectuais com posições dominantes têm contribuído para transformar os múltiplos espaços antropológicos, redefinindo as respetivas identidades, processos sociais que adquirem características diferenciadas em contextos territoriais insulares e arquipelágicos atlânticos, como é o caso dos Açores.



Cosmogonia identitária insular de Antero de Quental.

Capital simbólico e poder político

José Bruno Tavares Carreiro (1880-1957) foi uma figura proeminente da elite intelectual e da vida social e política açoriana, tendo assumido um papel particularmente relevante no inovador movimento autonómico e regionalista que se afirmou nos anos de 1920, no decurso da Primeira República (1910-1926), mas cuja influência foi marcante na vigência da Ditadura Militar e Nacional, mantendo-se sob o regime do Estado Novo (1933-1974)¹.

Filho do médico-cirurgião micalense Bruno Silvano Tavares Carreiro (1857-1911), nasceu em Coimbra, em cuja universidade se bacharelou em Direito (1904), fixou residência em Ponta Delgada, onde abriu banca forense, e casou em 1919, na ilha Terceira, com Georgina Pamplona Forjaz de Lacerda, descendente de família aristocrática local. De 1910 a 1949, exerceu o cargo de Secretário-Geral do Governo Civil de Ponta Delgada, cuja jurisdição abrangia as ilhas de São Miguel e de Santa Maria. De abril de 1918 a março de 1919, desempenhou as funções de chefe do gabinete civil do Alto-Comissário da República nos Açores e Madeira, e, de 1927 a 1931, foi chefe do gabinete civil do Delegado Especial do Governo da República nos Açores.

O estatuto e a influência de José Bruno na elite micalense foram construídos e legitimados ao longo da sua intensa trajetória de vida, durante a qual foi acumulando capital simbólico (Bourdieu, 1989), transmutação de outras espécies de capital pessoal, familiar, profissional, cultural, político e social: o nome paterno e o casamento aristocrático-burguês, a qualificação e o título de bacharel conferidos pela prestigiosa universidade da Lusa Atenas, as profissões intelectuais que exerceu, com destaque para os elevados cargos na administração pública, o evolutivo percurso de militância político-ideológica de monárquico-conservador, liberal e nacional-regionalista, iniciado ainda na monarquia constitucional.

A posição preponderante de José Bruno na elite açoriana decorre muito substancialmente de ter sido simultaneamente um intelectual mediático na imprensa de opinião, instrumento privilegiado de combate político e cultural, tendo fundado e exercido funções de direção no semanário regenerador, *O Distrito* (1906-1910), fundando e dirigindo (1920-1937),

¹ As breves notas sobre o percurso de vida de José Bruno basearam-se nos valiosos contributos historiográficos de Rodrigues (1981-1982), Carlos Cordeiro (2009), António Mendes, 2017: 70-84, e Carlos Riley (2019). Sobre o nacionalismo, o regionalismo e os processos autonómicos nos Açores, destacamos os estudos de Carlos Cordeiro (1995, 1995a, 1999) e José Rocha (2008).

transitoriamente com Francisco Luís Tavares, o combativo diário regionalista *O Correio dos Açores*.

Por outro lado, a distinção social, a notoriedade e a popularidade de José Bruno alimentavam-se do seu estilo de vida, do porte requintado da sua presença nos círculos de sociabilidade públicos e privados que frequentava, da eloquência das suas intervenções e da dinamização de múltiplas redes intelectuais e políticas, das competências de comunicação (francês, inglês...) e do gosto cosmopolita pelas viagens de lazer na Europa (1908, 1910, 1914; cf. Riley, 2019: 257).

O capital cultural erudito do intelectual micalense consolidou-se na publicação de obras que lhe deram notoriedade nacional, na participação em atividades teatrais, no estatuto de membro fundador do Instituto Cultural de Ponta Delgada (1943-), integrando a sua primeira direção, e também na prática de colecionar livros, organizando uma das mais importantes bibliotecas privadas da ilha.

Em suma, o espaço antropológico territorial de existência e de pensamento de José Bruno tem carácter descontínuo, transculturalista e estrutura múltiplos espaços de significação, relativamente autónomos e hierarquizados, com os respetivos sistemas de relações de proximidades e distâncias geográficas, afetivas, de sociabilidades familiares, intelectuais e políticos, reconfigurando uma identidade multiterritorial atlântica deste escritor açoriano. Nas hierarquias sociais insulares e continentais, a diferenciação identitária e o estatuto de prestígio de José Bruno Tavares Carreiro avolumaram-se com a aquisição de novas formas de capital simbólico do reconhecimento público nacional: Comenda da Ordem de Cristo (1943), Comenda da Ordem de Santiago de Espada (1945) e Prémio Ramalho de Ortigão do SNI (1949), pela sua biografia de Antero de Quental.

O capital global, de características e relações estruturais específicas, explica a destacada posição política de José Bruno, na fração dominante do poder distrital açoriano, onde desempenhou eficazmente funções de mediação e intermediação entre os poderes e interesses locais e exógenos, no espaço atlântico, associadas a uma estratégia consequente de conquista, reconhecimento e institucionalização da identidade regionalista e da autonomia política açoriana.

Grafoespaços insulares

Uma das dimensões mais importantes do estatuto intelectual de José Bruno reside na construção de um singular e poderoso espaço de

escrita pública (grafoespaço; sobre as medioresferas, ver Debray, 2004: 42 e segs.), na totalidade do qual é possível distinguir, por uma lado, as obras impressas de natureza cultural, literária e política, onde se destacam a peça *Uma véspera de feriado* (1904), a biografia de Antero de Quental (1948), *O drama do Capitão Dreyfus* (1951), *A Autonomia Administrativa dos Distritos das ilhas adjacentes* (1952), a *Vida de Teófilo Braga* (1955) (Mendes, 2017: 74-76), e por outro os escritos jornalísticos de intervenção e mobilização política, social e cultural, por vezes, polémicos, publicados sobretudo no diário *O Correio dos Açores*.

Na totalidade dos seus espaços gráficos, o político, escritor e publicista foi um eficaz mediador-mobilizador de ideias, valores regionalistas e autonomistas, de figuras e acontecimentos históricos internacionalmente relevantes e carregados de significado, junto do público leitor, promovendo o processo de afirmação identitária açoriana e o projeto de *autonomia insular* (Cordeiro, 1999: 350).

Os espaços de escrita públicos não só reforçaram o estatuto político e intelectual mediático de José Bruno Carreiro, como também potenciaram o poder e a eficácia comunicacional do seu ideário regionalista nas dinâmicas sociais contemporâneas.

Comunhão intelectual com Antero

A partir de 1920, o campo de estudos de José Bruno é dominado pela relação de alteridade com Antero de Quental (1842-1891), *o maior poeta português depois de Camões, o mais alto cume a que subiu em Portugal* o *intelectualismo estrito* (António Sérgio, 1934) (Carreiro, 1981 (1998), 1: XII), *a mais alta glória dos Açores* (José Bruno, 1948) (Carreiro, 1981 (1998), 1: XI).

A forte conexão e a estreita proximidade intelectual e afetiva com Antero geraram novos espaços antropológicos de significados simbólicos, de pensamento, e também de produção e difusão de artigos anteriores no jornal *O Correio dos Açores* (Ana Martins, 2009: 136) que estão na génese dos dois volumes do estudo *Antero de Quental – Subsídios para a sua biografia*, editados pelo Instituto Cultural de Ponta Delgada, em 1948. Esta profunda e esforçada relação de alteridade inscreveu a figura e a obra do poeta-filósofo na identidade pessoal e no quotidiano de José Bruno (Ana Martins, 2009: 100) e, simultaneamente, no sistema de valores da identidade regionalista açoriana, partilhada pelas elites intelectuais dominantes, assim como na história coletiva do arquipélago.

Os fundamentais subsídios foram justamente considerados *um monumento bibliográfico e biográfico à memória de Antero*² e atribuíram também ao seu autor uma posição incontornável na literatura portuguesa (Ana Martins, 2009: 100), consagrando definitivamente o seu estatuto cultural e intelectual.

O livro de José Bruno regionalizou Antero, religando-o ao seu espaço de nascimento e de morte trágica, mediatizando o reconhecimento do *poeta, pensador e panfletário* (Carreiro, 1981 (1948): XV) português como grande homem da história e da cultura dos Açores e atribuindo-lhe o lugar cimeiro na configuração das personalidades emblemáticas e simbólicas do panteão açoriano, referências da identidade regional. O reconhecimento de Antero de Quental como grande homem, devido ao seu «génio», à sua obra, ao seu ativismo intelectual e cívico e ao seu autossacrifício, inscreve-se no movimento do culto civil dos homens ilustres, iniciado pela Revolução iluminista, na tentativa de substituir o culto dos heróis guerreiros (Fabre, 1998: 239-249). Este processo de conhecimento e mediação contribuiu também para a instituir a dupla natureza identitária de Antero, genialidade intelectual e santidade laica.

Na perspetiva de José Bruno, a profundidade, a força do pensamento de Antero de Quental e a qualidade excepcional da sua obra associam-se à bondade e nobreza de carácter (Ana Martins, 2001: 18; carta de José Bensaúde de 16 de setembro de 1891), à grandeza moral e às *tendências místicas da sua alma*, à grande modéstia e à frugalidade do seu estilo de vida (Carreiro, 1981 (1948), 1: 17, 18, 20). A dupla natureza de Antero consubstanciou-se no percurso dramático da sua existência, consumando-se no rito sacrificial de si próprio, no espaço sacralizado do campo de São Francisco, em Ponta Delgada, junto à cerca do Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança, onde um relevo exhibe o título mariano atravessado pela âncora emblemática (Carreiro, 1981 (1948), 2: 278-289, 418-432).

O suicídio de Antero foi um ato deliberado, violento, de recusa, rotura total, libertação e também de redenção, no universo mítico e simbólico das elites cultas insulares e nacionais, criando um definitivo laço de sangue com a ilha natal³.

² Homem, 2009: 136. A biografia de Antero não é um monumento formal, mas um monumento mensagem, rememorativo e cultural, de uma personalidade simbólica do arquipélago dos Açores. Debray, 1999: 15, 23.

³ O sacrifício, enquanto mecanismo central de identificação da nação, com os seus heróis, é analisado por Albert, 1998: 19-22.

A monumentalização e a canonização laica de Antero de Quental, enquanto homem de génio e figura mítica da cultura portuguesa, instaurou-o no campo social ritual, onde se tornou objeto de múltiplas formas de culto cívico (escultura, desenho, pintura, toponímia, obras musicais, atos celebrativos), em espaços antropológicos e identitários açorianos e continentais⁴.

Identidade açoriana de Antero

O modo de identificação intelectual açoriana da personalidade de Antero resultou de processos sociais, a nível nacional, nos quais participaram as mais notáveis figuras intelectuais portuguesas que colaboraram no *In Memoriam de Antero* (1896) (Carreiro, 1981, 1: XIII, Ana Martins, 2001) a que se juntarão contributos de relevo produzidos nas duas primeiras décadas do século XX por Leite de Vasconcelos, Luís da Silva Ribeiro, Aristides da Mota, Ruy Galvão de Carvalho (Carreiro, 1981, 1: 75).

De acordo com o modelo explicativo postulado por José Bruno Carreiro, a personalidade de Antero é *inseparável do conhecimento dos seus antepassados* (genealogia e heráldica) e do *meio físico e social da terra onde nasceu e passou os poucos anos de infância*⁵. Esta perspetiva fundamenta-se na cosmologia da cultura intelectual do Ocidente, herdada do século XIX, e que se caracteriza pela importância atribuída ao princípio genealógico da filiação que coloca os vivos na dependência longínqua dos antepassados dos quais recebem heranças físicas, morais, materiais e simbólicas (Descola, 2012: 473, 477, 478), na distinção entre a interioridade (espírito, alma, mente, consciência) e a fisicalidade (conjunto das características morfológicas e físicas) dos seres humanos (Descola, 2012: 182, 184, 188) e nas relações dualistas do indivíduo com a natureza (meio ambiente natural, ambiente físico) e a sociedade/ cultura (Latour, 1997: 85, 86. Descola, 2012: 109, 122, 123).

A genealogia documentada e mítica (imemorial) e a heráldica revelam o espaço de relações identitárias primordiais de Antero, a ilha de São Miguel, a casa familiar da cidade de Ponta Delgada e a família nobre, de *apelido* glorioso, relativamente abastada e descendente dos mais antigos colonizadores da ilha, e que lhe permitiu adquirir certas possibilidades de existência (identidade genealógica; Carreiro, 1981, 1: 4-8, 22).

O meio físico é a segunda chave explicativa da personalidade genial de Antero, cujo espírito se forma *sob as primeiras impressões recebidas da*

⁴ Carreiro, 1981, 2: 432-439. Ferreira, 2002. Homem, 2009: 134 (culto anteriorano). Ver também o útil roteiro de Duarte, 2011.

⁵ Carreiro, 1981, 1: XIII, XV. Sobre a questão das identidades, ver Pierre Lévy, 1995: 149-151, 158.

natureza insular no decorrer da infância (Carreiro, 1981, 1: 69, 74), alimentando a sua ileidade⁶.

Ao longo do século XIX, cientistas e viajantes descobriam, interpretavam e valorizavam as particularidades que identificavam em cada ilha oceânica. Em São Miguel essencializaram as duas características que mais os impressionavam: os fenômenos vulcânicos e a extraordinária variedade da paisagem (Carreiro, 1981, 1: 70-74). Em 1896, Mariano Faria e Maia (1864-1917), engenheiro e alto funcionário da Junta Geral do Distrito de Ponta Delgada, amigo e companheiro de Antero, defendeu que *a ilha de São Miguel imprime nos caracteres e inteligências dos seus filhos um cunho singular*, salientando entre as especificidades do espaço físico micalense, os *contrastes notáveis* da natureza, o clima húmido, a *energia extrema do vulcanismo* e o *largo oceano de esplêndida majestade*.

Segundo Faria e Maia, *a pátria do açoriano explica e determina o seu carácter e as tendências da sua inteligência e sentimento, associando-se estas àquela, em completa harmonia, constituindo assim, nos maiores dos seus filhos, individualidades portentosas como Antero de Quental e Teófilo Braga* (Carreiro, 1981, 1: 77).

Esta forma de pensamento estabelece uma relação de continuidade idealizada entre a realidade física da natureza da ilha e a interioridade dos seus naturais e habitantes, cuja identidade coletiva e inteligência reflexiva são determinadas pelas componentes físicas do espaço, identificadas e interpretadas por membros da elite intelectual e científica.

De acordo com este modelo explicativo naturalista, assumido por José Bruno, a percepção corporal, visual, auditiva, olfativa, tátil e emocional, resultantes do contato direto com o mar, o vento e também a paisagem, foi interiorizada por Antero de Quental e teria deixado *impressão profunda* no seu espírito, *de que ficaram muitas manifestações na sua obra* (Carreiro, 1981, 1: 74-76).

A perspetiva de José Bruno identifica em Antero de Quental um espaço antropológico de significados simbólicos da natureza micalense, fundados em relações de alteridade, distância e proximidade e que estruturaram a dimensão de ileidade da sua existência, assumida na juventude ao adotar o pseudónimo de *Antero Insulano*, como sinal de distinção (Carreiro, 1981, 1: 97, 98).

O terceiro elemento explicativo da identidade açoriana de Antero reside na relevância das condições do meio social vividas durante a infância

⁶ A ileidade representa a *dimensão psicológica da insularidade*, ou seja, o sentimento de pertença e identificação dos insulares com a ilha. Bernardine-Tahir, 2019: 96.

na ilha natal. José Bruno distingue três influências que se perpetuam no percurso de vida do poeta-filósofo e ideólogo: *o culto das Letras, especialmente da poesia, no ambiente literário criado por Castilho; a política, muito viva em toda a sociedade micaelense; e o interesse pelas classes populares, primeira semente da ideologia socialista...humanitária* (Carreiro, 1981, 1: 87).

As primeiras redes de sociabilidade intelectual insular de Antero multiplicaram-se, transformaram-se e alargaram-se temporariamente a França, Espanha e Estados Unidos. Nestas redes sociais cosmopolitas circulavam figuras e grupos da elite cultural, grandes amizades e antagonismos profundos, ideias políticas e literárias inovadoras, valores universais, livros, *leituras caóticas*, artigos em periódicos, folhetos, proclamações, conferências revolucionárias e meios técnicos veiculadores (Ana Martins, 2011: 111-114, 122, 124, 126).

No seu percurso de vida, Antero de Quental organizou e reorganizou um espaço do saber, de ideias, de pensamentos e de ação, aberto, cosmopolita, redefinindo a sua identidade intelectual reconhecida ao mais alto nível pela elite cultural portuguesa (Carreiro, 1981, 1: XII. G. Martins, 2020: 21).

No campo ideológico nacional regionalista, a biografia elaborada por José Bruno produziu e transmitiu uma memória intelectual escrita e uma identitária representação mítico-simbólica açoriana do Imortal Antero, microcosmo de valores e de significados insulares primordiais, presentes sobretudo na sua obra poética, promovendo simultaneamente a sacralização e o culto cívico do *Maior Açoriano*.

O espaço antropológico anterioriano prosseguiu a sua trajetória social em diferentes campos ideológicos, induzindo novas formas de interação espiritual, interpretativa e comemorativa, nas redes intelectuais de língua portuguesa, onde o escritor renasce como «herói cultural» – *um dos raros ou mesmo o único que em tão alto grau ascendeu a essa função na nossa mitologia cultural*⁷.

Referências bibliográficas

Affergan, Francis (1987), *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

⁷ Lourenço, 2020: 111. Na perspetiva de Eduardo Lourenço, Antero situa-se na linhagem dos *heróis culturais do romantismo*, *Garrett e Herculano* (Lourenço, 1994: 29, 32; 2007: 125; herói que foi para as gerações anteriores). No entanto, a celebração dos heróis foi substituído pelo culto dos grandes homens e das grandes mulheres.

- Albert, Jean-Pierre (1998), «Du martyr à la star. Les métamorphoses des héros nationaux», in Pierre Centlivres, Daniel Fabre, Françoise Zonabend (orgs.), *La fabrique des héros*, Paris, Maison des sciences de l'homme: 11-32.
- Almeida, João Ferreira de, António Firmino da Costa, Fernando Luís Machado (1994), «Recomposição socioprofissional e novos protagonismos», in António Reis (org.), *Portugal, 20 anos de democracia*, Lisboa, Círculo de Leitores: 307-330.
- Bernardie-Tahir, Nathalie (2019), «Les îles et les sciences sociales», in Jean-Marc Besse e Guillaume Monsaingeon (orgs.), *Le temps de l'île*, Marseille, MUCEM e Parenthèses: 94-97.
- Bourdieu, Pierre (2010). *A distinção. Uma crítica social da faculdade do juízo*, Lisboa, Edições 70; (1989), *O poder simbólico*, Lisboa, DIFEL.
- Carreiro, José Bruno (1981), *Antero de Quental. Subsídios para a sua biografia*, 2 vols., Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada.
- Cordeiro, Carlos (2009), «José Bruno Tavares Carreiro: da Monarquia Constitucional ao Estado Novo, um percurso autonomista», in *Insulana*, 65, Ponta Delgada: 15-44; (1999), *Nacionalismo, regionalismo e autoritarismo nos Açores durante a I República*. Lisboa, Salamandra; (1998), «Na senda da identidade açoriana», in *Anais do Simpósio Comemorativo do Cinquentenário do 1.º Congresso de História Catarinense e 250 anos da Presença Açoreana em Santa Catarina*. Santa Catarina, Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina: 53-60; (1995), *Na senda da identidade açoriana (Antologia de textos do Correio dos Açores)*. Ponta Delgada, Gráfica Açoreana; (1995a), «Regionalismo e identidade açoriana. O debate dos anos 20», in *A autonomia no plano histórico. Actas do Congresso do I Centenário da Autonomia dos Açores*. Ponta Delgada, Jornal de Cultura: 277-287.
- Debray, Régis (2004), *Introdução à mediologia*, Lisboa, Livros Horizonte; (1999), «Le monument ou la transmission comme tragédie», in *L'abus du monumental?* Paris, Arthème Fayard: 11-34.
- Descola, Philippe (2012), *Más allá de naturaleza y cultura*. Madrid, Amorrortu editores.
- Dortier, Jean-François (2005). «Les professionnels de l'intelligence: portrait de groupe», in *Sciences Humaines*, 157, Auxerre, Sciences Humaines: 28-32.
- Duarte, Luiz Fagundes (org.) (2011), *Antero de Quental. Roteiros Culturais dos Açores. Personalidades*. Ponta Delgada, Direção Regional da Cultura.
- Fabre, Daniel (1998), «L'atelier des héros», in P. Centlivres, D. Fabre, F. Zonabend (orgs.), *La fabrique des héros*, Paris, Maison des sciences de l'homme: 233-318.
- Ferreira, Manuel (2002), *Antero Imortal*. Ponta Delgada, Edição do Autor.
- Fournier, Emmanuel (2002), «L'engagement des intellectuels au XXe siècle», in *Sciences Humaines*, 128, Auxerre, Sciences Humaines: 16-22.
- Homem, Amadeu Carvalho (2009), «Apresentação do livro de José Bruno Carreiro, *Antero de Quental*, a construção de uma biografia, compilado, prefaciado e

- anotado por Ana Maria Almeida Martins», in *Insulana*, 65, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada: 131-137.
- Latour, Bruno (1997), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.
- Leclerc, Gérard (2005), «Qui sont les intellectuels? Le cas des universitaires», in *Sciences Humaines*, 157, Auxerre, Sciences Humaines: 34-41.
- Lévy, Bernard-Henri (2021), *Elogio dos intelectuais*, Lisboa, Edições 70.
- Lévy, Pierre (1994), *L'intelligence collective. Pour une anthropologie des cyberspace*. Paris, La Découverte.
- Lourenço, Eduardo (2020), «Antero como poeta», in *Antero hoje. Atas das I Jornadas Anterianas*. Angra do Heroísmo, Secretaria Regional da Educação e Cultura-Direção Regional da Cultura; (2007), *Antero ou a noite intacta*. Lisboa, Gradiva; (1994), *Nós e a Europa ou as duas razões*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Martins, Ana Maria Almeida (2011), *Antero de Quental e a viagem à América. Remando contra a Maré*. Lisboa, Tinta-da-China; (org.) (2009), «José Bruno Carreiro, biógrafo de Antero», in *Insulana*, 65, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada: 95-100; (org.) (2006), *Antero de Quental, Construção de uma biografia*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda; (org.) (2001), *Antero de Quental e a génese do In Memoriam*. Angra do Heroísmo, Direção Regional da Cultura.
- Martins, Guilherme Oliveira (2020), «Antero de Quental: atualidade presente», in *Antero hoje. Atas das I Jornadas Anterianas*. Angra do Heroísmo, Secretaria Regional da Educação e Cultura- Direção Regional da Cultura: 19-24.
- Mendes, António Ornelas (2017), *Tavares Carreiro. Uma família micaelense*. Ponta Delgada, Letras Lavadas.
- Riley, Carlos Guilherme (2019), «Um açoriano no centro do mundo. A viagem de José Bruno a Londres e a Paris no final da Grande Guerra», in *Atlântida. Revista de Cultura*, 64, Angra do Heroísmo, Instituto Açoriano de Cultura: 255-322.
- Rodrigues, João Bernardo (1981-1982), «Dr. José Bruno Carreiro», in *Insulana*, 36-37, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada: 77-110.

**AS NOTAS SOBRE ANTERO DE 1909: O CRITICISMO
DO JOVEM SÉRGIO**

As *Notas sobre os Sonetos e as Tendências Gerais da Filosofia, de Antero de Quental* (1909) da autoria de António Sérgio (1883-1969) constituem um dos primeiros estudos críticos sobre o pensamento filosófico anteriano. À época, a poesia de Antero era bem conhecida, o conhecimento do homem era iluminado pelos testemunhos publicados no *In Memoriam* (1896), mas não existia uma edição organizada das Prosas e das Cartas de Antero. A correspondência era mal conhecida, o que numa figura tão complexa como a de Antero, cuja vida foi perturbada a partir de meados da década de 1870 por uma doença intelectualmente incapacitante e de diagnóstico ambíguo, dificulta uma reconstituição cronológica (tal como veio a ser feita por Bruno Carreiro em 1948), fundamental para perceber os meandros do seu pensamento. O poeta-filósofo Antero veio a tornar-se um dos autores portugueses mais estudados e a variedade de leituras é hoje óbvia.

Mas, entre os que, no virar do século, despertaram em Portugal para a filosofia lendo Antero existia a vantagem muito concreta de perceberem o interesse da problemática do evolucionismo idealista, tópico então ainda relevante nas discussões filosóficas, em particular em França, como o comprova a vasta obra dos filósofos franceses activos na segunda metade do século XIX e princípios do XX, em particular dos de tendência espiritualista que se opunham ao cientismo tão ao gosto de sectores da *intelligentsia* republicana portuguesa. Sérgio resumiu, em *Ensaio I*, o movimento de reacção aos excessos do positivismo falando de um ‘espírito novo’, de um «‘movimento idealista’ (a que se daria com mais rigor o nome de ‘metafísico-construtivista’», referindo, entre outros, os nomes de Charles Renouvier, Félix Ravaisson, Émile Boutroux, Alfred Fouillée, Jean-Marie Guyau e Henri Bergson; e notando que «nas nossas letras, Antero é o precursor do novo espírito» (Sérgio, 1920/1971, p. 104-105). Com esta sua primeira obra de prosa, Sérgio emerge no panorama intelectual português como um atento comentador de ideias e como um filósofo criticista de feição neokantiana muito inspirado por essa linhagem.¹ No que se segue cuidaremos

¹ Joaquim de Carvalho, em 1929, julga que as *Notas sobre Antero* são «ricas de observações

de algumas das teses interpretativas que Sérgio aí propõe, do método crítico que esboça e da rede interautoral que mobiliza para este seu estudo.

O jovem Sérgio identificou, nas *Tendências*, «três boas e fecundas ideias», a saber: «uma gradual convergência dos sistemas, a necessidade de construir a metafísica sobre os factos, a redução da realidade a um dinamismo psíquico» (Sérgio 1909/2001, Nota 44, p. 142). A primeira traduz uma tendência eclética, a segunda o propósito de diálogo entre as ciências e a especulação filosófica que busca explicar o Universo na sua Unidade, interrogando-se sobre o princípio unitário de desenvolvimento da Natureza; a terceira corresponde a uma posição espiritualista, que recusa pensar a moralidade e as formas superiores e humanas de actividade (como a arte, a religião e a própria ciência) como um simples epifenómeno, algo de acidental e sem sentido no quadro cósmico, de acordo com o reducionismo do superior ao inferior que vê no finalismo uma ilusão humana no seio de um cosmos regido pelas leis cegas do princípio das causas eficientes; pelo contrário, propõe-se que a identidade profunda do universo na sua evolução traduz o primado de um sentido organizacional de ordem espiritual (ainda que inconsciente de si). Sérgio, nesta e em outras passagens, parece aderir a esta hipótese do evolucionismo emergentista e idealista. O jovem escritor de ideias percebeu a continuidade conceptual entre o evolucionismo idealista de Schelling e Hegel e aquele que Antero propunha, com foco na ideia de evolução teleologicamente concebida como progresso, encontrando nas *Tendências* uma filosofia espiritualista, de um evolucionismo pampsiquista e optimista, inspirada «pelos três sistemas românticos de Fichte, Schelling e Hegel». Em acordo com o próprio Antero, assinalou que estes sistemas da filosofia transcendental alemã, são «uma consequência do kantismo» (Sérgio 1909/2001, Nota 38, p. 132).²

No entanto, Sérgio assinalou também a desarmonia entre o evolucionismo científico darwiniano, cuja validade admite, e o evolucionismo idealista. Numa passagem, em que cita em rodapé a *Filosofia da Natureza*

originais e incitantes sugestões» (Carvalho, 1983, p. 120); um estudo detalhado sobre os anos de formação de Sérgio é (Cardia, 1982), no qual se tenta demonstrar a descontinuidade entre o Sérgio jovem e o da maturidade, ignorando a persistência da problemática metafísica postkantiana.

² Cf. (Quental, 1890/1989, p. 127). Antero e Sérgio não estavam cientes de que a filosofia natural proposta nas *Tendências* tinha como matriz o pensamento do primeiro Schelling, como Jales Ribeiro veio a mostrar no seu artigo de 2011. Fernando Catroga percebeu bem os matizes do evolucionismo idealista de Antero; o leitor encontra no estudo deste volume sobre o ilustre historiador das ideias mais esclarecimentos sobre o tema.

de Hegel, diz: «A filosofia da natureza destes (Hegel e Schelling) separa-se completamente do evolucionismo de hoje no facto de rejeitar a passagem real de uma forma para outra forma, a filiação positiva das espécies; o seu evolucionismo é idealista, admitindo somente a genealogia dos tipos no pensamento criador» (Sérgio 1909/2001, Nota 41, p. 136).³ Sérgio reconhece a forte inspiração de Hegel sobre Antero, citando a carta autobiográfica a Wilhelm Storck, onde o poeta-filósofo afirmou «o hegelianismo foi o ponto de partida das minhas especulações filosóficas» (Antero *apud* Sérgio 1909/2001, Nota 41, p. 137). Mas, no que respeita à filosofia da natureza, Sérgio acusa Hegel de pan-logicismo, ao identificar a realidade com o pensamento, citando a fórmula hegeliana «o que é racional é real, o que é real é racional». Dos três autores post-kantianos citados, apenas de Hegel descreve Sérgio a influência nas *Tendências*: «o ser é idêntico ao saber, a evolução é um processo dialéctico tendo as suas raízes comuns com as raízes da razão e uma razão imanente preside ao universal movimento» (Sérgio, 1909/2001, Nota 41, p. 137).

Como os sucessivos atentos estudiosos de Antero, quase todos distintos professores da Lusa Atenas, foram mostrando, em especial Joaquim de Carvalho, Fernando Catroga e Jales Ribeiro, a atitude eclética de Antero mobilizou, para a sua proposta de Filosofia natural expressa nas *Tendências*, um conjunto de autores activos no primeiro quartel da segunda metade do século XIX, os quais formam uma rede inter-autoral essencialmente composta por nomes hoje ‘menores’ da história da filosofia. Refiramos alguns deles. Augusto Vera (1813-1885) o tradutor para francês de várias das obras mais importantes de Hegel e autor do *Introduction à la philosophie de Hegel* (1864); o filósofo alemão Eduard de Hartmann (1842-1906) o autor de *A filosofia do Inconsciente*, na qual se tenta uma síntese (pessimista) entre transformismo biológico e as filosofias de Schopenhauer, Schelling e Hegel. Também vários filósofos franceses associados à renovação do espiritualismo francês, como: Étienne Vacherot (1809-1897) o autor de *Métaphysique et science* (1858), pensador eclético que propunha uma conciliação entre metafísica e ciência, isto é uma ‘metafísica positiva’, e para quem havia uma nítida distinção entre o real e o verdadeiro, a qual se encontrava paradigmaticamente na concepção de Deus como sede de todas as perfeições, concepção verdadeira mas não real; Félix Ravaisson (1813-1900),

³ Sérgio cita de Hegel, a partir da tradução francesa de Vera (a mesma que Antero conhecia), a passagem em que se fala da natureza como um sistema de graus em que cada grau deriva necessariamente de um outro através do movimento da ideia que forma o princípio interno da realidade.

que renova o espiritualismo dum Maine de Byran e de um Victor Cousin, que se corresponde com Schelling, e cuja influência institucional e intelectual, manifesta na sua obra *La Philosophie en France au XIX^e siècle* (1867), torna o espiritualismo a corrente dominante no seio da filosofia académica francesa; Jules Lachelier (1832-1918), cuja influência institucional foi também decisiva e que formula um espiritualismo de feição intelectualista na sua tese *Du fondement de l'induction* (1871), na qual as causas finais iluminam a acção das causas eficientes; Alfred Fouillée (1838-1912), cuja tese *La liberté et le déterminisme* (1872) dava uma resposta pampsiquista à antinomia tentando mostrar como se podia ser evolucionista sem se ser determinista; Émile Boutroux (1845-1921), que estudou na Alemanha, e escreveu a tese *De la contingence des lois de la nature* (1874) onde negava o carácter absoluto das leis científicas (deterministas) admitindo assim uma rebeldia da Natureza à limitada razão humana, renunciando assim ideias que Bergson viria a elaborar.⁴ O conhecimento que o jovem Sérgio tinha destes autores só em parte era em primeira mão. Sérgio, comprovadamente, leu muito atentamente Fouillée, autor prolixo, cuja obra vai da história da filosofia à psicologia social e que deixou amplas reflexões sobre esses seus contemporâneos, e também as obras do neo-kantiano Harald Høffding.

A rede interautoral que inspirou o jovem Sérgio inclui, além da maioria dos autores acima referidos a propósito de Antero, outros franceses que, junto com Fouillée, se interessaram pelo evolucionismo. Recordemos que, em França, o lamarquismo, que colocava a tónica na influência do meio e na transmissão do adquirido, tinha naturalmente muitos defensores, gerando uma atitude crítica e de desconfiança em relação ao darwinismo, em particular às extrapolações para o social humano; a derrota na guerra franco-prussiana também minou o darwinismo político e rácico, além de ter mitigado o hegelianismo francês; o lamarquismo casa bem com a ideia de progresso social, uma vez que a acção do meio e a da educação são transmitidas por hereditariedade (cf. Bernardini 1997, pp. 40-41, 47).

São explicitamente citados nas *Notas* vários desses pensadores franceses que discorreram sobre a tópica evolucionista. São de destacar Fouillée e Jean-Marie-Guyau (1854-1888), enteado e companheiro intelectual do primeiro. Recorde-se que Fouillée ensinou na École Normale Supérieure e foi membro do Institut de France; pensador eclético e prolixo, defen-

⁴ Como o próprio Sérgio foi estabelecendo nos sucessivos estudos e comentários dedicados a Antero, simpatias panteístas e pampsiquistas eram comuns entre filósofos, historiadores e homens-de-letras que Antero conhecia, casos de Michelet, de Victor Hugo, de Carlyle e de Nerval, cf. (Sérgio, in Quental, 1952, p. 29).

deu a conciliação de sistemas, visando encontrar um ponto médio, nomeadamente entre o positivismo e o idealismo; propôs um evolucionismo idealista e optimista, segundo o qual na natureza emerge uma ‘vontade de consciência’; essa sua noção de vontade colhe inspirações de Schopenhauer e de Renouvier, recusando o pessimismo do primeiro e aproximando-se do segundo ao ligar intimamente a vontade à consciência e à capacidade de reflectir e de deliberar, ao sentimento moral, características que dão a especificidade do humano; foi o autor da noção de ‘ideias-força’ com a qual quis marcar a tese de que as ideias são princípios de desenvolvimento e aperfeiçoamento dos seres conscientes que seguram o facho do sentido último e primeiro do processo evolutivo; desenvolveu um pensamento social de matriz laica, republicana, democratista e socialista, vindo a ser um dos inspiradores do solidarismo francês; foi um autor muito lido no seu tempo em Portugal, tendo nomeadamente inspirado o pensamento político de Raul Proença, e Sérgio voltou a referir-se a ele nos *Ensaio I* de 1920 e em textos posteriores, por exemplo na *Seara Nova* e em *Ensaio V* (1936).⁵

Guyau foi um filósofo evolucionista, autor do *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction* (1885). O altruísmo humano tem origem na essência expansiva da vida, ideia que concilia a nossa origem orgânica e a ética não-utilitarista de matriz kantiana, que surge assim ‘naturalizada’ ao se interpretar esse princípio expansivo como causa eficiente permanentemente activa que conduz à estrutura teleológica da acção moral; recorde-se que a linhagem espiritualista sobrepunha ao princípio das causas eficientes o das causas finais, dando primazia à noção de finalidade, como Antero exemplifica no seu ‘A filosofia da natureza dos naturalistas’ (1886). Com o seu conceito de anomia, Guyau visou ir além da noção kantiana de autonomia, que se podia entender como uniformizadora do ideal moral pela insistência na universalidade da lei (do imperativo categórico), valorizando a heterodoxia e a diferença, a pluralidade de ideais assumidos individualmente a título de hipóteses. As obras de Guyau foram traduzidas em várias línguas no virar do século tornando-se leitura comum entre os intelectuais

⁵ Cf. Cardia, 1982, pp. 450-452; Nas *Notas*, Fouillée é referido na Nota 16, a propósito do realce dado entre os filósofos do fim do século XIX aos aspectos volitivos na acção e pensamento humanos; na Nota 23 cita-se o quarto volume de *La Philosophie de Platon*, cf. (Sérgio, 1909/2001, p. 88, p. 98). No ensaio de 1920 ‘Educação e filosofia’ Fouillée é o autor mais citado, a sua tese da eficácia das ideias sendo aí um dos leitmotif (cf. Sérgio E. I Sá da Costa, pp. 100, 103, 105, 110-113). Cardia, apressadamente, julgou que a partir do exílio parisiense (1926-1933) Sérgio teria passado a ocultar o nome de Fouillée.

anarquistas e entre os educadores do virar do século, nomeadamente os da 'Escola Nova', de que Sérgio vem a ser expoente entre nós.⁶

Sérgio refere também dois autores que estão ligados à génese das ciências sociais e humanas em França e que partilham uma cultura filosófica marcada pelo evolucionismo spenceriano, que propunha um monismo (schellinguiano) e a homologia entre as sociedades humanas e animais; são eles: Théodule Ribot (1839-1916) que foi professor de psicologia experimental no Collège de France e Alfred Espinas (1844-1922) que foi professor de história e economia política na Sorbonne. Nas obras dos anos 1870 destes quatro pensadores franceses detetam-se comuns simpatias socialistas.

A esta lista, importa acrescentar Charles Renouvier (1815-1913) filósofo de matriz kantiana, adepto de uma perspectiva monadológica e finitista inspirado na ontologia dos números naturais proposta por Augustin Cauchy em 1831, elaborou um criticismo que decerto favoreceu no jovem Sérgio uma abordagem distanciada do evolucionismo anterior. Renouvier, por um lado, opôs-se ao 'reino dos factos' do credo positivista e, por outro opôs-se ao hegelianismo, formulando uma filosofia da liberdade relevante para a moral laica da III República. Tendo formação científica, o autor dos *Essais de critique générale* reconheceu o valor das teorias transformistas para entender a evolução no mundo biológico mas denunciou o fascínio pelas filosofias da evolução, em particular as que afirmavam um continuísmo e/ou um mecanicismo, e pelas filosofias deterministas da história, que submetem o indivíduo ao movimento teleológico de uma realidade colectiva cujo desígnio lhe é heterónimo, defendendo a necessidade de se distinguir com justeza as fronteiras entre os domínios das diversas disciplinas. Renouvier mostrou a contaminação dessas filosofias pelo darwinismo sócio-político, a qual produziu uma convergência conjuntural, no sentido determinista, entre hegelianos, saint-simonianos, adeptos do monismo haeckeliano e materialistas socialistas; denunciou os usos ideológicos paradoxais das generalizações a partir do biológico, que tanto serviam os conservadores como os revolucionários, e, em particular atacou o monismo de Ernst Haeckel, por este fazer crer ser possível analisar com o mesmo espírito o mundo animal e o mundo humano, ao mesmo tempo que apresentava concepções de economia política (malthusianas) sob a capa das ciências naturais.⁷

⁶ Guyau é amplamente glosado nas Notas 20 e 21 (cf. Sérgio 1909/2001, pp. 91-92).

⁷ Cf. Bernardini 1997, p. 58-62. Renouvier não é citado nas *Notas*, mas é citado em epígrafe

Nas *Notas* Sérgio percebe, por um lado, a complexidade da figura de Antero, assinalando a tensão entre o temperamento pessimista e o optimismo filosófico pampsiquista; por outro lado, julga que a problemática evolucionista é mais complexa do que a sugerida na carta autobiográfica a Storck ou da esboçada nas *Tendências*. Essa percepção justificava uma reflexão metodológica. Na sua análise crítica, Sérgio segue em várias direcções e/ou adopta várias perspectivas, dando a imagem, no preâmbulo ‘Ao leitor’, do observador de uma estátua que se desloca em torno dela. Ilustremo-lo em seguida.

O pessimismo anteriano é visto de um ponto de vista psicológico, sociológico e filosófico. O estoicismo que Antero descreve como constitutivo da sua posição filosófica final é julgado como um erro uma vez que o poeta-filósofo fala da necessidade de humilhar a razão, atitude essencialmente cristã. Criticando o cientismo, Sérgio mostra que no tempo de Antero o conhecimento científico já disponível mostrava que o evolucionismo naturalista não implicava o carácter epifenomenal da moral altruísta; a meditação filosófica de Antero tinha por ponto de partida o sentimento íntimo do poeta, o que aliás não era de censurar, dada a posição pluralista e algo existencial que Sérgio adopta; recorde-se que na epígrafe inicial se lê:

A vontade é um dos principais órgãos da crença, não porque forme a crença, mas porque as coisas são verdadeiras ou falsas segundo a face que delas se olhe (...) Todos erram tanto mais perigosamente quanto mais cada um segue a sua verdade; a sua falta não é seguirem uma falsidade, mas não seguirem uma outra verdade (Pascal 1670/2019, Le Gern, nºs 473 e 413, pp. 259, 207).⁸

Tal remete sobretudo para um pluralismo o qual traduz uma realidade de facto no que toca à situação das ciências no fim do século; teorias diversas eram apresentadas, justificando um juízo pragmatista sobre o seu valor: «Visto que nos falta um critério para as declarar verdadeiras, contentemo-nos com o critério da sua oportunidade» (Sérgio 1909/2001, Nota 15, p. 84). Por exemplo, Sérgio, na Nota 32, dá sinal da querela em torno

nas *Rimas* de 1908, e depois no opúsculo histórico-sociológico, *O Problema da cultura e o isolamento dos povos peninsulares* (1913-1914), onde, a propósito da frase de Antero «a Revolução é o Cristianismo do mundo moderno», cita o *Manuel républicain* (1848) do «filósofo socialista Carlos Renouvier» (Sérgio 1914/2008, p. 53).

⁸ Cf. Sérgio 2001/1909, Nota 12, pp. 79, 59. Sérgio cita Pascal em francês sem mencionar edição. Sobre a humilhação da razão, recorde-se o célebre pensamento que inicia: «Conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração», nº 101 Le Guern.

do atomismo, com as críticas vindas de Ernst Mach ou Pierre Duhem (um leitor e cultor de Pascal), que propunha um Energetismo e uma física das qualidades que se pretendia neo-aristotélica; e esta era a época da emergência dos saberes sociais, cuja hierarquia não estava estabelecida.

No caso da filosofia da natureza anterior, Sérgio percebeu o caráter hipotético do evolucionismo idealista, que articula de modo arriscado metafísica e ciência. Na Nota final, Sérgio reconhece que “o ser humano tem raízes numa camada obscura pela qual comunica com o Universo” mas tal conexão, como muitas outras, permanece misteriosa: «o que a nossa mão toca é nada, ou quase nada, em relação à estonteadora riqueza da existência» (Sérgio 1909/2001, Nota 44, p. 142); por isso, transcreve (sem identificar o autor) uma longa passagem, em francês, daquele pensamento em que Pascal fala dos dois infinitos, no quadro da sua consideração das três ordens (l'ordre des corps, l'ordre de l'esprit, et l'ordre de Dieu); eis um excerto:

Todo o mundo visível não é senão um traço imperceptível no amplo seio da natureza. Nenhuma ideia se aproxima dela; é em vão que dilatamos as nossas concepções para lá dos espaços imagináveis, porque tudo o que fazemos nascer não são mais do que átomos, em comparação com a realidade das coisas (Pascal 1670/2019, nº 185 Le Gern, p. 116).

Mas, tal como acontece com a intenção de Pascal nesse ponto da sua obra, esse pensamento já não corresponde à descrição da miséria humana mas antes à meditação da relação com Deus. E, embora Sérgio não esteja a fazer a exegese do pensamento pascaliano, o certo é que ele vai ligar o idealismo de Antero a uma ideia de Deus, afirmado como interioridade, como imanente à consciência, com que conclui as Notas:

mais bela, mais alta, surge da natureza, que é acção, a ideia, que também o é, que desponta que se move, que mergulha e se realiza na natureza (...) em vez de uma negação ou de uma quimera, o ideal deve ser um alongamento e uma coroação da realidade. *Prope est a te Deus, tecum est, intus es* (Sérgio 1909/2001, Nota 44, p. 142, 143).

Ora, a certeza desta interioridade do divino à consciência humana é, para Sérgio, bem mais clara do que a complexidade da sua emergência no seio do mundo da natureza.⁹

⁹ Cf. (Sérgio 1909/2001, Nota 15, p. 84; Nota 32, p. 120). A passagem em latim, também sem referência, é das *Cartas a Lucílio* de Séneca, livro 4, § 41: «Deus é perto de ti, está contigo, dentro de ti».

Repitamo-lo, as *Notas* representam uma abordagem plural, resultado da diversidade de leituras que Sérgio então fez, nesse período decisivo da sua formação. Por um lado, dada a profunda fase pessimista que Antero atravessou e a análise do ‘caso Antero’ feita pelo ilustre médico Sousa Martins, Sérgio faz uma digressão sobre a natureza da nevrose de Antero e do seu génio, criticando, como Renouvier fez, os argumentos racionais (a nossa suposta incapacidade metafísica, de que as origens lusas de Espinosa constituem um desmentido) e o cientismo médico redutor. Ao mesmo tempo argumenta em favor da racionalidade de uma atitude pessimista meditada, distinguindo-a de um pessimismo mórbido, relacionando-a com a visão moralista, que compara o ideal dever-ser com o real na sua imperfeição, ou descrevendo o pessimismo determinista dos calvinistas (para as quais a graça divina recai sobre os humanos independentemente das suas boas acções), o qual tem sido fonte de acção melhorista. Sérgio reflecte também sobre a intelectualização schopenhaueriana das contradições do *vouloir-vivre*. Não nega as predisposições psicológicas ingénitas e a doença de Antero como factores que influenciam a sua visão filosófica, mas insiste na racionalidade subjacente. No início do livro, Sérgio afirma que a «aspiração moral» foi o «sentimento que unificou a sua vida e a sua obra» (Sérgio 1909/ 2001, Nota 1, p. 61). Ora, uma vez perdida a fé católica, essa aspiração viu-se confrontada com «a consequência que se tirou sob a influência de Malthus e de Darwin que foi a de uma completa imoralidade na Natureza indiferente, a luta como regra, o egoísmo como lei» (*ibidem*, Nota 13, p. 80), tal como Antero explica na carta autobiográfica a Storck; e esse sentimento unificante não podia encontrar lenitivo no formalismo da moral kantiana; a tragédia que ocorre então no pensamento anteriano, consiste em que «para o poeta o Bem é o supremo racional, e portanto a razão, exigindo por sua própria estrutura a identidade do pensamento e do ser, vê-se contraditada na sua superior concepção pela experiência sensível, — donde resulta uma radical contradição da inteligência consigo mesma» (*ibidem*, p. 81).

Contrariando a equivalência entre selecção natural, sobrevivência dos mais adaptados e «luta pela vida», Sérgio mobiliza sábios naturalistas que salientam o fenómeno da cooperação, sob a analogia geral de que a sociedade e um organismo funcionam pelo concurso e simpatia das partes que o constituem. São citados o naturalista francês Henri Milne Edwards (1800-1885), autor de *Lições sobre a fisiologia comparada do homem e dos animais*, com a sua comparação de um organismo a uma oficina onde

há divisão do trabalho (apelo a Adam Smith), correspondendo a maior diferenciação e especialização funcional das partes de um ser vivo a um aperfeiçoamento; e os britânicos Charles Darwin (na obra *The descent of man*) e Herbert Spencer que valorizam o papel da moral no equilíbrio e aperfeiçoamento social. Sérgio dá particular atenção à obra de Alfred Espinas, *Des sociétés animales: études de psychologie comparée* (1877); nesta obra, que foi a sua tese de doutoramento, misturava-se zoologia e filosofia, defendendo-se que a própria lei da luta pela existência está sujeita a evolução, havendo vantagem daqueles grupos ou sociedades animais onde prepondera a associação, onde o ‘nós’ surge como um ‘eu alargado’. Sérgio sintetiza a tese, relevando a tendência da atracção do animal pelo seu semelhante, o desenvolvimento do altruísmo, das ‘representações sociais’ que culminam na emergência de ideias morais comuns.¹⁰

Na Nota 26, Sérgio analisa o evolucionismo pampsiquista anterior a partir da sua poesia, mostrando como o pessimismo se desfaz na filosofia cósmica anterior: «a tragédia do ser acaba pois numa conversão universal e completa, e movido cada tipo pela irresistível atracção do superior, todos virão a consubstanciar-se no ponto supremo e divino desta espiral» (Sérgio, 1909/2001, Nota 26, p. 112); o centro dessa atracção é o Amor (soneto *Solemnia Verba*), notando Sérgio que «este amor mais tarde chamar-se-á dever, cuja ideia perde assim todo o carácter de rigidez» (*ibidem*, p. 113), indo assim no sentido do pensamento de Guyau. Mas, Sérgio é sensível ao facto de na meditação anterior existirem momentos chave contraditórios com o pampsiquismo otimista de Schelling e de Hegel, gerando um dualismo paradoxal: neles se opõe a essência do Ser que evolui no processo cósmico no sentido da plenitude e da consciência à essência do seu derradeiro momento evolutivo, que é uma dissolução apaziguadora no não-ser, na Morte, «dormirei no teu seio inalterável/na comunhão da paz universal,/ Morte libertadora e inviolável!» (Quental 1943, V, p. 209). No ciclo de sonetos ‘Elogio da Morte’ (*Sonetos*), que sucede ao soneto ‘Evolução’ na edição organizada por Oliveira Martins, o nirvana, o não-ser e a morte, são equiparados, e o poeta fala da atracção que o leva na direcção da «Morte! Irmã do Amor e da Verdade!» (*ibidem*, IV, p. 208). Levando a sério o valor filosófico destes sonetos, e pensando nos outros poemas onde ecoa um

¹⁰ Cf. Sérgio 1909/2001, Nota 19, p. 90; Notas 21 e 22, pp. 93-95. Sérgio remete para o seu poema ‘A morte do Leão’, onde um velho leão moribundo, contemplando as manadas de herbívoros, se interroga «Porque triunfa a Grey que vive em sociedade;/ de que serviu a raiva, a guerra, a fortaleza,/ se a vitória há-de ser o prémio da vontade?» (Sérgio, 1908, pp. 83-84).

pampsiquismo otimista, Sérgio nota que «o poeta filósofo não chegou a um sistema unigénito; mas apresenta princípios independentes, deixando irromper de súbito o seu fundo sentimento antigo, com a figura do Budismo (...) O não-ser é em si o verdadeiro ente, mas para nós, é primeiro a negação da existência dada: — a morte» (Sérgio, 1909/2001, Nota 26, pp. 113-114). Sérgio volta a este tópico quando analisa a terceira parte das *Tendências*. Antero, depois de expor nitidamente um evolucionismo idealista que afirma um «intelectualismo optimista», distanciando-se assim da tese schopenhaueriana da «superficialidade da inteligência em relação à vontade», vai voltar a de novo opor «o ideal e a realidade, que tanto custara a conciliar...» (Sérgio, 1909/2001, Nota 42-43, pp. 139-141); No zénite da evolução, com a emergência da santidade, ocorre, afirma Antero, «uma transição do ser para o não-ser, que equivale, quanto cabe na realidade, à plenitude e perfeição do ser»; Sérgio comenta: «o leitor ficou admirado de encontrar este final. Plenitude, Absoluto, nada. Por intermédio de Aristóteles e de Plotino trocámos o vocabulário de Hegel pelo vocabulário de Schopenhauer, o ‘Espírito’ pelo ‘Não-ser’» (*ibidem*, Nota 43, p. 141).

Para terminar: nesta obra, publicada em 1909, Sérgio usa uma estratégia pluralista de análise compreensiva, não sem recorrer ao raciocínio contrafactual e ao princípio da razão suficiente. Sérgio favoreceu a ideia do condicionamento psicológico do poeta-filósofo, interpretando a referida finalização (contraditória) como resultado da permanência de um carácter. Se, por um lado, Sérgio compreendeu bem o evolucionismo idealista de Antero, por outro lado adoptou uma posição dubitativa sobre a sua veracidade, enquanto exemplar do projecto de metafísica indutiva no qual se pretende a harmonia com o estado das ciências contemporâneas, bem como a sua pertinência para os problemas humanos. Essa suspensão do juízo resulta do seu conhecimento dos debates contemporâneos e da variedade de posições entre os filósofos franceses que formularam éticas não-utilitárias de matriz kantiana, exemplificada por Fouillée e Guyau que são filósofos evolucionistas e por Renouvier que é um criticista atento ao dilema das antinomias kantianas. Sérgio tem grande abertura aos saberes sociais e está bem informado sobre os debates sobre a significação social do transformismo. O leitor atento perceberá a continuidade e o carácter seminal destas *Notas* relativamente ao todo das meditações sergianas em torno da maior figura do seu panteão pessoal, bem como o carácter de hipótese e de revisibilidade das suas propostas interpretativas.

Referências bibliográficas

- Bernardini, Jean-Marc (1997), *Le darwinisme social en France (1859-1918), fascination et rejet d'une idéologie*, CNRS éditions.
- Cardia, Mário Sottomayor (1982), «O pensamento filosófico do jovem Sérgio», *Revista Cultura – História e Filosofia*, Vol. 1, p. 411-467.
- Carreiro, Bruno (1981), *Antero de Quental subsídios para a sua biografia*, 2ª edição, 2 volumes, Braga, Instituto Cultural de Ponta Delgada.
- Carvalho, Joaquim de (1983), *Evolução espiritual de Antero e outros escritos*, Angra do Heroísmo, Antília.
- Catroga, Fernando (2001), *Antero de Quental: História, Socialismo, Política*, Lisboa, Ed. Notícias.
- Quental, Antero de (1943), *Sonetos*, organização, prefácio e anotações de António Sérgio, Lisboa, Couto Martins; (1952), *Odes modernas*, organização, prefácio e anotações de António Sérgio, Lisboa, Couto Martins; (1989), *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Comunicação e Universidade dos Açores.
- Ribeiro, Henrique Jales (2011), «Sur la réception de la philosophie de Schelling en Europe et au Portugal (de la seconde moitié du XIX^e siècle au début du XX^e)», *Revista Filosófica de Coimbra*, 40, pp. 395-412; (2013), *Estudos sobre a filosofia na Europa e em Portugal, de Antero de Quental a Leonardo Coimbra*, Coimbra, Minerva.
- Pascal, Blaise (1670/2019), *Pensamentos*, tradução de M. Serras Pereira, Lisboa, Relógio de Água.
- Sérgio, António (1908), *Rimas*, Lisboa, composto e impresso na tipografia do Anuario Commercial; (1920/1971), *Ensaio I*, Lisboa, Sá da Costa; (2001), *Notas sobre Antero, Cartas de Problemática e outros textos filosóficos*, com prefácio de António Pedro Mesquita, Lisboa, INCM; (2008), *Ensaio sobre educação*, com prefácio de Manuel Ferreira Patrício, Lisboa: INCM.

A METAFÍSICA MONISTA DA UNIÃO DIVINA IMPESSOAL DE ANTERO DE QUENTAL NA INTERPRETAÇÃO DO CRIACIONISMO METAFÍSICO LEONARDINO

A distinção entre as metafísicas da cisão e da restauração, da queda e da redenção e da criação e da manifestação

Os espirituais portugueses do final do século XIX que frequentam a academia não concebem a relação com o divino sem a harmonia filosófica entre a metafísica e a ciência, o sentimento religioso e o conhecimento da evolução cósmica. Em alternativa aos teísmos religiosos que afirmavam a transcendência de Deus e a sua ação extrínseca e milagrosa no mundo, desenvolvem-se os deísmos e panteísmos que concebem a presença do espírito divino no desenvolvimento imanente do Universo em infinita e renovada expansão. Na herança de teólogos metafísicos amigos da ciência e da razão, como Teodoro de Almeida, Silvestre Pinheiro Ferreira e José Maria da Cunha Seixas, homens do movimento cultural da Geração de 70, como Eça de Queirós, Antero de Quental e Guerra Junqueiro propõem uma nova espiritualidade que resgata a luz renascentista de pensadores como Nicolau de Cusa, embora sem admitirem o carácter pessoal de Deus.

Esta metafísica espiritual, em reação ao naturalismo positivista, fundamenta-se, em larga medida, nos pensadores monistas do idealismo alemão, como reconhece o próprio Antero de Quental numa carta dirigida a Wilhelm Storck em maio de 1887, fazendo referência ao pampsiquismo e às suas leituras de autores como Eduard von Hartmann que seria o mais influente teorizador da filosofia espiritual de Sampaio Bruno¹. Como se pode comprovar pela consulta ao seu espólio, o conteúdo desta carta não é meramente cosmético e corresponde ao drama da sua inquietação existencial que se traduz na aquisição de uma vasta bibliografia sobre uma nova conceção de conceber a relação entre o divino e o mundo, diferente daquela que tinha recebido na educação da sua juventude. Aliás, já em 1876 Antero assumira

¹ «Carta a Wilhelm Storck, 14 de Maio de 1887», in *Obras Completas Antero de Quental – Cartas II 1881-1891*, org. de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Edit. Comunicação, 1989, p. 838.

numa carta a Oliveira Martins o seu diálogo com Hartmann. Sem concordar com ele em todos os aspetos, nomeadamente na forma de conceber a religião, encontra na relação metafísica entre a natureza racional consciente e sentimental uma possibilidade para superar a lacuna do cristianismo na relação entre a metafísica e a cosmologia, o sobrenatural e o natural, a religião e a ciência². Na sua obra *Philosophie de L'Inconsciente*, que pertence ao espólio de Antero depositado na Biblioteca Pública de Ponta Delgada, Hartmann lamenta a corrupção do monismo pela doutrina da pluralidade que admite uma substância criadora e substâncias criadas numa conceção antropomórfica de um Deus consciente³. Ora, a metafísica da Geração de 70 defende precisamente uma conceção não pessoal ou antropomórfica de Deus, considerando que os monismos panteístas estão mais adequados ao conhecimento científico desenvolvido na época. Sabemos que só a partir da década de cinquenta do séc. XX o magistério da Igreja Católica irá aceitar a doutrina evolucionista, integrando-a na sua antropologia teológica e na sua teoria da criação e que só no Concílio Vaticano II, com autores como Henri de Lubac ou Karl Rahner, se desenvolve uma nova teologia que procura conciliar o natural e o sobrenatural, revalorizando as filosofias da imanência e da manifestação. Ora, a preocupação central da metafísica de Antero de Quental consiste na articulação entre ideal e real, a natureza e o seu princípio oculto espiritual, que consiste no sentimento moral, o qual, de forma latente, conduz o universo para a sua realização plenamente consciente (pampsiquismo): «O que nos salva (...) é a união cada vez maior do nosso ser *natural* com o seu princípio não *natural*, é o alargamento crescente da nossa vida moral nas nossas outras vidas *não morais*, é a fé na *espiritualidade* latente mas fundamental do universo, é o amor e a prática do bem (...)»⁴.

A metafísica portuguesa contemporânea da Escola Portuense, na herança cultural lisbonense teísta da Congregação do Oratório de Silvestre Pinheiro Ferreira e na herança cultural coimbrã pantiteísta de José Maria da Cunha Seixas e de Antero de Quental, desenvolve-se em dois grandes movimentos de livres-pensadores: a) um, de pendor monista com incidência nas filosofias deístas e pantiteístas da imanência emanativa de origem ploti-

² «Carta a Oliveira Martins, 3 de Junho de 1876», in *Obras Completas Antero de Quental – Cartas I 1852-1881*, org. de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Edit. Comunicação, 1989, pp. 347-348.

³ Cf. Edouard von Hartmann, *Philosophie de L'Inconsciente*, II, Paris, Librairie Gerner Baillière, 1877, p. 223.

⁴ «Carta a Jaime de Magalhães Lima, 14 de Novembro de 1886», in *Cartas II 1881-1891*, p. 804.

niana e hegeliana, com prevalência em autores como Amorim Viana, Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoas, que terá continuidade nas metafísicas da cisão e da restauração de autores como Sant'Anna Dionísio, Eudoro de Sousa, José Marinho, Agostinho da Silva, Orlando Vitorino e Paulo Borges; b) outro, de pendor pluralista com incidência no pensamento teísta judaico-cristão da transcendência criacionista de origem patrística com prevalência em autores como Silvestre Pinheiro Ferreira, Leonardo Coimbra e Aarão de Lacerda, e que terá continuidade nas metafísicas da criação e da redenção de autores como Álvaro Ribeiro, Afonso Botelho, Pinharanda Gomes, Manuel Ferreira Patrício, António Braz Teixeira e Manuel Cândido Pimentel. É comum aos dois movimentos o desenvolvimento de uma metafísica da saudade a partir da tradição gnóstica da Queda da separação diabólica e do regresso à Origem da União divina, por via de esforço de conciliação entre natural e sobrenatural, matéria e espírito, imanência e transcendência. Em comum a convicção de que o Universo é uma criação do espírito, anterior à especulação e à experiência que o apresenta na significação monista neoplatónica como *realização*, na significação teísta *cristã* como manifestação e comunicação.

Vão juntar-se a este segundo movimento teísta duas grandes correntes de tradição neo-escolástica pós kantiana: a) o criacionismo fenomenológico e hermenêutico em diálogo com o realismo crítico e transcendental neotomista de autores como António Dias de Magalhães, Mário Martins, Eduardo Abranches de Soveral, Lúcio Craveiro da Silva, Gustavo de Fraga, Júlio Fragata e José Enes; b) o criacionismo hermenêutico-existencial em diálogo com o augustianismo franciscano de autores como Gama Caeiro, Manuel Barbosa da Costa Freitas e Joaquim Cerqueira Gonçalves. Esta última corrente apresenta uma marcada sensibilidade anti-gnóstica com a substituição das noções de queda e redenção, pelas noções de criação e manifestação, desenvolvimento e plenificação. De alguma maneira, podemos dizer que corresponde à preocupação atual da filosofia cristã em revalorizar o carácter imanente da relação de Deus com o mundo depois de tantos séculos ocultado pela sobrevalorização dualista da absoluta transcendência.

É fecundo o diálogo entre as duas tradições espirituais cristãs e o pensamento metafísico da Escola Portuense, na preocupação comum de valorização e divulgação da cultura portuguesa e da especificidade do seu pensamento filosófico. Novas pontes se poderão agora estabelecer entre o evolucionismo panteísta e pantiteísta e o criacionismo teísta, na compreensão comum de que a relação com o divino não se dá de forma direta e extrínseca por via de

intervenções míticas ou mágicas, mas de forma simultaneamente imanente e transcendente no dinamismo insondável da realidade que adquire na consciência humana uma forma intersubjetiva e dialógica. O teísmo criacionista leonardino procurou esta aproximação paradoxal entre o deísmo e o panteísmo, recebendo o reconhecimento de pensadores tão distintos como José Marinho e António Dias de Magalhães. Pertence à nossa geração a tarefa de prosseguir esse caminho de harmonização entre filosofia, ciência e religião. Mas também devemos à Geração de 70 de autores como Antero de Quental o desassossego próprio do inquirir filosófico promotor da demanda de novas possibilidades para a configuração da realidade e doação de sentido à existência humana na síntese entre o determinismo cultural e o criacionismo cultural.

Cabe-nos a tarefa neste trabalho de apresentar a interpretação de Antero feita por Leonardo Coimbra, a qual se centra na crítica à sua metafísica monista da união impessoal e à incapacidade de concretizar esse projeto de conciliar a razão e a experiência sem a redução a um dos termos. Procuraremos ir além do solicitado, dialogando com outras interpretações acerca da tese anterioriana ideo-naturalista sobre o Absoluto e a relação metafísica entre o humano e o divino.

Acumulações de monismos na procura de uma serenidade de ilusão espiritualista no transcendente imanente

O hermeneuta Joaquim de Carvalho dá um particular destaque ao diálogo entre Antero de Quental e o monismo de Eduard von Hartmann que, no entender do poeta, não esteve na origem da sua fase pessimista e doentia, agravada por volta de 1874, como interpreta o filósofo coimbrão⁵, mas que, ao contrário, terá contribuído para a sua luta contra essa visão desesperada de uma existência vã e incompreensível. Antero considera que essa fase de pessimismo foi superada, não só pelo abandono do naturalismo de Haeckel e do idealismo de Hegel, mas também pelas leituras de Hartmann, dos budistas e dos místicos da Teologia Germânica: «A reação das forças morais e um novo esforço de pensamento salvaram-me do desespero (...) Voltei a ler muito os filósofos Hartmann, Lange, Du Bois-Raimond e, indo às origens do pensamento alemão Leibniz e Kant. Li ainda mais os moralistas e místicos antigos e modernos, entre todos a Teologia Germânica e os livros budistas»⁶.

⁵ Joaquim de Carvalho, «Antero de Quental e a filosofia de Eduardo de Hartmann», in *Obra Completa, I - Filosofia e História da Filosofia 1916-1934*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 411.

⁶ «Carta a Wilhelm Storck, 14 de Maio de 1887», in *Cartas II 1881-1891*, p. 838.

Estas palavras não são circunstanciais, porque as referências ao pensamento destes autores e movimentos filosóficos é recorrente e persistente na sua obra filosófica e em toda a sua correspondência até ao final da vida.

A interpretação de que Antero teria colhido na filosofia de Hartmann o seu pessimismo e de que essa influência teria sido transitória é uma precipitação de Joaquim de Carvalho, porque contradiz não apenas aquilo que o próprio Antero afirma em 1877, como contradiz a especificidade do pensamento do filósofo-poeta no período posterior a essa crise mais grave, sempre marcado pelo pensador alemão e pelo otimismo de uma vida harmoniosa e justa para além da vida sofredora deste mundo. A crise mais grave de depressão é identificada por Carvalho em obras de 1872 a 1876, como *Os Vencidos* ou *O Inconsciente*, e teria origem na leitura de Hartmann, de forma indireta através de Léon Dumont, sobre a ilusão da felicidade, o carácter maligno da realidade, e a ausência de consciência em Deus⁷. A religião do futuro para Hartmann seria um monismo panteísta de Deus impessoal manifesto *em si* no mundo e não no mundo *fora de si*⁸.

Ora, esta é precisamente a posição metafísica de Antero de Quental até ao final da sua vida, pelo que, se a consideramos pessimista, não corresponde apenas a uma fase transitória, contrariando aquilo que Antero diz explicitamente. A consciência divina vai-se realizando pela ascensão moral. Não negamos que o próprio Antero se tenha iludido, considerando que ultrapassara a fase doentia e pessimista, sem efetivamente o ter feito, mas negamos que Antero tenha superado a metafísica de Hartmann na sua última fase em que publica a obra *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*, escrita durante o ano de 1889. O facto de não referir o nome de Hartmann nesta obra não significa que a sua metafísica não esteja aí presente de forma implícita, como se comprova, por exemplo, quando em 1886 cita a *Filosofia do Inconsciente* do filósofo alemão para referir que a unidade de consciência da realidade é ordinariamente latente, manifestando-se obscuramente nos instintos⁹ e misteriosamente no misticismo moral que corresponde ao último estágio do desenvolvimento psicológico imanente ao movimento do Universo: «No Psiquismo, isto é, no Bem e na Liberdade moral, é que encontrei a explicação última e verdadeira de tudo, não só do homem moral mas de toda a natureza, ainda nos seus momentos físicos

⁷ Cf. Joaquim de Carvalho, «Antero de Quental e a filosofia de Eduardo de Hartmann», in *Filosofia e História da Filosofia 1916-1934*, p. 423.

⁸ Edouard von Hartmann, *La religion de l'Avenir*, traduit de l'allemand, Paris, 1876, p. 174.

⁹ «Carta a Carlos Cirilo Machado, 1886», in *Cartas II 1881-1891*, p. 813.

elementares»¹⁰. Por outro lado, o nome de Hartmann está sempre presente na correspondência deste último período cronológico.

A comprovar esta interpretação, citamos Antero que, numa carta de 1889, se refere ao pessimismo completo de ilusões espiritualistas como um meio salvador, porque conduz o homem para a serenidade do otimismo transcendente, no reconhecimento de que a vida dos fenómenos é insuficiente¹¹. O seu pessimismo, com alegada origem em Hartmann, permanece neste período em que está a escrever as *Tendências* e é justificado como meio de elevar o homem ao divino, no reconhecimento de que a existência terrena não pode dar a felicidade e a harmonia que o homem anseia. A ilusão espiritualista não é aqui entendida no sentido negativo de engano ou irrealidade, mas no sentido esperançoso e metafísico de uma vida transcendente que dê sentido ao absurdo e sofrimento da existência fenoménica. Citando o *credo quia absurdum* de Tertuliano, o poeta confessa a sua desadequação com o mundo atual e, através da poesia viva, reconhece o carácter misterioso do Universo e alimenta a crença num «mundo novo» resultante da ação das leis superiores do desenvolvimento da humanidade e das energias superiores da alma, um ideal supremo e substancialmente infinito de que a arte é mero reflexo: «(...) pense que a arte, por bela e sedutora que seja, não é ainda assim mais do que um reflexo, um símbolo do ideal supremo da vida moral, e que esse ideal, subsistente em si e por si, não precisa de formas, caducas ainda as mais esplêndidas, para se afirmar, pois o que é tira-o de si, da sua substância inesgotável, espiritual, infinita»¹².

Mais que um percurso de sínteses superadoras no sentido dialético hegeliano, concordamos com a tese de Nelson Saldanha acerca de um pensamento anterior que se desenvolve por *acumulações*¹³ onde se fundem o racionalismo, o romantismo, o socialismo, o evolucionismo, o krausismo, o monismo panteísta e o pluralismo teísta, tal como se comprova pela sua necessidade de preservar a noção teísta de mistério, e como viria a acontecer com Sampaio Bruno. Em vez de se pensar numa fase de dialética hegeliana que é superada ou pela dialética de Pierre-Joseph Proudhon e depois pela dialética de Hartmann, talvez se tenha de pensar num percurso em que todos esses elementos se vão acumulando na procura de uma síntese metafísica

¹⁰ «Carta a Wilhelm Storck, 14 de Maio de 1887», in *Cartas II 1881-1891*, p. 838.

¹¹ «Carta a Oliveira Martins, 30 de Novembro de 1889», in *Cartas II 1881-1891*, p. 970.

¹² «Carta a António Molarinho, 26 de Agosto de 1889», in *Cartas II 1881-1891*, p. 953

¹³ Nelson Saldanha, «Filosofia e consciência histórica em Antero do Quental», in *Síntese Nova Fase*, vol. 19, n. 59 (1992), p. 584.

que dê sentido à realidade integral. Não se trata apenas de uma interpretação, porque esta posição pode ser validada pela própria voz de Antero que no ano de 1873 assume o seu sistema metafísico evolucionista como resultado de uma fusão entre Hegel e Proudhon: «(...) a minha doutrina da Evolução é em grande parte a de Hegel com a qual combino a ideia de série proudhoniana»¹⁴.

Ao contrário do que enuncia Joaquim de Carvalho, neste período do início da década de 70 as referências recorrentes na sua correspondência não vão para Hartmann, mas para Michelet, Haeckel, Hegel e Proudhon. O nome de Hartmann só começa a aparecer a partir de 1876: «Vou percebendo que o pessimismo de Hartmann se parece singularmente com o meu otimismo, e estou morto por ler alguma obra mais extensa deste simpático filósofo. Talvez eu tenha *inventado* a “A Filosofia do Inconsciente” sem o saber!»¹⁵. O núcleo da metafísica monista de Antero começa a definir-se por volta de 1873 quando se define um *místico activo* para quem o Absoluto não existe *em si* como realidade distinta do Universo, num puro nada intelectual, mas se apresenta como a categoria humana de representar o Todo na unidade completa da razão pura e do fenómeno, do espírito e da matéria: «(...) em vez de nos imobilizarmos no esforço contraditório de realizar em nós o *Absoluto* (que não tem realidade) o que devemos é praticar a vida como quem sabe que cada acto e momento dela é um acto e momento do Absoluto, e que por isso quanto mais *praticarmos*, se o fizermos com este conhecimento e intenção, mais nos uniremos ao Absoluto, a Deus»¹⁶.

Esta metafísica hegeliana, contra a cisão kantiana entre núnemo e fenómeno, não mais irá desaparecer, enriquecendo-se com as metafísicas de Proudhon, Leibniz e Hartmann, tal como o poeta irá assumir em 1885 numa carta a Jaime Batalha Reis, confessando que o trabalho da sua vida tem sido exorcizar o seu pessimismo melancólico por via racional. Nesse ano dá o seu sistema filosófico como acabado na unidade entre o atomismo material e o idealismo espiritual, em consonância com as tendências contemporâneas do pensamento: «A dita minha Filosofia não é original. É antes uma fusão (não amálgama) do Hegelianismo com a monadologia do Leibniz, dando de si a síntese do idealismo e do espiritualismo (...). O meu sistema está numa linha paralela ao de Hartmann, distinguindo-se

¹⁴ «Carta a Oliveira Martins, 26 de Dezembro de 1873», in *Cartas I 1852-1881*, p. 231.

¹⁵ «Carta a Oliveira Martins, 13 de Maio de 1876», in *Cartas I 1852-1881*, p. 346.

¹⁶ «Carta a Oliveira Martins, 27 de Julho de 1873», in *Cartas I 1852-1881*, 207.

dele no método e numa maior dose de realismo, e parecendo-se com ele nas tendências gerais e nas conclusões morais»¹⁷.

No ano de 1889, em que escreve as *Tendências* e em que considera não revelar aí o seu pensamento pessoal, mas apenas o movimento plural do pensamento moderno¹⁸, o poeta continua a expor a sua filosofia na correspondência, nomeadamente em diálogo com Oliveira Martins ou António Molarinho, e vai afirmando a sua metafísica monista da substância infinita, em que se extinguirá a nossa individualidade pessoal: «(...) a nossa vida individual e humana, é tão pouca coisa!»¹⁹. Em 1888 ainda era evidente a presença da metafísica do Espírito de Hegel, ao afirmar que todo bem se vai acumulando no movimento de permanente espiritualização do Universo e que todas as sociedades são úteis na realização desse fim, naquilo a que podemos reconhecer como uma primazia do todo em relação ao indivíduo: «Do bem, ainda o mais invisível, não se perde uma partícula (...) É um *momento* na grande obra do Ser infinito, uma linha, uma pedra, uma areia, uma estrutura do seu grande edifício, e, pequeno ou grande, lá ficará eternamente»²⁰.

Abertura ao Absoluto indeterminado e impessoal pelas metafísicas transcendentais de Proudhon, Leibniz e Hartmann

O sistema fechado da dialética hegeliana não poderia satisfazer Antero que em 1875 define com clareza uma racionalidade não estritamente lógico-analítica e uma realidade indeterminada não reduzível às categorias humanas: «Eu, como entendo que há na filosofia mais do que simples lógica, longe de achar possível uma filosofia *evidente*, opino que será justamente um dos caracteres dessa filosofia completa (ou complexa) e compreensiva o dar um lugar amplo à indeterminação, atribuindo ao Indefinível, no Sistema, uma província tão larga como ele de facto tem na Razão e na Realidade»²¹. No seu entender a moral é mais duradoura do que a arte, porque é eterna: as obras do bem constituem a própria energia substancial do Universo: «O Universo só dura pelo bem que nele se produz»²².

¹⁷ «Carta a Jaime Batalha Reis, 24 de Dezembro de 1885», in *Cartas II 1881-1891*, pp 761-762.

¹⁸ «Carta a Oliveira Martins, 26 de Novembro de 1889», in *Cartas II 1881-1891*, p. 966.
«Carta a Wilhelm Storck, 14 de Maio de 1887», in *Cartas II 1881-1891*, p. 839.

¹⁹ «Carta a António Molarinho, 26 de Agosto de 1889», in *Cartas II 1881-1891*, p. 953.

²⁰ «Carta a Fernando Leal, 8 de Fevereiro de 1888», in *Cartas II 1881-1891*, p. 870.

²¹ «Carta a Jaime Batalha Reis, 16 de Agosto de 1875», in *Cartas I 1852-1881*, p. 307.

²² «Carta a António Molarinho, 26 de Agosto de 1889», in *Cartas II 1881-1891*, p. 953.

O invisível e intangível do espírito transcendente pode remeter para o teísmo cristão, já não no sentido criacionista de uma diferenciação ontológica entre o Criador e as criaturas, mas no sentido imanentista próximo das propostas panenteístas ou pantiteístas, porque a referência é sempre a alusão às circunstâncias naturais e sociais da realidade como manifestação provisória da dialética inconsciente imanente à sua evolução²³. A existência supra-sensível e transcendente de que fala Antero não corresponde ao sentido teísta cristão, porque parte de um pressuposto místico grego e não profético judaico, mas remete para a realidade suprema da essencialidade. Ao contrário da interpretação de Joaquim de Carvalho o «transcendentalismo» de Antero não se opõe necessariamente aos monismos de Hartmann ou de Krause, que preservam a inefabilidade misteriosa do divino, mas opõe-se ao monismo panteísta que de forma ontologista identifica o divino com a existência fenoménica e o real com o racional. Admitimos que Antero não tenha abandonado a noção cristã de transcendência, mas vai batizá-la com os panenteísmos do idealismo alemão inspirados na filosofia neoplatónica emanativa de Plotino e na filosofia aristotélica do ato Puro como indeterminado e não pessoal. A individualidade pessoal é associada ao egoísmo e, por isso, considera que o paraíso do budismo está na coletividade e não no homem isolado sujeito às paixões ou emoções:²⁴ «O Nirvana é (...) impessoal»²⁵. Reconhecemos nestas posições a sua visão socialista da ordem social, a que não será alheio o socialismo ou mutualismo utópico de Pierre-Joseph Proudhon.

De modo distinto, o cristianismo tem o seu fundamento na noção de encarnação de Deus na pessoa de Cristo, ora esta noção é concebida por Antero como idolátrica, contrapondo a ela o ideal da vida espiritual como princípio impessoal. Por isso, a crítica de Leonardo Coimbra ao pensamento de Antero de Quental sobre a união impessoal divina continua a ser válida. O cristianismo significa, para Antero, a desvirtuação do Cristo ideia pura da vida e princípio espiritual no Cristo personificado e idolatrado entendido no sentido limitado de indivíduo ou de alguém: «o Cristo, símbolo, ideia e princípio da vida espiritual, personificado e idolatrado pela ignorância dos homens, que fizeram *uma pessoa (alguém)* dum princípio impessoal e por isso o desvirtuaram criando simplesmente uma nova idolatria»²⁶. Mas

²³ «Carta a Jaime de Magalhães Lima, 5 de Maio de 1888», in *Cartas II 1881-1891*, p. 878.

²⁴ «Carta a Oliveira Martins, 25 de Agosto de 1889», in *Cartas II 1881-1891*, p. 897.

²⁵ «Carta a Carlos de Lemos, 5 de Fevereiro de 1888», in *Cartas II 1881-1891*, p. 868.

²⁶ «Carta a Tommaso Cannizzaro, 15 de Maio de 1889», in *Cartas II 1881-1891*, p. 940.

a união consciente final não significa a vacuidade, associada a uma certa interpretação de budismo, como adverte Antero numa carta a Oliveira Martins, porque considera que a beatitude a que conduz o dinamismo essencial do Ser consiste na liberdade do bem: «E a tendência última das coisas (...) não pode, ao realizar-se na Consciência, produzir o efeito duma desilusão e duma queda no vácuo. Logo não acuse o Ser, nem calunie o Budismo»²⁷.

Claro que fica o problema: como conciliar a noção de união impessoal com a noção de beatitude consciente e moral. Julgamos que poderá ser por uma noção de indistinção das consciências individuais na Consciência divina Absoluta, união impessoal das mónadas na Mónada absoluta, tal como acontecerá com Sampaio Bruno a propósito da sua noção de divindade homogénea, sem a relação de alteridade. Respeitando as suas categorias e a forma como as apresenta, parece-nos ser esta a maior dificuldade na interpretação do pensamento de Antero: encontrar coerência na relação entre a sua teoria do amor, como essência do Universo, e a sua teoria da realização final como união impessoal. Talvez as noções de «panteísmo personalista» ou de «panenteísmo personalista» pudessem constituir uma metafísica capaz da procurada articulação entre a divindade imanente impessoal e divindade transcendente pessoal. Mas julgamos que Antero é traído pelo facto de ter incluído no seu pensamento também a perspectiva kantiana de cisão entre a «essência última do Ser» não definível pelas categorias metafísicas, mas perceptível e evidente «ao sentimento moral» onde se dá a manifestação e realização desse bem supremo (*ibidem*, p. 841). A impossibilidade de atribuir ao divino, por analogia, categorias humanas, inviabilizou uma reflexão metafísica pluralista conciliadora da transcendência e da imanência sem aniquilar a relação na indiferenciação da Unidade. O Pampsiquismo de Antero, radicado na noção estoica de alma do mundo e na noção de Espinosa de substância infinita e eterna, inviabiliza a solução do teísmo ou do panenteísmo personalistas.

Gustavo de Fraga reconhece esta continuidade na metafísica monista de Antero em torno da verdadeira liberdade e da verdadeira beatitude na «região da impersonalidade»²⁸, em rutura com a religião tradicional da sua educação cristã católica e numa simbiose com os pensamentos de Hegel, Michelet, Proudhon e von Hartmann²⁹. Deste último recolhe a noção me-

²⁷ «Carta a Oliveira Martins, 30 de Maio de 1887», in *Cartas II 1881-1891*, p. 841.

²⁸ «Carta a Jaime de Magalhães Lima, 28 de Maio de 1889», in *Cartas II 1881-1891*, p. 943.

²⁹ Cf. Gustavo de Fraga, «Metafísica do inconsciente no século XIX português: Antero de Quental», in *Anais do VIII Congresso Interamericano de Filosofia e V da Sociedade Intera-*

tafísica do verdadeiro ser como espiritual, inconsciente e impessoal, em contraposição, não absoluta, com as decepções, instintos e paixões da vida natural, pelo que numa carta de 1889 a Jaime Magalhães Lima, ainda no ano das *Tendências*, reafirma a sua fórmula de «Helenismo coroado por um Budismo» no sentido de conciliar a pluralidade da evolução natural com a realidade psicológica pura transcendente: «O Budismo é um estado psicológico puro, que, por isso que pressupõe os anteriores menos puros, não os pode negar absolutamente»³⁰.

Já na última fase da sua vida permanece ligado ao desprendimento interno e à atividade impessoal e desinteressada da espiritualidade budista pela conceção de um Deus inconsciente e não definido³¹. No divino espiritual e inconsciente de Antero, através de Hartmann, dá-se a síntese metafísica monista entre Hegel, Schopenhauer, Schelling e Leibniz, que admite uma certa imperfeição no Absoluto e a sua redenção na tragédia da consciência humana³². Opõe o neovitalismo substancial e teleológico de Hartmann ao monismo naturalista e mecanicista de Haeckel e afirma o movimento de realização de toda a realidade em direção à libertação do bem (moral), que significa a união impessoal das almas em Deus na recusa de todo o egoísmo: «Também para von Hartmann em *Die Religion des Geistes* (1882) 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» (cf. *ibidem*, p. 86).

Mas Gustavo de Fraga também se equivoca ao estabelecer a antinomia entre este monismo da filosofia idealista alemã, que caracteriza de panteísta e que estaria no Antero da sua obra filosófica, com o cristianismo desejado, pelo facto de não ser panteísta, e que estaria no Antero da correspondência. Ora, como temos vindo a demonstrar através de uma leitura comparada, o Antero da filosofia é coerente com o Antero da poesia e da correspondência. É claro que Antero recusa o monismo panteísta, mas também recusa o dualismo teísta do cristianismo tradicional antropomórfico e é, precisamente, por isso, que se aproxima destas metafísicas panenteístas: afirmam uma união divina impessoal e não antropomórfica e, ao mesmo tempo,

mericana de Filosofia, Vol. II, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1974, p. 82.

³⁰ «Carta a Jaime de Magalhães Lima, 2 de Fevereiro de 1889», in *Cartas II 1881-1891*, p. 925.

³¹ «Carta a Fernando Leal, 4 de Setembro de 1888», in *Cartas II 1881-1891*, p. 899.

³² Gustavo de Fraga, «Metafísica do inconsciente no século XIX português: Antero de Quental», in *Anais do VIII Congresso Interamericano de Filosofia e V da Sociedade Interamericana de Filosofia*, Vol. II, p. 84.

apontam para um divino indeterminado, transcendente e misterioso, fora dos sistemas fechados ontologistas e panteístas.

Por um lado elogia o cristianismo nos planos do transcendentalismo metafísico e moral, mas por outro lado denuncia as suas lacunas no plano cosmológico e do conhecimento da natureza, ou seja, na relação do divino com o mundo: «(...) o lado fraco do Cristianismo, (...) essa lacuna é a ignorância da Natureza (...) forte e profunda como concepção metafísica e moral da existência humana, falsa e inconsistente ou quase nula como concepção das condições naturais, fora das quais a metafísica e a moral só produzem sonhos, por sublimes que sejam, e no fim de certo tempo perversão e abatimento»³³.

A espiritualidade panteísta da realidade e a atividade ilimitada do pensamento

Antero de Quental associa o teísmo cristão católico a uma visão negativa do mundo e a um dualismo entre natural e sobrenatural, pelo que prefere o otimismo poético associado ao «Panteísmo espiritualista» de autores como Sampaio Bruno, Schelling e Hartmann³⁴. Ora, sabemos que este dualismo ontológico e antropológico não é específico do teísmo cristão, mas sim do gnosticismo e do maniqueísmo que contaminaram a doutrina, com renovada incidência após o Concílio de Trento (1545-1563) por via da cisão entre a razão e a fé, o natural e o sobrenatural (fideísmos), e que no século XIX se caracteriza por um forte antagonismo em relação à ciência e às hermenêuticas simbólicas da revelação. Antero elogia Francisco de Assis por ter uma visão mais aproximada da sua noção de «panteísmo idealista» que traduz a conciliação entre o divino impessoal do idealismo alemão e o mistério infinito do divino cristão, contra o panteísmo naturalista atribuído a Espinosa, Haeckel e Goethe. Assim, considera que a religião do futuro proposta por Hartmann não tem de ser o budismo e que já se encontra no cristianismo monista de São Francisco pela valorização da realidade natural, que é distinto do cristianismo apologético e dualista da doutrina oficial³⁵. Ora, Cunha Seixas, colega de curso de Antero, realiza nesta mesma época o mesmo esforço de conceber uma metafísica não dualista e uma religiosidade não antropomórfica através da proposta do *pantiteísmo*.

³³ «Carta a Oliveira Martins, 3 de Junho de 1876», in *Cartas I 1852-1881*, p. 348.

³⁴ «Carta a Tommaso Cannizzaro, 5 de Setembro de 1886», in *Cartas II 1881-1891*, p. 786.

³⁵ «Carta a Oliveira Martins, 3 de Junho de 1876», in *Cartas I 1852-1881*, p. 349.

Numa carta enviada de Ponta Delgada a 14 de Maio de 1887 para Wilhelm Storck diz Antero de Quental o seguinte: «(...) psicodinamismo ou pampsiquismo. Creio que é este o ponto nodal e o centro de atração da grande nebulosa do pensamento moderno (...) Morrerei, porém, com a satisfação de ter entrevisto a direção definitiva do pensamento europeu»³⁶. Se o não foi do pensamento europeu em geral, foi certamente da filosofia portuguesa metafísica que, recusando os dogmatismos dos apriorismos racionalistas e dos naturalismos positivistas, desenvolveria uma profunda reflexão sobre o carácter dinâmico da realidade na unidade diferenciada de experiência e razão, amor e verdade, espírito e natureza, transcendência e imanência.

Em 1886, numa carta dirigida de Vila do Conde a Tommaso Cannizzaro, confessara identificar-se com o pensamento franciscano enquanto precursor do espírito moderno representado pelo Panteísmo espiritualista de autores como Schelling, Eduard von Hartmann e Sampaio Bruno³⁷. Por sua vez, em 1885, em carta enviada também de Vila do Conde a Francisco Machado de Faria e Maia, reconheceu a insuficiência dos panteísmos naturalistas ou materialistas para explicarem o carácter complexo e descontínuo da realidade, valorizando a monadologia por partir dos dados elementares da sensibilidade³⁸. Os imobilismos formalistas e abstratos da metafísica tradicional estavam ultrapassados sob o estímulo das categorias racionais de «força», «espontaneidade» e «desenvolvimento» e da noção de indissolubilidade entre matéria e forma no movimento incessante de renovação e transformação³⁹.

Neste apuramento conceptual desde o *panteísmo naturalista*, ao *panteísmo espiritualista* e ao *pampsiquismo* do *espiritualismo idealista* ou do *realismo transcendental* de inspiração hegeliana (*ibidem*, p. 168), Antero de Quental parece ter encontrado a compreensão sintética da realidade ao mesmo tempo idealista e naturalista, livre e determinista, sem violar os princípios materialistas das ciências naturais e os princípios filosóficos⁴⁰

³⁶ «Carta a Wilhelm Storck, 14 de Maio de 1887», in *Cartas II 1881-1891*, p. 839.

³⁷ «Carta a Tommaso Cannizzaro, 5 de Setembro de 1886», in *Cartas II 1881-1891*, p. 786.

³⁸ «Carta a Francisco Machado de Faria e Maia, 28 de Março de 1885», in *Cartas II 1881-1891*, p. 730.

³⁹ «Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX», in *Obras Completas Antero de Quental – Filosofia*, org. de Joel Serrão, Lisboa, Edit. Comunicação, 1989, p. 121.

⁴⁰ «Carta a Jaime de Magalhães Lima, 14 de Novembro de 1886», in *Cartas II 1881-1891*, p. 803.

de uma metafísica dinâmica inspirada no renascimento de Nicolau de Cusa: «(...) a filosofia e a ciência dos modernos têm caminhado sempre de mãos dadas, apoiando-se, inspirando-se e corrigindo-se mutuamente (...)»⁴¹. Entre estes princípios, o reconhecimento do seu caráter aberto e progressivo assente na vitalidade incansável e ilimitada do pensamento humano que não se cristaliza em verdades totais e definitivas. O panteísmo que o autor acolhe de Espinosa, contra o dualismo mecanicista cartesiano, é transfigurado pela ideia «força» de Leibniz e pela ideia de Universo em infinita expansão do panteísmo de Lessing, culminado no desenvolvimento imanente de Hartmann, Schelling e Hegel (cf. *ibidem*, p. 128).

Como esclarece no início do seu texto *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*, publicado em 1890 no segundo volume da *Revista de Portugal* dirigida por Eça de Queirós com a colaboração de autores como Oliveira Martins e Guerra Junqueiro, o pensamento participa do carácter dinâmico e infinito do Absoluto, pelo que em todas as filosofias há uma metafísica latente que escapa a qualquer um dos seus diversos sistemas (*ibidem*, p. 117). Se considerarmos que a leitura atual da dialética hegeliana vai no sentido de um aberto panteísmo e não de um absoluto panteísmo, torna-se mais fácil aceitar a filiação de Antero ao idealismo alemão em coerência com a sua posição final de recusar associar o seu sistema a um monismo panteísta, porque o define de «Unidade na variedade»: «(...) é a unidade orgânica dum ser vivo e é ainda aquela harmonia superior que resulta do acordo das vontades e dos pensamentos, tendendo para um fim comum, mas cujos aspectos são variados, e que pode por isso mesmo realizar-se igualmente bem sob formas diversas» (*ibidem*, p. 169).

Esta noção de panteísmo, que recusa a identidade ontologista do saber e do ser e preserva o excesso e o mistério do Absoluto, também é mais coerente com a posição de Antero acerca da razão que não tem um conhecimento total e infalível de si e da realidade essencial. Em diálogo com António Braz Teixeira atrevemo-nos a dizer que esta presença implícita, não dita, da metafísica panteísta se deve ao magistério krausista de J. M. Rodrigues de Brito em Coimbra, nomeadamente através das aulas de Filosofia de Direito a que Antero assistiu no ano letivo de 1858-59⁴². O professor de direito defendia que a ideia de imortalidade era um sentimento vago e inato que não surgia da educação ou da experiência, mas espontaneamente do fundo da

⁴¹ «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Filosofia*, p. 123.

⁴² António Braz Teixeira, «Raízes Krausistas do Pensamento de Antero», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 47, fasc. 2 (1991), pp. 258-259.

alma humana como princípio infundido por Deus e como expressão da fé na sua bondade e justiça misericordiosa⁴³.

No seu texto «O sentimento da Imortalidade», publicado em abril 1865 no *Diário do Povo de Portugal e Possessões*, Antero de Quental também se refere ao carácter indefinido e crepuscular do sentimento que comunica a dimensão misteriosa da realidade e aponta para o destino último do homem na felicidade divina: «(...) É o império crepuscular do sentimento, o mundo do mistério»⁴⁴. Este sentimento do mistério de Deus é uma crença moral e estética do coração e não o resultado de uma doutrina confessional, é algo de sublime e excessivo e, por isso, não pode ser captado pela objetividade científica que não tem acesso ao «sacrário do sentimento» (*ibidem*, p. 35).

As categorias de *espontaneidade*, *mistério*, *excesso* e *harmonia*, usadas para descrever a confiança do homem no seu destino de verdade, bondade e beleza eternas, são também uma herança das metafísicas pampsiquistas de Leibniz e de Krause. Uma filosofia pura, analítica e metódica, que despreze a história e não escute «a grande voz do instinto espiritual da humanidade» não capta a verdade da vida humana na sua integralidade (*ibidem*, p. 33). No puro panteísmo não há mistério nem excesso, porque há uma identidade recíproca entre Deus e o mundo, ser e conhecer: a intuição intelectual tem capacidade de conhecer a sua essência (ontologismo). No puro deísmo não há sensação ou experiência de Deus que é absolutamente transcendente e inacessível. No panenteísmo, a Divindade é presença no mundo, mas excede a realidade em que se manifesta, não se esgota nas coisas em que se presentifica e a sua compreensão exige a evidência analógica, parabólica e metafórica da poesia.

A imortalidade da alma, num céu invisível mas pressentido pelo coração, também é uma conclusão moral, à maneira kantiana, surgindo como uma «compensação» para o sofrimento do mundo e para o absurdo das suas injustiças: «(...) uma Bondade (...) uma lei de justiça, a que chamamos Compensação. Sem este equilíbrio de além-túmulo, o mundo moral inclina-se sob o peso de suas ruínas acumuladas de séculos, e tomba e rola desamparado nos abismos do nada!» (*ibidem*, p. 29). Nunca a alma humana conceberia realidade tão bela e perfeita se Deus não a pudesse realizar, se a realidade não se pudesse desenvolver e plenificar de acordo com esse desejo e anseio mais profundo. Um Deus, que para o pensamento monista e não maniqueísta de Antero de Quental corresponde ao Espírito de justiça ou

⁴³ J. M. Rodrigues de Brito, *Filosofia do Direito*, Coimbra, 1871, §§ 240-241.

⁴⁴ «O sentimento da Imortalidade», in *Filosofia*, p. 35.

Amor infinito, independentemente do nome que lhe seja dado nas diversas culturas da história da humanidade: «Sim, Deus! Espírito, Força, Princípio, Essência, Jeová ou Brama, que me importa um nome? Eu chamo a Deus justiça!» (*ibidem*, p. 29).

A unidade absoluta de ser apresenta-se para o poeta filósofo açoriano entre a razão e a intuição como indefinível e indeterminada no pressuposto de uma inadequação entre o pensar e o ser que irá marcar a tradição filosófica portuguesa do século XX, tal como reconhece Leonardo Coimbra quando identifica nesta demanda a ação de uma inteligência integral de cérebro e coração na via dolorosa da Verdade e do Amor, que significa reviver o drama da Origem: «ser múltiplo e disperso e precingir num universal abraço todos os seres e mundo sob o misterioso ósculo da Unidade»⁴⁵. As explicações da ciência positivista são elementares e não captam a verdadeira essência da realidade que pertence do domínio do espírito: «Um profundo mistério continua a envolver o universo que ela acaba de explicar: o mistério das ideias, que é mistério do que na consciência está para além da sensibilidade, região obscura onde assentam essas explicações»⁴⁶.

A distinção entre a plenitude espiritual de dissolução impessoal e a plenitude divina de relação pessoal

Ora, a interpretação que Leonardo Coimbra faz do pensamento de Antero de Quental é ilustrativa da contraposição existente na cultura portuguesa do início do século XX, que ainda hoje se mantém, entre a tradição grega neoplatónica e a tradição judaico-cristã escolástica, pois considera que o pensador açoriano partilha com o idealismo alemão a ideia de que o devir da realidade tem a sua consumação na dissolução impessoal do Absoluto ou na extinção *nirvânica* do Todo⁴⁷. A necessária conciliação entre estas visões não passará pela aniquilação da pessoa e da história, mas sim pela revalorização metafísica da existência temporal e da natureza cósmica a partir dos conceitos operativos de relação, manifestação e comunhão, desenvolvidos numa epistemologia que unifique experiência e razão, natural e sobrenatural, matéria e espírito.

E não foi essa a preocupação de Antero na procura de superar o

⁴⁵ Leonardo Coimbra, «Antero filósofo», in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, p. 328.

⁴⁶ «Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX», in *Filosofia*, p. 146.

⁴⁷ Cf. Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, p. 394 [147].

panteísmo naturalista e evolucionista de Ernst Haeckel, assente na conceção unitária da substância, com recurso aos pensamentos de Leibniz, Schelling e Hegel?⁴⁸. Por um lado, podemos dizer que sim, mas por outro lado, podemos verificar que para Leonardo Coimbra o caminho escolhido por Antero nem sempre terá sido o mais adequado para a construção dessa síntese entre a unidade e a diversidade, porque a sua noção de Absoluto acaba por se aproximar do indeterminado e indiferenciado impessoal que anula a relação e a individualidade. Para o criacionismo teísta essa conciliação entre a unidade e a diversidade, a natureza e o espírito, não significa negar a existência de Deus como Ser criador e redentor, livre e inteligente, reduzindo-o a uma unidade impessoal de atração universal.

De facto são comuns as referências de Antero à «indiferença de budista» e ao «desejo do *Nirvana*», tal como o faz numa carta enviada a Oliveira Martins em 1872⁴⁹. Também são comuns as suas referências à identificação entre o Absoluto e o Universo e à prática budista de um «nada intelectual», naquilo que chama de «misticismo activo»⁵⁰. Numa carta enviada a Carlos de Lemos em Fevereiro de 1888, apresenta a sua definição de Nirvana como atividade impessoal: «O Nirvana não é passivo, não é inerte e puramente contemplativo: é, pelo contrário, essencialmente activo; somente essa atividade já não é apaixonada, porque cessou de ser egoísta. É, por assim dizer, impessoal»⁵¹.

Esta atração monista pelo Absoluto em contraposição com o Deus pessoal da tradição judaico-cristã levou a que, numa das suas primeiras referências públicas ao poeta açoriano, num artigo do número 4 da revista *A Águia*, em Janeiro de 1911 sobre a tese de formatura de Jaime Cortesão, Leonardo Coimbra considerasse que Antero de Quental era o mais ilustre representativo português da «tragédia religiosa», por não conseguir superar a desarmonia interior entre o ideal e o real, o valor e a experiência, a razão e o coração: «O Poeta procurava a face do Bem e o filósofo os olhos frios da Verdade»⁵².

O bem é considerado pelo poeta como o momento final da evolução do ser, que significa a realização da consciência no seu momento último e

⁴⁸ Cf. «A filosofia da natureza dos naturalistas», in *Filosofia*, pp. 97-105.

⁴⁹ «Carta a Oliveira Martins, 18 de Janeiro de 1872», in *Cartas I 1852-1881*, p. 159.

⁵⁰ «Carta a Oliveira Martins, 27 de Julho de 1873», in *Cartas I 1852-1881*, p. 207.

⁵¹ «Carta a Carlos de Lemos, 5 de Fevereiro de 1888», in *Cartas II 1881-1891*, p. 886.

⁵² Leonardo Coimbra, «A Arte e a Medicina Antero de Quental e Sousa Martins» – Jaime Cortesão – Coimbra – 1910», in *Obras Completas*, vol. I, tomo 1, Lisboa, INCM, 2004, p. 216.

mais verdadeiro, entendido, não no sentido da união das consciências com Deus, mas no sentido da união do eu com a sua perfeição pela dissolução da vontade na vontade absoluta. O racionalismo de Antero acaba por identificar o bem último com a ideia pura, a perfeição absorvente que dilui todas as vontades dispersas e todos os movimentos dispersos do Universo. A vida eterna consiste na renúncia ao eu individual limitado, isto é, na renúncia da sua personalidade⁵³.

Num texto de 1917, publicado na *Atlântida*, a propósito da poesia e filosofia modernas em Portugal, o filósofo portuense reitera essa ideia de que Antero não teria conseguido o equilíbrio poético entre a sensibilidade e a representação por ter cedido à tese intelectualista da indiferenciação nirvânica⁵⁴. A sua noção de evolução como progressiva espiritualização do Universo⁵⁵ significa, em diálogo com a dialética de Hegel, a gradual realização do espírito em si mesmo num movimento de oposição que nunca significa contradição e cuja plenitude constitui a identificação com o *eu* absoluto na imanência de si mesmo: «É assim que o espírito, sem sair de si, se cria e fecunda continuamente, compenetrando-se cada vez mais com a sua própria essência, extraindo dela, da sua infinita virtualidade, momentos cada vez mais complexos e ricos de ser, até atingir a mais alta consciência de si» (*ibidem*, p. 155). Por distinção com as filosofias materialistas que reduzem o Universo a um dinamismo mecânico, a sua filosofia metafísica apresenta a força consciente e plena do espírito que age na matéria sob a forma de dinamismo psíquico (*ibidem*, p. 156).

Neste mesmo artigo de 1917, Leonardo Coimbra começa por dizer que o lirismo do pensamento metafísico português tinha-se constituído quase sempre num *panteísmo amoroso*, através de autores como Antero de Quental, Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes⁵⁶. Acrescenta o filósofo que por ser poético, esse panteísmo não consiste necessariamente numa unidade abstrata paralisante e absorvente, mas numa unidade emotiva de comunicação entre as almas ou consciências. Contudo acabará por criticar Pascoaes e Antero por seguirem a via idealista de Hegel e de Schelling, nem

⁵³ «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Filosofia*, pp. 165-166.

⁵⁴ Cf. Leonardo Coimbra «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 217.

⁵⁵ «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Filosofia*, p. 163.

⁵⁶ Cf. Leonardo Coimbra «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *Obras Completas*, vol. III, p. 17.

sempre conseguindo o equilíbrio entre a sensibilidade e a representação, a unidade e a diversidade individual. Tal como se evidencia na sua obra *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Antero de Quental não deixa de procurar essa síntese, ao interpretar a realidade como «acto único duma substância omnímota, por virtude da qual todos os seres, momentos e modalidades dela, comunicam continuamente entre si, influenciando-se mutuamente, opondo-se e, por essa constante e universal oposição, realizando, não a recíproca anulação, mas a integração de todos os momentos na unidade, cujas diversas potências manifestam»⁵⁷. É evidente a sua preocupação em substituir a noção metafísica de «anulação» pela de «integração», mas para Leonardo Coimbra isso não seria suficiente para evitar o panteísmo como também não o fora em Sampaio Bruno com a noção de «reintegração» no homogéneo.

Leonardo Coimbra considera que, de forma paradoxal, é o próprio Antero que acaba por impor um limite à possibilidade do desenvolvimento espiritual por sugerir que a sua máxima realização e liberdade consiste na aniquilação das consciências individuais, como se estas fossem apenas momentos provisórios e instrumentais na realização do Todo. Esta ideia será evidenciada na sua obra *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, editada em 1921, onde encontra uma permanente antinomia entre as doutrinas da coisa e da pessoa, exterioridade e interioridade que acaba por ser superada, no anseio de liberdade, pela dissolução do *eu* em algo de impessoal Absoluto⁵⁸, perdendo-se as manifestações de *convívio*, *crecimento*, *invenção de bondade de beleza* que alimentam o Amor criador de todas as relações: «a doutrina da *cousa* exerce um desvio sobre o seu pensamento, que dirige cada *eu* e todos os *eus* para um universal abstracto da substância ou dum princípio e não para o universal concreto da troca e da companhia» (*ibidem*, pp. 360-361 [70-71]).

A metafísica pampsiquista do ser do Absoluto em si e do ser da realidade em que se realiza e desenvolve

O ser perfeito de Antero não é o «em si absoluto» de que a realidade procede por emanção, mas é o ser em si, apenas potencialmente existente, que para atingir a plenitude da sua perfeição carece de realização, não de acordo com um plano preconcebido (imobilismo), mas de acordo com as

⁵⁷ «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Filosofia*, p. 122.

⁵⁸ Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, p. 360 [68-70].

tendências espontâneas do seu próprio desenvolvimento⁵⁹. Podemos reconhecer neste processo a estrutura metafísica triádica da origem, desenvolvimento e consumação na harmonia plena, comum às metafísicas panenteístas de Hegel e de Krause em que todas as coisas e ideias surgem como modos do Ser universal: «Concebe-se daqui que a ideia de *Ser* constitui a condição mais geral de todas as cousas – da universalidade das existências e de cada existência em particular»⁶⁰. Esta distinção antitética e não contraditória entre o ser do *mundo fenoménico*, mutável e diverso, dado pela *inteligência concreta* imaginativa e a experiência sensível, e o ser que subsiste por si, o Absoluto da *substância imutável* e idêntica, dada pela *inteligência abstrata* também está presente na metafísica krausista de Rodrigues de Brito quando defende que o ser é ao mesmo tempo uno e idêntico na substância e múltiplo e diverso no seu desenvolvimento e manifestação⁶¹.

Esta ideia de realização do ser no seu desenvolvimento plural está presente na noção anterior de realidade metafísico-psicológica. O pampsiquismo (tudo é alma) traduz uma noção de cosmos em que na natureza age uma força cega inconsciente e espontânea que procura um grau superior de liberdade, constituindo-se na humanidade como consciente de si mesma e sem limite absoluto. Todas as coisas existentes, incluindo as de natureza inorgânica), têm um princípio vital de animação que explica o seu dinamismo e finalidade. Desenvolve-se na linha do hilozoísmo dos jónios, de Platão, de Aristóteles e dos estóicos, para quem o princípio da matéria e da vida são iguais e constituem-se numa só vida psíquica e consciente. Para o hilozoísmo panteísta dos estóicos, o Todo é concebido como um grande organismo que é animado pela Alma do Mundo. O organismo do mundo é habitado pelo Logos, Alma ou Pneuma, que se difunde pelos seus membros, garantindo a unidade dos órgãos e a harmonia das funções.

Esta visão cosmobiológica, depois presente também em Cícero e Virgílio, será retomada na modernidade por autores como Diderot e Schelling. Assente na noção platónica de «alma do mundo», manifesta-se no romantismo de Goethe e Herder, no idealismo alemão de Schelling e Eduard von Hartmann e no espiritualismo de Maine de Biran e Bergson. Entre os cientistas destacamos o Ernst Haeckel que adota o pampsiquismo para fundamentar a sua teoria do evolucionismo universal. Antero recusa as

⁵⁹ «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Filosofia*, p. 122-123.

⁶⁰ «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade», in *Filosofia*, p. 80.

⁶¹ J. M. Rodrigues de Brito, *Filosofia do Direito*, § 74.

posições de indeterminado monismo que podem ser panteístas, atomistas ou materialistas, e procura explicar a relação entre a noção de *substância una* e a diversidade da *realidade* com o recurso à ideia metafísica de finalidade, rejeitando a ideia de absoluta autonomia do movimento material presente no naturalismo positivista de Haeckel⁶². Não admitia que o materialismo esgotasse o ser⁶³. Uma finalidade que é despojada das visões antropomórficas e concebida como imanente à matéria. A natureza não é uma emanção de um ser transcendente e perfeito exterior a ela, como defendia a tradição grega de Platão e a tradição judaico-cristã escolástica, mas é uma realidade dinâmica e evolutiva, pela ação imanente da finalidade metafísica, que pode ser captada racionalmente pelo *materialismo idealista*⁶⁴.

Em diálogo com as noções modernas de *lei, força, consciência, liberdade, responsabilidade, vontade*, abandona os conceitos de *sobrenatural, graça, revelação* maravilhosa numa história misteriosa e partilha com Vico e Voltaire a valorização das causas naturais e do processo de humanização⁶⁵. Tudo é interpretado como ação imanente do espírito sem identificação absoluta e panteísta com esse espírito: «Viu-se que a consciência é o termo último, a mais enérgica expansão da força espiritual, mas não o mesmo espírito» (*ibidem*, p. 47). Antero recusa a noção de intervenção direta do divino nos acontecimentos da história, partilhando com os intelectuais espirituais da sua época a preocupação em conciliar a metafísica com a ciência. Há uma direção na realidade que não vem da vontade criadora do homem, mas da causa superior da natureza em que o homem se insere: «A alma sente-se irmã no meio de todas as forças do mundo, e segue crente e confiada nos destinos comuns da família universal» (*ibidem*, p. 49).

Todo o ser tende para a expansão e realização de si mesmo numa sucessão ilimitada de momentos cumulativos. O Universo apresenta-se em ilimitada e infinita expansão em criações cada vez mais complexas, divino e real ao mesmo tempo, num desenvolvimento de infinitos aspetos «(...) desde as forças elementares e puramente mecânicas, as mil afinidades da matéria bruta, até ao instinto que sonha, à inteligência que observa e compara, à razão que ordena, ao sentimento que fecunda, até à contemplação e à virtude

⁶² «A filosofia da natureza dos naturalistas», in *Filosofia*, p. 105.

⁶³ «Carta a Francisco Machado de Faria e Maia, 15 de Setembro de 1886», in *Cartas II 1881-1891*, p. 788.

⁶⁴ «A filosofia da natureza dos naturalistas», in *Filosofia*, p. 113.

⁶⁵ «Espontaneidade», in *Filosofia*, p. 45.

dos sábios e dos santos»⁶⁶. A realidade do Absoluto enquanto substância e causa, dita pela *razão*, não é anulada pela realidade concreta plural da existência, dita pela *sentimento* inato da realidade, numa antinomia que o autor diz nunca ter sido resolvida satisfatoriamente pela filosofia e diz não ser crível que possa vir a sê-lo: «(...) Antinomia fundamental e primordial, que marca o limite extremo do nosso conhecimento, e circunscreve, sobre o desconhecido insondável, as fronteiras do território que a especulação pode percorrer»⁶⁷.

No seu «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral», pergunta se não haverá uma *unidade suprema* em que se fundem e desaparecem estes mundos antitéticos da existência em que somos (pluralidade da realidade) e que não tem a si a sua causa e razão de ser (substancialidade do Absoluto). Qual a causa e o fim do Universo? Considera que as respostas existentes acabam por se formular de forma mítica, não esclarecendo esse mistério das coisas e opta por aceitar essa antinomia como dado primeiro da razão, em que o ideal e o real se tocam sem se confundirem (*ibidem*, p. 86). A reflexão filosófica deve começar aquém desse facto incognoscível. Todas as ideias se reduzem à de Ser, mas ao ser da *realidade* fortuita, limitada e imperfeita, dado pela experiência (devir no espaço e no tempo), opõe-se o ser do *Absoluto* que é causa, infinito, substância, bem e perfeição, existindo por si e para si: «(...) absoluto e perfeição não se podem conceber senão como tipo ideal e não como atualidade e realidade» (*ibidem*, p. 89). O homem faz a experiência da finitude e sente que não vive para o nada, mas para algo eterno (*ibidem*, p. 89).

Antinomia ou correlação entre razão e experiência, absoluto e realidade, sobrenatural e natural?

Embora critique os materialistas e positivistas por eliminarem o Absoluto que contradiz a realidade, e critique os espiritualistas por confundir os contraditórios, atribuindo ao Absoluto características da realidade, podemos dizer que o pensamento de Antero de Quental, depois de começar por afirmar a antinomia como dado para a reflexão filosófica, acabará por ceder à via monista da conceção unitária da substância que critica em Ha-eckel? Leonardo Coimbra considera que sim, mas temos de recordar que o monismo de Antero não é absolutamente panteísta, adotando aquilo que designa por «idealismo-realista de Hegel» (*ibidem*, p. 97) no sentido de pro-

⁶⁶ «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Filosofia*, p. 125.

⁶⁷ «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade», in *Filosofia*, p. 81.

curar fazer coincidir os contrários sem ceder à contradição. A sua questão metafísica fundamental é saber de que maneira a substância una e simples dá de si o movimento e a diversidade? Como aceitar o monismo panteísta que implica continuidade, simplicidade e indistinção, se no Universo tudo é descontínuo, complexo, diferença e instabilidade?

O que está em causa é a oposição entre a substância absoluta eterna e a pluralidade da realidade temporal e espacial. Por isso, Leonardo Coimbra vai apresentar o conceito de «razão experimental» para superar esta antinomia, afirmando que não há ideias puras como não há sensações puras. No campo da ontologia, o conceito de ser como análogo também contribui para esta superação, pois o idêntico e o diverso surgem como coincidentes. Antero vai recorrer à dialética de Hegel e à síntese superadora da tese e da antítese num nível superior de consideração e de ser. Para o filósofo criacionista, essa resolução anterior numa unidade superior, por mútua penetração, da antítese entre a *pura razão* que define o Ser como o Absoluto que subsiste por si, e a *experiência* sensível que define o real como o mundo fenomênico⁶⁸, consiste na recusa do naturalismo da lei dos fenómenos em nome dum psiquismo que sugere a interferência da liberdade no determinismo - pelo exercício da vontade, reconhecendo a irredutível realidade do pluralismo das consciências - mas não deixa de ceder à tentação da razão imobilizante que esquece a sociedade e faz do Espírito absoluto a verdadeira Realidade⁶⁹.

No seu entender, o acordo entre estas posições antinómicas só pode ser dado pela realidade da *unidade e subsistência no diverso* que é a *Memória Inventiva* ou a *Razão Experimental*, em que «o seu Ser seja a própria criação infinita de mais ser» (*ibidem*, p. 404 [171]). A comunicação em mais ser não é uma necessidade de realização, mas uma livre dádiva de amor. A Razão Experimental tem como limites que se tocam a *Razão Absoluta* da *pura identidade* e a *Percepção Instantânea* da *pura inércia* (cf. *ibidem*, p. 363 [75-76]). Convicto do carácter dinâmico e evolutivo da realidade temporal, tal como é percebido pela ciência moderna, Leonardo define o Ser como a *Razão experimental inventiva*, que encerra a plural sociedade dos seres, cujas relações e invenções nascem e se aprofundam num processo imensurável de excedente perfeição e que na sua dimensão finita, encerra o carácter limitado da consciência e o condicionalismo da experiência relacional (cf. *ibidem*, p. 378 [105-107]).

⁶⁸ Cf. «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Filosofia*, p. 168.

⁶⁹ Cf. Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 358 [63-64].

O filósofo criacionista recusa a antinomia anterior do Ser nas noções de Absoluto e Experiência e, considerando que também a filosofia é relativa e experimental, apresenta a *consciência da experiência* (razão experimental) como a equação do pensamento e da realidade, que significa uma relação de assimilação entre o novo da realidade e o já adquirido do pensamento, num equilíbrio dinâmico entre a reflexão e a experiência, a dedução e a indução, a filosofia e a ciência (cf. *ibidem*, p. 380 [111-112]). Mas parece-nos que a crítica de Leonardo Coimbra não reconhece de forma adequada o verdadeiro esforço realizado por Antero de Quental na procura de conciliar o real e o ideal, o natural e o sobrenatural, fixando-se em demasia na solução monista. Aliás, é esse esforço que abre caminho para as noções conciliadoras da metafísica criacionista.

Referências bibliográficas

- Brito, J. M. Rodrigues de (1871), *Filosofia do Direito*, Coimbra.
- Carvalho, Joaquim de (1934), «Antero de Quental e a filosofia de Eduardo de Hartmann», in *Obra Completa, I – Filosofia e História da Filosofia 1916-1934*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, pp. 409-431.
- Coimbra, Leonardo (1911), «A Arte e a Medicina Antero de Quental e Sousa Martins» – Jaime Cortesão – Coimbra – 1910», in *Obras Completas*, vol. I, tomo 1, Lisboa, INCM, 2004, pp. 214-216; (1917), «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, pp. 217-220; (1921), *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, pp. 329-448; (1929), «Antero filósofo», in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, pp. 327-329.
- Fraga, Gustavo de (1974), «Metafísica do inconsciente no século XIX português: Antero de Quental», in *Anais do VIII Congresso Interamericano de Filosofia e V da Sociedade Interamericana de Filosofia*, Vol. II, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, p. 81-87; (1979), «Reflexão sobre Antero», in *Arquipélogo – Revista do Instituto Universitário dos Açores*, n.º1 (Janeiro), p. 9-41.
- Hartmann, Edouard von (1876), *La religion de l'Avenir*, traduit de l'allemand, Paris; (1877), *Philosophie de L'Inconsciente*, II, Paris, Librairie Gerner Bailliére.
- Quental, Antero de (1865), «O sentimento da Imortalidade», in *Obras Completas Antero de Quental – Filosofia*, org. de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, pp. 27-35; (1866), «Espontaneidade», in *Obras Completas Antero de Quental – Filosofia*, org. de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, pp. 43-64; (1886), «A filosofia da natureza dos naturalistas», in *Obras Completas Antero de Quental – Filosofia*, org. de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, pp. 93-113; (1893), «Ensaio sobre as bases filosóficas

da moral ou filosofia da liberdade», in *Obras Completas Antero de Quental – Filosofia*, org. de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, pp. 69-89; (1890), «Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX», in *Obras Completas Antero de Quental – Filosofia*, org. de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, pp. 115-172; (1989), *Obras Completas Antero de Quental – Cartas I 1852-1881*, org. de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989; (1989), *Obras Completas Antero de Quental – Cartas II 1881-1891*, org. de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Comunicação.

Saldanha, Nelson (1992), «Filosofia e consciência histórica em Antero do Quental», in *Síntese Nova Fase*, vol. 19, n.º 59, pp. 575-586.

Teixeira, António Braz (1991), «Raízes Krausistas do Pensamento de Antero», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 47, fasc. 2, pp. 255-264.

O ANTERO POETA DE HERNÂNI CIDADE

Sobre Hernâni António Cidade, destaca-se, de imediato, a sua profunda humildade, mas também o investimento intelectual, científico e cultural em todos os projetos, nomeadamente no ensino, na divulgação da História e da Literatura, em que esteve envolvido, até à data da sua morte em 1975. Tendo frequentado o Seminário de Évora, e depois de ter tido contacto com autores como Marx, Engels ou Gorki, pese embora a sua sensibilidade da fé tenha permanecido, segue a via laica, tornando-se um professor rigoroso e simultaneamente ciente da necessidade de um dever comunitário de preservar a Literatura e de se envolver em causas sociais, como a da reconstrução do castelo de Leiria.

Soldado na I Grande Guerra, recebe a Cruz de Guerra pelo salvamento de soldados portugueses em território alemão e, tendo sido preso nesse mesmo território, ministra catequese aos outros presos, ao mesmo tempo que escreve conferências sobre a degradação que o cativo provoca, exaltando o patriotismo através da missão de espalhar a Literatura Portuguesa como forma de apaziguamento das nações e da permanência da paz, trabalho que continua quando se torna professor universitário. A sua participação em coletividades continua com a colaboração na revista *A Águia* e na Renascença Portuguesa; afastado da luta política, depois de ter lutado contra a implementação da ditadura, e de lhe ter sido tirado o cargo de professor universitário, volta à vida universitária, e recebe a Legião de Honra por França e a condecoração da Ordem de Santiago por Portugal.

Reconhecido pelo seu empenhamento nas causas sociais e na forma desprendida como espalhava a sua missão humana e literária, a Hernâni Cidade não faltam pontos de contacto com Antero de Quental, análise que incidirá na forma e nos aspetos que o crítico explora transversalmente nos versos que compõem ao longo da sua vida e com o qual formam uma ligação intrincável.

Como ponto de partida, destacamos a formulação de uma questão a propósito da sua análise da poesia de Antero de Quental: «Mas o poeta propriamente dito? Aquele que [...] com ou sem angústia metafísica, ante os enigmas eternos, apenas se contenta de ser *poeta*?» (Cidade, 1980, p. 131),

após uma série de considerações sobre a maturação poética do escritor, a que junta uma outra: «E que se entende por poesia?» (Cidade, 1980, p. 131), resposta que denuncia uma ligação imbrincada entre a «sua filosofia» e a sua poesia, que é «a outra linguagem da sua comunicação» (Cidade, 1980, p. 132).

Não nos deteremos nas questões puramente filosóficas, mas antes naquilo que Hernâni Cidade teceu enquanto considerações sobre as criações poéticas anteriores, se bem que seja impraticável deixar de lado a «lição hegeliana» do *Ser* que Cidade aponta como central no ciclo metafísico presente em *Odes modernas* (1865). Como diz Cidade, «Angustiava-o sentido, a finalidade deste vasto arfar oceânico.» (Cidade, 1985, p. 101). As *Odes*, influenciadas por leituras de Michelet, Hegel, Proudhon e Renan, são tidas como fazendo parte da poesia moderna sucedâneas da contundente *Questão coimbrã*, iniciada com o opúsculo *Bom senso e bom gosto* enviada por Antero a Castilho, a propósito do elogio deste a Pinheiro Chagas e do ataque às mesmas. A propósito deste opúsculo, Cidade afirma:

[é nela] que se dá evidência à rectidão e bizzarria do carácter do ofensor [Antero] [...]; era difícil [a todos quantos] tentavam a renovação mental do País, não romper [...] contra o ambiente que dava eco à voz do árcade [Castilho]; [...] [cuja] autoridade, que era grande, [sancionava] a preferência da poesia de Pinheiro Chagas [...] à febril curiosidade filosófica, ao entusiasmo proselítico da poesia de Antero ou Teófilo (Cidade, 1985, p. 97).

Prévio e fulcral antes de percebermos qual a posição de Hernâni Cidade perante a poesia de Antero é a inserção do autor no período literário do Romantismo português e antes num contexto familiar inicialmente insular e depois conimbricense. Nascido em abril de 1842, cedo recebeu lições de António Feliciano de Castilho, que permaneceu em São Miguel entre 1847 e 1850, e com quem virá a ter incompatibilidades viscerais. Em 1858, encontramos-lo matriculado em direito em Coimbra, que se lhe associa pela liderança, revolucionária e rapidamente popular entre os seus companheiros, de um movimento estudantil contra o conservadorismo e a favor da igualdade entre os povos e da reforma do ensino universitário.

1870 é o ano que marca a sua intervenção de cariz socialista nas esferas política e social, com a colaboração em folhetos de propaganda e com a introdução da Associação Internacional dos Trabalhadores em Portugal, além da participação na comissão de elaboração do programa do Partido

dos Operários Socialistas, em 1875. As igualmente famosas *Conferências democráticas do Casino Lisbonense* e a segunda conferência, a do autor, *Causas da decadência dos povos peninsulares*, datam do ano seguinte, 1871, e pautam-se pelo apelo à liberdade moral e de pensamento. A propósito, Cidade destaca a superioridade do espírito de Antero da sua luta pela dignificação do País: «Dentro da sua [Antero] lógica, não havia [ideais] mais nobres e oportunos: - a dignificação cultural da Pátria, a que se destinariam as *Conferências do Casino*, e a realização dela de uma justiça social [...]» (Cidade, 1985, p. 98). Também desta data a publicação de alguns sonetos e do artigo «Tendências novas da poesia contemporânea» na *Folha*, jornal dirigido por João Penha.

Como *incipit* desta análise a partir do discurso de Hernâni Cidade, afigura-se central destacarmos uma dicotomia que obliqua as composições literárias da poesia do autor: Antero é Sol e é Lua. A esta dicotomia, surgem associadas outros conceitos igualmente centrais na tipificação conteudística dos sonetos de Antero: Amor e Liberdade, lirismo e luta. Luta para fora, mas também luta para dentro. Liberdade de sentimento, mas simultaneamente, repressão dele mesmo.

No entender de Hernâni Cidade, escrever poesia, para Antero, veio cedo e com ela a divinização da amada; a sua abstratização, o seu cariz etéreo e impalpável. Esta poesia surge em 1872, em *Primaveras românticas – versos dos vinte anos*. A sua celestialidade, pureza, candura, são envolvidas em cenários ajardinados, também eles símbolos do Éden, de uma beleza frágil, sensível. Mas esse desejo, ainda que disso mesmo não passe, não limita e não confrange o Autor a verbalizar sobre o Amor, o seu Amor.

Quando adoece gravemente em 1874, um ano após a morte do seu pai, os seus escritos poéticos mudam de configuração: a doença leva-o ao pessimismo e à problemática da Morte, que Cidade também refere, dando realce ao «esforço para vencer a prostração física e moral pela doença e pelo pessimismo dele derivados» e ao heroísmo «na luta contra o aborrecimento, a inércia, o marasmo, [...] [reerguendo-se da doença] como herói batalhador que despreza as próprias feridas» (Cidade, 1985, p. 100). Ainda assim, afirma que esta gravidade da doença lhe provoca a «náusea da realidade [,] [q]uebra-lhe as molas da vontade» (Cidade, 1985, p. 101), levando-o à leitura de filósofos pessimistas, como Schopenhauer, bem como ao estudo do Budismo.

Em 1881, após condenar o aproveitamento dos republicanos das comemorações do tricentenário da morte de Camões, abandona definiti-

vamente Lisboa e muda-se para Vila do Conde, onde vive cerca de 10 anos, escrevendo, entre 1882 e 1885, os últimos sonetos, reflexivos, inovadores, otimistas, afirmando Cidade que

[...] cura o seu pessimismo e tem o surto mais alto o seu pensamento. E vem-lhe o impulso daquele anseio, que não cessa, de integrar a própria existência num universo em que a bondade possa exercer-se, a ascensão espiritual não seja uma utopia nem a justiça um sonho vão (Cidade, 1985, p. 102).

Regressado à terra natal, suicida-se em 1891 (Cidade fala dessa tragicidade para enaltecer o espírito de luta prosélita do «poeta-filósofo», como lhe chama: «[...] na própria renúncia, pertence-lhe o ímpeto – último!- da iniciativa: o tiro que o prostrou... » (Cidade, 1985, p. 105) quando se desenvolve já uma literatura mais simbolista, com António Nobre, Gomes Leal ou de Eugénio de Castro. À morte de Antero, fica associado o fim do tom combativo e de crítica social da Literatura, agora virada para a exaltação de paisagens rurais, do folclore, da saudade da infância.

A sua vida, sita entre 1842 e 1891, encontra-se, assim, associada à segunda geração romântica portuguesa, a da Regeneração, a dos estudantes universitários inconformados com a apatia nacional, e de onde surge uma literatura combativa, derivada de acontecimentos políticos europeus, como as insurreições na Polónia, a crise da Irlanda, a oposição ao Segundo Império em França, que os fazem problematizar a existência humana. Não obstante esta vertente nacional, em termos transversais, ao Romantismo, associa-se a recorrência de temas ligados ao belo horrível, ao lúgubre, ao escuro, ao tempestuoso. As paisagens naturais melancolicamente figuradas de poentes, de mares tenebrosos, a que se associam metaforicamente estados de alma sentimentais, melodramáticos, acompanhados de adjetivações, além de pitorescas e exóticas, sinistras e de tom sonhador. A este *locus horrendus*, junta-se o aparecimento do historicismo e do individualismo, que se centram na génese da civilização e da literatura, visando o progresso social, ao mesmo tempo que se aplaude o nascimento da burguesia, saída do alquebramento das instituições senhoriais nobres e feudais.

Com esse individualismo, manifesta-se a aspiração ao sonho (do) impossível, ao misticismo, à insaciedade humana e, em consonância, a dor da existência, a obsessão da morte, a exaltação do herói solitário e fora da lei, no devaneio amoroso, sofrido porque irrealizável. Ainda assim, e segundo Hernâni Cidade: «[...] a ideia-directriz do século XIX [é] a *Revolução*. Con-

siste ela, para Antero, na «reivindicação do direito do homem em face do seu semelhante... em face da natureza... em face de Deus...» (Cidade, 1985 p. 63); a que acresce a asserção sobre a poesia, que adere à «ciência prestigiosa», ideia, segundo Cidade, acolhida por Antero: «O lirismo subjectivo perdera a sua razão de ser. A única poesia viável era a poesia de interesse colectivo [...] À poesia, impunha-se que desse a *síntese afectiva* correspondente [à] *síntese científica*.» (Cidade, 1985 p. 67).

Não cremos que a síntese afetiva tenha correspondência em Antero à síntese científica apregoada pelo positivismo de seu tempo, mas, sob um outro ponto de vista, mais pessoal, de personalidade, Cidade não deixa de recuperar o epíteto *Santo Antero*, dado pelos seus companheiros, mais concretamente, por Eça de Queirós, que o respeitavam e que, concomitantemente, o cultuavam pela dádiva altruísta com que se entregava às suas lutas, igualando as palavras aos atos, enformadas na «lei moral que era, aliás, a grande preocupação do seu pensamento e acção» (Cidade, 1985, p. 100).

Acresce-lhe a «vontade de triunfo» concomitante ao «anseio da dádiva» (Cidade, 1985, p. 102), especialmente quando a sua doença dá tréguas em 1875 e depois quando adota as duas meninas que Germano Meireles, seu amigo, deixara órfãs, ou quando aceita uma candidatura de deputado socialista, em 1879, quando a enfermidade passa por uma fase aguda.

É precisamente a tónica ao seu espírito combativo, perscrutador, que Hernâni Cidade vai dando conta na análise da sua poesia. Iniciando pelos seus poemas mais juvenis, como já mencionado, Cidade descreve-os como integrando um «lirismo amoroso [...] a casta delicadeza dos temas, [...] de perfeita impessoalidade [...] em que os sentidos [se comprazem] no metamorfismo colorido e plástico» (Cidade, 1980, p. 101) e na espiritualização da imagem feminina, idealizada e não concretizada, e por isso, casta. Cidade utiliza o soneto dedicado a M.C («*No Céu, se existe um céu para quem chora*») para mostrar um raro exemplo de uma concretude dada à mulher amada, no que o crítico enuncia como fazendo parte da «biografia amorosa» do Poeta, mas enformada de pureza e melancolia da linguagem, o que não inviabiliza versos mais carnavais e apaixonados, como nos dedicados a Peppa e que Cidade apelida de «uma chama mais rubra e fumosa» (Cidade, 1980, p. 104); no meio das muitas que terá destruído, o hermeneuta, uma vez mais de forma elogiosa, diz que as que se salvaram da voragem destruidora de Antero são as que «melhor quadra[m] à altura moral do seu autor» (Cidade, 1980, p. 105). Estas composições poéticas, pese embora a sua componente mais etérea, mais virginal, encerram já a influência da filosofia de Hegel, do

seu idealismo e da sua ideia de Absoluto, e, com eles, a dúvida, a incerteza em seguir a educação católica que recebeu e que lhe dava a certeza de a sua vida ter um propósito estabelecido.

É depois desta fase inicial, a do lirismo amoroso, que Antero se vai desdobrar em pensador e poeta, percorrendo um outro caminho que o da sua poesia contemporânea, pela inclusão das suas ideias filosóficas nos versos que escreve.

É neste ponto que se vislumbra a resposta à pergunta inicial de Hernâni Cidade: a partir da análise de *Odes modernas* como obra que marca a vontade de Antero conferir à poesia a espiritualidade de que a sociedade moderna necessita, o intérprete cita Antero: «fazendo-a (poesia) corresponder à alta missão que foi sempre a da Poesia em todos os tempos [...] – a forma mais pura daquelas partes soberanas da alta colectiva de uma época, a crença e a aspiração.» (Cidade, 1980, p. 107), voltando a abordar Hegel, é através do curso da História que a *Ideia* se realiza para chegar à Verdade e à Justiça, de que Antero é arauto, lutando contra os obstáculos que Cidade enumera: «a Realeza, o Sacerdócio, a Igreja [...] e quantos *Grandes e Ricos* oprimem e exploram os pobres» (Cidade, 1980, p. 108). Esta poesia mais aguerrida surge exaltada pelo crítico em léxico como «largo e longo fôlego», «descomedimentos retóricos do verbo» (Cidade, 1980, p. 109).

A metáfora da poesia como espada de luta esmorece, uma vez mais, decorrente da doença que o acomete entre 1874 e 1880, é vista por Cidade como «*a biografia duma consciência*» (Cidade, 1980, 111), um período em que Antero passa da análise do exterior para a do interior, para o Eu e não para a Natureza, para a busca do infinito, levando-o à conclusão de que «[n]ão é, pois, possível uma poesia que se inspire nas realidades objectivas do século».

Daqui se segue o «ciclo da *Metafísica*», em que Antero «constrói, por meditação filosófica própria, as certezas metafísicas de quem muito precisa de razões de confiança, que a Religião já não podia oferecer a quem perdera a fé» (Cidade, 1980, p. 112). Neste passo, Cidade dá destaque ao uso do soneto e da ode como formas prevalentes da expressão de Antero, o primeiro por ser o mais adequado à expressão de estados de espírito, mas com disciplina tendo em conta o rigor formal da sua construção, e o segundo por ser a forma *per se* da alma militante e combatente, à liberdade discursiva. Conteudisticamente, e exemplificando com o soneto «Tese e Antítese», o crítico aponta a «lição hegeliana» que Antero segue, a do «*Ser passando*», exceto a de que «O Ser não pode, desdobrando-se e realizando-se, absorver e anular

aqueles que incarnam na terra a ideia»; são a Razão, o Amor e a Justiça que Antero abraça como motrizes da revolução, sendo a primeira o «incentivo de todos quantos buscam a liberdade» (Cidade, 1980, p. 114); e mesmo em fases mais débeis da sua saúde, elogia a sua capacidade de ainda conseguir agarrar a «alegria de viver», como se pode constatar no soneto «Lamento», em que a metáfora do Sol traz o brilho para um novo começar: «Eis o dia! Eis o Sol! O esposo amado!»; contudo, em «Mea culpa», fica presente a oposição entre a sua fragilidade e o equilíbrio harmonioso da Natureza: «A Natureza é minha mãe ainda.../É minha mãe... Ah, se eu à face linda/ Não sei sorrir, se estou desesperado», atingindo o zénite em «Palácio da ventura» e em «Despondency», com o desespero do vazio do palácio e da ave que, partidas as asas, ou a alma, que sem fé, voarão para a morte, embora, antes dela, manifeste o seu desejo de regressar à infância e ser acolhido pela Mãe («Virgem santíssima»). Mas é precisamente nessa capacidade de expressar a emoção, até a mais pungente, que Cidade coloca Antero como o «artista que dá ao poeta» a consciência de a traduzir em palavras.

A Morte e Deus começam então a ser vistos, e nunca mais abandonados, como forma de evasão, como solução, solução esta que, contudo, fica incompleta: «Só me falta saber se Deus existe!» («O convertido»). Cidade volta a destacar Hegel e o seu conceito de Morte: «[...] é a Morte, segundo o seu *processus* dialéctico, a transição do ser (*tese*) para o *não-ser* (*antítese*); resolve-se no *dever* (*síntese*), que é a realidade concreta do *Ser absoluto* [...]». A Morte [...] é antes a abstracção da inteligência do que o frémio da sensibilidade» (Cidade, 1980, p. 122); bem como Proudhon, para quem «*morrer* é essencialmente *reproduzir-se*» (Cidade, 1980, p. 123), diferenciando Antero por, primeiro, sentir a Morte como o fim inevitável do caminho de vida, mais do que nela pensar e encontrando, como Poeta, a luz por detrás do seu horror, a paz depois da destruição do Amor. A Morte é, para Antero, e de acordo com o crítico, vista a partir dos conceitos de Schopenhauer do «*Não-ser* como o aniquilamento pela Morte» e de Hegel, ao apelidá-la de «*Ser único absoluto* [...] que é a síntese dos conceitos antitéticos *Ser* e *Não-ser* por tal síntese superados» (Cidade, 1980, p. 124).

A par da Morte, Deus é também sinónimo de evasão, sentido por Antero com base, por um lado, na sua formação religiosa, que concebe Deus como o Pai que se preocupa com todos, e por outro, na lição que recolhe de Kant da impossibilidade de d'Ele se ter conhecimento; Deus é alvo de inquietude, de uma disputa entre saber porque criou os homens e

porque os homens O criaram, visível, para Cidade, nos sonetos intitulados «Disputa de família», recorrendo à filosofia, esgotadas as respostas de um, agora descrente, da religião.

Do soneto «Ideia», Cidade, além destas «novas» respostas que Antero pretende obter a partir da filosofia, refere a sua luta, agora encimada pela vontade própria e não pelo auxílio divino, envolvida na «*Ideia*», na «*Essência*» conceito que deixa transparecer a filosofia do poeta: «[...] a perda da Fé [...]; depois, do amor intelectual da filosofia» (Cidade, 1980, p. 127), como se vê no soneto «Logos», levando Cidade a definir essa «*Ideia*» como «a plena indeterminada realidade em movimento – o *Absoluto*», e a *Essência* «[...] em que a si própria se reflecte, e o *Bem*, para que seu *processus* tende» (Cidade, 1980, p. 129).

Deste percurso evolutivo, por vezes aparentemente contraditório, mas ao mesmo complementar que analisou das várias fases da poesia de Antero, Cidade acaba por responder mais concretamente à pergunta que faz, agora, no final da sua análise, mas que foi aquela que colocámos no início:

[...] o Poeta usa, quando como tal se exprime, uma linguagem em que toda a abstracção intelectual nos é dada em concretas formas visíveis, plásticas e coloridas, animadas de movimento ou música que são expoentes de expressividade e realizações de beleza (Cidade, 1980, p. 132).

Antero é, para Cidade, um misto de espontaneidade e de rigor, de um labor que se furta à ausência de disciplina, sendo *Os sonetos* a sua maior forma de perenidade: a das suas inquietações, que, afinal, são as do Homem, que, deixando-se por elas contaminar, continuará à procura de respostas, que trarão outras perguntas. É neste ciclo dialético que andarás, buscando o impossível, o sonho, a paz eterna, o absoluto. *Cavaleiro* que encontra o nada, *ave* a quem coartaram as asas, não deixa de os ser, encerrando assim aquilo que nos parece central da análise de Hernâni Cidade sobre Antero: a sua entrega absoluta, a sua persistência, mesmo quando doente, em continuar à procura de respostas, tendo como sustento o Amor, a Liberdade, a Razão, a Justiça, que não serão aniquiladas nem por Deus nem pela Morte, que são outra e a mesma forma de combate, mas que têm o mesmo fito: o encontro do sonho, da paz, da concórdia do Homem e no homem, através do pensamento e não do sentimentalismo, fazendo chegar a luz à Humanidade.

Por isso, rompendo com o Romantismo de Castilho, Antero é, e não contraditoriamente, um romântico, pela ênfase que dá ao universalismo,

ao socialismo, à invetiva da luz, proveniente da influência do romantismo alemão de Goethe. Palco de contradições, Antero é a demonstração que é ser Homem. Hernâni Cidade também o foi.

Referências bibliográficas

- Cidade, Hernâni (1980), *Antero de Quental, a obra e o homem*, Lisboa, Arcádia.
- Cidade, Hernâni (1985), *Século XIX: a revolução cultural e alguns dos seus mestres*, Lisboa, Editorial Presença.
- Machado, Álvaro Manuel (1985), *O romantismo na poesia portuguesa*, Lisboa, Ministério da Educação e da Cultura.
- Machado, Álvaro Manuel (1986), *A Geração de 70 – uma revolução cultural e literária*, Lisboa, Ministério da Educação e da Cultura.
- Martins, Ana Maria A. (1997), *O essencial sobre Antero de Quental*, Lisboa, IN-CM.
- Saraiva, A. J. e Lopes, Óscar (2004), *História da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Porto Editora.

APONTAMENTOS SOBRE A LEITURA FIDELINIANA DE ANTERO

Fidelino de Figueiredo dedicou vários trabalhos de crítica literária e de interpretação filosófica à obra de Antero. Logo em 1907, com 19 anos apenas, publica *Os melhores sonetos da língua portuguesa* — uma antologia de alguns dos principais sonetistas portugueses, onde reservou algumas páginas a Antero¹ — e, pouco tempo depois, publica *Antero de Quental, a sua psicologia; a sua filosofia; a sua arte* — texto que se reporta a uma comunicação apresentada na sociedade de Geografia, em 1909.

Ao longo da sua profícua produção bibliográfica, Fidelino escreve acerca da poesia e da prosa anteriana, quer nas suas histórias da literatura quer em monografias.² O texto mais relevante, pela sua profundidade e extensão, é o que foi intitulado simplesmente com o nome próprio do nosso poeta e filósofo: *Antero*. A obra reúne um ciclo de quatro conferências proferidas, em 1942, na cidade de São Paulo, a que Fidelino acrescentou um vasto conjunto de apêndices. Essas conferências desenvolvem-se em torno de três domínios: o primeiro dedicado à personalidade de Antero, o segundo à sua carreira filosófica e poética, domínio que ocupa duas das quatro conferências, e um terceiro domínio dedicado exclusivamente à «prosa de um grande poeta», assim intitulado por Fidelino.

É a partir deste trabalho que nos propomos apresentar alguns apontamentos em torno de duas dicotomias referentes ao mundo anteriano: a dicotomia continuidade-descontinuidade e a dicotomia arrumação-desarrumação, esta menos ortodoxa no léxico filosófico e literário. Ambas as dicotomias serão analisadas tendo como horizonte comum o fatídico dia 11 de Setembro de 1891. A este propósito, convocaremos também a tese de Miguel Real sobre a explicação cultural do suicídio de Antero.

¹ Nesta obra, Fidelino analisa igualmente: Sá de Miranda, Luís de Camões, Nicolau Tolentino, Bocage, Camilo Castelo-Branco, Gonçalves Crespo e João de Deus.

² Alguns desses trabalhos, para além dos já mencionados: «Antero de Quental», in *A crítica literária como ciência*, 3ª ed., Livraria Clássica Editora, Lisboa, 1920; «Antero de Quental», in *História da literatura realista*, Livraria Clássica Editora, Lisboa, 1924; «Opiniões sobre Antero de Quental: a bondade de Antero», *A Ilha*, 19 de Abril, Ponta Delgada, 1941; *Antero*, Departamento Municipal de Cultura, São Paulo, 1942; «Antero de Quental», in *Perspectivas da Literatura Portuguesa do Século XIX*, de João Gaspar Simões (dir.), vol. I, Ática, Lisboa, 1947.

O primeiro apontamento centra-se em algumas das considerações de Fidelino acerca da personalidade de Antero. Fidelino enfatiza o seu perfil de líder ou, como é por si designado, de um anunciador de evangelhos: «[Antero tinha] o dom do verbo, o proselitismo e até aquela ascética recitidão de consciência e um virginal asseio de alma, que são grande parte da força aliciante do culto mariano, do de Joana d’Arc, do de Nun’Alvares» (Figueiredo, 1942, p. 21). Contudo, Fidelino assinala também a paradoxal ausência, em Antero, de um elemento que é essencial a um guia mental: a capacidade do esforço continuado, isto é, a capacidade motivacional que permite resistir a derrotas, superar momentos de desânimo e manter o rumo, para si próprio e para os outros.

Sobre esta incapacidade de Antero manter um esforço continuado no desenvolvimento das suas acções, Fidelino escreve um extenso artigo no jornal *Diário de São Paulo*, intitulado «A Doença de Antero», publicado justamente no primeiro dia do ciclo das conferências a que nos estamos a reportar. Este texto parte da seguinte pergunta: «A que era devida a descontinuidade do esforço criador e da acção realizadora, num homem de tão eminentes dotes de meditação e de tão ardente civismo?» (Figueiredo, 1942, p. 131). Neste artigo, Fidelino faz um périplo por alguns escritos, quer do próprio Antero — cartas em que manifesta queixas e refere alguns indícios patológicos — quer do *In Memoriam*, onde se encontram conhecidas e diferentes explicações do perfil psicológico do poeta e das possíveis causas do seu suicídio. Em alguns casos com indisfarçada ironia, Fidelino percorre as explicações aí desenvolvidas³, para depois sublinhar aquilo que

³ Algumas interessantes passagens do mencionado périplo: «Teófilo Braga, com muita imaginação, espírito de sistema e uma pontinha de malevolência, atribui o seu desespero final a uma conclusão inevitável duma antiga nevrose, agravada pela má influência moral de Germano Vieira Meireles [...], pelo desalento resultante do fracasso da Liga Patriótica, pela dissolução dos caracteres dos seus contemporâneos de Coimbra (da qual mais ninguém se inteirou), pela falta duma filosofia (naturalmente o positivismo) e pelo tédio da solidão da sua ilha. E conclui monstruosamente: “A sua obra é mais um documento psicológico do que um produto poético [...]” Para G. de Vasconcelos de Abreu a explicação é mais simplista: o tédio doloroso. O *Hitopadexa*, lido em comum, teria dado ao poeta a forma justificativa da própria supressão. O sanscritólogo poderia assim ter de arcar com a responsabilidade do boticário que imprudentemente vende veneno ao suicida. Oliveira Martins atribui-lhe significação simbólica: uma vítima ilustre do “mal do século”, do século que tão prometedoramente se anunciara e que findava em desilusão e nihilismo [...]. E acrescenta uma causa subsidiária, que o revela mais a ele, Oliveira Martins, clínico psicológico, do que ao doente: a falta de filhos. [...] Manuel de Arriaga cria que o mal de Antero fora a grandeza da própria personalidade, isolada em si, tudo vendo através da própria consciência. Intoxicação metafísica — poderíamos traduzir. Sousa Martins, esse fez, como médico, uma extensa,

verdadeiramente interessa ao crítico literário ou ao hermeneuta:

[...] saber, neste *perfeito* caso de Antero, que uma cruel doença física gerava uma cruel doença moral e que esta imprimia esse carácter de descontinuidade, de fulgurações espaçadas, a toda a obra do poeta, constantes princípios sem seguimento, acção pronta de estímulos que em breve perdiam a virtude; [ainda] que essa dramática alternativa de vertigem voluntarista e dolorosa abulia não excluía uma augusta serenidade de pensamento e uma cristalina transparência de verbo, que se documentam nos poemas, nas prosas, nas cartas familiares e nas conversações (*Idem, ibidem*, p. 134).

Neste texto sobre a doença e o suicídio de Antero, Fidelino procede também a uma analogia interpretativa a partir da formulação de uma hipótese conhecida. A hipótese foi a de ter sido considerada como causa próxima do seu suicídio, além de outras mais profundas e remotas, a grande frustração e o profundo desgosto sofrido por Antero ao saber da recusa de sua irmã, Ana, em dar concretização ao projeto de criação de um lar na sua ilha, lar que teria como finalidade primeira a satisfação das necessidades de suas filhas adoptivas. Esta recusa terá levado Antero ao desespero e desencadeado processos psicológicos que conduziram ao acto de colocar termo à vida.

A partir daqui, Fidelino estabelece uma analogia, ao primeiro olhar um pouco enigmática, com episódios relatados pelos biógrafos de Beethoven acerca das suas reacções coléricas, normalmente muito desproporcionadas em relação aos motivos que as originavam — é disso exemplo ilustrativo o conhecido caso ocorrido no dia em que Beethoven entrou na cervejaria que normalmente frequentava e não encontrou na ementa o seu prato habitual. A reacção parece que foi indiscriminada. Na verdade, são conhecidos os comportamentos excessivos e rudes de Beethoven no último e torturado período da sua vida, em grande parte explicados, como nos conta Luís de Freitas Branco, pela influência da surdez. Em parte, mas não totalmente justificados por esta causa. É aqui, justamente, que a adequação da analogia se torna mais clara. Fidelino formula uma possível explicação para a completa desproporção entre estes comportamentos do músico e as causas que os geravam: Beethoven terá construído, nas palavras de Físia, pedantesca memória nosográfica para encaixar a vida do poeta na história típica duma nevropatia e a obra na sua clássica sintomatologia intelectual [...]. A interpretação de M. Duarte de Almeida, na sua condensação, roça pelo juízo popular: “um acesso brusco de arrebatado mau humor” [...]», Figueiredo, 1942, pp. 131-133.

delino, «uma estratosfera de sonho e meditação ou criação artística sobre o alicerce precário da normalidade dos hábitos de cada dia» (Figueiredo, 1942, p. 136). Isto é, a sua criatividade e genialidade espiritual necessitavam do resguardo, ou, se se preferir, precisavam do suporte de automatismos próprios dos actos correntes da vida. Automatismos que evitavam o consumo desnecessário de atenção e de energias, que protegiam o seu elevado espírito de afazeres menores. No exemplo da cervejaria, o taberneiro, involuntariamente, terá abalado abrupta e de modo inesperado aquele frágil suporte, onde tranquilamente repousava a genialidade, de resolução automática de vicissitudes triviais do quotidiano, ao despoletar em Beethoven a necessidade não prevista de ter de proceder à escolha de uma refeição. O tal «alicerce precário da normalidade dos hábitos» quotidianos tinha desmoronado, e o músico reagiu de forma colérica, descontrolada, desmedida.

Muitas vezes, diz Fidelino, fazendo um paralelismo entre espíritos geniais, nos quais se encontravam Antero e Beethoven: «a doença de um homem de génio provem da própria riqueza do seu espírito, que tem o máximo mas não tem o mínimo» (Figueiredo, 1942, p. 136). Estaríamos, assim, perante o desenvolvimento de desarmonias, ou mesmo de conflitos, entre o que de mais elevado o intelecto produz e a realidade quotidiana das coisas. E esta circunstância ajudaria a explicar alguns comportamentos de ambos. No caso do nosso poeta e filósofo, poderá ajudar a compreender quer o desespero do seu último acto quer rupturas e descontinuidades ocorridas em vários dos seus projetos. Mais à frente recuperaremos esta ideia.

O segundo apontamento, associado ao que acabámos de analisar, assinala a referência de Fidelino de Figueiredo ao por si designado *grande poder de solidão e silêncio* de Antero. Este poder de solidão e silêncio terá sido, na realidade, um poder ambivalente. Possibilitou, por um lado, que o nosso poeta e filósofo se entregasse totalmente às preocupações que a sua consciência cívica impunha assim como às preocupações que insistentemente a sua consciência existencial lhe colocava; mas, por outro lado, esta profunda e muitas vezes solitária imersão de Antero nos problemas sociais e nos problemas existenciais, uns e outros sentidos e vivenciados profundamente, fez também com que o nosso poeta juntasse ao penoso sofrimento da sua nevrose o penoso sofrimento da nevrose do seu tempo. Por isso, Fidelino considera Antero *um representante da entranha espiritual do século XIX*, um fiel e doloroso representante, quer no que de vitalidade intelectual este século evidenciou quer no que de declínio e descrença

foi testemunho: «O século XIX é um século áureo na filosofia e na poesia, na historiografia e nas ciências todas da natureza e do espírito, o século que fundou uma nova cultura antropocêntrica, na qual confiou cegamente, mas por pouco tempo, só o tempo da embriaguez desse álcool, a que se pediu muito mais do que ele podia dar» (Figueiredo, 1942, p. 52).

Se foi o século que chegou a acreditar na possibilidade de um desenvolvimento infinito, também foi o século que colocou muitos e sérios problemas à consciência individual e à consciência social, de onde adveio a progressiva percepção da incapacidade humana para os sobrelevar. Ao optimismo ingénuo sucedeu o pessimismo e a angústia. À crença na razão sucedeu a descrença. Ao sentimento de *arrumação* — designação fideliniana —, *arrumação* conceptual e organizacional, sucedeu o sentimento de *desarrumação* geral, em particular a espiritual. Ora, diz Fidelino, foi esta «vertiginosa procura de *arrumação*, desde o catolicismo, através de um torvelinho de sistemas filosóficos ou só de pontos de vista para perspectivas provisórias, até ao franciscanismo sem fé, que Antero documenta com sangue e lágrimas, com versos e com prosas empapadas de dor.» (Figueiredo, 1942, p. 57)

A busca obsessiva de *arrumação*, nunca alcançada, terá sido um carácter distintivo do poeta, que Fidelino enfatiza:

Antero, dizem os seus amigos, era um maníaco da *arrumação*. Uma *arrumação* de cela monástica, de passeios silenciosos e encapuchados sob as arcadas de um claustro oloroso de mirtos e loureiros. E toda a vida mudou de casa e de quarto [...], deambulou de terra em terra e peregrinou de sistema em sistema. Mas, como nas aguarelas japonesas dominadas por uma coloração única, a montanha azul, árvore azul, a neve azul, porque a luz do sol azulada é também, toda a paisagem espiritual da obra anterior é batida duma só cor, a do pessimismo do fim de século. Bebe pessimismo até às fezes do cálice, esgota-o, e reconcilia-se com o mundo na véspera de o deixar (*Idem, ibidem*, p. 57).

Na verdade, a desejada *arrumação* não se realizou, nem no mundo nem em Antero. A entranha espiritual do século XIX incorporava, pois, uma *desarrumação* difícil de suportar, quer porque conflituava com a sua vital necessidade de *arrumação*, quer porque alimentava ou coadjuvava as suas disrupções e descontinuidades.

Isto conduz-nos ao terceiro apontamento, onde pretendemos estabelecer uma relação, ainda que de âmbito restrito, entre os dois tópicos

agora tratados — o da continuidade versus descontinuidade e o da arrumação versus desarrumação — e a tese formulada por Miguel Real sobre a explicação cultural do suicídio de Antero. Em *O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010*, Real escreve:

[...] se a doença mental de Antero se constituiu como condição suficiente, a condição necessária da causa do seu suicídio possui fundas implicações culturais, nas quais se assume como uma das mais importantes, senão a mais importante, a perfeita consciência por parte de Antero da impossibilidade de regeneração de Portugal segundo os ideais dos jovens da década de 1870 — Antero falhara a vida porque falhara Portugal (Real, 2011, pp. 122-123).

Ou seja, conclui Miguel Real, «o seu suicídio constitui a auto-consciencialização por parte de Antero da impossibilidade cultural definitiva de regenerar Portugal» (*Idem, ibidem*, p. 122). Real acrescenta a esta uma outra causa: o conflito entre os valores clássicos apreendidos por Antero na educação recebida em Ponta Delgada e em Lisboa, valores fundados na representação do Portugal tradicional, e os novos valores e ideais europeus que militantemente o seu voluntarismo revolucionário defendia e publicitava. Segundo Real, é da vivência deste inultrapassável conflito que se origina o seu suicídio.

Recuperemos agora, a propósito da incapacidade anteriana do esforço continuado, o que atrás aludimos sobre a analogia estabelecida por Fidelino entre Antero e Beethoven, isto é, a comum desarmonia, senão mesmo o conflito, de que ambos padeciam entre o que de mais elevado o intelecto produz e a realidade das coisas, sendo esse conflito uma das causas de reacções e de comportamentos desproporcionados, quer no poeta e filósofo quer no músico, ainda que de consequências bem mais graves no primeiro.

Recuperemos também o segundo apontamento em que referimos como Fidelino vê que Antero representa dolorosamente a entranha espiritual do século XIX, na sua força e na sua fraqueza, no entusiasmo pelas ideias mas também nas suas inclinações crepusculares. E, ainda neste contexto, a vital necessidade anteriana de arrumação, da quotidiana à conceptual.

Ainda que com amplitudes e horizontes diferenciados, os pontos de vista de Fidelino e de Real parecem encontrar-se num ponto: na ligação que estabelecem entre o que seria doença mental e o que seriam condições de contexto. No primeiro, os desarrumados e insanáveis conflitos impres-

tos na entranha espiritual do século XIX, a que se junta a conflitualidade entre esforço criador/acção realizadora e descontinuidades/rupturas; no segundo, a constatada impossibilidade cultural de regenerar Portugal a que se junta a tensão interiorizada e não superada entre valores tradicionais e valores revolucionários.

Sobre o que estas possibilidades interpretativas de Fidelino de Figueiredo e de Miguel Real sugerem, duas considerações finais:

Primeira: a categoria *cultura* é um elemento essencial dos paradigmas interpretativos, mesmo quando as categorias do físico, do biológico ou do fisiológico se nos apresentam como dominantes ou suficientes. Sendo a natureza uma categoria cultural não é possuída de exterioridade ao humano.

Segunda: Antero é uma personagem que permanentemente nos convoca a não esquecer que o humano se engendra na dinâmica complexidade do pensar, do sentir, do agir, do viver e do morrer.⁴

Referências bibliográficas

Figueiredo, Fidelino de (1942), *Antero*, São Paulo, Departamento Municipal de Cultura.

Real, Miguel (2011), *O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 116-137.

⁴ Uma anotação lateral, mas de algum modo complementar, ao que aqui enunciámos. A finalizar a sua quarta e última conferência, proferida a 1 de Julho de 1942, Fidelino escreve: «Uma antropologia apressada viu em Antero um produto exótico no meio português. F. Adolfo Coelho impugnou essa presunção («O Suposto Escandinavismo de Antero de Quental» in *Revista de Ciências Naturais e Sociais*, Lisboa, 1987, vol. 5.º, pp. 57-121), mas não salientou o sólido portuguesismo do seu carácter. Antero foi portuguesismo pelo seu apreço da coragem física, a atitude valentona que faz do soco uma instituição lusitana e a *ultima ratio* nas discussões que se azedam; portuguesismo pelo seu incansável amor das mulheres, na sua discreta realização lírica do donjuanismo, que é na costa atlântica uma coisa muito diversa do que é em Espanha, seu berço; pelo tipo do seu sentimento aristocrático, a um tempo fidalgo e popular, familiarmente identificado com o povo, cantando com ele e misturando-se com ele, amigo e companheiro de operários e camponeses, mas guardando sempre o ascendente moral da linhagem; pela sua redução do mundo, com tudo que há nele, de grande e pequeno, ao egotismo da sua pessoal emoção poética; por essa constante aliança do espírito filosófico e da ficção artística; por aquele sedento peregrinar através de credos e sistemas, que faz da independência e da heterodoxia uma aventura da consciência, em que se empenha a vida toda; e por aquele severo descontentamento do horizonte pátrio, que levou nossos antepassados às aventuras descobridoras e que leva cada um de nós a largos rodeios por longes terras ou por ambiciosas utopias, até chegar à reconciliação da volta. Todos queremos partir e todos queremos voltar, os humildes e os filósofos.» Figueiredo, *op. cit.*, p. 127.

NA SENDA DE ANTERO: A INTERPRETAÇÃO DE JOAQUIM DE CARVALHO

Num texto de 1942, intitulado «Santo Antero», Joaquim de Carvalho (1892-1958), em linhas firmes, confessou a sua fascinação e o alto apreço que nutria pelo Vate açoriano. Fê-lo perante uma plateia de estudantes, na Universidade de Coimbra, onde foi lente, a convite da Associação Académica, no serão comemorativo do centenário de nascimento de Antero de Quental:

De todos os nossos escritores nenhum outro me dominou tão soberanamente como o poeta dos *Sonetos* e o prosador das *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*; na juventude, soube de cor versos seus, tentei, mais tarde, algumas reflexões sobre a evolução do seu espírito, que espero retomar um dia, e, quando as circunstâncias me foram propícias, colaborei na empresa, sobre todas necessária, da edição cronológica dos seus escritos, a qual não chegou a meio da jornada.¹

Joaquim de Carvalho dedicou-se a Antero ao longo de um notável percurso de mais de duas décadas de investigação, de 1929 a 1955, desde a primeira edição na *Seara Nova* de «A Evolução Espiritual de Antero: Ensaio breve de interpretação» até à sua reedição em *Anteriana*², pontuado pela publicação dos estudos «Antero de Quental e a filosofia de Eduardo de Hartmann» (1934), «Sobre a origem da concepção da inconsciência de Deus em Antero de Quental» (1944) e «Morte e imanência no pensamento de Antero de Quental» (1954). Este último, com algumas modificações, foi

¹ «Santo Antero» [in *Biblos*, vol. XVIII, Coimbra, 1942], in *Obra Completa: V: História e Crítica Literárias, História da Ciência: 1925-1975*, vol. V, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, p. 43.

² *A Evolução Espiritual de Antero: Ensaio breve de interpretação*, Lisboa, 1929, separata da *Seara Nova*, 109-[1] pp. Posteriormente acrescentado e modificado, o texto ressurgiu em *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XIX*, vol. I, *Anteriana*, Coimbra, 1955, pp. 1-246. Está reeditado nas obras completas: «Evolução Espiritual de Antero», in *Obra Completa: II: História da Cultura: 1948-1955*, vol. IV, t. 2, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, pp. 545-695. Neste mesmo ano de 1983, a Secretaria Regional da Educação e Cultura fez surgir o título *Evolução Espiritual de Antero e Outros Escritos*, Angra do Heroísmo, que reedita o texto em causa (pp. 7-182). Fazemos aqui uso da edição das obras completas. Doravante, *Estudos*.

integrado na reedição de «Evolução Espiritual de Antero», na parte intitulada «O desesperado». Publicou ainda, além do citado «Santo Antero», «Antero de Quental», em *O Académico Figueirense* (1935)³, e os prefácios às *Cartas Inéditas de Antero de Quental a Oliveira Martins* (1931)⁴ e à segunda edição de *Raios de Extinta Luz* (1945)⁵. Possibilitou, já como administrador da Imprensa da Universidade de Coimbra, cujas funções exerceu entre 1921 e 1934, a segunda edição das cartas de Antero (1921)⁶ e apoiou, com Cândido Augusto Nazaré, então diretor das oficinas da Imprensa da Universidade, a preciosa edição dos volumes das *Prosas*, em três volumes (1923, 1926, 1931)⁷, reeditando (1926) as *Odes Modernas* a partir da edição definitiva de 1875⁸.

A «Evolução espiritual de Antero», o texto historiográfico fundamental sobre a vida e os legados poético e ideativo do Bardo micaelense, conheceu a sua primeira versão em 1929, que logo se afigurou incompleta ao autor, tal como, tempos depois, por 1931, comentava numa carta a Alfredo Pimenta: «[...] penso fazer a reedição do meu ensaio sobre Antero, dilatado com páginas novas»⁹. E deu-se, de facto, a tal trabalho, cerca de duas décadas depois, submetendo o texto primitivo que dera a lume na *Seara Nova* a profunda revisão, com acrescentos de forma e conteúdo e novas anotações. É este ensaio que lhe consagra a fama de anterianista e o põe como figura

³ «Antero de Quental» [in *O Académico Figueirense*, ano II, 2.ª série, Figueira da Foz (27 de abril de 1935)], in *Obra Completa: V: História e Crítica Literárias, História da Ciência: 1925-1975*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 41-42.

⁴ «Prefácio das Cartas Inéditas de Antero de Quental a Oliveira Martins» [*Cartas Inéditas de Antero de Quental a Oliveira Martins*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, in *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XVI*, Coimbra, 1948], in *Obra Completa: V: História e Crítica Literária, História da Ciência: 1925-1975*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 49-52.

⁵ «Prefácio da segunda edição de *Raios de Extinta Luz*» [Antero de Quental, *Raios de Extinta Luz*, Lisboa, Couto Martins, 1945², in *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XVI*, Coimbra, 1948], *ibidem*, pp. 53-59.

⁶ Antero de Quental, *Cartas de Antero de Quental*, com um prefácio de Joaquim Martins Teixeira de Carvalho, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1921.

⁷ Antero de Quental, *Prosas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 3 vols., 1923-1931.

⁸ Antero de Quental, *Odes Modernas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926. É a 4.ª edição da obra. A primeira edição de 1865 teve o mesmo editor. A de 1875 (2.ª edição) saiu com a chancela da Livraria Internacional de Ernesto Chardron, Porto.

⁹ Joaquim de Carvalho, Carta de Joaquim de Carvalho para Alfredo Pimenta, 14.06.1931, fol. 2, Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, Guimarães, código de referência PT/AMAP/FAM/AALP/01-02-02/001-2345/10-29-4-4-150.

de relevo no quadro do primeiro ciclo historiográfico anteriano do século XX (1909-1976), ocupado cimeiramente pelos nomes de António Sérgio, com *Notas sobre os Sonetos e as Tendências Gerais da Filosofia de Antero de Quental* (1909)¹⁰, Leonardo Coimbra, com *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921)¹¹, Sant'Anna Dionísio, com *Testamento Filosófico de Antero de Quental* (1945)¹², e, mais tarde José Marinho, já na década de 70, com «Antero de Quental e os caminhos da união perdida», que constitui o segundo capítulo de *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo* (1976)¹³.

Joaquim de Carvalho reconhece haver em Leonardo e Sérgio notáveis contributos para a compreensão da figura e obra de Antero de Quental. Todavia, não compartilha da hermenêutica leonardina centrada de forma exclusiva na obra filosófica propriamente dita de Antero, nomeadamente «A Filosofia da Natureza dos Naturalistas», as «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX» e o «Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade», pois dará atenção, muitas vezes com intuito biografista, ao texto poético e às translações ideativas da poesia para a filosofia e vice-versa, aqui se encontrando num ponto comum com Sérgio, para logo deste se distanciar no que concerne à dualidade dos dois Anteros, o *apolíneo* e o *dionisiaco*, a que oporá uma visão transitiva de ciclos da vida de Antero, indo da juventude à idade adulta, o que tendencialmente põe de parte a estratificação da vida psíquica de Antero em personalidades pela assunção da noção de crise levada à compreensão do drama espiritual anteriano, onde o pessimismo seria um momento da sua complexa personalidade e destinado a superar-se.

Carvalho recorda de António Sérgio o ter dito este que «se não virmos nos *Sonetos* a nevropatia, torna-se o livro um enigma; se teirmos em a considerar exclusivamente, praticamos nós uma injustiça»¹⁴. E logo

¹⁰ António Sérgio, *Notas sobre os Sonetos e as Tendências Gerais da Filosofia de Antero de Quental*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1909. Reeditado: António Sérgio, *Notas sobre Antero, Cartas de Problemática e Outros Textos Filosóficos*, Lisboa, IN-CM, 2001, pp. 57-144.

¹¹ Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, J. Pereira da Silva [1921]. Reeditado: Leonardo Coimbra, *Obras Completas: IV: 1919-1921*, Lisboa, IN-CM, 2007, pp. 329-448.

¹² Sant'Anna Dionísio, *Testamento Filosófico de Antero de Quental: Antologia*, Lisboa, Seara Nova, 1945.

¹³ José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976, pp. 39-55.

¹⁴ *Evolução*, p. 642.

repreende, apontando para a laboração literária e filosófica do momento pessimista, no recurso à filosofia de Eduard von Hartmann e de certa literatura budista:

É um erro [...] porque a coincidência cronológica da expressão literária do pessimismo com a meditação de Hartmann e da literatura budista, sugere desde logo uma explicação: a introversão, inerente à inspiração lírica, pela qual o móbil inspirador, objecto real, conceptual ou sentimental, simultaneamente se desnatura e personaliza (*ibidem*).

O que estava em causa é que Sérgio, ainda que a despeito da refutação que fez da «Nosografia de Antero» de Sousa Martins¹⁵, dando por inaceitável a afirmação de Antero como o caso de um *degenerado superior*, ainda que reconhecendo a alta forma da criação poética e metafísica anterioriana, não suscetível de encarar-se como produto de um caso clínico, não deixava de propor com o seu Antero dionisíaco que a poesia e a metafísica anteriorianas apareciam de uma forma espontânea como manifestação do pessimismo doentio de que padeceu¹⁶, quando Carvalho, encarando o pessimismo, recusa-se a ver nele «a réplica de um estado mórbido», pelo que tendia naturalmente a considerá-lo «uma passagem, e não um estado definitivo, um desvio no curso das ideias»¹⁷. Daí o professor coimbrão tender a situar a fase pessimista no ciclo que designou por «O desesperado» (cf. *ibidem*, pp. 615-645).

A ideia de uma análise por ciclos, em número de três, concorda com a metodologia de abordagem da vida e obra de Antero que Joaquim de Carvalho logo nas linhas iniciais da «Evolução espiritual de Antero» assinala. Escreve:

O presente ensaio, apesar de ser a refundição e desenvolvimento do livrinho que publicámos em 1929 [em forma de separata da *Seara Nova*], é ainda essencialmente metodológico.

É que temos por sem dúvida que o primeiro problema a esclarecer em relação a Antero é o problema do método –, ou por outras palavras, da atitude mental com que devem ser objecto de investigação, de compre-

¹⁵ J. T. de Sousa Martins, «Nosografia de Antero», in AA. VV., *Antero de Quental: In Memoriam*, Porto, Mathieu Lugan, 1896, pp. 219-314. Para a crítica de Sérgio, cf. *Notas sobre Antero, Cartas de Problemática e Outros Textos Filosóficos*, pp. 69-72.

¹⁶ Cf. António Sérgio. «Os dois Anteros: O luminoso e o nocturno», in *Ensaio*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, vol. IV, 1981², pp. 129-159.

¹⁷ *Evolução*, p. 643.

ensão e, porventura, de explicação, o seu ser, o seu sentir, o seu pensar, o seu agir e o seu não-agir. E não menos por sem dúvida temos ainda, que o único método fecundo, tanto na indagação dos factos relevantes, como na respectiva coordenação e dimensão, é o método genético, ou histórico-evolutivo.

Não reprovos nem desadoro a aplicação de outros métodos [...]; penso, no entanto, que somente o método histórico-evolutivo jorra luz clara sobre as atitudes espirituais e as concepções doutrinárias de Antero, situando-as na temporalidade em que nasceram e na sucessão em que se oferecem (*ibidem*, p. 547).

De acordo com tal método, a pesquisa de Joaquim de Carvalho orienta-se no sentido crónico duma historicidade da vida e obra de Antero que se mostra logo incompatível com a intemporal análise dos dois Anteros de Sérgio. Ele procurará uma onticidade apenas apreensível na história de uma vida e suas vivências, de tal modo que o método histórico-evolutivo transporta algum entendimento da fenomenologia de Husserl a que, entretanto, se havia inclinado, apesar do recurso a sucessivas interpretações de teor psicologizante, nomeadamente aquelas que esteiam na ideia de que é possível ler no texto poético e no filosófico os registos da psique, cujas metáforas são sinaléticas ou funcionam como signos para a decifração da vida mental e da sua posição na existência. Esta tendência para o estudo narrativo dos estados interiores que conforma a interpretação do texto a partir de uma grelha de sinais compreende a geral atitude romântica dos intérpretes de entender um autor melhor do que ele a si se entendeu. Esse é o problema grave do biografismo como tendência explicativa da obra a partir da vida do autor.

As virtudes do método histórico-evolutivo estão sobretudo num critério razoável para a apreciação possível de um perfil ou unidade espiritual de Antero, o que antagoniza com os critérios assentes numa dualística da sua vida mental, que se insinua sempre que partimos de uma antropologia substancialista da doença menos do que de uma fenomenologia que tenderá a fazer entrar a doença no plano da vivência. Daí a importância para Joaquim de Carvalho da atitude segundo a qual a celebrada doença de Antero, o que quer que ela seja, neurastenia, mal de viver, histeria ou outra patologia, é um fenómeno suscetível de ser tratado sob o ponto de vista vivencial. Neste caso, a renúncia em saber o que *foi* a doença de Antero cede o passo à sua interpretação na corrente de vivências que constitui a vida de Antero. Essa corrente, que supõe uma unidade espiritual de Antero que evolui no tempo,

assoma a Joaquim de Carvalho por fases ou ciclos, apresentando-se cada ciclo com a sua tipicidade fenomenista.

Assim, em 1942, no citado artigo «Santo Antero», ao chamar a atenção para a riqueza multiforme da vida de Antero – «que sofreu tantas e tão profundas vicissitudes e alterações, que sem ofensa dos factos se pode falar nas três vidas que viveu»¹⁸ –, estabelece três fases que sucessivamente descreve:

– a do «"homem novo"», que corresponderá ao período da vida coimbrã, vida confiante, esperançada, «de alacre saúde física e moral», «inconformista, para quem a revolução era simultaneamente dever-ser da razão e da consciência moral, e cuja expressão poética são as *Odes Modernas* e os sonetos da década 1864-1874» (*ibidem*). Tal como nos revela a «Evolução Espiritual de Antero», este período corresponde ao ciclo de vida entre 1858 e 1873¹⁹;

– a do «"desesperado"», que se expressa nos sonetos do ciclo 1873-1880, «que se diriam a maldição vingativa de um doente incurável se a crítica não descobrisse neles a introversão de atitudes racionais, de desvalia da existência, colhidas em grande parte no pessimismo de Hartmann e na experiência pessoal da desilusão, a qual lhe gerou a sensação de suspensão da consciência»²⁰. A «Evolução Espiritual de Antero» situa esta fase entre 1874 e 1880²¹. É o período do decantado pessimismo de Antero, que Joaquim de Carvalho trata como *crise*, tempo da poética e da metafísica do pessimismo que constitui para o autor figueirense um intervalo que Antero teria ultrapassado na fase seguinte. A questão que aqui se impõe é saber se esta fase é inteiramente nova, se coincide, por exemplo, com o contexto de nascimento da doença em 1874, ou se o pessimismo não constitui o agravamento súbito de uma doença que provavelmente começou a projetar-se a partir da sua experiência proletária em Paris como tipógrafo, mormente em 1868, ano em que regressou a Lisboa;

– a do «"sages"», que é «a fase derradeira» da vida de Antero, «em que a santidade lhe surge como valor supremo e, como Marco Aurélio e Espinosa, aspira a poder dizer reflectidamente que a sua filosofia é a sua religião»²². Corresponde ao ciclo de vida que se projeta de 1880 a 1891, ano do seu suicídio. Este é o período da «Filosofia da Natureza dos

¹⁸ «Santo Antero», p. 43.

¹⁹ Cf. *Evolução*, pp. 548-614.

²⁰ «Santo Antero», p. 44.

²¹ Cf. *Evolução*, pp. 615-645.

²² «Santo Antero», p. 44.

Naturalistas» (1886) e das «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX» (1890), que a «Evolução Espiritual de Antero» designa como sendo a fase de «O Filósofo»²³.

A última fase da vida de Antero é tratada como límpida e serena, em contraste com a fase pessimista, o que nos faz cair na tentação de pensar que, por sobre a continuidade da vida espiritual de Antero, Joaquim de Carvalho tende a pensar a passagem por salto. Cumpriria, então, saber, o que o mestre coimbrão não explica, o porquê de um método que privilegia continuidades e ruturas, de certo modo alimentando a existência de um salto de um ciclo para o outro, tornado por demasiado evidente entre o segundo e o terceiro. Assim posto o problema, pergunta-se se em Antero não há fases que se cruzam, isto é, se o seu pessimismo e o seu otimismo não persistem como orientações do seu carácter, mais ou menos agudas nas fases da sua vida. Joaquim de Carvalho não explica o suicídio de Antero como outros tentaram explicar, explicação que é vã por não podermos entrever o que se passou com Antero nos últimos e cruciais momentos da sua existência. Mas isso não impede de perguntar se o suicídio não torna provável a ideia de que o pessimismo se manteve e agiu na última fase da vida de Antero, o do ciclo do sage ou filósofo, alimentando a indicação de ser uma veleidade querer compartimentar a vida por ciclos, ainda que estes, por operatórios, facilitem a análise e a fenomenologia da vivência.

De tudo ressalta que Joaquim de Carvalho, ao longo das décadas em que se deu ao fito de investigar e interpretar Antero, perseguiu, pelas tentativas ensaísticas que esboçámos, responder à pergunta «Quem é Antero?», numa senda, rota ou gesta espiritual que moveu o melhor do seu talento como investigador e historiador de ideias. Não chegou a uma versão críptica da figura de Antero, mas à mais luminosa, a do filósofo, que nunca outro anterianista soube, de facto, revelar-nos.

Antero de Quental encontrou em Joaquim de Carvalho um intérprete excepcional, que evita rotulá-lo com etiquetas mais ou menos espetaculares ou perder-se num afã classificativo de ideias, preferindo pensar a evolução espiritual do poeta-filósofo e os seus conflitos interiores. Este é o principal escopo a que soldou o legado da sua investigação. Em verdade a sua senda. Partindo do agitado meio coimbrão de 1858 e das *Odes Modernas*, ele tem presente o significado auroral da vida do jovem Antero que contempla na musa revolucionária da sua poesia. Sem ceder aos facilitismos de uma

²³ Cf. *Evolução*, pp. 645-695.

interpretação reducionista, como a que rebaixa o Vate e o Filósofo ao estado das patologias mentais, o nosso intérprete da «Evolução Espiritual de Antero», se sabe retratar-nos um Antero torturado, tão disbólico quanto lúcido, laborando no pessimismo dos sonetos compostos entre 1874 e 1880, devolve-nos também um Antero que tem o traço incomum da superação literária e metafísica do pessimismo, ao mesmo tempo que o mostra a suplantando tanto o pessimismo filosófico de Hartmann e o budismo quanto a contaminação do positivismo, de que é notável prova «A filosofia da natureza dos naturalistas».

Quanto ao texto chave do período da sagesa anterioriana, «As tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX», coloca-o Joaquim de Carvalho entre os textos maiores da literatura filosófica peninsular do século XIX. Tendeu para considerar que nele se faz sentir o influxo do idealismo alemão, nomeadamente Hegel, aceitando a indicação da carta autobiográfica de Antero a Wilhelm Storck. Hoje, esta carta, apesar do seu reconhecimento vital, imorredouro, para a biografia do poeta-filósofo, recebe uma crítica mais prudente, qual seja a de Antero estar nela a dirigir-se ao povo alemão, pondo em evidência as suas dívidas para com a cultura germânica, nomeadamente a filosófica, mas obscurecendo outras influências igualmente importantes, nomeadamente as de origem francesa, como a de Proudhon, que, quanto a mim, não influenciou apenas o pensamento político de Antero de Quental, mas igualmente a sua filosofia, de modo tal que a dialética que se exprime nas «Tendências...» não é a hegeliana da tese, da antítese e da síntese, mas a da tese e da antítese – da antinomia, portanto, que é a de Proudhon.

Estranho, por outro lado, que Joaquim de Carvalho não se tenha dado ao estudo de um texto fundamental de Antero, o «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade». Obra incompleta, póstuma e de datação difícil, não é suscetível, a meu ver, de poder interpretar-se com recurso ao idealismo alemão, mas ao proudhonismo da dialética antinómica, que, no texto, é responsável pelo seu carácter de paradoxalidade de ideias. A ausência de consideração deste ensaio anterioriano por Joaquim de Carvalho é tanto mais incompreensível quanto, em 1921, Leonardo Coimbra havia já chamado a atenção para a sua importância filosófica, para mais quando Carvalho apoiou a edição das *Prosas*, onde se republica o «Ensaio...», que, como se sabe, foi dado à luz em forma avulsa no *Arquivo dos Açores*, em 1893²⁴.

²⁴ *Arquivo dos Açores*, 1893, n.º LXIX, 12.º vol., pp. 187-192 e 193-195.

Fossem quais fossem os motivos para ignorar a importância do texto, admito que por essa altura a crítica ainda não lhe tinha dado o realce devido, que atraísse também o olhar de Joaquim de Carvalho, que, creio, dado o seu sentido arguto, não poderia ter deixado de ponderar os problemas filosóficos e de concatenação de ideias e de métodos que põe quando comparado com as «Tendências». O realce aconteceria anos mais tarde, sobretudo com e a partir de Joel Serrão, com a edição das prosas filosóficas de Antero em 1991, embora eu, num texto publicado em 1989, sobre Leonardo Coimbra e Antero de Quental, que a amabilidade do Professor Doutor Francisco da Gama Caeiro fez publicar na *Revista Portuguesa de Filosofia*, já supunha a importância do «Ensaio...» para a avaliação do pensamento filosófico de Antero²⁵. Mas sem dúvida que Joel Serrão, pela craveira de anterianista que lhe reconheço, tem, neste contexto, uma importância acrescida ao ter conferido ao «Ensaio...» um papel crucial na economia da filosofia anteriana, já que se interessou por uma investigação que nunca tinha sido feita, a de colocar o «Ensaio», ainda em termos de possível datação, e até de organização estrutural das suas folhas, no lugar em que é suscetível de estar na obra anteriana²⁶, tentando saber se é anterior ou contemporâneo das «Tendências...».

Outro ponto interessante está no manuseamento dos ciclos poéticos de Antero, como surgem na edição dos sonetos organizada e publicada por Oliveira Martins²⁷. Ainda que Joaquim de Carvalho não se renda à ingenuidade de ter por certa a cronologia martiniana dos sonetos, de que a crítica revela a ficcionalidade literária da (auto)biografia do Poeta, e ainda tendo recurso às cartas conhecidas de Antero e das datações de José Bruno Carreiro²⁸, a leitura do seu ensaio sobre a «Evolução Espiritual de Antero» a esta distância (sessenta e seis anos decorridos) impõe a comparação das suas asserções de biografia por ciclos com a posterior investigação da cronologia dos sonetos feita após a sua morte. Referimo-nos à cronologia fixada por

²⁵ O texto foi incluído com outro em continuidade em Manuel Cândido Pimentel, *Antero de Quental: Uma filosofia do paradoxo: Ensaio*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1993.

²⁶ Para uma apreciação da questão, cf. Joel Serrão, *Estudos sobre Antero*, organização de António Braz Teixeira e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, MIL, 2021.

²⁷ *Os Sonetos Completos de Antero de Quental*, publicados por J. P. Oliveira Martins, Porto, Livraria Portuense de Lopes & C.ª Editores, 1886.

²⁸ Referimo-nos à obra que continua a ser ímpar para o conhecimento de Antero: José Bruno Carreiro, *Antero de Quental: Subsídios para a sua biografia*, 2 vols., Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1981².

Ruy Galvão de Carvalho e publicada em 1985 numa obra de que eu e Lúcia Costa Melo fomos editores. Editada pela Editorial Ilha Nova, que fundámos em Vila Franca do Campo e que fazia parte das atribuições culturais da Câmara Municipal, ao tempo dirigida por António Daniel de Carvalho Melo (1976-1985) e depois por José Estêvão Pacheco de Melo (1985-1997), a obra tem por título *Antero de Quental: Novos Ensaios* e o capítulo «Ordenação cronológica dos “Sonetos Completos” de Antero de Quental»²⁹ foi muito reconhecido no seu valor crítico e instrumental por Joel Serrão, que dele fez generalizado uso nas suas investigações.

O estudo comparativo das datações dos sonetos em Joaquim de Carvalho com a cronologia de Ruy Galvão de Carvalho não pode ser aqui feito por exceder a natureza do presente ensaio, mas fica como sugestão aos anterianistas interessados, que poderão rever e eventualmente confirmar os momentos cíclicos que Carvalho projetou para a vida e a obra de Antero de Quental. Deixo apenas a nota de que alguns dos sonetos de «Elogio da Morte», que estão vinculados a problemática pessimista, são anteriores ao ciclo pessimista que Carvalho projeta entre 1874-1880, recuando a 1872 e 1873. Embora um destes sonetos, o «Elogio da Morte», I, de 1872, ao referirse ao Inconsciente, não contradite a ideia de que o encontro com Hartmann se deu nesse ano, os sonetos em causa podem, no entanto, tornar fluídas as margens dos ciclos de Joaquim de Carvalho.

Ele, foi, porém, um investigador independente e até original na forma e no conteúdo das suas abordagens, a ele se devendo a elucidação do momento crítico da presença da filosofia do inconsciente hartmanniano ou da inconsciência de Deus em Antero, um dado incontornável no encadeamento histórico das interpretações e da historiografia filosófica da cultura portuguesa.

²⁹ Ruy Galvão de Carvalho, *Antero de Quental: Novos Ensaios*, Vila Franca do Campo, Editorial Ilha Nova, 1985.

**SANT'ANNA DIONÍSIO E O TESTAMENTO FILOSÓFICO
DE ANTERO DE QUENTAL**

À memória do professor Manuel Ferreira Patrício

«Os pensamentos ajuntam-se como as pedras de que se compõe o mosaico.»
Antero de Quental, 1865

O professor José Sant'Anna Dionísio [1902-1991] escreveu demoradamente na Revista *Seara Nova*¹ sobre Antero de Quental [1842-1891], páginas impressionantes, com inusitada clareza pedagógica, profundidade especulativa e com uma inevitável polémica² à mistura, sobre os contornos existenciais da sua sinceridade política. Publica em 1946 o *Testamento Filosófico de Antero de Quental*³, um livro gizado para cumprir o objectivo singular de aproximar o leitor dos tópicos essenciais do pensamento filosófico do au-

¹ A título de exemplo: «Algumas Notas Sobre a Cultura de Antero» [Nº 355, 14.09.1933; Nº 357, 28.09.1933; Nº 362, 02.11.1933; Nº 365, 23.11.1933; Nº 370, 04.01.1934]; «A Doença de Antero» [Nº 373, 25.01.1934; Nº 377, 22.02.1934]; «Do Optimismo de Antero» [Nº 383, 05.04.1934]; «A Propósito da Dificuldade de Integração das Diferentes 'Personalidades' de Antero» [Nº 387, 03.05.1934]; «Inquirição do que há de 'humoral' e de 'reflexivo' nos Sonetos de Antero» [Nº 388, 10.05.1934]; «Algumas Considerações ainda sobre os Sonetos de Antero» [Nº 389, 17.05.1934; Nº 390, 24.05.1934]; «O Progresso Intelectual de Antero durante os últimos dez anos da sua vida» [Nº 392, 07.06.1934; Nº 394, 21.06.1934]; «O Enigma da Morte de Antero» [Nº 395, 28.06.1934]; «Tentativa de definição e explicação do que talvez seja permitido chamar o fracasso de Antero» [Nº 733, 30.08.1941; Nº 734, 06.09.1941]; «Testamento Filosófico de Antero de Quental» [Nº 933, 30.06.1945; Nº 937, 28.07.1945]; «A Sinceridade Política de Antero de Quental» [Nº 1113, 07.05.1949; Nº 1114, 14.05.1949; Nº 1117, 04.06.1949]: «Entremeando os seus argumentos a propósito do caso 'Antero, político' (...)» [Nº 1127, 13.08.1949]. Alguns destes estudos foram reunidos em volume: *Antero. Algumas Notas sobre o seu Drama e a sua Cultura*, Seara Nova, 1933; *Testamento Filosófico de Antero de Quental*, Seara Nova, 1946; *A Sinceridade Política de Antero de Quental*, Imprensa Portuguesa, 1949.

² Por exemplo, com Fernando Piteira Santos e Manuel Mendes, no auge do neo-realismo literário. Ver, por exemplo, o artigo de Sant'Anna Dionísio, «Positivismo e esclarecimento positivo», Seara Nova, Nº 939, 11 de Agosto de 1945, pp. 245-249.

³ Publicado pela Seara Nova, na colecção 'Cadernos da Seara Nova', 205 pp., ostentando na folha de rosto a data de 1945. A sua estrutura é a seguinte: esquema biográfico; bibliografia anterior; prefácio; antologia; índice de assuntos; índice de nomes.

tor, libertando-o também daquela aura mística que Eça lhe criou quando comovidamente escreveu no seu *In Memoriam*, sobre «um génio que era um santo». Aproximava-se, contudo, das palavras assertivas de Leonardo Coimbra, quando dizia que «o máximo filósofo é o santo, ou a santidade seria uma ilusão mentirosa; ora, Antero foi um santo e um mártir do seu heróico, austero e infatigável pensamento»⁴.

Um testamento supõe um legado, grande ou pequeno, e é na iluminação conceptual e espiritual desse legado que Sant'Anna Dionísio irá trabalhar com afinco e determinação. Um trabalho de professor, bem entendido, com uma enorme dimensão pedagógica e de sensibilidade cultural, que se preocupa com a clareza das ideias e com as condições modelares quanto à sua transmissibilidade, mediação e recepção.

No trânsito cultural e filosófico do século XIX para o século XX, Antero de Quental afirma-se como uma das figuras mais dramaticamente presentes, cujo pensamento se cruza em toda a linha com as problemáticas emergentes da filosofia social e política, da ética, da metafísica tradicional ou do positivismo impante. O impacto das *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, [um ensaio originalmente publicado na 'Revista de Portugal', em Janeiro-Março de 1890, dirigida por Eça de Queiroz], na literatura de ideias foi enorme. A liberdade, uma urgência cívica, era o pano de fundo de todas as magnas cogitações, sínteses reflexivas e polémicas. Antero afirmava que o «universo aspira com efeito à liberdade, mas só no espírito humano a realiza. É por isso que a história é especialmente o teatro da liberdade»⁵.

Mas também observa imperativamente, por entre a gritaria na sala do Casino Lisbonense, que «a nossa fatalidade é a nossa história»⁶. Nas *Prosas Sócio-Políticas*⁷ é possível observar a complexidade e a variedade dos interesses culturais, filosóficos e políticos de Antero, mas também o seu alheamento perante um certo mundo banalizado por uma dramaticidade estética e coreográfica. Nessa onda, perguntava a António Feliciano

⁴ Publicado em *Claridade*, Nº 3, Maio de 1929 e inserido em *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, apresentação, fixação do texto e notas de Paulo Samuel, Guimarães Editores, 1991, p. 146.

⁵ Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Fac-Símile do Autógrafo. Estudo de Joel Serrão. Leitura de Ana Maria Almeida Martins. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. 104.

⁶ «Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos», in Antero de Quental, *Prosas Sócio-Políticas*, publicadas e apresentadas por Joel Serrão, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, p. 294.

⁷ Publicadas e apresentadas por Joel Serrão, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.

de Castilho, com uma insolência de adolescente: «Mas, Exm^o. Senhor, será possível pensar sem ideias? Esta é que é a grande questão»⁸.

Tudo indicava que sim, que era mesmo possível. E é sob a égide dessa matriz de liberdade e de propulsão cognitiva que Sant'Anna Dionísio procura aclarar o caminho para o leitor, um leitor implícito e medianamente sensibilizado para as questões filosóficas, incitando-o a manter confiança na razão e no modo de interpretar os desafios culturais, sociais e políticos colocados pela vida e onde as perguntas assumem recorrentemente um protagonismo bem maior do que as respostas possíveis. Todos sabemos que isso vai sempre além da maturação das exigências pedagógicas, mesmo que adequadamente formuladas. Mas, convém recordar esta especificidade: «A falar com rigor, Antero de Quental não deixou obra ou escrito algum de reflexão metafísica a que possamos dar a designação de *testamento filosófico*. Era, sim, esse o seu maior desejo e o maior plano íntimo dos últimos anos da sua vida; mas as circunstâncias fatais que a abreviaram não consentiram a realização de tal propósito»⁹.

Esta inquietação decorre de um pressuposto metodológico que abdica de uma condução directiva do espírito do leitor, permitindo a assumpção do espanto enquanto faculdade mobilizadora dos sentidos perante a extraordinária atomização das ideias filosóficas, num intertexto animado por uma fecunda dimensão meditativa e com um forte investimento no compromisso metafórico. E a questão que se coloca é, como tornar visível um pensamento que persiste em pairar na incerteza das formas e na opacidade conceptual, aparentemente oscilante entre a temporalidade e a finitude, mais apto a responder a estímulos do que a meditar com tranquila bonomia?

Sant'Anna Dionísio faz a pedagogia da filosofia, continua a trilhar o duro mas também vulnerável caminho da hermenêutica e da descoberta:

Mas se não existe – poderá objectar-se – nenhum escrito unitário e póstumo de envergadura, de natureza especulativa, legado por Antero de Quental, a que deveremos chamar, então, seu *testamento filosófico*? A antologia que a seguir se oferece procura ser uma resposta para essa legítima pergunta. Por ela intentaremos dar do pensador o melhor das suas meditações e opiniões filosóficas, rebuscando-as em todos os seus volumes de prosa, sem exclusão dos da sua correspondência. Deste modo esperamos prestar algum serviço, não só àqueles admiradores da inte-

⁸ Antero de Quental, *Prosas da Época de Coimbra*. Edição crítica organizada por António Salgado Júnior, Livraria Sá da Costa Editora, 2^a edição, 1982, p. 293.

⁹ José Sant'Anna Dionísio, *Testamento Filosófico de Antero de Quental*, Seara Nova, 1946, p. 17. O itálico é do autor.

ligência de Antero de Quental que se sentem geralmente desorientados em presença da massa confusa e tão desigual da edição integral das suas *Prosas*, como àqueles que, possuindo embora o sentimento de que ele foi um altíssimo espírito, constantemente removido por grandes inquietudes metafísicas, persistem em supor – bastante erroneamente – que as únicas expressões de tais inquietudes se resumem nos seus *Sonetos* (*Idem*, op. cit., pp. 19-20. O itálico é do autor).

A legitimação pedagógica estava assim encontrada, mesmo sabendo que o texto é sobretudo uma *máquina preguiçosa*, como ironicamente dizia Umberto Eco. A compreensão dos problemas filosóficos parte de uma leitura construída, com uma liturgia das palavras:

Não há poesia ou página de prosa sua, quer de natureza política ou literária, quer de erudição ou de polémica, que não contenha algum assomo de reflexão aprofundante a exceder manifestamente o assunto versado. Mas há mais: a demonstração da constância especulativa do seu espírito encontra-se em uma expressão literária que é sempre, para quem busca o verídico timbre dos interesses espirituais de uma personalidade, o mais fiel dos espelhos: é na sua correspondência (*Idem*, op. cit., p. 20).

O inacabamento da filosofia reduz a interpretação e imobiliza o sentido? A pergunta de Antero, nas *Odes Modernas* é sibilina: «Que importa que a palavra não pareça *poética* às vestais literárias do culto da *arte pela arte*?»¹⁰.

A matriz grega do filosofar parece estar presente na oficina filosófica de Antero, consubstanciando-se mesmo na «Sua alma estruturalmente interrogativa»¹¹. Sant'Anna Dionísio nota com bastante pertinência que «é forçoso, enfim, confessar que o espírito especulativo de Antero, sendo extraordinariamente lúcido, era ao mesmo tempo constitucionalmente lastrado do que poderemos chamar *polemismo afectivo e ético* tão peculiar de todo o homem sedento de justiça. Houve, enfim, em Antero, um insolúvel compromisso, como filósofo» (*Idem*, op. cit., p. 27. O itálico é do autor).

A leveza da arte da palavra estaria acima dos contextos geradores das ambições acantonadas na *República* de Platão, mas «sentia-se, na realidade, filósofo e profundamente o foi; mas o que não conseguiu fixar foi a fórmula adequada ao seu temperamento e modo de ser» (*Idem*, op. cit., p. 27).

Persequimos o esforço de Sant'Anna Dionísio para apresentar o *Testamento Filosófico de Antero de Quental*. Ele faz notar que:

¹⁰ *Prosas Sócio-Políticas*, *Idem*, p. 202. O itálico é do autor.

¹¹ *Testamento Filosófico de Antero de Quental*, *Idem*, p. 21.

O preconceito, de raiz erudita, de que somente exerce a função específica da Filosofia aquele que estuda e reflecte (e um pouco com a preocupação de tornar público o que estudou ou percebeu), tem apenas valor, digamos, para nós, europeus; não tem já, por exemplo, sentido para a mentalidade contemplativa e tácita dos orientais. E por que não tem? Porque os orientais sentem que a pessoa dotada de capacidade e sabedoria do viver tranquilo, da convivência discreta e justa, tem forçosamente em si, de modo implícito, uma maneira profunda de ver os acontecimentos, os seres e dum modo geral *todas as coisas* (*Idem*, op. cit., p. 28. O itálico é do autor).

O cunho argumentativo que imprime ao contexto histórico da filosofia e do filosofar, com a incisão oriental, budista e taoista, parece situar-se acima dos monólogos egocêntricos de alguma sofística. Ao colocar todas as questões ao nível da inquietação primordial, Sant'Anna Dionísio julga:

Como certos personagens de Dostoiewski que o romancista nunca deixa claramente entender de que é que vivem, pode bem asseverar-se que Antero foi um homem que durante a sua vida, apenas teve estas funções: a de conversar, a de traduzir em uma pequena poesia alguma intuição ou experiência profundamente vivida, a de levantar uma vez ou outra um protesto contra alguma injustiça, a de animar, do fundo do seu próprio desânimo, algum amigo num momento de incerteza, a de visitar de longe a longe alguns íntimos ou receber as suas visitas, para nesses encontros reavivar a inquietação filosófica que neles facilmente adormecia mas que no seu coração e espírito persistia sempre viva! (*Idem*, op. cit., pp. 30-31).

A dimensão discursiva da actividade filosófica está presente em todo o seu esplendor argumentativo, com discursos e raciocínios, para seguir as perplexidades de um Epicuro:

Para concluir, lancemos, enfim, a pergunta: qual será a significação da lição – para nós, portugueses, incomparável de – Antero? Sem dúvida há muitos aspectos a considerar nessa lição. Ela tem muitos significados. Mas um deles é o de mostrar que as ocupações mais importantes do homem se realizam sempre sob a aparência (tão zombada e detestada pelo senso prático comum) da desocupação. Antero foi para os seus amigos íntimos o grande catalisador dos mais elevados interesses espirituais e sê-lo-á indefinidamente para as gerações futuras, porque o seu espírito, sem deixar de ser activo e interventor, pugnando sempre pela justiça, se manteve asceticamente puro, e *acima de tudo* dado à indagação do sentido e razão de viver (*Idem*, op. cit., p. 31. O itálico é do autor).

No *Testamento Filosófico de Antero de Quental*, Sant'Anna Dionísio apresenta este larguíssimo universo conceptual e problematizador: absoluto, arte, beleza, bem, cepticismo, ciência, consciência, contingência, desenvolvimento, deus, devir, especulação, espontaneidade, evolução, experiência, fenómeno, filosofia, finalidade, força, fortuito, história, imanência, liberdade, materialismo, mecanismo, metafísica, mónadas, monismo, morte, necessidade, pessimismo, política, positivismo, progresso, razão, realidade, santidade, ser, substância, transcendência e verdade. Os autores referenciados são os seguintes: Abelardo, Anaxágoras, Aristóteles, Marco Aurélio, Bacon, Bergson, Maine de Biran, Bois-Raimond, Boutroux, Giordano Bruno, Sampaio Bruno, Campanela, Cardano, Leonardo Coimbra, Copérnico, Cournot, Victor Cousin, Nicolau de Cusa, Demócrito, Descartes, Duns Scoto, Espinosa, Fichte, Galileu, Goethe, Guyau, Haeckel, Hamelin, Hartmann, Hegel, Herder, Humboldt, Hume, Huxley, Kant, Leibnitz, Viana de Lima, Oliveira Martins, Parménides, Platão, Plotino, Protágoras, Ravaisson, Reid, Renan, Schelling, Cunha Seixas, Sócrates, Strauss, Tales de Mileto, Domingos Tarroso, Telésio, Tomás de Aquino, Torricelli, Amorim Viana, Vico, Virchow e Voltaire.

Nesta Antologia, Sant'Anna Dionísio abre ao leitor o lugar da filosofia em Antero de Quental, deixando a cada um a interrogação e a crítica, com uma postura de grande humildade. Acreditava que, «se quisermos encontrar a filosofia do pânico e da angústia teremos de sair das Escolas e ir buscá-la a certos espíritos desgarrados das literaturas: como Pascal, Dostoiévski, Antero, Chestov... Estes são os que escrevem com sangue»¹².

É quase sempre fora do circuito sapiencial ou profissional da filosofia que vamos encontrar as reflexões mais avisadas e enigmáticas¹³, fecundas e contraditórias. Noutra latitude, por exemplo, veja-se até onde vai a intuição romanesca de Aquilino Ribeiro: «Para o homem domar o pensamento só havia um processo: escangalhar a corda da vida como se escangalha a corda dum relógio»¹⁴. E não foi este o malogrado acto final da vida de Antero?

A Antologia, concebida por Sant'Anna Dionísio, cumpre esse desígnio pedagógico de abertura ao impensado, às imperfeições do humano discurso e ao pensamento inacabado: não retira a liberdade ao leitor, não espartilha ou sectariza o modo de ler, devolvendo-nos a inquietação e a finura do espírito crítico. O seu valor simbólico reside nesse gesto, que é es-

¹² Sant'Anna Dionísio, *Pensamento Invertebrado*, Renascença Portuguesa, Porto, 1931, pp. 49-50.

¹³ Por exemplo, «A inútil filosofia», de José Rodrigues Miguéis, in *É Proibido Apontar. Reflexões de um Burguês I*, Editorial Estampa, 3ª edição, 1990, pp. 125-135.

¹⁴ Aquilino Ribeiro, *Volfrâmio*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1983, p. 156.

sencialmente um acto de cultura. O *Testamento Filosófico* é uma obra aberta, intrinsecamente ligada aos aspectos formativos da filosofia, proporcionando hábitos de reflexão e de crítica dentro de um contexto de pluralidade, de objectividade e de superação interdisciplinar. Não colando rótulos discriminatórios ao pensamento filosófico de Antero, Sant'Anna Dionísio, fiel à vivificação da essência da antiga *Paideia*, valoriza o crescimento interior do leitor exigindo-lhe o assomo de radicalidade que é inerente à filosofia e ao filosofar. Este trabalho intelectual respeita as convicções e as posições pessoais, dentro dos parâmetros da honestidade e do rigor, permitindo que o pensador se possa transformar num mestre, independentemente da sua vontade. Porém, sobre os mestres, Santo Agostinho deixa esta advertência: «Os homens enganam-se, chamando mestres àqueles que o não são, porque geralmente entre o tempo da locução e o do conhecimento não se interpõe nenhum intervalo; e dado que tais homens aprendem interiormente logo depois da insinuação de quem fala, julgam ter aprendido do exterior, por meio daquele que insinuou»¹⁵.

Nem todos podem alcandorar-se a esse patamar de exigência e de gratificação. Antero era um pensador genuíno mas não desejava ser tomado como um mestre de pensamento. Aspiraria a ser tomado como um mestre da acção transformadora e ousada? Dizia ele, numa carta de Vila do Conde, de 6 de Junho de 1885, dirigida a António de Azevedo de Castelo Branco:

Perguntar-me-ás o que faço numa terra onde não conheço ninguém, fechado numa casa erma? [...] Leio e penso – ou imagino que penso. Quisera concentrar-me todo na redacção das minhas doutrinas filosóficas, por me persuadir de que merecem não morrerem comigo. Mas por ora ainda não o consegui, tal é a incapacidade de contenção e método que há muitos anos caracteriza o meu estado. Veremos se consigo domesticar este sistema nervoso e fazê-lo obedecer à vontade. O que a mim me convinha era encontrar um discípulo, pois confesso-te que preferia ser Sócrates a Platão, apesar dos conhecidos inconvenientes da transmissão sócrática das ideias¹⁶.

Pensar e gerir a acção parece ser a discreta lição pedagógica e metódica do *Testamento Filosófico* de Antero de Quental.

¹⁵ Santo Agostinho, *O Mestre*, Introdução e comentários de Maria Leonor Xavier. Tradução de António Soares Pinheiro, Porto Editora, 1995, p. 98.

¹⁶ Antero de Quental, *Obras Completas. Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Universidade dos Açores/Editorial Comunicação, 1991, p. 217.

JOÃO GASPAR SIMÕES, INTÉRPRETE DE ANTERO

1. Gaspar Simões manterá ao longo da sua carreira de crítico literário uma concepção da literatura filiada na estética presencista, à qual atribui, sob a égide de José Régio, a função de realizar, no indivíduo, a consciência das aspirações e do destino do próprio ser humano¹. Romancista, crítico assíduo e doutrinador do segundo modernismo, várias foram as polémicas que travou em mais de meio século de vida literária e artística. Tendo acompanhado de perto o modernismo português (foi interlocutor directo de Fernando Pessoa), quer através da crítica quer através da doutrinação, divulgou autores estrangeiros menos conhecidos em Portugal, e contribuiu para uma maior universalidade da literatura e arte portuguesas. Independentemente da crítica literária, que exerceu profissionalmente, a Gaspar Simões se deve a autoria de lúcidos textos sobre alguns pintores portugueses (Helena Vieira da Silva, Arpad Szenes, Mário Eloy, Júlio, Paulo Ferreira, entre outros), assumindo também como sua a missão presencista de irmanar a literatura e as artes plásticas através de um princípio criador único. A partir da valorização dos elementos não racionais que ocorrem no processo artístico, Gaspar Simões afirma que todos os actos do espírito humano resultam da dialéctica do «espírito» e da «matéria», sendo que, constituindo a arte um fenómeno espiritual na sua essência, apenas na materialização em obra estaremos perante um fenómeno artístico. Tendo ainda sido pouco atendidas as fontes e o alcance da influência de Bergson na sua obra, é possível afirmar que o fundo ingénuo que reivindica para o processo artístico, e para a obra de arte, seja adunável, na sua interpretação, a uma intuição criadora. Gaspar Simões rejeita a aplicação de leis científicas ou ideários programáticos e ideológicos à obra de arte, assumindo, no entanto, a importância do freudismo no campo da realização artística, facto que levara o próprio Fernando Pessoa a recomendar-lhe alguma prudência perante o inventor da psicanálise.

2. Em manifesta afinidade com a doutrinação estética regiana, Gaspar Simões reivindica a adequação de «fundo» e «forma» na obra de arte,

¹ João Gaspar Simões, *Natureza e Função da Literatura*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1948, p. 105.

para a qual, afirma, concorre necessariamente uma originalidade criadora, conjugada com uma técnica pessoal inovadora. O crítico preconiza a defesa da «sinceridade» e da «originalidade» como pressupostos da personalidade artística, e apresenta reiteradamente a sua discordância face ao ideário estético de carácter realista e, em especial, à concepção de natureza preconizada por Antero. Será este porventura um dos elementos base que determina a oposição entre as concepções estéticas e artísticas de ambos os autores, pese embora o reconhecimento da «sinceridade» na obra de Antero, reconhecida por Simões, o que o leva a valorizar particularmente a poesia contida nos *Sonetos*, a «autobiografia de uma alma», como o próprio Antero os definira; ou seja, será justamente pela facto dos *Sonetos* manifestarem essa confissão de alma que Simões — sob a influência de uma interpretação não raras vezes psicológica, e de tendência «puramente literária» da obra de arte —, os coloca no cume da produção poética anterior². É esta manifestação profunda e psíquica de um eu que, embora utilize a estilística clássica do soneto, revela, até certo ponto, uma personalidade literária segundo Simões, a mesma personalidade que considera excessivamente contaminada pela filosofia, pela moral e pelo socialismo, reflectida na restante obra de Antero, particularmente na sua «poesia programática», como é o caso das *Odes Modernas*; nesta obra obra vê predominar esse valor social, filosófico e político sobre uma *comunicante* sinceridade individual, deficientemente convertida, de um ponto de vista literário, em obra de arte, juízo que diverge do que Antero entende por verdadeira «sinceridade» poética e política³. É também baseado neste critério que reitera as balizas da obra poética anterior, obra que, no seu juízo, jamais se libertara de uma «*despondency* moral» — utilizando aqui Simões a expressão de um célebre soneto de Antero — a mesma que caracterizou o seu carácter; assim, de um lado, e na primeira fase, *Raios de Extinta Luz* e as *Primaveras Românticas*, de outro, e numa segunda fase, as *Odes Modernas* e os *Sonetos Completos*, mesmo se nestes, relembra Simões, recupera Antero composições poéticas coetâneas das obras anteriores.

No ensaio que dedica à denominada Geração de 70, designação polémica que a história da literatura e das ideias em Portugal acabou por

² João Gaspar Simões. *A Geração de 70. Alguns tópicos para a sua história*. Lisboa: Editorial Inquérito, S./ d. p. 15.

³ Em defesa da sinceridade de Antero contra a acusação nas páginas da *Seara Nova* da sua insinceridade política, cf. Sant'Anna Dionísio, *A Sinceridade Política de Antero*, Porto, 1949, pp. 12 ss..

canonizar, o crítico presencista passa em revista a polémica *Bom Senso e Bom Gosto*, iniciada em 1865, balizando as posições de um lado e de outro, assim como os seus interlocutores, de que destaca o importante papel de Camilo e Ramalho na tentativa de delimitar os ideários estéticos em confronto, a saber, ultra-romantismo e realismo e o naturalismo. Se Camilo assina o texto *Vaidades Irritadas e Irritantes*, Ramalho procura fazer um balanço da literatura sua contemporânea com o texto *A Literatura de Hoje*. Situados ambos, Camilo e Ramalho, inicialmente no lado oposto ao de Antero, o segundo autor haverá de rever a sua posição posteriormente, arregimentando-se programaticamente aos *Vencidos da Vida*, colhendo, da parte de Simões, simpatia pela vinculação da obra de arte ao processo artístico e não à sua finalidade.

Na sempre ambígua delimitação desses ideários, dado o facto da obra de arte, na sua temporalidade, formalidade e substância, escapar a categorizações estanques e a uma periodização exacta imposta muitas vezes pela historiografia, Gaspar Simões dialoga com Alberto Ferreira, autor de *Perspectiva do Romantismo Português*, tendo em vista a existência de três tendências românticas, embora se distancie do autor de *Diário de Édipo*, visto considerar o seu estudo maioritariamente centrado numa visão sociológica, e não propriamente estética... Ao defender uma estética de carácter «romântico» — estética que influenciou as primícias literárias de Antero — por oposição ao «convencionalismo» (sublinhado do autor) de que reputa a estética «clássica» (a mesma que Antero rejeita), Simões entenderá por romantismo «o meio de nos revelarmos pela arte sinceramente», por oposição à rigidez canónica e formal ligada à realização da obra adentro o classicismo, ou, em reiterada alusão à doutrinação de Régio, valoriza o triunfo do «humorismo» sobre a «retórica». Será através da dicotomia romantismo/classicismo, em alternativa à dicotomia modernismo/classicismo, preconizada por Régio, que o autor de *Éloi* perspectivará historicamente a literatura portuguesa do século XIX (e do século XX), a partir maioritariamente do estudo do romantismo, do realismo e do simbolismo.

3. É em artigo de fôlego, saído na *Presença*, que Gaspar Simões distingue a estética do segundo modernismo da tradição realista e naturalista que perdurava em Portugal. O ensaísta defende que o ser humano na sua autonomia, personalidade, esfera íntima e individual, constitui o princípio e o fim da literatura e de todas as artes, saindo reforçada esta posição, segundo Gaspar Simões, pelas descobertas acerca do inconsciente,

que novas aportações trouxeram ao campo artístico, sobretudo no que diz respeito ao conhecimento de dimensões até aí pouco exploradas, quer ao nível das «nevroses» quer ao nível da própria «dissociação das sensações e da sua combinação em gamas subtilíssimas»⁴.

Simões reitera que a «região mais profunda, inocente e virgem de cada homem» constitui o aval da literatura e da arte, conjugando, em simultâneo, a sua personalidade, que se afirma desse modo, com a necessária universalidade da obra de arte que naquela radica; Simões defende que, ao contrário das obras desprovidas de originalidade – e que por essa razão se tornam fenómenos colectivos que qualquer leitor ou observador incorpora pessoalmente e «automaticamente» (sublinhado do autor), convertendo-se em «manifestações colectivas» –, apenas se tornam universais as obras que, pela sua matriz originalíssima, renovadamente despertam novas sensações e novos sentidos pois, enquanto obras, jamais se separam da sua «matriz criadora», já que é nesse «poder natural de contínuo renascimento, nessa mocidade insuperável, que reside a virtude universalista das almas individuais» (*ibid.*, p. 2).

O processo artístico surge, assim, para Gaspar Simões como um processo de deformação da realidade, residindo na «deformação» o princípio genético de toda a arte. Segundo Simões, a natureza exterior constitui, enquanto realidade, um «princípio inactivo em arte», uma «aparência passiva», pois que, invocando Bergson, afirma que a única realidade para o artista advém da intuição, ou seja, do contacto directo do espírito com a matéria, a partir do afastamento do véu que se interpõe sempre entre o sujeito e o real. O processo de «deformação» que advoga assenta, deste modo, na negação da aparência das coisas, pois que a «verdadeira realidade» (sublinhado nosso) está para além do véu sob o qual se mantêm obscurecidas, isto apesar da própria natureza possuir os seus próprios «caprichos estéticos»: «deformar será, pois, romper-se o equilíbrio com que as coisas se nos exibem na natureza, de molde a tornar-se eternamente dinâmico o que a materialidade da arte haveria fatalmente de tornar eternamente estático»⁵. Neste sentido, Gaspar Simões sublinhara já que «a beleza não é objectiva nem estática, senão, simplesmente, subjectiva e dinâmica» (*ibid.*, p. 289). Situado na doutrina estética de feição individual, psíquica

⁴ João Gaspar Simões, «Individualismo e Universalismo», *Presença: Folha de Arte e Crítica*, Nº 4, Coimbra, 8 de Maio de 1927, p. 1.

⁵ João Gaspar Simões, *Novos Temas: Ensaios de Literatura e Estética*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1938, p. 325.

e expressiva do presencismo, princípios sobre os quais assentam a criação artística e necessariamente a crítica de arte, afirma Simões que a «beleza é expressão; a expressão o afloramento na matéria de um desejo, de uma dor, de um pressentimento» (*ibid.*). Expressar, afirmar uma vez mais o autor de Éloi, é «romper o equilíbrio dos elementos da natureza, apresentando-os como tendo ultrapassado o limite normal da expressão no mundo dos fenómenos» (*ibid.*, p. 324).

Tendo sido Antero o farol tanto da Geração de 70, como da acção do *Cenáculo*, como Simões relembra, a ele se deve também a tentativa de estabelecer o atribulado e não concluído *Programa para os Trabalhos da Geração Nova*, onde procura expor o seu pensamento social, político, moral e filosófico, base da sua intervenção na sociedade portuguesa, em que a revolução surgia a seus olhos como «o Cristianismo do mundo moderno», como deixou expresso em *As Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*. Ora, na sequência do processo artístico advogado por Simões como processo de «deformação da realidade», Antero é visto pelo crítico como um «filósofo imaturo» cuja poesia lhe aparece não tanto como vocação mas como «último recurso», nela acusando uma ambiguidade que compara, nas letras e cultura portuguesas, às obras de D. Francisco Manuel de Melo e José Anastácio da Cunha. Não é este o momento para a avaliação de tal juízo, cumpre, por agora, afirmar que o que Simões mais admira em Antero, esse «revolucionário místico», como o próprio se confessa em carta a Oliveira Martins, é a sua «filosofia literária», já que, ao considerar não ser a poesia a sua «forma de expressão inata», encontra no seu pensamento a base de uma acção sócio-política, esta, sim, a verdadeira vocação de Antero, mesmo se não a realizou na plenitude⁶. Quanto à prosa e aos ensaios, inclusive as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, nelas vê Simões uma falta de sistematicidade e coerência, socorrendo-se do «pampsiquismo optimista», com que Carolina Michaëlis caracterizou a obra do poeta-filósofo açoriano no seu *In Memoriam*, para afirmar que a prosa seria o seu dom natural, fazendo justiça ao rigor com que Antero utilizava a língua portuguesa para a tradução lógica das suas ideias, deixando escola para o futuro; porém, sublinha Simões, também esta acabou por malogar-se, seja pela doença progressiva seja pela falta de tempo para uma mais demorada meditação (que o próprio Antero confessa na célebre carta a W. Storck), que os escritos de «ocasião» não possibilitavam, mas também em parte, e à luz da doutrina estética presencista,

⁶ João Gaspar Simões, *Antero de Quental*. Lisboa, Editorial Presença, 1962, p. 9.

devido ao seu «errado critério estético», ou seja, devido ao seu «lirismo intelectual e estilístico».

4. Na apologia que Simões faz do ideário estético da *Presença*, não deixa de colocar a obra de Antero como precursora de um processo de desenvolvimento da crítica literária em Portugal, de que a obra crítica de Moniz Barreto, sob a influência H. Tayne, é um dos expoentes elevados, abrindo caminho à cisão que se dá no Saudosismo no seio da revista *A Águia*, cisão essa que será determinante para a constituição da simonina genealogia do primeiro e segundo modernismos, ponto de chegada do referido processo, chão fértil da arte e...do pensamento em Portugal, como afirma (*ibid.*, pp. 126-127).

À luz dos critérios que o próprio Régio estabelece para a «expressão artística» — («intenção profunda e jogo, imitação aparente e transfiguração real»), que distingue da «expressão vital» (não suficiente, em si, para atingir a «expressão artística») e da «expressão mística» (situada para além da arte), e mesmo se esta última, numa original relação com o sagrado, fosse expressa nas suas confissões mais íntimas, e transformada literária e dramaturgicamente na sua obra (leia-se o poema *Redenção*), isto é, *artisticamente*, segundo a estética presencista —, Simões recusa-se a ver as ideias de Bem e de Liberdade Moral, tal como o Ideal e fundo religioso, que Antero colocava como princípios da sua obra poética e em prosa, insuficientemente tratadas, segundo o juízo do crítico, de um ponto de vista literário.

Em oposição à estética presencista, para Antero só a «verdade» relacionada com a «espontaneidade pessoal» pode constituir a base de uma autêntica estética; na «verdade», se congraçam «sentimento» e «ideia», os dois elementos que dão corpo ao seu conceito de natureza, a mesma que apenas espontaneamente se expressa na obra de arte, a mesma que constitui a faculdade criadora do artista, sendo que é a própria verdade, comum a todos os homens, que permite tanger no leitor o sentimento que o poeta colocou na obra.

Conhecida a amizade de Régio com José Marinho, mas também a reserva que a inteligibilidade filosófica da obra de arte levanta para o autor de *Benilde ou a Virgem Mãe* — e conhecida também a confissão de que António Sérgio fora um dos seus mestres —, oferece-nos cogitar se, apesar da dimensão filosófica da obra de Régio, não perfilha ainda Simões essa mesma reserva, não apenas em função da valorização dos aspectos não

racionais da obra de arte (facto que, aliás, originará a sua grande polémica com António Sérgio), mas também devido ao que reconhece ser a inabilidade de Antero para colocar estilisticamente em obra poética, e mesmo na prosa, esse «fundo riquíssimo» de ideias que lhe reconhece. Na verdade, é justamente o sacrifício da «espontaneidade» à «estilística» que Antero recusa, como asseverou em carta a Azevedo Castelo Branco (aquilo de que Simões o acusa), assumindo mesmo o autor dos *Sonetos* que a espontaneidade é um elemento estilístico de valia superior. Será porventura por via desse «fundo riquíssimo», colhido nas leituras de Hegel, por via de autores franceses, e de Proudhon, que Simões vê malograr-se o poeta Antero, transformado progressivamente em «filósofo ambíguo» (*ibid.*, p. 28).

Na compulsão das ideias estéticas de Gaspar Simões, lastro da crítica literária que empreendeu da obra de Antero, e as deste último, é possível afirmar que a verdade e a sinceridade pessoais do poeta, ou do artista, são, para ambos, a base da universalidade comunicante da obra de arte; porém, se o processo de deformação da realidade se constitui para Simões o verdadeiro processo artístico, do qual resulta a obra de arte, Antero verá na verdade pessoal do poeta o húmus de que brota turvo e informe o sentimento, sendo neste sentido que, para Antero, ser verdadeiro é ser natural; por outro lado, é através da palavra, enquanto «forma», que «sentimento» e «ideia» se adequam, ocorrendo grave traição quando a palavra é infiel ao pensamento; ora, parece-nos, é esta «infidelidade», estilística, expressiva e voluntariamente criativa (a que chama de *literatura*), e que necessariamente deforma a apreensão fenoménica da realidade, que Simões professa como base da criação literária, opondo-se aqui radicalmente ao pensamento de Antero e, por consequência, à sua produção poética. Se as almas se comunicam através da poesia, nascida da verdade pessoal do poeta — fundo comunicante que partilha com a humanidade —, como afirma Antero, a inteligibilidade requerida pela obra de arte, legitimada e explicitada pela filosofia, confirma a primeira lei da estética, a saber, a verdade. Será justamente o que Simões considera ser «a raciocinação (...) da sua emocionalidade» o maior entrave à afirmação plena da vocação filosófica de Antero, que apenas nos *Sonetos* fora amenizada, mesmo se nestes «as concepções filosóficas, as inquirições metafísicas, as interpolações ideológicas pesavam mais propriamente que a musicalidade e a estesia lírica» (*ibid.*, pp. 11 e 79). Por outro lado, a poesia como «a voz da própria Revolução, o fim do Cristianismo e o princípio da Justiça», que Antero proclama, cauciona, segundo Gaspar Simões, a referida ambiguidade do poeta, tra-

duzida numa relação «confusa» entre atitudes literárias e atitudes morais, entre a ideia e a experiência real (*ibid.*, pp. 30-31 e pp. 40-41). Ora, em 1883, em carta a Santos Valente, Antero criticará severamente a realidade, ou pelo menos uma certa realidade, miserável, transitória e absurda, à qual opõe o «invisível» e o «insondável», no limite, a «Liberdade como finalidade do Universo», desiderato que levará Simões a encontrar no que apelida de «solução místico-metafísica, ou metafísico-moral», buscada pelo poeta para os problemas da existência humana, tão somente a solução para as contradições intelectuais, morais e artísticas da sua própria vida. Ao opor lirismo puro, ou psicológico, a lirismo intelectual, ou lirismo de estilo, como lembra Samuel Dimas, no segundo incluirá Antero de Quental, constituindo essa distinção uma das matrizes da crítica literária que exerceu ao longo de quase cinquenta anos⁷. Na verdade, é a partir do que considera ser «a ideia anteposta ao sentimento» no processo artístico de Antero que Gaspar Simões distingue o vate do Açores de dois outros poetas em cuja obra sentimento e inteligência (ou ideia) também se articulam, Camões e Pessoa. Enquanto que no primeiro se dá uma *translação* literária do sentimento para a ideia, em Pessoa o sentimento surge já congraçado com a inteligência, isto é, o sentimento é já pensamento, não existindo qualquer hiato entre eles, ao contrário de Antero, em cuja poesia, para Simões, se dá uma penetração da inteligência na alma⁸. Se não há dúvida de que a crítica simonina à obra de Antero não deixa de se articular profundamente com a biografia do poeta, e mesmo fazendo justiça ao conhecimento da obra e das suas ideias filosóficas, será de aquilatar, em juízo que aqui não caberá fazer por agora, da sua «desilusão»⁹ perante a sua pessoa e a sua obra, e, em simultâneo, avaliar a preferência pelas obras de João de Deus, Eça de Queiroz e Fernando Pessoa (a quem dedica longas biografias), no âmbito mais vasto da crítica literária presencista, de que o autor de *Liberdade do Espírito* foi plumitivo assíduo.

Bibliografia

AA.VV., Antero de Quental (1891-1991), *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLVII, Braga, 1991.

⁷ Samuel Dimas, «O Mistério da Poesia na Estética da Inspiração e da Expressão de João Gaspar Simões», *Arteteoria*, nº 20, 2017, p. 34.

⁸ João Gaspar Simões, *Literatura, Literatura, Literatura, de Sá de Miranda ao Concretismo Brasileiro*, Lisboa, Portugália Editora, pp. 196-197.

⁹ João Gaspar Simões, *Antero de Quental*, op. cit., p. 32.

- Dimas, Samuel, «O Mistério da Poesia na Estética da Inspiração e da Expressão de João Gaspar Simões», *Arteteoria*, nº 20, 2017.
- Dionísio, Sant'Anna (1949). *A Sinceridade Política de Antero*, Porto, Edição de Autor.
- Gaspar Simões, João (1962). *Antero de Quental*, Lisboa, Editorial Presença.
- Gaspar Simões João (S/. d.). *A Geração de 70. Alguns tópicos para a sua história*. Lisboa, Editorial Inquérito.
- Gaspar Simões, João (1938). *Novos Temas: Ensaios de Literatura e Estética*. Lisboa, Editorial Inquérito.
- Gaspar Simões, João, «Individualismo e Universalismo», *Presença: Folha de Arte e Crítica*, Nº 4, Coimbra, 8 de Maio de 1927.
- Gaspar Simões, João (1948). *Natureza e Função da Literatura*, Lisboa, Livraria Sá da Costa.
- Gaspar Simões, João (1964). *Literatura, Literatura, Literatura, de Sá de Miranda ao Concretismo Brasileiro*, Lisboa, Portugália Editora.
- Lambert, Maria de Fátima, «Antero: as imagens; o contexto estético e antropológico», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LII, Braga, 1996.
- Maia, João, «João Gaspar Simões: Crítica V. Críticos e Ensaístas Contemporâneos (1942-1970)», *Brotéria*, Vol. 117, nº 1, 1983.
- Pereira, José Carlos (2011). *As Doutrinas Estéticas em Portugal do Romantismo à Presença*, Lisboa: Editorial Hespéria.
- Quental, Antero de (1923). *Prosas*, Vol. I. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Quental, Antero de (1926). *Prosas*, Vol. II. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Quental, Antero de (1931), *Prosas*, Vol. III. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Quental, Antero de (1989). *Cartas I (1852-1881)*. Lisboa: Universidade dos Açores/ Editorial Comunicação.
- Quental, Antero de (1989). *Cartas II (1881-1891)*. Lisboa: Universidade dos Açores/ Editorial Comunicação.
- Quental, Antero de (1989). *Filosofia*. Lisboa: Universidade dos Açores/ Editorial Comunicação.
- Quental, Antero de (1991). *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Sérgio, António (1984). *Sonetos*. Lisboa: Sá da Costa.

**RUY GALVÃO DE CARVALHO, INTÉRPRETE DA POESIA LÍRICA
DE ANTERO DE QUENTAL**

Compreender a interpretação de um autor feita por outro implica necessariamente perspectivar também a figura do intérprete, compreender a sua situação e o seu mundo.

Quem lê a análise e os comentários de Ruy Galvão de Carvalho à vida e obra de Antero de Quental, quem pensa na interpretação que delas fez, encontra nesses estudos uma coerência que espelha bem as exigências éticas que o próprio ensaísta fazia à vida. Falar de Ruy Galvão como intérprete implica também pensar nos ideais deste outro micalense que elegeu Antero como figura central dos seu estudo e interesses intelectuais.

De uma forma breve, digamos apenas que nasceu em Rabo de Peixe a 3 de Novembro de 1903, vindo a falecer em Ponta Delgada, a 29 de Abril de 1991. Quase a completar 19 anos, partiu para Lisboa, vindo a ingressar em Direito; no entanto, sem se conseguir integrar no ambiente estudantil e na vida da capital, poucos meses depois segue para Coimbra. Aí, de facto, encontra o acolhimento que favorece a sua adaptação e corresponde às suas inclinações, que ao fim de dois anos conclui não se situarem no campo das leis: «desistimos desse curso para sempre, continuando então os nossos estudos na Faculdade de Letras, visto as nossas preocupações permanentes serem literárias e filosóficas», segundo testemunho apresentado por Brandão da Luz (2022, p. 320). Terminou a licenciatura em Ciências Filosóficas em 1929, e, especializando-se em Psicologia, optou pela docência no ensino liceal. Leccionou em Coimbra e em Lisboa, vindo depois a fixar-se em Ponta Delgada, onde durante décadas marcou gerações de estudantes do Liceu e da Escola do Magistério Primário.

Aqui, desenvolveu uma actividade cultural importante. Manteve laços epistolares com professores e outros correspondentes conhecidos no mundo das letras, e continuou a publicar em revistas do continente. Ao mesmo tempo, na imprensa escrita e na rádio procedeu a um trabalho de expansão cultural que lhe granjeou o respeito dos seus concidadãos. Muitos destes escritos encontram-se recolhidos em livros, mas muitos são os que permanecem ainda hoje inéditos, alguns prontos para a impressão,

manuscritos numa caligrafia clara mesmo quando já denuncia o cansaço, e metodicamente organizados no espólio do autor, pertença da Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada.

Diversos foram os campos que ocuparam os estudos de Ruy Galvão de Carvalho: filosofia, poesia, literatura açoriana, regionalismo. Mas neles não se distinguem preocupações diferentes ou um conhecimento seccionado, tipos de sensibilidade mais ou menos visíveis em cada uma dessas áreas. Com efeito, seja como ensaísta, seja como poeta, a sua obra apresenta uma perspectiva sobre o mundo e do homem que é constante, e se revela com firmeza e convicção (e que, como Gustavo de Fraga e Brandão da Luz, estamos em crer que se projectam muitas vezes na sua interpretação de Antero de Quental¹).

Desde logo, Ruy Galvão aparece como um homem profundamente marcado pelo sentir da sua própria geração, daquela época de «fim do mundo», para utilizarmos uma expressão sua: é o jovem universitário que viveu intensamente Coimbra sob a influência da cultura francesa do pós-guerra, que tem consciência de ter entrado numa nova era, numa época de interrogação e incerteza. Sem excessiva nostalgia, vê desaparecida a segurança e a estabilidade de um mundo anterior ao abalo apocalíptico da guerra, da Grande Guerra que veio mostrar como era instável o equilíbrio da civilização ocidental, e frágeis e ilusórios tanto o poder colectivo como a tranquilidade individual.

Ruy Galvão luta com ardor contra os sentimentos de dissolução da personalidade individual e de decadência nacional que foi observando ao longo de várias gerações, e contrapõe-lhes, por influência decisiva de António Sardinha, o orgulho da identidade nacional e o idealismo moral. É ele próprio que, ainda jovem, em conferência sobre *António Sardinha e o amor cristão* não hesitará em afirmar seu «guia intelectual no campo das ideias políticas», ao dizer que foi com ele que aprendeu «a amar melhor e mais conscientemente o passado e a boa e clara terra de Portugal» – e se recordarmos a interpretação que António Sardinha faz de Antero², torna-se evidente que nela se encontra a raiz do sentido da Revolução moral que ambos os intérpretes preconizam.

¹ São fundamentais para a compreensão de Ruy Galvão de Carvalho tanto a apresentação que dele fez Gustavo de Fraga (1980) por ocasião da homenagem que lhe foi prestada pela sua terra natal, Rabo de Peixe, como a análise de Brandão da Luz (2022).

² António Sardinha dedica a Antero dois estudos: «O verdadeiro Antero» e «A dor de Antero», o primeiro publicado em *Ao Princípio era o Verbo* e o segundo no livro póstumo *Ao Ritmo da Ampulheta*.

Ao mesmo tempo, a formação filosófica de Ruy Galvão de Carvalho e uma atitude, espontânea e cultivada, de permanente indagação permitem-lhe perceber o mundo na sua unidade, e tomá-la como ideal a atingir – ou, ao menos, a ansiar –, num movimento de constante *inquietude*.

À arte dá o sentido de elevação moral e filosófica que aprendeu, ainda jovem, no convívio conimbricense com a obra de pensadores e escritores maiores como Sardinha ou Pascoaes, ou com colegas como Bernardo de Vasconcelos, o beneditino cujo processo de beatificação está em curso e que, nos seus anos de Coimbra, impulsionou a acção do movimento de renovação católica. Com eles, Galvão de Carvalho aprendeu que a poesia e a mística se encontram irmanadas, certeza essa que o levará a valorizar, sobretudo a partir dos anos 80, o papel da arte em Antero, poeta da Vida, e a relacionar a música com a poesia anteriana.

Supomos que, quando analisada a interpretação exposta por Ruy Galvão acerca de Antero, a cronologia dos seus escritos não assume particular relevância, apenas acompanha uma admiração crescente. Há, de facto, posições que se vão definindo com maior clareza, há temas novos que a própria sociedade vai impondo ao ensaísta, mas há sobretudo a permanência das traves-mestras do seu entendimento de Antero, por um lado, e por outro, a confirmação da mundividência do seu intérprete, que vai acentuando cada vez mais a ideia de ser a vida afectiva aquela que dá sentido – na dupla acepção de significado e direcção – à vida no seu todo. Introduce, certamente, pequenas alterações quando republica alguns dos seus ensaios, mas nota-se sobretudo um processo que o leva a desenvolver noutro texto as ideias dos anteriores sem que possa dizer que a opinião se alterou: desdobram-se, são explicadas com mais desenvolvimento, para se afirmarem com maior convicção.

Além de publicar em algumas revistas universitárias e culturais do continente, Ruy Galvão de Carvalho procurou difundir as suas ideias através da imprensa: palestras culturais no Emissor Regional, artigos na imprensa local. A natureza destes escritos, a que se exige brevidade e viveza, estará talvez na base de uma exposição que por vezes se desejaria ver desenvolvida e argumentada com mais pormenor.

Pode dizer-se que um estudo como a tentativa de ordenação cronológica dos sonetos, decerto sugerido por tentativa análoga de Joaquim de Carvalho, seu proclamado mestre, mostra um rigor analítico que raramente aparece noutros estudos, em que Ruy Galvão se deixa dominar por uma exposição de acentuado cunho impressionista, mau grado as

muitas citações eruditas a que recorre para apoio das suas ideias (vejam-se, por exemplo, nos estudos reunidos em 1980 em *Antero e a Música*, a aproximação de alguns trechos de Beethoven e poemas de Antero, ou, no campo literário, as ligações sugeridas entre Antero, Camões e Bocage, que estabelece apoiado em fina intuição, mas sem explicitar os motivos que as justificariam).

Foi ainda como estudante em Coimbra que Ruy Galvão de Carvalho iniciou o estudo da obra de Antero e o seu longo convívio com o poeta dos *Sonetos*. E de facto, a palavra *conviver* parece-nos ser o termo certo para definir a relação que manterá ao longo de décadas com o poeta maior da sua terra. Ruy Galvão de Carvalho é guiado pela tentativa de conhecer e apresentar aos conterrâneos um poeta vivo (*Antero vivo* é precisamente o título que escolhe para um livro seu³), um poeta que expõe as suas dúvidas e permite a cada leitor rever-se na inquietude despoletada em cada poema.

Numa época em que a crítica literária seguia muitas vezes o caminho de uma leitura biografista primária, a interpretação de Ruy Galvão de Carvalho tem o mérito de insistir no carácter subjectivo da realidade evocada na poesia de Antero, sublinhando o carácter filosófico da interiorização sofrida pelo mundo exterior. A dúvida resulta da análise do mundo e do próprio sujeito, levando o poeta a preocupar-se intelectualmente com a definição da sua própria natureza e finalidade. Na perspectiva de Ruy Galvão, a dúvida assim concebida torna-se uma dor de natureza metafísica, filosófica, e, portanto, instrumento que leva necessariamente o homem à busca esperançosa da Verdade.

A busca da Verdade fascina Galvão de Carvalho, que descobre em Antero, como em si próprio, a presa constante da *inquietude* (termo que, note-se tem uma conotação filosófica que já inquietação, conceito preso ao domínio da psicologia, não tem⁴), num percurso coeso e coerente, marcado pela honestidade pessoal, intelectual e cívica.

Antero foi alvo da sua tese de licenciatura, que, refundida, veio a ser publicada pela revista *Ocidente* sob o título *Antero de Quental e a Mulher. Ensaio Breve de Interpretação Psicológico-Literária*. Já então, com a chancela da Imprensa da Universidade de Coimbra, publicara um volume de ensaios, *Três Ensaios sobre Antero de Quental* (1933).

³ Editado pela primeira vez em 1950, este livro constitui uma recolha de ensaios anteriores que serão retomados mais tarde.

⁴ Ruy Galvão procurou definir os contornos da inquietude, que conscientemente escolheu como guia na sua interpretação do mundo e da vida, já em 1934, numa conferência que intitulou *Reflexões sobre a Inquietude Contemporânea* e apresentou na Associação Católica de Ponta Delgada, publicando-a no mesmo ano.

A ideia central da tese resume-a o próprio Galvão de Carvalho que rejeita o carácter puramente filosófico, impessoal e abstracto da poesia anterioriana contrapondo-lhe: «Antero amou, conheceu os segredos do amor, e por causa dele muito sofreu». Como aponta Brandão da Luz em estudo recente (2022), Ruy Galvão, seguindo a presença da mulher (ou das mulheres) na poesia e na correspondência do poeta, mostrava «uma acentuada tonalidade afetiva [da personalidade de Antero], que não deixou de se refletir, nomeadamente em várias cartas, na forma como ligou o coração, como sede do sentimento, à origem de todo pensamento filosófico».

É a primeira tentativa de mostrar um «Antero de Carne e Osso»⁵, expressão que adopta para caracterizar um propósito que acompanhará a sua interpretação, sem em nada diminuir a procura da universalidade do Poeta e os traços propriamente estéticos da sua obra.

Quando participou no I Congresso de Filosofia promovido pela Universidade Católica, Galvão de Carvalho apresentou um estudo que figurará nas actas respectivas, de 1955, sob o título: «Contribuição dos Açores para a história da filosofia portuguesa». Constitui um trabalho relativamente extenso, em que Ruy Galvão abrange o arco temporal que parte de Gaspar Frutuoso e vai até aos dias em que está a compor o estudo. A determinada altura, para explicar o sentido que vai tomando o catálogo apresentado, procura definir traços comuns aos homens de cultura filosófica e teológica das ilhas, características que permitam ver um fundo de união entre os vultos que aponta. Torna então sensível a comunhão que existe entre o filósofo e o poeta, unidos pelo desejo comum de compreender o mundo e o lugar do homem. Ao mesmo tempo, acrescenta (p. 18):

Dotado de extraordinária capacidade assimiladora e criadora, o açoriano, que é intelectual, sente-se atraído, de preferência, para temas metafísicos; e mesmo quando é poeta procura, em geral, infundir nos seus poemas um sentido transcendente, estabelecendo-se paralelamente entre ele e a natureza, íntimo e humano convívio, fusão de simpatia e de familiaridade cósmica. Em conclusão: o açoriano tem propensão para a meditação especulativa e para um misticismo quase panteísta...

Em Antero, diz, «ora era predominante a razão, ora era o sentimento; nunca houve entre ambos nenhum acordo completo. Daí, inevitavelmente, o conflito, que só acabou com o suicídio do Poeta dos Sonetos». O suicídio de Antero é, para Ruy Galvão de Carvalho, cristão convicto, inexplicável,

⁵ A expressão é, como Ruy Galvão aponta, de Unamuno (Carvalho, 1980, pp. 27-28); na sua dissertação, Ruy Galvão reagia contra as interpretações de Henriques Neves, de Teófilo Braga e de Sousa Martins, então dominantes.

como julga que racionalmente o seria para o próprio Antero, a quem dá a classificação de «convertido», perspectivando-o, de acordo com a conceptualização e a terminologia de António Sardinha, como um regressado às origens, às tradições e às crenças da juventude. Por isso, classificará como «um curto-circuito cérebro-psíquico» essa decisão final (Carvalho, 1980, p. 13 de «Memorial anteriano»), insistindo em que, embora a sua interpretação cultural de Cristo não fosse ortodoxa, a inquietude religiosa de Antero, genuinamente cristão, o levava à consideração e ao confronto constantes de Deus e Cristo.

Ruy Galvão de Carvalho insiste no carácter especulativo desta poesia, que reencontra nas *Prosas*. No entanto, a sua interpretação de Antero coloca-se sobretudo no campo da literatura. Antero torna-se a alma dorida que compreendeu que a poesia e o amor são irmãs, provindo a fundura e universalidade dos seus poemas da inquietude que revelam.

Poeta também ele, a reflexão sobre a literatura e o seu invulgar poder de expressar e conformar ideias atraiu-o. Numa convicção que perfilha e a que não seriam estranhos quer o ideário do Integralismo Lusitano e a influência directa de Silva Ribeiro, quer, já depois, de Nemésio, examina a «alma do povo açoriano», em 1956. Exorta então os escritores do arquipélago a constituírem uma autêntica literatura açoriana. Porque, dizia, se era inegável que se encontravam nas ilhas escritores incontestavelmente bons, não se constituíra ainda um *corpus* que pudesse pesar na sua consideração. Resume ele:

em vez de escreverem imitando este ou aquele escritor nacional ou estrangeiro, em vez de se ocuparem de temas distantes dos assuntos insulares e imitando um estilo seco, os nossos intelectuais deveriam dedicar-se a fazer uma literatura de significação açoriana.

O que seria essa «literatura açoriana»? Num primeiro momento da explicação, encontram-se os elementos exteriores, as características do ambiente, os termos linguísticos, o pulsar da vida diária nas ilhas, traduzido pelo recurso a imagens e realidades que se liguem directamente aos hábitos e paisagem das ilhas⁶. Mas de imediato Ruy Galvão passa a caracterizar a alma açoriana que dará significado a esses elementos, traçando um retra-

⁶ Mais tarde, Ruy Galvão de Carvalho, ele próprio poeta, transmitirá muito da sua inquietude ilhoa através da figura de Abd-el-Kader, um árabe que atravessa o deserto e em quem o leitor facilmente recupera os sentimentos típicos de uma sensibilidade «insulada» (cf. Fraga, 2003).

to do «açoriano», um homem que reúne em si elementos complementares (quando não contraditórios). Assim, talvez por encontrar as suas raízes numa *terra mater*, é conservador no que toca o culto da tradição e do passado (e o Antero da carta autobiográfica será um «convertido»), mas, ao mesmo tempo, inovador no seu poder de adaptação; contemplativo e idealista, emotivo e solitário, é também homem de acção, com o sentido do real».

Nesta caracterização do açoriano, enquadra-se Antero, que Ruy Galvão em 1980 não hesita em proclamar «verdadeiro protótipo do homem açoriano» (Carvalho, 1980, p. 27). Reivindica-lhe um lugar na literatura açoriana, sem que essa classificação, claro, invalide a sua integração e destaque como poeta português. A partir daí, analisa a presença de elementos tipicamente açorianos em alguns poemas de autores das ilhas.

Ora «apesar de a poesia de Antero ser de um lirismo transcendente, e em especial nos seus poemas filosóficos [diz em *Poesia e Poetas dos Açores*, de 1957] há contudo nele elementos físicos açorianos». A exemplificar esta asserção, recorda, em «Antero de Quental, homem açoriano», a presença do mar e do vento, símbolos cuja significação universalizante e versátil foi estudada por Bachelard; ou, mais pictoricamente, no recorte paisagístico de um soneto como *Idílio*, reencontra a paisagem das Sete-Cidades. Lembremos apenas o início:

Quando nós vamos ambos, de mãos dadas,
Colher nos vales lírios e boninas,
E galgamos dum fôlego as colinas
Dos rocios da noite inda orvalhadas;

Ou, vendo o mar das ermas cumeadas
Contemplamos as nuvens vespertinas

Os exemplos multiplicam-se, sempre na vontade de tornar Antero próximo dos seus conterrâneos e, ao mesmo tempo, de neles despertar a emulação. Nesse sentido, e frisando sempre que a poesia anteriana é irmã do Amor, Ruy Galvão de Carvalho recolhe episódios que ilustram o carácter afectivo de Antero, a sua convivialidade e o poder de atracção que possuía e assim, por exemplo, conta, com alguma graça, em *Antero de Quental e a Música*, o episódio que o levou à criação do seu último poema, «Serenata», conseguindo que o leitor (inicialmente, o participante num serão músico-literário) simpatize com o poeta.

Próximo, mas superior, Antero de Quental torna-se o homem exemplar, o poeta que, porque Poeta, persegue a Verdade e é íntegro. A imagem de exemplaridade ética e cívica são constantemente apontadas; a sua actuação e as epístolas, e em particular a autobiográfica endereçada a Wilhelm Storck, apoiam a interpretação de Ruy Galvão. Mais do que analisar as circunstâncias, o intérprete analisa as atitudes, caracteriza os sentimentos e faz sobressair a coerência do carácter e atitudes de Antero.

Sublinhemos, é uma ideia que se manifesta logo nos seus primeiros escritos e o acompanhará ao longo de toda a vida: e, se no início dos seus estudos se apoia na opinião de outros críticos e pensadores, no «Prefácio» datado de 1981 com que introduz uma antologia por si organizada de Antero de Quental (Carvalho, 1983), não reprime uma nota crítica à sociedade contemporânea, aos homens que «se deixam vencer facilmente por um prato de lentilhas». E a fechar essas páginas apresenta, como émulo a cultivar, o Poeta a quem dedicou uma longa vida de estudo: é que nele encontra «o homem, eminentemente superior, o homem moral, coerente sempre, mesmo nas suas próprias contradições; em suma, o homem que soube aliar o pensamento à acção, as suas ideias aos seus actos».

Com convicção, apresenta-o como guia e exemplo, num inflamado apelo à juventude universitária, quando, em 1986, doou à Universidade dos Açores a sua Anteriana, riquíssimo fundo com mais de 2000 espécies que reunia, além de documentação musical e iconográfica relativas ao Poeta, obras impressas, periódicos e cartas, irremediavelmente perdidos poucos anos depois num incêndio⁷ –, doação com que procurava que se constituísse na Universidade um fundo que estimulasse na academia a área de estudos anterianos. Num ambiente festivo e solene, foi inaugurada a sala Antero de Quental. O discurso que proferiu foi dominado pela emoção; e quase a terminar, Ruy Galvão de Carvalho, citando passos da carta *Bom Senso e Bom Gosto*, insistia com convicção na crença de que em Antero se pode encontrar um brevíário:

Exorto-vos a que sejais sempre coerentes em todos os actos da vossa vida – iguais a vós mesmos [...] E que reconheçais, como lapidarmente escreveu Antero, que «as grandes, as belas, as boas coisas só se fazem quando se é bom, belo e grande [...] A condição de grandeza, de beleza, de bondade, a primeira e indispensável condição é a elevação moral, a

⁷ O discurso proferido, que na sua emoção dá bem conta do carácter do orador, na informação sobre «Inauguração na Universidade da sala Antero de Quental», pode ler-se na revista *Arquipélago. Línguas e Literaturas*, vol. IX, 1987, pp. 169-173.

virtude da altivez interior, a independência da alma e a dignidade do pensamento e do carácter».

Foi este o Antero que mais fundo tocou o seu intérprete e nele encontrou eco vibrante. E foi este que ele retratou, considerando importante que permanecesse vivo entre nós.

Referências bibliográficas

- Carvalho, Ruy Galvão de (1934), *Reflexões sobre a Inquietude Contemporânea*, Ponta Delgada, Tip. do Diário dos Açores.
- Carvalho, Ruy Galvão de (1955), *Contribuição dos Açores para a História da Filosofia Portuguesa*, sep. da *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Faculdade de Filosofia (recolhido por Carlos Cordeiro et al., org., *Açorianidade e Autonomia. Páginas escolhidas*, Ponta Delgada, Signo, 1989, pp. 55-64).
- Carvalho, Ruy Galvão de (1980), *Colectânea de Estudos Anterianos*, Angra do Heroísmo, Secretaria Regional da Educação e Cultura.
- Carvalho, Ruy Galvão de (1987), [Palavras proferidas na Inauguração na Universidade da sala Antero de Quental], *Arquipélago. Línguas e Literaturas*, vol. IX, 1987, pp. 169-173.
- Carvalho, Ruy Galvão de (1989), *Antero e a Música*, Horta, Direcção Regional dos Assuntos Culturais e Centro de Estudos e Cultura da Câmara Municipal da Horta.
- Carvalho, Ruy Galvão de, selecção e notas (1983), *Antologia Poética de Antero de Quental*, Angra do Heroísmo, Secretaria Regional da Educação e Cultura.
- Fraga, Gustavo de (1980), «Ruy Galvão de Carvalho: o homem e a obra», *Arquipélago* (série Ciências Humanas), II, pp. 91-117.
- Fraga, Maria do Céu, «De Ruy Galvão de Carvalho a Abd-el-Kader. Um percurso de inquietude», in *Insulana*, vol. LIX, 2003, pp. 87-100.
- Luz, José Luís Brandão da (2022) «Amor e inquietude na obra de Ruy Galvão de Carvalho», in *Os Açores na Filosofia e na Cultura*, Ponta Delgada, Letras Lavadas, vol. II, pp. 319-36.
- Sardinha, António (1924), «O verdadeiro Antero», in *Ao Princípio Era o Verbo. Ensaios e estudos*, Lisboa, Portugália, pp. 91-121.
- Sardinha, António (1925), «A dor de Antero», *Ao Ritmo da Ampulheta. Crítica e doutrina*. Coimbra, Lumen, pp. 187-205.

**RUY GALVÃO DE CARVALHO, INTÉRPRETE DE ANTERO DE
QUENTAL: EDUCAÇÃO E INTERPELAÇÃO PELA POESIA
E FILOSOFIA DE GUSTAVO DE FRAGA**

Antero, Sede e Fome de Deus: «A Nostalgia de Deus»

Antero de Quental é um vulto maior da Filosofia que a ela se dedicou, em estudo e enraizado na vida, com paixão até à morte, uma morte, que procurou ou o encontrou, sempre lembrada, como salto para o Infinito, também em termos topológicos, aqui na ilha de Ilha de S. Miguel, olhando um banco que se encontra ao lado da Imagem de Madre Teresa da Anunciada, junto ao Santuário do Senhor Santo Cristo dos Milagres, em Ponta Delgada/ S. Miguel/ Açores. Sempre vejo Antero de Quental como uma Alma boa, de Coração Puro, com desejo ardente do Absoluto, de Deus, que também nos fala no Sol, visto de frente quando, ao cair da tarde, vimos do lado do Santuário e passamos pela Estátua de Madre Teresa da Anunciada, em direção à Igreja de S. José, frente ao Campo de S. Francisco, ou na direção da Avenida Roberto Ivens; tinha fome de Deus, não de um Deus instrumentalizado por nenhuma instituição, incluindo a Igreja dos Homens, mas de um Deus pessoal, que fala na Confidência que só Jesus Cristo nos permite ao mostrar quem é o Pai. O Deus de Antero de Quental não era, na realidade, o «Deus dos filósofos», nocional, de concetualidade formal, mas o Deus Vivo e Vivificante, que interpela e toca a Pessoa no fundo do seu ser, que nos inquieta e nos interroga. Nesse sentido, a Cultura não é, como nunca deve ser, um ornamento, mas a «Busca do Deus Desconhecido», dos gregos, de que S. Paulo fala no Areópago, como faz notar João Paulo II, uma procura com sede e também sacia um pouco, mas nada comparável à fonte que jorra e, ainda mais, à Nascente que transborda sem parar. A Cultura engrandece porque nos despoja e na nudez do conhecimento há uma Procura do Absoluto, de Deus, é, em bom rigor, a «Nostalgia de Deus».

O Deus de Antero de Quental era e não era um Deus Ideia, que encontramos em Hegel. No fundo, o Deus de Antero de Quental era Tudo e estava em todos. Panteísmo? Talvez. Mas isto é só uma palavra imperfeita para ver Deus no Campo verdejante, num Ramo de Oliveira, numa Flor abandonada, no Sol, na Lua, etc. Afinal, S. Francisco de Assis séculos antes já

tinha irmanado tudo e todos, até numa Harmonia da Natureza e do Homem que o Papa Francisco evoca, de formas múltiplas, na sua Encíclica *Louvado Sejas. Carta Encíclica Laudato Si, Sobre o Cuidado da Casa Comum*. Julgo, até, que se Antero de Quental vivesse num Tempo de João Paulo II, Bento XVI ou Francisco tinha encontrado outro ambiente mundial para a Germinação das ideias e de um Encontro com Deus transcorrido pelo Sacrifício Pascal de Cristo, que já se anunciara no seu próprio nascimento na perseguição de Herodes. A Entrada triunfal de Jesus sobre Jerusalém, aplaudido pela multidão deu depois lugar à multidão que lhe disse: Crucifica-O, Crucifica-O. A mesma Jerusalém sobre a qual Cristo tinha chorado, uma Jerusalém incapaz de O reconhecer e acolher. Antero de Quental também não foi reconhecido nem acolhido e afundou-se numa solidão profunda, num abismo à procura de Deus, não de um Deus normalizado mas um Deus Ideia, um Deus Pessoa, um Deus que lhe falasse à Razão e ao Coração.

Interpretar é colocar-se entre. Traduzir é exprimir

Interpretar é colocar-se entre. É uma tarefa difícil, ingrata, e, por vezes, pode até trair o próprio Pensamento Original. Mas isso é inevitável porque a interpretação perpassa o pensamento e a linguagem. Mas *Interpretar* como um *entre*, como um *entrar*, exige a familiaridade da casa, do discurso, do sítio, da Educação e das Letras. Mas não há um interpretar puro, interpretar é acrescentar e dar mais valor. Cada Pessoa ao ler e interpretar Antero vai modificá-lo e, na excecional hipótese, vai dizer melhor a todos aquilo que só foi escrito para si e para alguns. Se a Filosofia gravitar à volta de si mesma para assim se credibilizar e tornar-se imune pode correr o risco de levitar e tornar-se um saber incomunicável, de pensar o impensado mas não de forma aberta mas de forma fechada, pensar o impensado exige abertura. Ora um Intérprete projeta-se no que seleciona, no que escolhe, no que diz, no que projeta na interpretação. Um intérprete pode até não interpretar bem ao retirar extratos e descontextualizar, por isso muitas vezes é preciso e desejável extrair boas citações para nelas trazermos mina, diamantes, que fazem a ponte, que perfaçam a continuidade.

Considero que interpretar bem é recriar e – até – criar intertextualidades, que se mantenham fiéis ao pensamento do Autor, à letra e ao espírito e é quando mergulhamos no espírito que sabemos interpretar. Aí não fica a água e o azeite nem algo a martelo mas um excerto que é um enxerto, que «pega de galho», de estaca, que à maneira de um Plátano, que se planta de estaca é um modo natural e eficaz de plantar, de criar condições para a cria-

ção de raízes, e o Plátano depois cresce com todo o vigor. Permanecem hoje frondosos e vigorosos altos plátanos que em menino e adolescente «plantei de estaca» quando, justamente, era menino e adolescente. Toda a Família o sabe e fala nisso, em memórias vivas e partilhadas. Foi uma experiência de ser que a todos maravilhou. Ver os plátanos nas nossas estradas ou em algumas explorações agrícolas é uma maravilha que dá alegria ao meu ser. Portanto, temos de ter a responsabilidade de ser intérpretes. Ser intérprete de uma língua, de um discurso de um chefe de estado, em direto, é uma responsabilidade imensa.

Se traduzir é trair, traduzir também pode ser, tem de ser, transpor com exatidão, transplantar, em que a planta transplantada fortifica e fortifica-se, traduzir é exprimir em verdade, junto à nascente do que é, foi dito assim, com esta ou aquela intencionalidade. Por isso, aprendemos com a Fenomenologia que a Objetividade exige uma Subjetividade, que vigia o Sentido do Ser, o ser do ser. No fundo, ninguém é intérprete se não falar ou reescrever à luz do que foi dito, isso não é duplicar, é acrescentar-se e banhar-se no oceano que procuramos conhecer e no qual mergulhamos, sabendo dos fundamentos que estão sempre longe, mas estão lá, sem os quais o oceano secava. Mergulhar nas águas límpidas e de costas para a água, contemplar as nuvens, o azul do céu e o entrever o sol. Ninguém vê o sol de frente. E cremos que ele está sempre lá mesmo por detrás das nuvens. Ser intérprete é também mergulhar no implícito e ver o que está por detrás que se dá na exatidão da luz. Daí muitas vezes a expressão «tradução livre». Aí, o tradutor já nos coloca na luz do ver, no espírito, servido pela letra, alimentado pelas letras. Da luz vem mais luz porque quem vê tem a graça de gerar luz, há mais petróleo, há mais diamantes, há mais caminhar na luz da verdade, do ser e do conhecer. Dois verbos que infinitamente me acompanham em cada dia e nos fazem crescer na vida.

Escolhi como intérprete de Antero, numa primeira instância, Ruy Galvão de Carvalho – num contexto de distribuição de intérpretes por autores, respeitando a vontade – por tudo o que fez para dar a ver a Figura e a Obra de Antero de Quental. Mas isso não significa que é o melhor intérprete de Antero de Quental, mas é um intérprete qualificado e generoso, dois atributos que conferem a seriedade necessária; afinal, quando me foi dado escolher já outros tinham escolhidos outros, o que vale também para atestar a adesão mas também a relatividade; não tendo sido por sorteio, não deixou de ser um procedimento que implica uma decisão de estudo de um intérprete entre intérpretes. Na vida ou se diz a verdade ou não se abre

a boca, quando essa é a verdade do silêncio e o silêncio como verdade, que nem sempre é. Mas há muitos outros intérpretes que muito relevo e em muitos sentidos vão noutras dimensões, com relevo, com destaque. Um deles é o Professor Doutor Gustavo de Fraga, de Saudosa Memória. Gustavo de Fraga era – é – (a Obra fala, a Obra é falante) um conhecedor – prefiro essa qualificação a intérprete – profundo da Obra de Antero de Quental e dos estudos de Ruy Galvão de Carvalho sobre o Poeta-Filósofo.

O último livro de Gustavo de Fraga intitula-se *Rogai por nós, Pecadores*, uma súplica que fazemos a Nossa Senhora ao rezar a *Avé Maria*, também cantada pelas maiores vozes deste mundo. Como sempre o mais simples é o mais profundo e mais Alto. Eis o livro: *Rogai por Nós, pecadores*. E como, sem darmos por isso, estamos em parte, apenas em parte, próximo de Antero de Quental. Escreve Gustavo de Fraga: «O escrito é divisível em temas que me dominaram nos meses que precederam o meu registo de octogenário: a) o destino na sua expressão mais alta, b) a vida numa expressão mais humana e social, c) os poetas na sua recriação por meio de traduções livres na nossa língua». Afirma Gustavo de Fraga: «Muito significativamente, o título geral da recolha repete o último verso de *Balada* e ambos os livrinhos são escritos para Familiares e Amigos. A poesia procura unir lanços da razão vivida, mas erro é forçá-la a surgir entre quem não pode aparecer» (Fraga, 2003, p. 7). Sem endoutrinar mas numa altura em que é fundamental educar com Princípios e Valores, até para evitar vácuos interiores, muito perigosos, considero da maior importância educacional e formativa situar aquele verso no poema e na dedicatória. O último poema de *Balada para Joana Margarida* é «Balada Final», «*Aos meus netos*». No poema há referência a Deus e a última quadra mostra o avô, numa atitude educacional e pedagógica, «pedagogia de avô», como me escreve na dedicatória. Mas um Avô que deixa valores e que quando lhe nasceu o/s primeiros netos me disse: «coitadinhos vêm para esse mundo». E como ele está! E como estão os interiores dos jovens em idade e menos jovens? E de todas as gerações? Eis a última quadra:

Repetindo a Oração
Dos que foram devedores,
Com todo o meu coração:
Rogai por nós, pecadores!

(Fraga, 2003, p. 67)

Oração. O valor da Oração. (Havia, Há, nas Universidades, quando são, a *Oração de Sapiência*. Por mim, também depois de tanto ler e ver, sinto

que *Rezar e Orar* são os verbos que mais me preenchem, desde menino, que devo à minha Mãe, minha Alma Mater, minha Magna Educadora e Professora, que foi a minha Universidade Primeira e Primeira Universidade, límpida no valor de educar, na Escola da Verdade, que já no início nos colocava as ultimidades, a Culminância com Cristo, a caminhar, na Vida, expectante na Vida Eterna, na Eterna Idade, na Eternidade. Só quem verdadeiramente coloca a questão de Deus verdadeiramente coloca a questão humana, o Deus Pessoa, que encontramos em Gustavo de Fraga, que depurou, sem o fazer, claro, a sua Tese de Doutoramento, e nela perpassa o espírito que dá unidade à Obra. Foi esse menino que viu e sentiu profundamente em Gustavo de Fraga quando o visitava e com ele falava. Até levantou a questão se não teria sido melhor ficar por cá – S. Miguel – ou nas Flores, isto depois de todas as Cátedras que o Grande Husserl outorgava. Todavia houve uma (re)incursão poética como lhe chamei, se virmos as coisas à tona para não nos afogarmos, pese embora a maravilha de mergulhar também no nosso interior. No livro *Balada para Joana Margarida*, escreve Gustavo de Fraga:

Publiquei em 1943 o meu primeiro livro. Era de poesia, Hora de Rondas, e constituía uma seleção de poemas escritos entre a adolescência e os vinte anos. Nunca mais publiquei nada significativo em verso e passou-se, portanto, mais de meio século sobre o meu abandono da expressão literária poética (Fraga, 2001, p. 7).

Atente-se à formulação: «abandono da expressão literária poética». Há aqui um equívoco? Uma ambiguidade intencional? É que com a Tese de Doutoramento abandonou a Poesia – no sentido formal do termo, e como o próprio Gustavo de Fraga o admite, inequivocamente, mas lá no fundo, no implícito, não nos fundamentos a «expressão literária poética» mostra-se aqui ou ali, a «boiar», para usar um verbo tão frequente em Agostinho da Silva. Afinal, a poesia não é a métrica, o formalismo dos poemas. A poesia é o Espírito, a alma que habita a letra que a esconde mas diz numa sensibilidade, numa razão fenomenológica, que em Husserl visava *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Cá está. Se a interpretamos ou dizemos o que ela diz ou quer dizer ou há decapitação ou outro castigo. Mas nunca o senti em Gustavo de Fraga. Nele sempre vi o Rigor e a Liberdade de Filosofar, mas antes de começar a declinar, tudo se teria de se constituir na Tese, o que nos levou, um dia, a um saudável e amistoso confronto intelectual. Não fosse o próprio Gustavo de Fraga em *Rogai por Nós, Pecadores*, dedicar-me «Poemas de Baudelaire em tradução livre», seguido da dedicatória: «*Pela interdiscipli-*

naridade, ao Emanuel», que teve a amabilidade de me telefonar, antes, para saber se eu aceitava a dedicatória. Essa dedicatória é demonstrativa de que o Professor Gustavo sempre viu em mim o interesse por múltiplos saberes, em diversidade e unidade. Sempre vi a interdisciplinaridade com muito rigor e como outra forma de dizer Cultura. Senti que Gustavo de Fraga também o sentia, como demonstra o regresso à Poesia e uma certa insatisfação «com a linguagem do ser», mas diria o ser como representação não o Ser vital e orgânico. Como podia eu negar tal honra da dedicatória? Em maio de 2020 foi publicada a tradução portuguesa de *As Flores do Mal*, de Charles Baudelaire, (Quando adquiri o livro tive logo a curiosidade de confrontar as traduções livres de Gustavo de Fraga com esta tradução da Obra completa. Nada mais do que curiosidade. Tiram-se conclusões inconclusivas). Ainda na Introdução em «Duas Palavras», afirma Gustavo de Fraga:

Em Ponta Delgada e a propósito de Antero, o meu professor liceal de Filosofia, o Dr. Ruy Galvão de Carvalho, fez-me chegar às mãos *Les Fleurs du mal*, que, involuntariamente, aproximei de certos poemas de Roberto Mesquita, o grande poeta da minha terra natal, as Flores; Mesquita, com Antero, foi a minha cartilha poética, seduzindo-me a ponto de me tornar autor de um primeiro livro de versos, *Hora de Rondas*, publicado em Ponta Delgada em 1943. A crítica caseira, Ruy Galvão e Diogo Ivens Tavares, foi amigável: pois se promovera a publicação. E em Lisboa, para onde me mudara naqueles anos, sensibilidades tão diferentes como a do generoso António Ferro e a de João Gaspar Simões incitaram-me a não deixar a poesia. O último em crónica literária (Fraga, 2003, p. 8).

Mas os apelos para se dedicar à Poesia não encontraram eco em Gustavo de Fraga. Afirma Gustavo de Fraga:

(...) não correspondi aos apelos que faziam; além de uma vida profissional, que não podia dispensar, passei aos estudos filosóficos, que me levaram, em Lisboa e por último em Coimbra e nos Açores, à carreira universitária, a morte do poeta. Por via da minha tese de doutoramento sobre fenomenologia recebi um Prémio Nacional de Ensino e os currículos apontam à prosa: tudo acabava com a poesia. Só a ela regresssei no termo da minha vida em cartinhas para uma Neta, que a exigia, a partir da Lusa Atenas: e sinto-me insatisfeito com a linguagem do ser. De facto, ele abandona o coração e, se o anuncia por vezes, é de modo insatisfatório. Sem coração não há que falar do destino, por onde a Graça atinge os homens (Fraga, 2003, p. 8).

Eis a culminância religiosa a que, suponho, Antero não chegou, como tomada de consciência de uma razão vivida mas obediente a um coração que dá conta do nós de outro modo, mas aceitando, ou aceitando de outro modo, sem cair no precipício irreversível, se é que é, se não é abreviar lançar-se nas mãos de Deus. Gustavo de Fraga mostra a sua religiosidade nas ultimidades, de que fala Leonardo Coimbra. Gustavo de Fraga por ditames das Universidades por onde passou ou pelas cedências que teve de fazer levou à «morte do poeta» que está em embrião desde a Infância e reaparece aos oitenta anos, «*duas vezes somos crianças*» (cf. Fraga, 2001, p. 8). E, ainda antes do final de «Duas Palavras», afirma:

Concluo aceitando que os meus próprios versos são pobre leitura, no âmbito dos universos poéticos descobertos e a descobrir: mas são meus e como tais ficam, recordações minhas para os meus Familiares e Amigos. Falam da experiência de uma infância para a qual a nossa praça ou mercado foi sítio frequentado e querido e do reencontro com a terra-mãe, depois de uma experiência alargada de vida de que ficaram instrumentos intelectuais difíceis de destruir (a fenomenologia, por exemplo) e que reaparecem, por vezes contra a minha vontade (Fraga, 2003, pp. 9-10).

É de notar que em vida foi feito um Suplemento de Homenagem ao Professor Gustavo de Fraga, - por mim coordenado - que ele muito apreciou e agradeceu comovido, o que também quer dizer que legitimou o que se tornou público e que era, por verdadeira modéstia, para ficar só entre «Familiares e Amigos». Ficou com vínculo a «(re)incursão poética», tal como a classificou, nas palavras de Gustavo de Fraga, referindo-se ao autor deste artigo. Na dedicatória em Quadros Florenses: «Mas a *(re)incursão poética*, como a classificou é um facto» (cf. dedicatória de Gustavo de Fraga a Emanuel Oliveira Medeiros).

Pela mão de Gustavo de Fraga, chegamos a Ruy Galvão de Carvalho, que fora seu professor, um professor estimado, sabemos, e chegamos também a Antero pela via de Gustavo de Fraga, embora Antero seja por mim um autor estudado, desde o Ensino Secundário. Mas o estudo de Antero convoca-nos, ele mesmo, pela sua Obra mas também apoiados na mediação dos intérpretes. E sem mais interpretação lemos o Soneto, sempre profundo, de Antero de Quental:

Na mão de Deus

À Exma. Sra. D. Vitória O.M.

Na mão de Deus, na sua mão direita,
Descansou afinal meu coração.
Do palácio encantado da Ilusão
Desci a passo e passo a escada estreita.

Como as flores mortais, com que se enfeita
A ignorância infantil, despojo vão,
Depus do Ideal e da Paixão
A forma transitória e imperfeita.

Como criança, em lóbrega jornada,
Que a mãe leva no colo agasalhada
E atravessa, sorrindo vagamente,

Selvas, mares, areias do deserto...
Dorme o teu sono, coração liberto,
Dorme na mão de Deus eternamente!

Este poema – «Na mão de Deus» – tem a força de uma densidade metafísica que é, afinal, a vontade e a esperança de um desejo. O Poeta vê-se a ver a realidade que já é em projeção metafísica. O Poeta em ideação ôntica, digamos assim, descreve o que foi mas ainda não foi. O Poeta não diz Que descanse afinal meu coração, Não. O Poeta fala da realidade como se já tivesse sido experimentada para seu consolo, para descanso da sua alma inquieta e o presente faz-se passado presente: «Descansou afinal meu coração». E ao coração dá ordens: «Dorme o teu sono, coração liberto,/ Dorme na mão de Deus eternamente». O Poeta tem esse forte desejo de dormir eternamente, tal é o seu cansaço e, ao mesmo tempo, a sua paz e segurança por estar na mão de Deus. O Poeta participa do Saber prévio da sua própria Eternidade.

Ruy Galvão de Carvalho foi um conhecedor e incansável intérprete da Figura e da Obra de Antero de Quental. Mas nada nem ninguém substitui o contato direto com a própria Obra e a sua exegese. Na Revista INSVLANA, «órgão do Instituto Cultural de Ponta Delgada» (vols. XXXIII e XXXIV, pp. 55-73), há um texto, da autoria de Ruy Galvão de Carvalho com o título: «Relações de Antero de Quental com o coronel Chaves (no 50º aniversário do falecimento do segundo)». Afirma Ruy Galvão de Carvalho:

Retomando o fio, em muitas dessas visitas ao Coronel Chaves, o Poeta-Filósofo dos Sonetos espriava-se sobre a educação que estava a dar às pupilas, filhas do seu grande amigo Germano Vieira de Meirelles, e que, depois da morte deste, adotou e dotou. Coração cheio de bondade, as crianças enterneciam-no bastante assim como a triste situação económico-social dos humildes e oprimidos, dos desamparados da sorte.

Perguntamos-lhe, em certa ocasião, se Antero até à sua morte se manteve fiel ao ideal socialista.

Note-se: «Ideal socialista». É preciso confrontar ideal e realidade, idealidade e realidade. Há a dimensão do sonho e da utopia, fundamental, que muitas vezes tem sido traída na História, desde essa altura até agora. Continua Ruy Galvão de Carvalho:

A resposta que nos transmitiu foi pela afirmativa e para prova ia-nos ler parte de uma carta que o Poeta lhe tinha escrito, mandando-lhe um autógrafa pedido por um seu amigo estrangeiro.

Vamos reproduzi-la: «Gostosamente acedo ao desejo do seu amigo Zervas, desejo que é certo extremamente lisonjeiro para mim. A qualificação de *socialista* que dá ao seu amigo, ainda o torna estimável aos meus olhos, pois isso bastaria para estabelecer entre nós uma espécie de relação fraternal» (pp. 64-65).

Registamos o rigor documental. Também quem interpreta acrescenta, pelo simples facto de que a exegese interpõe o próprio intérprete. Ao que consta, antes do ato que o levou à morte, o Poeta-Filósofo procurou o Coronel Chaves. Mas não o encontrou.

Por tudo o que tenho lido de Antero de Quental, ao longo do tempo, Antero era uma Alma, um Espírito, profundamente religioso. Como refere Ruy Galvão de Carvalho, Antero escreveu uma «*Carta-autobiográfica – na Paz do Senhor!*». O encontro com o Coronel Chaves não ocorreu. Escreve Ruy Galvão de Carvalho: «Infelizmente o Amigo se havia ausentado, e a ideia-fixa da morte acabou por dominar o Poeta dos Raios de Extrema Luz» (p. 67). E, adiante, acrescenta Ruy Galvão de Carvalho: «Era já tarde: o curto-circuito cérebro-psíquico ia dar-se inevitavelmente, num banco e junto a um muro do Convento do Senhor Santo Cristo dos Milagres, e no qual se vê ainda gravada a segunda virtude cristã: *Esperança*». A Esperança é a segunda virtude teologal. E lá continua, neste ano de 2022.

Muitas especulações se fazem sobre a sua morte, sobre a morte de Antero de Quental: «Matou-o o tédio da vida» – diz o seu amigo mais ínti-

mo Oliveira Martins (p. 70). Não vamos entrar sobre a natureza da morte de Antero de Quental. Mas neste contexto também não deixo de referir o Genial Filósofo e Médico Psiquiatra, Viktor Frankl, que tem um livro *O Homem em Busca de um Sentido*. Não só tem a autoridade científica, mas toda a *auctoritas* porque, ele próprio, experimentou os horrores da Guerra e foi deportado para o monstruoso Campo de Concentração de Auschwitz, na amada Polónia de João Paulo II, que também viveu os horrores da Guerra, a monstruosidade dos comunistas de leste e os nazis do ocidente. Sobre a morte de Antero fica para sempre uma incógnita. Afirma Ruy Galvão de Carvalho:

Na verdade nós nunca poderemos saber o que matou Antero. Esse segredo guarda-o ele mesmo, inviolavelmente. A única coisa que se sabe com segurança é o que consumiu a sua vida, porque indubitavelmente, foi acima de tudo a procura de um pouco de inteligibilidade que pudesse guiar o homem nas trevas do seu destino (p. 71).

É da maior importância a citação feita por Ruy Galvão de Carvalho:

Nem tão pouco Antero fez filosofia, no sentido de criar novos ângulos ideais no mundo do conhecimento. Ele *viveu* a filosofia. Não a compôs em letra de forma nas lucubrações de um gabinete, meditando sobre as origens do ser; ao contrário, dele fez uma experiência palpitante, formada de pedaços da sua alma, de bocados sangrantes do seu coração de pastilhas luminosamente angustiadas de seu espírito (p. 72).

E acrescenta Ruy Galvão de Carvalho:

Para mais, os génios ultrapassam as fronteiras mentais do homem comum, e os seus «casos» não se podem explicar com a utilização de processos meramente científicos. São águias: o mundo onde eles pairam é diferente do dos simples mortais. Os seus «desequilíbrios» e atitudes extravagantes resultam de uma exuberância de imaginação e de um riquíssimo poder criador (p. 72).

No artigo «A Mulher na Lírica de Antero», o Dr. Ruy Galvão de Carvalho retoma um tema que já tinha sido objeto da sua análise e reflexão. Afirma Ruy Galvão de Carvalho: «É que entendemos que esta faceta do génio poético de Antero de Quental não deve ser colocada em segundo plano em relação à do filósofo e do sociólogo, à do epistológrafo e do polemista» (p. 65). E adianta Ruy Galvão de Carvalho:

O autor das Odes Modernas foi um homem de «carne e osso» e como tal amou a Mulher com o coração e a desejou com todos os sentidos.

Se, por um lado, a espiritualizou, se platonicamente a admirou, se por ela foi tímido, o Poeta por outro lado não deixou de sentir, com a sua presença real, *o instinto de posse*.

Assim no-lo atestam os seus poemas de conteúdo ou exaltação erótica.

Em suma: Antero, como homem, amou plenamente, e parte da sua poesia testemunha na verdade a influência da mulher – inefável presença a quem ao jeito dos trovadores medievais, compôs poemas de delicado lirismo numa rendida homenagem àquela que é, sem dúvida, o feliz remate de toda a obra do Criador (p. 66).

Mas não é apenas na Poesia que a Mulher tem a atenção de Antero de Quental. Afirma Ruy Galvão de Carvalho: «Também em prosa o Poeta micalense escreveu artigos em louvor da mulher, mas é principalmente na poesia que Antero tem mais eloquentes expressões afetivas, melhor exterioriza a sua admiração por ela» (p. 66). Eis os títulos de alguns poemas amorosos: *Quero-te muito*; *O meu Tesouro*; *Beijo*. E porque o Beijo penetra toda a sensibilidade, que nos faz vibrar, é, talvez, o momento de transcrever o poema *Beijo*. Há beijos que evocam os corpos a vibrar de atração, de sensualidade, de amor, por instantes a Mulher torna-se feiticeira.

Beijo

Pudesse eu nesses teus lábios,
filha, dar-te beijos mil!
dar-te a morbidez do afago
a esse teu corpo gentil!
pudesse, estrela dourada,
arrancar-te ao céu de anil!
roubar-te, cordeira branca,
e levar-te ao meu redil!
Eu tenho a luz dos meus céus
no brilho do teu olhar!
gema! pérola! espelho
onde me estou a mirar!
Tenho tudo isso...tenho...
não me posso contentar!
meu sonhado paraíso...
era essa boca beijar!

Vem! Oh vem! Vê como eu soffro...
estou todo em febre a arder!
estou cheio de orvalhos...
estou de frio a tremer!
um beijo... um só beijo, filha...
dá-mo, que eu quero viver!
oh! vem...o que vale um beijo?
dá-mo, que eu quero morrer!

(pp: 73-74)

Nesta parte do artigo, terei como referência o ensaio de Ruy Galvão de Carvalho intitulado «Meditação sobre a vida e a morte de Antero», ensaio publicado em 1934. Ora, querer compreender a sua vida é algo difícil. Um Génio que era um Poeta-Filósofo, que é Patrono da Escola Secundária Antero de Quental, aqui em Ponta Delgada/ S. Miguel/ Açores, onde fiz o 12º ano de Letras, onde fui professor, oficial, ainda antes da profissionalização, e onde me profissionalizei. A escolha pela escola deveu-se exclusivamente ao nome do Patrono, mas se tivesse feito estágio noutra escola em Ponta Delgada, daria também o meu melhor. Por razões diferentes, tenho vínculos profissionais e de afeto à Escola Secundária das Laranjeiras e à Escola Secundária Domingos Rebelo. Sempre foi minha decisão seguir a lecionação no Ensino Secundário e não no Ensino Universitário, como sempre insistiram os meus dois grandes Mestres, Professores Geniais, de Saudosas Memórias, o Professor Doutor José Enes e o Professor Doutor Gustavo de Fraga, de quem fui aluno e Monitor/ Assistente, ainda durante o Curso de cinco anos, na disciplina de Filosofia do Conhecimento.

A abrir o seu ensaio, Ruy Galvão de Carvalho cita Raúl Brandão: «O problema capital da vida é o problema da morte. Ele resolve tudo...A vida gera a morte – a morte gera a vida» (Brandão, 2003, p. 72).

Mas a vida é multiforme. É do lado de dentro, é por dentro que verdadeiramente somos. Afirmo Raúl Brandão em *Húmus*: «Foi por dentro que vivemos e só por dentro nos era lícito crescer cada vez mais alto, até a morte intervir» (Brandão, 2003, p. 77). Mas «a vida é que é», como afirma Vergílio Ferreira, que tanto pensou a morte, logo a vida. E a vida irrompe no seu esplendor. Afirmo Raúl Brandão: «A alegria é a luz. A luz suprema é Deus» (Brandão, 2003, p. 63). Deus, o Absoluto, o Puro Ser, eis o que movia a alma de Antero de Quental, a sua vida é a biografia da sua Poesia e da sua Filosofia. Uma Alma inquieta, sempre na busca da Verdade, da autenticidade, que não encontramos na sociedade. Na atualidade até vemos que as

democracias quase que não têm democratas. Vemos os ideais democráticos postos em causa. Muitas vezes o *Covid 19* – Pandemia mundial – foi o pretexto para legislar de modo não democrático.

A Democracia exige Princípios, Valores, acima de tudo, Verdade e Justiça. Essas ideias moviam Antero de Quental. Talvez no seu ideal de vida não estivesse presente que somos seres de faltas, de falhas e de imperfeições. Vivia o ideal da perfeição que também é o do Cristão, que deve cumprir e cumprir-se na Palavra, na prática da Verdade de Cristo. Essa prática da palavra de Cristo é uma ação que eleva, purifica e pacifica. Talvez a Antero de Quental faltasse a habituação da pacificação e a vivência da Oração de S. Francisco de Assis – todavia presente nele – que nos leva a aceitar aquilo que não depende de nós alterar. Uma espécie mística de ação passiva. Se Antero Vivesse neste tempo, teria outra Ideia da Igreja estrutura, a começar pelo Papa Francisco. Pese embora as diferenças de estilo, considero que há uma «unidade intrínseca» (expressão de Bento XVI) entre João Paulo II, Bento XVI e Francisco, que se inspirou na Figura de S. Francisco de Assis. Escreve Ruy Galvão de Carvalho em «Meditação sobre a vida e a morte de Antero»:

Ao princípio era o Verbo, ou, mais concretamente, com mais precisão, ao princípio era a Ação, pois não encontramos nas expressões *Verbo* e *Ação* sentido estranho, significado diferente e paradoxal, pois não vemos nas palavras Verbo e Ação contradição de espécie alguma, antagonismo flagrante (p. 3).

Afirma Ruy Galvão de Carvalho:

Meditando na morte, meditamos na vida ao mesmo tempo; uma não se explica sem a outra, porque ambas se completam (...).

Sempre assim aconteceu, sempre assim foi, desde que houve o Verbo, desde que surgiu a Ação. A ausência dessa dialética levará, nos termos de Antero, a que haja – todavia haja – O Nada! O Não-Ser! o Nirvana (p. 4).

A descrição da vida de Antero transparece na Verdade do seu Ser, no que escreve. Afirma Ruy Galvão de Carvalho:

A vida espiritual de Antero é toda ação. O Verbo fecundou-a. Na companhia do amor foi a vida do altíssimo Poeta beleza moral, espelho de virtude e de bondade.

Antero subiu aos mais altos céus, onde o sol da Ideia o iluminou banhando-lhe a face socrática de apóstolo e de profeta.

Também quis descer ao fundo dos Oceanos, ao interior da Terra, conhecer o mundo material, mas ah! lá só encontrou o tédio e a dor, a ironia e a desilusão, a dúvida e a descrença (p. 4).

Eis o panteísmo, que num certo sentido, pode ser a alienação perigosa da consciência e do ser individual. Não se vê em Antero um olhar matinal e fresco de observação e olhar a Natureza. A Natureza é Beleza em nós e fora de nós. A própria Fenomenologia nunca prescinde da objetivação, mesmo transcendental, do sujeito e do objeto, o objeto faz frente ao sujeito. Li um dia numa placa de um parque: «Sujeito a reboque». E pensei, cá está, o objeto faz frente (como sujeito passivo) ao sujeito-indivíduo, pessoa ativa, por isso há a dualidade mesmo na consciência. Afirmo Husserl: «Toda a consciência é consciência de...». Em Antero de Quental parece que se cortou e rompeu, perigosamente, essa oposição objetivante. Mesmo que interiorizado, em representação, o ser da representação, em imagem, não esgota o ser exterior, embora a interioridade se abra à exterioridade, até como consciência vital, consciência que tem consciência de si, por não ser o objeto representado. Foi com o Professor Gustavo de Fraga que aprendi muito sobre Husserl e a Fenomenologia, da disciplina de Filosofia do Conhecimento mas também como Monitor/ Assistente ainda durante o curso, de 5 anos, pré-Bolonha, de História e Filosofia (via ensino). Afirmo Ruy Galvão de Carvalho:

(...) não há de certo que possa definir com rigor a vida de Antero, a sua humaníssima Vida – vida que lembra a música de Wagner, o construtor genial dos contrastes harmónicos e sintéticos, e recorda também as sinfonias maravilhosas de Beethoven...

Nasceu poeta, mas um poeta destinado a cumprir uma alta missão humanitária e idealista, a ser vidente e a ser anunciador de uma nova Era e de um mundo novo.

E acrescenta Ruy Galvão de Carvalho: «Na realidade o poeta de eleição deve ser o condutor supremo da humanidade, o porta-voz da alma humana, o seu melhor intérprete, “o soldado do futuro”, como diz Antero» (p. 5). Mais adiante afirma, Ruy Galvão de Carvalho: «Porém, ai do Poeta como Antero, que foi dentro de si, até ao fim da sua vida, um poeta triste: porque sentiu e viveu as universais tristeza e as universais dores da humanidade» (p. 6). Antero carregou aos ombros os prolemas da humanidade devido à sua sensibilidade e humanismo. Mas é preciso ter cuidado, ser humanista e sensível não pode implicar carregar com os problemas da humanidade. É

preciso rolar como um gato por entre novelos de lã, como um dia afirmou o Professor Gustavo de Fraga, que fez traduções livres de poemas de Baudelaire, entre os quais «os gatos». Foi no seu último livro, *Rogai por nós, pecadores* (2003). O Professor Gustavo de Fraga falava nos Filósofos chorões, não era – nem é – o caso.

Regressemos, de novo, ao que nos diz Ruy Galvão de Carvalho sobre a vida de Antero de Quental, uma vida densamente espiritual:

Espírito sempre atento ao desenrolar dos acontecimentos históricos e pronto a compreender e a aceitar, emotivamente, as inquietações da humanidade pensadora; coração exclusivamente votado à prática dos grandes atos de generosidade e de altruísmo, amando e perdoando; alma comunicativa a irradiar sempre bondade e ternura; de uma coerência absoluta até na morte (p. 7).

É difícil escrever sobre a vida de Antero de Quental e muito menos ainda podemos escrever sobre a sua morte, que é um mistério, o maior mistério que ele nos legou no dia 11 de setembro de 1891... Sempre que vou ao Santuário do Senhor Santo Cristo dos Milagres e depois regresso a casa pela Avenida Francisco Xavier, passo pela estátua de Madre Teresa da Anunciada, benzo-me e rezo e a seguir passo e lá está o banco (evocativo) de Antero e na parede *Esperança*. A Esperança é uma *Virtude teologal*. É preciso educar para a Esperança, Ser em Esperança, Educar em Espera, educar em paciência, com paciência e para a paciência, ainda mais numa Era de ativismo, com a morte do Tempo. É urgente recriar o Tempo. Um livro de Simone Weil intitula-se *Espera de Deus*. Saibamos caminhar também na meditação, no pensamento, cumprirmo-nos na vida, Saber esperar pelo Momento em que Deus nos chamar à Vida Eterna. Que Antero de Quental descanse «Na Mão de Deus», que Deus tenha vindo ao seu Encontro. Uma Alma pura que caminhou para a outra dimensão da vida naquele dia, naquela *hora*.

Regresso a *Horas de Rondas* (1943), de Gustavo de Fraga. Na página 27 desse livro de poemas, está escrito: «Quimeras», ao Dr. Ruy Galvão De Carvalho, Mestre e Amigo, o que mostra a influência que o Professor – Ruy Galvão de Carvalho – teve no seu discípulo Gustavo de Fraga. Tona-se pois evidente que Gustavo de Fraga também tenha influenciado os seus alunos, em pluralidade de ensino e aprendizagem, sem abdicar das suas opções legítimas que colocava à nossa disposição para lermos, estudarmos e refletirmos.

Vivemos numa Era sem Tempo. Mas nós Somos Tempo. É Tempo de Ser Amigo, que felicidade ter sido aluno, Monitor/ Assistente e Amigo

do Professor Doutor Gustavo de Fraga. Fraga é Rocha. Onde vacila e nada parece ser, urge a Educação com Princípios e Valores, que fortemente encontramos na Poesia e Filosofia de Antero de Quental.

É preciso dizer Sim à Vida. A Educação, com Princípios e Valores, também exige a Poesia e a Filosofia. A prática do Pensamento é também a Prática da Palavra, em Linguagem, que nos leva ao diálogo com o outro – rompendo com todo o solipsismo – abrindo a consciência à exterioridade, colocando em interação autor e intérprete, na caminhada da Vida, em Vivência e Transcendência, no dinamismo do Ser e do Sentido.

Referências bibliográficas

- Baudelaire, Charles (2020). *As Flores do Mal*. Lisboa: Relógio D'Água. Tradução de João Moita e Prefácio de Paul Valéry.
- Brandão, Raúl (2003). *Húmus*. Lisboa: Dom Quixote.
- Carvalho, Ruy Galvão. A Mulher na Lírica de Antero, In INSVLANA. Órgão do Instituto Cultural de Ponta Delgada. MCMLVII, Vol. XIII, 1º Semestre.
- Carvalho, Ruy Galvão (MCMLXXVII-MCMLXXVIII). «Relações de Antero de Quental com o coronel Chaves (No 50º aniversário do falecimento do segundo)». Na Revista INVLANA, «órgão do Instituto Cultural de Ponta Delgada», vols. XXXIII e XXXIV, pp. 55-73.
- Carvalho, Rui Galvão (1934). «Meditação sobre a vida e morte de Antero (Ensaio)». Separata dos nº 31 e 32 do bi-semanário de Ponta Delgada *O Distrito*. Ponta Delgada: Of. De Artes Gráficas de Ponta Delgada & S. Miguel.
- Fraga, Gustavo de (2001). *Balada para Joana Margarida*. Ponta Delgada: Edição de Autor.
- Fraga, Eduardo de (2022). *Quadros Florenses*. Ponta Delgada. Edição de Gustavo de Fraga.
- Fraga, Gustavo de (2003). *Rogai por Nós, Pecadores*. Ponta Delgada. Edição de Autor.
- Fraga, Gustavo de (1943). *Hora de Rondas*. Gráfica Regional. Ponta Delgada.
- Quental, Antero de (2016). *Sonetos Completos de Antero de Quental*. Ponta Delgada: Artes e Letras. Prefácio de Ana Maria Almeida Martins.
- Weil, Simone (2009). *Espera de Deus*. Lisboa: Assírio & Alvim (2ª Edição).

Joaquim Pinto e Luísa Borges

(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

**A IDEIA DA MORTE EM ANTERO DE QUENTAL
SEGUNDO ALBIN BEAU**

*Saibamos compreender a Morte, que é a única maneira de sabermos
compreender a Vida e de sabermos viver*
Antero de Quental

*É um poeta que sente, mas é um raciocínio que pensa. Pensa o que sente;
sente o que pensa.*
Oliveira Martins

Nascido em Hamburgo, na Alemanha, em 1907, Albin Eduard Beau foi um destacado filólogo alemão, romanista e lusitanista que, em 1930, após a defesa de uma tese doutoral em que abordou a relação de Stendhal com a música, se tornou professor de alemão no Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, tendo vindo a falecer nesta mesma cidade, no decurso do 1969. Albin Beau exerceu também o cargo de Secretário-Geral do Instituto Alemão de Cultura em Lisboa e escreveu inúmeros ensaios acerca de literatura portuguesa, como *As Relações Germânicas do Humanismo de Damião de Góis*, que corresponde à sua segunda tese de doutoramento, esta em Filologia Germânica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em 1941, ou mesmo um *Dicionário de Bolso das Línguas Portuguesa e Alemã*, editado pela *Langenscheidts*, em Berlim em 1969, entre muitos outros ensaios acerca de Gil Vicente, Fernão Lopes, alguns deles, dispersos por inúmeras publicações especializadas, como o *Boletim de Filologia* ou a *Revista Portuguesa de História*, outras reunidas em volumes, relativamente raros no dias de hoje, como *Estudos, I, Fernão Lopes; Gil Vicente; Humanismo; Francisco Suárez; P. António Vieira e Estudos II, Goethe, Herculano, Burckardt, Antero de Quental*, volumes editados em Coimbra, respetivamente, em 1959 e 1964. Beau foi também tradutor de inúmeras obras como *A filosofia como Ciência de Rigor* de Edmund Husserl, publicada em Coimbra pela editora Atlântida em 1952 ou *A Obra de Arte Literária* de Roman Ingarden, editada pela Fundação Gulbenkian ou a *Antologia de Poesia Alemã*, esta em parceria com Wolfgang Kayser e Paulo Quintela, maravilhosa obra de divulgação da literatura alemã edita-

da pelo Instituto de Cultura Alemã em 1944. Estamos, pois, perante um infatigável divulgador da cultura alemã em Portugal e da cultura portuguesa na Alemanha e um erudito fascinado pela poesia lusa e, muito particularmente, pelas relações culturais interativas entre os autores de ambas as culturas. Assim o atesta, por exemplo, a sua interessante reflexão, *As leituras Portuguesas de Goethe*¹, onde minuciosamente descreve os livros de autores portugueses manuseados e lidos por Goethe, a saber, Camões, Fernão Mendes Pinto, Soror Mariana Alcoforado; e também lidos e discutidos inter-pares por Goethe e o seu círculo de amigos.

A reflexão que intentaremos fazer baliza-se em torno do texto da conferência que Beau proferiu em 1934 na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, intitulada *Antero de Quental e a Ideia da Morte*². Ao contrário do que acontece, porventura, noutros textos, as referências aqui ao poeta e a sua exegese não se centram na receção da sua obra além-fronteiras. No ensaio que nos ocupa, na esteira inovadora e linguística de Carolina Michaëlis, a abordagem de Beau alicerça-se no rigor filológico e conceptual guiado por uma extrema atenção e fidelidade aos textos de Antero em análise (poesia, epistolografia, ensaios filosóficos...). Desta atitude também não está ausente a reflexão em torno da teoria da literatura que também é parte integrante da obra de ensaísta de Albin Beau e que transparece no seu interesse teórico, mas também metodológico, pela fenomenologia, não só a de Husserl, como, de igual modo, pelas obras de Heidegger, como atesta o seu ensaio *O Humanismo no pensamento de Heidegger*³, já de 1948-49, uma receção crítica à polémica com Jean Beaufret em torno de *Ser e Tempo* e, sobretudo, de *Carta sobre o Humanismo*.

Embora posterior, relativamente ao ensaio «Antero de Quental e a Ideia da Morte», as temáticas constantes do texto de 48 acerca de Heidegger já afloram no texto sobre Antero, na medida em que, de alguma forma, se presentificam na obra do poeta, sendo esta entendida como obra universal, isto é, como um palco central da *crise que agitaria o espírito humano*, *crise* que resultaria de um choque entre *ideais e as realizações do passado*, consideradas *discutíveis*; *crise*, pois, de *sentido* ou *crise* de identidade e de

¹ Beau, Albin (1961), «As leituras Portuguesas de Goethe», in *Colóquio Revista de Artes e Letras*, Fundação Calouste Gulbenkian, n.º15, out, pp. 62,63 e 68.

² Beau, Albin (1935), «Antero de Quental e a Ideia da Morte», in *Cursos e Conferências – Volume I, Boletim da Biblioteca da Universidade (Suplemento ao Vol. XII, Coimbra, Biblioteca da Universidade)*.

³ Beau, Albin (1948-49), «O Humanismo no Pensamento de Heidegger», in *Hvmanitas*, volume II, Coimbra, pp. 195-210.

evolução de uma *tradição*; uma *crise da consciência mental*, portanto: a crise de um *Humanismo tradicional e metafísico* abalado, tanto na década de 40 como na de trinta, tanto quanto na contemporaneidade de Antero, pela crítica da mundividência e da mundivivência niilista e marxista - sendo estas propostas, embora opostas, *Humanistas* - uma tentativa de, tal como o *humanismo cristão*, mais uma vez, refundar e reformular o *Ethos* Humano, isto é, a Metafísica Ocidental.

A visitação e a interpretação de Albin Beau da obra poética de Antero são empreendidas sob a dupla égide das culturas germânica e anglo-saxónica, como se pode constatar a partir das menções de Schopenhauer, de Hartmann e de Shakespeare, mas também da globalidade da Filosofia Ocidental Europeia, das suas matrizes e fraturas, em particular a partir das obras de Goethe e de Hegel, de Nietzsche e de Marx.

Como acima mencionámos, a análise de Beau à obra de Antero parte de um *corpus* textual, de uma escrita do que significa a obra poética mas, também, as cartas e os ensaios teóricos; não obstante, não ignora as circunstâncias da vida do poeta, a intensidade da sua ação e desilusões políticas, bem como os revezes da sua saúde física e mental, na medida em que estas circunstâncias biográficas se corporizam, textualizando-se, na escrita anterior. Os dois temas estruturantes em torno dos quais gravita o ensaio de Beau são a ideia de Morte e a ideia de Deus. Segundo Beau, a ideia de Morte constitui-se, não apenas como conceito transversal, não apenas como *leitmotiv*, mas como o alicerce ou a estrutura fundamental da obra anterior, o seu ponto de partida e a sua derradeira etapa, como se se tratasse de uma musa enigmática e misteriosa, omnipresente e sempre evocada em diversos andamentos de uma vida concebida enquanto partitura poética e existencial ou como o compasso ternário de uma existência: a ideia de Morte, como «fenómeno natural», como «visão poética» e como «problema filosófico e metafísico».

O ensaio de Beau descreve a formação desta ideia ou, melhor dizendo, a transformação ou as fases e faces da metamorfose de um sentimento de Morte numa ideia de Morte, processo cuja génese situa nos «*Sonetos da primeira série, de 1860-62*». A embrionária ideia de Morte apareceria aqui na sua génese sentimental como término natural, epílogo e libertação de uma vida - já dolorosa - na velhice, personificando esta, então, a morte dos outros; mas também a morte já própria, entrevista como horror da interrupção abrupta de uma vida que não tenha ainda chegado a cumprir-se, mas cujo incumprimento se acha mais na vacuidade da ação espacial do que na escassez da temporalidade. A Morte misteriosa e ctónica encontra a

possibilidade da sua transcensão num sentimento-ideia de consolação que se identifica com o *Céu* ou o *Pai*. Como se a um determinismo natural, necessariamente aniquilador, devorador e ctónico, se contrapusesse uma ideia-sentimento de salvação e de apaziguamento, pacificadora e redentora. Fundamentais nesta abertura ao tema da Morte seriam estes princípios sublinhados por Beau que passamos a enunciar.

O primeiro ponto estruturador de monta seria a constatação de que nesta abordagem primeira da morte os textos de Antero são *conservadores*, pois se apegam «ainda» a «certos elementos religiosos, convencionais e tradicionais». Tais elementos religiosos são a *confiança* em Deus; a ideia de *missão*, à imagem e semelhança da ação de Cristo – a Morte própria plenamente justificada por uma causa, a redenção de toda a humanidade, a redenção de si mesmo; a *crença* num *Além* – a lembrança e esperança de uma terra-prometida – como tal celeste –, que não é deste mundo, libertadora da dor e do mal de se existir no aqui do agora; uma ideia de imortalidade, portanto. O que «falta» nesta visão, no entender de Beau, e que é um sinal dos tempos: «o elemento primitivo cristão, que implica a ideia de pecado e expiação», e nesta linha, acrescentaríamos ao raciocínio de Beau, a concomitante ideia de culpa e o sentimento de remorso. Os anos da formação académica em Coimbra consubstanciaríamos a erosão dos dogmas assegurados pela Igreja, aliás de todas as certezas sentimentais e ideológicas: a sistemática contestação das instituições académicas e políticas, como figuras de uma autoridade tradicional injusta, inverdadeira, personificada nos vetustos mestres e lentes, e que a célebre disputa com Castilho, o Mestre da sua infância, exemplificaria. E depois, a concomitante desilusão com o cotejo do seu manto depressivo, disruptivo e erosivo...e a persistência da ideia da vacuidade e da inutilidade de tudo e de todos os esforços dissipadores dessa névoa como persistente dúvida cética quanto ao valor próprio da vida sua.

Segundo a hermenêutica efectuada por Beau e balizada pelos textos desta fase da vida de Antero, uma vez corroída e erodida, pela dúvida, a ideia institucional e católica de Deus, o poeta perfilaria forças capazes de anularem este poder avassalador da Morte, a saber: primeiro, o poder do amor poetizado nos textos de *Primaveras Românticas*, mas que na leitura de Beau corresponderia a uma retórica, falha de autenticidade e vitalidade para poder realmente opor-se, impor-se e derrotar a ideia de Morte; segundo, o poder das ideias filosóficas e políticas, panteístas e revolucionárias, presentes nas *Odes Modernas*. Todavia, a luta entre a Morte, como o Imperfeito e o Passado, e a Vida, ou Ideia, a Razão e o Futuro, corresponde

a uma batalha existencial sangrenta cujo campo, sempre aberto e tonitruante de luz, tende a ser ciclicamente avassalado pelas trevas espectrais e fantasmáticas da Noite «desoladora e sinistra», numa ambivalência que vai deixando a sua marca nos textos de 1862-66. Tal como um soldado perdido nas brumas de um campo de batalha, numa terra de ninguém, os textos evidenciam o desejo de uma entrega de si, de um abandono à ideia de Morte, como alívio derradeiro, mais do que como ponte salvífica para um além, enquanto condição de Paz eterna... Finalmente, em terceiro lugar, o próprio desejo de ação e de combate contra a Morte aparece como uma pulsão ambivalente, como desejo de aceitação e ânsia de Morte, pois há vida que, longe do combate e da luta contra a Morte, é, também ela, uma forma de morte em vida. Apesar da intensidade desta ambivalência última e da associação intrínseca e íntima que daqui parece transparecer entre vitalismo e pulsão de Morte, Beau aponta que o que muitas vezes sobressai nas *Odes* é um «vitalismo, assaz forçado e um pouco exagerado», onde esta subtil presença da Morte tende, se não a diluir-se completamente, a dispersar-se numa retórica pontuada subtilmente por expressões ambíguas, como se o poder das ideias políticas revolucionárias tendesse a investi-la de novas – mas sempre – religiosas roupagens, como se a heroicidade política conferisse uma forma outra de entrega de si, de sacrifício de si, de aniquilamento de si e de imortalidade almejada para si.

Segundo Beau, os anos 70, com as famosas *Conferências do Casino* e o seu cancelamento abrupto, marcam o zénite desta luta contra o poder da ideia de Morte, pontuados que irão ser os anos vindouros pelas circunstâncias avassaladoras da vida, em toda a sua crueza: as sucessivas desilusões políticas, as desilusões pessoais – as tentativas frustradas para a vida de uma práxis operária, intentada em França (1866-67) –, duas mortes sucessivas, a do pai, em 1873, e a da mãe, em 1876, a derradeira desilusão política do insucesso da Liga Patriótica do Norte (1890), e o peso simultaneamente irrecusável e insustentável das responsabilidades familiares... Contra estas situações-limite parece impotente a filosofia política da acção e mais apelativo, porque radicalmente terapêutico, o estoicismo e o quietismo filosóficos. A familiaridade com a ideia de Morte diz-se, poeticamente, mediante os vocativos de *Nirvana*, de *Não-ser*, de ter como *Vizinha a Irmã Morte*, *Beatriz*, a *Irmã do Amor e da Verdade*, e a ideia de suicídio de que as cartas aos amigos dão – preocupantemente para estes – conta e que, na verdade, já se estava presente desde os sonetos das *Primaveras Românticas*, e acentuada, talvez, como alguns pretendem realçar, pelo agravamento da

doença que, desde, pelo menos, 1874, o perturba e aflige⁴. O insubornável soldado libertário, revolucionário e heróico de outrora, volveu-se no imperturbável cavaleiro errante que busca em vão – a liberdade ou a libertação? – o seu Santo Graal. Para sempre demandado e perdido?

Beau aponta-nos um outro desfecho e um outro caminho. Sendo a Morte ‘apenas’ a *manifestação física de uma necessidade metafísica*. Nas palavras do poeta, a morte é lei e ou *base moral* ou *metafísica da própria Vida*. Na análise de Beau:

Assim, a *Morte* encontra-se colocada num mesmo plano com a *Vida*, quer dizer: num plano de relatividade, entre a *Natureza* passageira, dum lado, e o *Absoluto*, doutro lado. (...) a Morte (...) não representa um mero ponto de transição, sem função por assim dizer vital ou existencial, de transição quer do Mundo para o Céu, quer do Ser para o Não-Ser, portão que não se abre senão para o Além...mas é, sim, a expressão duma relação metafísica. E à sua idea já não cabe a função sentimental de consolar e apaziguar, mas sim, a filosófica de fazer «compreender a Vida» e de ensinar «a saber viver»⁵.

A morte é assim um lugar metáxico, de limiar, de liminaridade, um *estar entre*, a *realidade finita da natureza* e o *Absoluto infinito e eterno*. A Morte, inexorável no seu necessário acontecer, devido ao seu intransitivo carácter transitório, assume-se como momento de ilusão e relatividade de

⁴ Acerca da doença de Antero, existem inúmeras referências e interpretações contraditórias, tanto somáticas como psicossomáticas. Na *História da Literatura Portuguesa Ilustrada dos Séculos XIX e XX* de Albino Forjaz de Sampaio (Livraria Fernando Machado, Porto, 1942, pp. 21-22) são descritos, pelo menos, três diagnósticos, um efectuado em S. Miguel, confirmado na Ilha Terceira como «uma doença da espinha» tratada com «duches» (em 1874); e, depois, com «pontas de fogo», em Lisboa, por Manuel Bento de Souza e Curry Cabral, ambos sem grande efeito; mais tarde reavaliada em Paris por Charcot e diagnosticada como «*une maladie de femme dans un corps d'homme; c'est l'hystérisme*», tratada com «hidroterapia»; diagnóstico, mais uma vez, contestado, já depois da morte de Antero, por Raul Bensaude que considerou a possibilidade de padecer o poeta, já desde 1868, de uma doença do aparelho digestivo. Sobre estas possibilidades V. também Joaquim de Carvalho, *Morte e imanência no pensamento de Antero de Quental*, que refere os diagnósticos anteriores e ainda o de uma «gastroplegia» proposto por Sousa Martins; artigo disponível em: <http://www.joaquimdecavvalho.org/artigos/artigo/106-Morte-e-imanencia-no-pensamento-de-Antero-de-Quental/pag-1>. V. ainda *Antero de Quental, Revista de História das Ideias*, 13, Instituto de História e de Teoria das Ideias, Coimbra, 1991.

⁵ Beau, Albin (1935), «Antero de Quental e a Ideia da Morte», in *Cursos e Conferências – Volume I, Boletim da Biblioteca da Universidade (Suplemento ao Vol. XII, Coimbra, Biblioteca da Universidade*, p. 12.

todas as coisas e seres finitos, e nesse reconhecimento reside a sua própria finalidade e literal fim último. Beau sublinha até que ponto a relação dialética e dialógica com a morte é também necessariamente a expressão dramática de uma relação, não apenas com a Ideia de Deus, mas com a Entidade mistérica e esfíngica de Deus, experimentada, na evidência trágica do Seu Não-Ser, como situação-limite da condição e da natureza humanas. Esta conceção de Deus, padecida pela natureza humana, é uma experiência dilacerante que se diz nos textos de Antero através da imagética retórica de um Deus *Absconditus*, *Ignotus*, numa presença-ausência de um vazio que se deixa preencher pelo Absurdo e pela Vacuidade e que é fonte de inquietação, de ansiedade e de angústia. A Sua existência é a expressão volitiva de um desejo, e não o fruto da minguagem da evidência da sua presença ou do excesso de esperança de uma confiança baseada na fé ou no dogma. Para Beau, esta ideia de Deus corresponde ao «*Motivo* do espírito de Antero». Porquanto a «confiança», perdida pela dúvida, em Deus, tê-la-ia o poeta transferido para a ideia de Morte, assumindo esta o papel de «*Quietivo*», pela sua certeza inabalável, como fonte de possibilidade de libertação do Eu finito e, por conseguinte, como possibilidade de libertação – e de liberdade – da finitude de todo o ser. Padecer Deus, padecer a Vida, padecer a Morte seriam desejar Deus, Desejar a Vida e desejar a Morte? Conclui Beau:

Assim, a ideia da Morte, outrora abraçada pelo sentimento, mais tarde encarada como problema filosófico e metafísico, primeiro representante do Absoluto, depois imagem dum fenómeno ilusório e relativo, surge-lhe pela última vez. E esta vez, já não se impõe só ao sentimento, intelecto ou sequer à imaginação, mas simplesmente e na sua totalidade, ao *Homem*. Sobre o resto, nada sabemos. A última resolução e a sua execução, porém, deixam supor que o pensamento filosófico-religioso, se bem que não lhe ensinasse a viver, pelo menos lhe ensinava a morrer (...)⁶.

A experiência da condição humana entendida como o padecimento de uma existência vivida em perda de sentido, em ausência de sentido, em crise de sentido na afirmação da materialidade mortal da natureza e do mundo; a presença inexorável do Mal e da Morte... O absurdo da condição humana, o desespero inerente à condição humana... A própria ideia da

⁶ Beau, Albin (1935), «Antero de Quental e a Ideia da Morte», in *Cursos e Conferências – Volume I, Boletim da Biblioteca da Universidade (Suplemento ao Vol. XII, Coimbra, Biblioteca da Universidade)*, p. 14.

morte de Deus ou de uma determinada ideia de Deus, a ideia da Morte do Homem, ou de uma determinada concepção de Homem... Sinais dos tempos e presenças inquietantes e oraculares da poética de Antero. A reflexão aberta pela sua obra acerca desta problemática, profundamente contemporânea, e a sua superação virão a ocupar a geração da *Renascença* e do *Orpheu* e...ainda hoje nos ocupam.

Beau termina o seu ensaio com a citação do poema de Antero, *O que diz a Morte*. Terminamos esta nossa breve reflexão, à maneira de Beau, mas na esteira de Oliveira Martins, com um poema de Antero (de 1882) que encerra a edição de 1886 dos *Sonetos Completos*, imediatamente depois de *O que diz a Morte*, porventura, um dos seus mais conhecidos poemas, porventura, um dos mais belos...e um dos mais inquietantes e precursor de todos os *desassossegos*.

Na Mão de Deus

Na mão de Deus, na sua mão direita,
Descansou afinal meu coração.
Do palácio encantado da Ilusão
Desci a passo e passo a escada estreita.

Como as flores mortais, com que se enfeita
A ignorância infantil, despojo vão,
Depois do Ideal e da Paixão
A forma transitória e imperfeita.

Como criança, em lóbrega jornada,
Que a mãe leva ao colo agasalhada
E atravessa, sorrindo vagamente,

Selvas, mares, areias do deserto...
Dorme o teu sono, coração liberto,
Dorme na mão de Deus eternamente!⁷

Referências bibliográficas

AA.VV. (1991), *Revista de História das Ideias*, 13, Instituto de História e de Teoria das Ideias, Coimbra.

Beau, Albin (1948-49), «O Humanismo no Pensamento de Heidegger», in *Hvmanitas*, volume II, Coimbra.

⁷ Quental, Antero de (1886), *Os Sonetos Completos de Antero de Quental*, Publicados e prefaciados por J. P. Oliveira Martins, Porto, Livraria Portuense.

- Beau, Albin (1961), «As leituras Portuguesas de Goethe», in *Colóquio Revista de Artes e Letras*, Fundação Calouste Gulbenkian, nº15.
- Beau, Albin (1935), «Antero de Quental e a Ideia da Morte», in *Cursos e Conferências – Volume I, Boletim da Biblioteca da Universidade (Suplemento ao Vol. XII)*, Coimbra, Biblioteca da Universidade.
- Carvalho, Joaquim de (1983), *Evolução Espiritual de Antero e Outros Escritos*, Angra do Heroísmo. «Morte e imanência no pensamento de Antero de Quental», *Obra Completa de Joaquim de Carvalho*, vol. IV, Lisboa, Gulbenkian.
- Quental, Antero de (1886), *Os Sonetos Completos de Antero de Quental*, Publicados e prefaciados por J. P. Oliveira Martins, Porto, Livraria Portuense.
- Sampaio, Albino Forjaz de (1942), *História da Literatura Portuguesa Ilustrada dos Séculos XIX e XX*, Porto, Livraria Fernando Machado.

**UM JOGO DE ESPELHOS: ANTERO DE QUENTAL,
VISTO POR JOSÉ MARINHO**

A relação de Marinho para com Antero parece decorrer num jogo de espelhos, tal a sua ambivalência. E isto porque Marinho tanto dele se demarca como dele se aproxima, parecendo até, por vezes, pretender projectar-se por inteiro nele. Eis, nomeadamente, o que acontece em algumas passagens da sua obra *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*¹ – a título de exemplo, atentemos nestas:

Assim, numa época e no seio de uma cultura onde o homem se erigia confiante na sua razão, surge em Antero o enigma do homem para si (VCD, p. 43); Ali onde na promissora juventude fora dada a Antero

¹ Relativamente às obras de José Marinho, usaremos as seguintes siglas: *Aforismos (Aforismos sobre o que mais importa*, «Obras de José Marinho», vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994); *Cor. (Correspondência*, vol. do apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa, UL, 1989); *Doc* (Apêndice documental de *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1998); *EAS (Elementos para uma antropologia situada*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1966); *Ensaios (Ensaios de aprofundamento e outros textos*, «Obras de José Marinho», vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995); *Estudos (Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981); *Filosofia (Filosofia: ensino ou iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972); *FP (Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos*, «Obras de José Marinho», vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007); *LNOT (Da Liberdade Necessária e outros textos*, «Obras de José Marinho», vol. VII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006); *NISOT (Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, «Obras de José Marinho», vol. V, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003); *PFLC (O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra: introdução ao seu estudo*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945); *PFLCOT (O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, «Obras de José Marinho», vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001); *SVM (Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, «Obras de José Marinho», vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996); *Teoria (Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961); *TP (Teixeira de Pascoaes, Poeta das Origens e da Saudade*, «Obras de José Marinho», vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005); *VCD (Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976).

de Quental a visão intimamente evidente do uno absoluto, surge agora o Nada. No afastamento de um cristianismo sem aparente densidade, sequaz como tantos, antes e depois dele, de um idealismo centrado no homem, não alcança pensar o Nada, quer em termos criacionistas, quer em termos de panteísmo transcendentalista, quer em termos de ateísmo, ou de renovada onto-teologia negativa, como garantia imperecível do trânsito subtil da origem do ser enquanto ser para o princípio espiritual (*ibid.*, p. 45); Tudo quanto, afinal, ante nós perdura é o que nos aparece vazio de ser e de consciência, como se o Nada a cada instante fosse princípio e regressivo fim para toda a ilusão de ser (*ibid.*, p. 47).

Ao ouvirmos estas palavras, a pergunta é, de facto, inevitável: de quem é que está Marinho a falar, de Antero ou de si próprio? E isto porque, com efeito, todas as teses que o autor da *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo* aqui imputa ao autor das *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* – seja a tese segundo a qual o homem é, originariamente, ignorante de si, um enigma para si; seja a tese segundo a qual o cristianismo é um «caminho fechado», incapaz de alcançar pensar o Nada, caminho do qual, nessa medida, é preciso afastarmo-nos; seja a tese de que o Nada é, a cada instante, «princípio e regressivo fim para toda a ilusão de ser» – são teses que ele próprio defendeu. Designadamente quando nos disse, na sua *Teoria do Ser e da Verdade*, que «o homem é ser de enigma» e que, por via disso, «o enigma marca o momento solene do encontro do homem consigo mesmo» (cf. *Teoria*, pp. 27 e 32, respectivamente). Designadamente quando escreveu, ainda num dos seus textos preparatórios da *Teoria do Ser e da Verdade*, que «a teologia segundo a revelação de Cristo representa um caminho fechado», bem como «a filosofia segundo o ‘cogito’ ou segundo as determinações da ciência natural» (cf. *Doc. II*, p. 102). Designadamente quando nos assegurou, já num texto posterior à *Teoria do Ser e da Verdade*, que «a assumpção do Nada é a água lustral que permite lavar o ser de tudo, nomeadamente o ser divino, de todas as impurezas» (cf. *Doc. III*, p. 161).

Ainda mais impressiva se torna essa projecção se nos detivermos nas palavras iniciais da segunda passagem transcrita². Com efeito, o que Marinho nos está aí a descrever, mais do que o percurso de Antero, é o seu próprio percurso. Para o atestar, atentemos ainda nas seguintes passagens:

² Recordemo-las: «Ali onde na promissora juventude fora dada a Antero de Quental a visão intimamente evidente do uno absoluto, surge agora o Nada».

Tudo quanto chamamos mal e queda era para ele [Marinho] excluído enquanto pensador do então suposto puro ser e saber da verdade. Era a fase em que ele negava toda a alteração, todo o tempo e ser do tempo, todo o múltiplo (...). Depois, forçado inevitavelmente a aceitar o que negara, o pensador procurou um termo adequado. Encontrou cisão... (*Doc. II*, p. 297); ...no princípio o Nada estava para nós fora de toda a consideração (*ibid.*, p. 365); Aceite a cisão e a assumpção do Nada partiste [tu, Marinho] no pensamento imoderadamente longo ou fragmentário em busca da verdade da tua juventude (*Doc. III*, p. 390).

Segundo o próprio Marinho, algo, no entanto, diferencia irreduzivelmente a sua viagem da anterior. A sua culminou no regresso à «visão», à «verdade» de que partira – como, aliás, ele próprio escreveu, no seguimento da última passagem transcrita: «Seguias primeiro na real noite da tua vida fingida, por entre as trevas da tua alma. Logo, porém, que o mais profundo sentido do que separa em ti surgiu começaste a ver maravilhado que a intacta verdade, na luz, ao fundo de ti, perseverava».

Já, ao invés, a viagem anterior terá sido, nas palavras de Marinho, uma viagem, uma «odisseia sem regresso» (cf. *VCD*, p. 202). Daí o seu alegado «fracasso», que Marinho justificou ao tê-lo caracterizado como «muito tímido pensador» (cf. *SVM*, p. 401), como «pensador sempre fragmentário e parcamente sistemático» (cf. *TP*, p. 200), ao ter-se referido à sua «personalidade flutuante», à sua «inquietação angustiada» (cf. *Ensaio*, p. 320), ao ter denunciado as suas «oscilações» (cf. *PFLC*, p. 156, n. 2), os seus «raptos intermitentes» (cf. *Estudos*, p. 67, n. 11). Marinho foi, aliás, ainda mais longe. Perspectivando de forma directa o pensamento de Antero à luz dos pressupostos da sua *Teoria*, chega a acusá-lo de ter ficado preso a uma concepção de absoluto ultrapassada:

Será então pertinente dizer que o Absoluto queda em Antero de Quental como algo indeterminado, não só entre razão e irracional mas entre transcendência e imanência, e ainda também entre Deus, Universo e homem? Em termos clássicos seria um ser de significação potencial entre o que os gregos chamaram *Logos* e o que designaram por *Sofia*. Para tudo dizer mais simplesmente, o Absoluto ficaria neste nosso pensador crucial numa forma clássica, pretérita, como Unidade do ser enquanto ser (*VCD*, p. 54).

Ainda assim, qualificou-o como «o nosso primeiro pensador do absoluto» (cf. *ibid.*, p. 41), como o primeiro que entre nós denunciou «os

falsos absolutos ou os falsos englobantes do ser e do saber com que uma parte dos homens abjura o novo conhecimento da divina plenitude do ser e da verdade e o mais amplo e compreensivo reacerder à consciência dos irrefragáveis limites da humana condição» (cf. *ibid.*, pp. 52-53).

Esse terá sido, com efeito, o seu «trunfo», cumulativamente, a razão do seu «fracasso» – ainda nas palavras de Marinho: «Admitir a intuição directa do absoluto, é coisa rara. Nesse caminho foi o nosso Antero vencido, o único verdadeiro dos ‘Vencidos’, como valente herói que, ao pretender forçar o reduto formidável, cai enfim frente às muralhas impassíveis» (*TP*, p. 508). Uma vez mais, impossível é, na nossa perspectiva, não ver o quanto Marinho se projecta em Antero – com a diferença, óbvia, de que Marinho, tendo forçado igualmente o «reduto formidável», não terá, porém, «caído enfim frente às muralhas impassíveis». Ainda assim, exortou, Marinho, ao estudo da obra anteriana, dizendo que «estudar o Antero é estudar tudo porque Antero está fechando uma época e abrindo outra» (cf. *Cor.*, p. 3). Sabemos hoje que Marinho nem sempre correspondeu a essa sua exortação – houve mesmo períodos de afastamento³. Em momento algum, contudo,

³ Eis, particularmente, o que podemos verificar em passagens de textos dos finais dos anos quarenta e dos anos cinquenta – daí, a título de exemplo, o tê-lo considerado como «filho demasiado dócil do século XIX» [cf. *NISOT*, p. 57], como «o menos visionário dos nossos poetas» [cf. *ibid.*, p. 167], «sempre dramático e incerto» [cf. *ibid.*, p. 387], «sempre dúplice e perplexo» [cf. *ibid.*, p. 526], a quem «faltou o sentido do liame sublime» [cf. *ibid.*, p. 574], daí ainda, enfim, estas suas palavras: «Escreveu Antero de Quental que o entusiasmo é bom porque dinamiza o espírito e a crítica melhor porque esclarece. Quando eu era jovem e inocente, com aquela maldade de pensar irresponsável própria da inocência juvenil, considerava essa máxima como límpida e clara verdade. Hoje sorrio de, neste ponto como noutros, gerações sucessivas terem tomado Antero de Quental por mestre.»; «Determinar *tendências* ou traçar *programas de trabalho*, como fez Antero, é propedêutica de pensamento ou tão só de cultura, cai abaixo do efectivo pensar e da séria prossecução da verdade.»; «Com os seus dons literários de ‘prosador’, seu velado artifício, ele iludiu aos olhares ‘críticos’ – e também aos meus olhos juvenis – as dificuldades lógicas intrínsecas do pensamento.» [cf. *ibid.*, pp. 36, 227 e 348, respectivamente]; «A equivocada geração de Antero continua a dominar e a absorver a mente. E assim, o sentido da mensagem de Leonardo Coimbra e dos que o imediatamente o precedem ou acompanham está injusta e gravemente desatendido ou deturpado.» [*Estudos*, p. 107]; «A geração de Antero e de Oliveira Martins perdeu-se ainda, como a dos românticos, em formas de pensamento imbuídas de intenção prática. Desejosos, uns, de salvar a pátria e outros de redimir a humanidade, não segu[i]ram uma via autêntica de pensamento.» [*FP*, p. 195]. Daí ainda estas suas palavras, escritas já nos anos sessenta: «Na verdade, à medida que pensadores como Amorim Viana, Cunha Seixas ou Sampaio Bruno começarem a emergir da injusta penumbra, o significado e valor da obra de Antero aparecem cada vez mais condicionais.» [*Antero de Quental: a evolução do seu pensamento*, de Lúcio Craveiro da Silva, in *Colóquio-Letras e Artes*, nº 7, Fevereiro de 1960; *FP*, p. 563].

rompeu por inteiro Marinho com – palavras suas, escritas num texto dos anos trinta – «a mais nobre natureza e mais alta personalidade moral de toda a nossa cultura moderna», ainda que, «ao mesmo tempo, a mais profundamente contraditória» (cf. *Ensaio*, p. 318). Prova disso é, aliás, o capítulo dedicado a Antero na sua obra *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, que se inicia retomando essas palavras dos anos trinta: «Surge-nos Antero de Quental (...) como o mais vivo e singular sinal de contradição no pensamento português contemporâneo.» (VCD, p. 39). Daí, em suma, para José Marinho, a importância – precursora⁴ – de Antero de Quental.

⁴ Marinho qualifica-o expressamente como um dos «precursores» [cf. *PFLC*, p. 17], como um dos que abriu «o caminho pelo qual seguiram Bruno e Leonardo» [*ibid.*, p. 34] – daí, cumulativamente, a sua referência aos «homens que em Portugal reflectem desde Antero, neste dramático mas tão sério esforço do pensamento pela verdade» [cf. *PFLCOT*, p. 50], daí ainda, a título de exemplo, estas suas palavras: «Quando pensamos no latejar de aspirações de conhecimento e de existência digna e justa existente em Portugal, os nossos olhos (esses nossos olhos íntimos da inteligência e da compreensão) voltam-se para Antero. Não para Camões, nem para o Padre António Vieira, nem para Verney, nem para Herculano, mas para Antero. E porquê? Simplesmente porque Antero tem um mistério que mais importa perscrutar e uma luz que mais importa nos ilumine e esclareça.» [*Ensaio*, p. 308]; «...diferente dos homens de intento meramente culturalista, seja Verney, seja Herculano, teve ele [Antero] o sentido da verdadeira actividade do espírito, aquela de que a filosofia não é uma peça, como a de um relógio, mas o conceito e a expressão universal» [*PFLC*, pp. 17-18].

**LÚCIO CRAVEIRO DA SIVA, INTÉRPRETE
DE ANTERO DE QUENTAL**

A – «Confessamo-nos discípulos de Antero»

No livro que reúne alguns ensaios sobre duas das figuras maiores da cultura portuguesa, *Padre António Vieira e Antero de Quental*, Lúcio Craveiro da Silva salienta «um problema de semelhança», pois, «embora Vieira e Quental pareçam autores distantes tanto no tempo como nos interesses, aproximam-se, contudo, em vários aspectos» (Silva, 1997a: 48). Se também outros pensadores consideraram juntos esses dois vultos da cultura portuguesa – por ex., António Sérgio (Sérgio, 1948), mas num percurso diverso –, para Craveiro da Silva «ambos alimentaram uma vida psicológica intensa, apaixonada, com dedicação absorvente à colectividade»: em Vieira «à independência e liberdade portuguesa», em Antero «à actualização e desenvolvimento da cultura nacional»; ambos também «foram insígnies, literatos de cúpula, um na Oratória e na Língua, outro sobretudo na Poesia e também na Filosofia», e «ambos tentaram “escrever um livro” sobre perspectivas construtivas e deslumbrantes das suas aspirações absorventes»: «Vieira na *História do Futuro* e Antero no *Programa para a Geração Nova*»; e, se «a *História do Futuro* não foi aceite pela Inquisição e ficou incompleta», «o *Programa* de Antero não foi, ao que parece, aplaudido pelos amigos e ele destruiu-o». No entanto,

Vieira persistiu na *Clavis Prophetarum*, Antero nas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Ambas as obras ficaram inacabadas, capelas imperfeitas, segundo confissão dos respectivos autores. Mas o mais curioso é que o Orador Vieira, dominado pelos ideais da *História do Futuro*, chega a considerar para lugar inferior, na sua apreciação, os *Sermões*; o Poeta Antero, igualmente apaixonado pelos horizontes místico-filosóficos que o absorviam, deixa por vezes em plano esvaecido o valor literário dos *Sonetos* (1997a: 48).

Embora confesse, logo no prefácio, ter sido o Padre António Vieira «um Autor com quem igualmente convivi» (1997a: 7), não é do Inaciano luso-brasileiro que o Inaciano bracarense recebeu o maior influxo, mas do

Insulano micaelense. Em *Ser Português*, onde consta a palestra que deu o título ao livro, «proferida a pedido de um grupo de estudantes universitários», disse: «Houve, porém, um facto ou um ‘choque’ que mudou por completo a minha vida», quando, «em 1934, tinha eu uns 20 anos, vim para Braga cursar filosofia [...]. Lia muito e encontrei, entre outros, um autor que me marcou porque ele desencadeava claramente um problema que ecoou com força dentro de mim mesmo: “Queria saber ao menos para que vim ao mundo”. Esse autor foi Antero de Quental [...]» (2000a: 66). De facto, Antero expressara de vários modos essa momentosa questão, como na sua famosa Carta de 14 de Maio de 1887, ao narrar as atribuladas questões vividas

em face do grande problema da existência. [...] Eram estas as consequências que eu via sair da doutrina com que me criara, da minha *alma mater*, agora que a interrogava com a seriedade e a energia de quem, antes de morrer, quer ao menos saber para que veio ao mundo (*Cartas II*, 837, 838).

Conforme testemunha no «Prólogo» ao livro que lhe dedicou em 1959, Lúcio Craveiro escreveu: «[...] devemos confessar que ele [Antero] representou uma das influências mais profundas e duradoiras da nossa formação filosófica» (1992: 13)¹, de que resultou *Antero de Quental: evolução do seu pensamento filosófico*. E prossegue: «Logo no início do nosso curso filosófico, quando pela primeira vez começámos a prender-nos e a ligar-nos aos problemas humanos, Antero de Quental apareceu a determinar certa orientação do nosso espírito. Este ‘encontro’ com Antero originou um diálogo vivo que muitas vezes terminou numa reacção» (*ib.*). E, precisando melhor, escreve:

Mas foi dele que recebemos o entusiasmo pelos problemas especulativos, foi ele que despertou o nosso gosto pelas amplas interpretações sintéticas e históricas do pensamento humano, foi nele que descobrimos a necessidade de uma integração social dos problemas², foi nele, finalmente, que encontrámos o segredo da necessidade da Ética e da Moral e aprendemos a nunca descurar o aspecto metafísico da

¹ O livro foi editado em 1959 na Livraria Cruz (Braga), e em nova edição (aumentada com uma II Parte) em 1992, nas Publicações da Faculdade de Filosofia; é a esta que se reportarão as nossas citações.

² Comprovam esta confiança os livros que deu à estampa em 1952 e em 1959, respectivamente *A Idade do Social* e *O Movimento Operário*.

realidade. Nesse sentido *nos confessamos discípulos de Antero* pois nele bebemos alguma coisa de humano e de vital. Não podemos recordar a pobre história de nós mesmos sem encontrar nela vestígios do grande Poeta açoriano³.

Com admiração e empatia se demorou⁴ em aprofundar o legado de Antero, que vai do seu socialismo de cariz proudhoniano, que lhe inspirou «o plano de reconstrução da sociedade», ao influxo de correntes germânicas, à reacção antipositivista – «numa altura em que o positivismo triunfava em Portugal»; e, na sequência deste vezo, também ao espiritualismo, à busca de Deus, ao sentido da existência ligado à preocupação moral, ao problema do sofrimento, ao valor das ciências e da metafísica, à reacção contra um intelectualismo que despreze as vozes do coração; por fim, a moral, que, com a metafísica, «vão tentar formar na sua filosofia, depois da crise do pessimismo, um todo único e inseparável», a cuja síntese «chamará ele “a sua filosofia”» (Silva, 1992: 48).

B – «[...] a quem mais devo, Hegel por exemplo, ou Cristo ou Proudhon»

Em 1872, Antero assevera que ninguém o levaria a mentir ou negar, perante a própria consciência, uma verdade qualquer (Silva, 2002: 11), enfatizando: «Nem algum daqueles a quem eu mais amo e a quem mais devo, Hegel por exemplo, ou Cristo ou Proudhon» (Quental, 1872: 250). Para Lúcio Craveiro, «há, com certeza, muita verdade nesta afirmação», continuando: «Aliás, isto mesmo confirma-o Bulhão Pato nas suas *Memórias* (1894: 296): “Antero tinha tal entusiasmo por Hegel e Proudhon, que escrevia e dizia: Cristo, Proudhon e Hegel! Ao proferir estes nomes,

³ O itálico é nosso. Recorde-se que, para celebrar o Dia Mundial do Livro em 2007, a Biblioteca Pública de Braga desafiou «os seus leitores mais persistentes» a elegerem «o livro da sua vida» (também nós fomos convidados), realizando depois, em 23 de Abril de 2007, uma Exposição, patente no Átrio da Reitoria da Universidade do Minho (Largo do Paço - Braga) dos 40 livros elegidos por 44 leitores. Lembro-me bem, Lúcio Craveiro da Silva, cerca de três meses antes da sua morte, escolheu as *Prosas* de Antero de Quental, como consta do «desdobrável» então publicado.

⁴ O «encontro» entre o Inaciano e o Insulano está bem patente no arco temporal dos seus estudos anteriores, de 1937, aos 23 anos – com a publicação, na *Brotéria*, do primeiro (Silva, 1937: 63-74) de quatro artigos subordinados ao título geral de «Evolução do pensamento filosófico de Antero de Quental» –, até 2002, próximo dos 90 anos; um «encontro» que perdurou ao longo de 65 anos: sobre Antero escreveu pelo menos 23 artigos, um muito original ensaio (1959) e outros ensaios menores (Fernandes, 2015: 116-117).

assumia um aspecto grave, e os olhos exprimiam certa beatitude”» (*apud* Silva, 2002: 12).

a) «Proudhon [...] fala-me a todas as minhas potências humanas»

E comecemos por Proudhon, inspirador do socialismo anterior (Rocha, 1991: 349 ss.), quem lhe «despertou e alimentou o humanitarismo revolucionário» (Silva, 2002: 12), cuja «influência foi decisiva e profunda na formação de Antero: “Há 8 anos que estudo Proudhon, e cada dia acho mais que aprender dele”» (Silva, 1992: 38), confessa Antero a Sebastião de Magalhães Lima (1873), continuando:

[Proudhon] Não me fala só à inteligência; fala-me a todas as minhas potências humanas. Na convivência dum 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 (*Cartas I*, 181).

Esse «humanitarismo revolucionário germinou [...] no início e na primeira fase da sua vida», e «de alma e coração entregou-se à acção do movimento operário, provocado até por uma constatação concreta: a injustiça social de que era vítima o mundo operário» (Silva, 2002: 12). As *Odes Modernas* (publicadas em 1865, já concluídas em 1863) mostram à saciedade esse influxo duradouro: a poesia, então cultivada com profusão lírica e emocional, torna-se, com as *Odes*, voz da Justiça e eco da Revolução; poema revolucionário, aliás o primeiro do género publicado em Portugal, representam uma «singular aliança [...] do naturalismo hegeliano e do humanitarismo radical francês. Acima de tudo é, como dizem os franceses, *poesia de combate*: o panfletário divisa-se muitas vezes por detrás do poeta, e a igreja, a monarquia, os grandes do mundo são o alvo das suas apóstrofes de nivelador idealista» (*Cartas II*, 837), conforme escreve (Maio de 1887) a Wilhelm Storck. Assim, os versos das *Odes* servem os ideais da justiça, da liberdade, da evolução, da humanidade. Em Proudhon, como em Antero, após séculos de domínio (da Igreja, do Estado absoluto, do capital), divisa-se um novo mundo, epifania duma nova sociedade, «impelido por uma força que lhe não é dado ver», como quando, em *Carmen legis*, increpa os poderosos do mundo:

Por força que não véis, | A vossa mesma mão foi escrevendo | Sua
própria sentença! || Trabalhais! e mal vedes que trabalho! | Sois as rodas
da máquina | Que a si mesma se está esmigalhando! | E, Reis e Sacerdotes,

|| E Levitas do mundo! sois vós mesmos | Que abris a grande *Porta*, |
Por onde há-de ruir o mundo todo | No vosso templo egoísta, || E deitar,
sob o altar, as cruces todas, | E beber regalado | Esse néctar da vida – a
Liberdade – | No vosso cálice santo, || E esmigalhar, co'á fronte do levita,
| A fronte do seu ídolo! | Vede o que há-de sair do horrível choque | De
santo contra santo! (Quental, 1865a: 147-149).

Na «Nota (sobre a missão revolucionária da poesia)», apresenta-a, na senda de Proudhon, como revolucionária: «a *Poesia moderna é a voz da Revolução* – porque Revolução é o nome que o sacerdote da história, o tempo, deixou cair sobre a fronte fatídica do nosso século». E mais adiante: «Esta voz, se é a mais alta, deve também ser a mais poética. A poesia que quiser corresponder ao sentir mais fundo do seu tempo, hoje, tem forçosamente de ser uma poesia revolucionária» (Quental, 1865a: 208, 212). Em suma, a poesia, antes ao serviço da expressão de sentimentos íntimos ou líricos, transmuta-se em combate social (Rocha, 1991: 350-352).

Atraído por tais ideais, Antero foi operário, como Proudhon (este por necessidade), e também Michelet, vivendo a experiência proletária em Paris (1867), como antes (1866) a tentara em Lisboa (Silva, 2002: 12). Promove as Conferências do Casino (1871), cuja temática é revolucionária, e empenha-se em grande actividade⁵ em prol do socialismo, do qual afirma no seu último escrito político⁶: «Cousa alguma grande e duradoura se fundou ainda no mundo senão pela moral: e, se o Socialismo tem de ser uma esplêndida realidade, só o será como um passo mais no caminho da evolução moral das sociedades» (Quental, 1889: 214); e, ao concluir, é o Mestre que evoca: «O grande Proudhon, depois de trinta anos de trabalho e martírio, desenganado da política das revoluções, chegava finalmente, numa das últimas páginas que escreveu, a esta conclusão: “O mundo só pela moral será libertado e salvo”» (*ib.*, 215).

Segundo Proudhon, em *Da Justiça* (1858), o esteio da *moral é a justiça*, não sendo possível deduzir aquela do interesse ou a justiça da utilidade; se há com frequência oposição entre os interesses dos indivíduos, há

⁵ Assim, nos anos 1871 a 1873, conspirou e reuniu com Fontana, Jaime Batalha Reis e outros e colaborou com organismos operários como o Centro Promotor (do qual deve ter saído a ideia das Conferências do Casino), a Aliança de Bakunine, foi adepto de Marx e Engels, defendeu a Internacional, o Congresso de Haia. Foi, como escreveu na Carta Autobiográfica, «um pequeno Lassale» (Silva, 2002: 12).

⁶ Esse seu texto, intitulado «O socialismo e a moral», surgiu nas páginas do *Trabalhador, Revista do Movimento Operário*, no Porto (nº 1, 6 de Janeiro de 1889).

sempre uma comunidade de dignidade entre eles; na sua teoria da Justiça, esta reveste-se dessa *incondicionalidade*, com base na qual deve ser reconstruída a sociedade⁷. Na verdade, «o homem, pela *razão* com que é dotado, tem a faculdade de apreender a sua dignidade na pessoa do seu semelhante como na sua própria pessoa, isto é, afirmar-se ao mesmo tempo como indivíduo e como espécie»; por isso, Proudhon define a justiça como “o produto dessa faculdade: é o respeito, espontaneamente experienciado e reciprocamente garantido, da dignidade humana, em qualquer pessoa e em qualquer circunstância em que ela se encontre comprometida, e qualquer que seja o risco a que nos exponha a sua defesa (Proudhon, 1858, vol. VIII-II: 423); por um lado é «espontaneamente experienciada» (portanto não imposta), caracterizada pela *imanência*, por outro «reciprocamente garantida», expressa pela *universalidade*; e, quaisquer que sejam os riscos, é a vocação de uma vida.

A justiça é, pois, «uma faculdade especial da alma, tendo, como o entendimento, as suas noções fundamentais, as suas formas inatas, as suas antecipações, os seus pré-juízos», como também «na experiência quotidiana, as suas induções e analogias, as suas alegrias e dores» (Proudhon, 1858, vol. VIII-I: 325)⁸. Assim, a justiça rege o conjunto das relações sociais; como tal, é lei que compete ao homem apreender, manifestação imanente da consciência (Rocha, 2009: 12-13) e imperativo de acção, na expressão poética dos dois tercetos de «Justitia Mater»: «*Mas nas negras cidades, onde solta | Se ergue, de sangue mádida, a revolta, | Como incêndio que um vento bravo atia, || Há mais alta missão, mais alta glória: | O combater, à grande luz da história, | Os combates eternos da Justiça*» (Sonetos, 53).

Se Antero seguia quem anuisse à «libertação e elevação do povo trabalhador», à «Revolução do séc. XIX que antevia inevitável e justa», também «neste plano colaborou com os anarquistas, foi “adepto de Marx e Engels” e introduziu em Portugal a Associação Internacional dos trabalha-

⁷ A posição de Proudhon é a de Kant, com esta diferença: não aboliu, com os postulados da *Razão prática*, as conclusões da *Razão pura*. Então, se a Justiça é «uma faculdade positiva da alma, uma potência da mesma ordem que o amor, superior mesmo ao amor» (Proudhon, 1858, VIII-II: 254-255), ela não é apenas uma noção moral, uma relação concebida pelo entendimento e admitida pela moral; ela é, conforme Proudhon se esforça por mostrar, algo de *real*.

⁸ Justiça é, então, um conceito eminentemente sintético, significando quer a imanência do sujeito ao social, quer a interiorização do social pelo sujeito; do mesmo modo que as ideias de número, espaço, tempo, etc., vêm ao indivíduo da experiência e da contemplação do universo, de fora, assim a ideia de Justiça advém-lhe da sociedade, coisa dele distinta, para a formação da qual ele concorre, mas que não é ele.

dores», «recebeu delegados espanhóis de tendência anarquista e o próprio genro de Marx. Mas intelectualmente sempre foi fiel à inspiração socialista proudhoniana como o confirma, além do seu sistema filosófico, o seu programa da “União Democrática Portuguesa”» (Silva, 2000b: 93), que se julgava perdido⁹, onde a inspiração proudhoniana¹⁰ é também notória.

Em réplica a Luís Washington Vita, que, no seu livro sobre Antero de Quental, no último capítulo, intitulado «Lúcio Craveiro da Silva», afirma que o Filósofo açoriano teve «no eminente jesuíta português um expositor fiel de seu pensamento [...] sem uma só vez deturpar seu pensamento ou lhe atribuir coisas que ele, provavelmente, nunca pensou» (Vita, 1960: 116), veio o Inaciano responder com o texto «Antero de Quental marxista?» (Silva, 2000b), onde discreta *pari passu* e de modo percuciente a tese de Vita, que o acusa de «moralista» – tal como a António Sérgio e a Joaquim de Carvalho –, pois, sendo o marxismo uma filosofia ou ideologia moral, e sendo moral a visão socialista de Antero, que se disse «adepto de Marx e Engels», este seria também marxista. Ora, este enleamento entre marxismo e moral de Luís Vita não é procedente: «a ética ou filosofia moral têm por finalidade estudar a realização do homem [...] como ser livre, responsável pelo seu destino e pela sua consciência. Assim falava Antero

⁹ Inseto na carta a Oliveira Martins de Fevereiro 1873 (NCI, 57-63), em que lhe pede que «apresentasse as modificações, aditamentos, etc., que entender» (*ib.*, 54).

As *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental* (NCI), que Lúcio Craveiro publicou em 1996, são por demais relevantes, não só porque «sob muitos aspectos reflectem ou confirmam o que já conhecíamos ou suspeitávamos pela restante correspondência” (“mas a confirmação de uma suspeita apresenta já interesse particular”), mas ainda porque outras vezes se desvendam “horizontes novos de problemas conhecidos» (NCI, 35). As 29 cartas foram entregues por D. Victória, esposa de Oliveira Martins, ao jesuíta Padre Joaquim Campo Santo, em Lisboa (guardadas depois no Juncal e em Braga, Nine, enterradas em Valença, e ainda em Tui, Valladolid, Bruxelas, Lisboa). Na «Introdução», o Professor Lúcio analisa as vicissitudes históricas das «Cartas» que organizou e anotou, explanando quer o pensamento anterior expresso nessa valiosa epistolografia, quer aprofundando a busca filosófica e metafísica de Antero, o seu hegelianismo, o espírito religioso que nele anda ligado à metafísica, ou quando o estopim era a adesão à justiça social e, por ela, ao socialismo de cariz proudhoniano.

¹⁰ Noutra carta a Oliveira Martins transparece o seu proudhonismo, por oposição ao marxismo, pois informa-o que «o Programa não foi aceite pelos colectivistas rabiosos» (*Cartas I*, 1873: 189), o que manifesta o seu afastamento do marxismo, tal como quando lhe escreve (Agosto de 1880) a informá-lo que «eu preciso de consultar V. sobre coisas socialistas», pois há um novo Programa para que pediram a colaboração de ambos: «Anuí, por entender que, apesar do *dadá* colectivista marxista (que cada vez mais fanatiza as massas por toda a parte) não podíamos nós deixar passar uma ocasião de introduzir no novo programa alguma coisa racional e prática [...]» (NCI, 105).

de Quental mas não Marx. Para aquele os factores materiais e económicos *influem* mas não decidem definitivamente como requeria Marx» (Silva, 2000b: 88), pelo que são impropriedades as posições de Luís Vita, que, sob o nome de socialismo, apenas lobriga o marxismo.

b) «O 'credo quia absurdum' e a Revelação não são extravagâncias irracionais»

Se o Professor Lúcio abre o seu livro de 1959 com o capítulo «Antero de Quental perante o Cristianismo», e fecha a reedição de 1992 com estoutro sobre «O sentimento moral e religioso na Filosofia de Antero», é que um diálogo tormentoso, mas compreensivo, entre o Inaciano e o Insulano, perscruta as diferentes fases existenciais do Poeta-Filósofo. De facto, Antero saíra dos Açores (1856) para Coimbra a cursar Direito, “levando como lastro único da sua religião a cultura do catecismo” (Silva, 2002: 16), inculcado pela mãe, «admirável temperamento de cristã» (*ib.*, 22), como em verso o reconhece, nas *Odes Modernas* (1865: 189): «*E quando ao seio maternal pendido, | Uma Lei soletrava | Nos olhos d'ela... eu lia nos seus olhos | Todo o teu Evangelho!*» (*apud* Silva, 1992: 22).

É interessante como Lúcio Craveiro segue «a revolução interior» de Antero, alimentada pelas leituras de Quinet, Renan, Michelet, Taine, Feuerbach, e outras, que o levaram «a cortar as amarras com o passado religioso», que «não foi nele uma atitude puramente negativa», já que «uma nova problemática surgiu no seu espírito, dando às suas perspectivas intelectuais, caldeadas com o fogo da sua juventude e do seu temperamento, o estremecimento da inovação e da revolução» (Silva, 1992: 35). Ora, «como sucede a tantos outros, esta cultura superficial e interrogações entre a meninice e a juventude, envolto nas paixões do homem que despontava, alimentado por leituras desencontradas mas que lhe desenhavam horizontes para ele sugestivos», por um lado «levaram-no a conceber a religião como uma mitologia e a reduzi-la a um simples estádio evolutivo da Humanidade» (Silva, 2002: 16), por outro a defrontar-se com questões insuperáveis: e «uma das primeiras foi o angustiante problema do bem e do mal que, para o Poeta, não encontrava resposta em religião nenhuma», como verseja no poema (1865a: 158): «*Se não há mão audaz que possa erguê-lo | O tenebroso véu do Bem e do Mal... | Se ninguém nos explica este mistério... | Também o não dirá nenhum missal!*» (*apud* Silva, 1992: 24).

Quando reflecte acerca “Do pessimismo ao moralismo intuicionista”, Craveiro da Silva nota: «Sincronismo curioso e muito significativo! Há mais de 14 anos que aderira a uma doutrina oposta ao Cristianismo; e con-

tudo, sob a superfície do mar aparentemente sereno do Naturalismo e das convulsões da sua reacção, Cristo continua a mover-se, a agitar-se, a ser preocupação constante do espírito de Antero” (Silva, 1992: 51), conforme expressa no último terceto do terceiro Soneto “A Ideia”: “*Doce e brando era o seio de Jesus... | Que importa? havemos de passar, seguindo, | Se além do seio dele houver mais luz!*» (Quental, *Sonetos*: 198). Além disso, «Antero de Quental, “em cuja alma iam enegrecendo as nuvens duma áspera tormenta intelectual” (Eça de Queirós, *apud* Silva, 1992: 32), sentiu escalar o arco-boiço robusto da construção da tradição, estremeceu, desanimou, e preferiu, indeciso ainda, o *tolle* sinistro ao céu das suas crenças, proclamando-o vazio» (Silva, 1992: 32), como atesta em prosa e na poesia, e transparece em versos citados pelo Intérprete, seja o soneto «Ad Amicos», que se inicia «*Em vão lutamos*» (*Sonetos*, 242) e assim fecha o último terceto (*ib.*, 243): «*Mas num deserto só, árido e fundo, | Ecoam nossas vozes, que o Destino | Paira mudo e impassível sobre o Mundo*» (*apud* Silva, 1992: 32); ou o último verso d’«O Convertido» (*Sonetos*, 120): «*Só me falta saber se Deus existe!*» (*apud* Silva, 1992: 33).

Conjuntamente, «eclipsou-se a auréola divina de Jesus para em Cristo só encontrar o homem e finalmente descobrir nele apenas ‘um símbolo da vida’», e, «sem perder de vista a pessoa de Cristo, que apesar de tudo o fascinava, Antero sucumbia à onda monista que repudiava a ideia cristã dum Deus pessoal, e logicamente a ideia de Cristo», em quem «apenas se admirava o Profeta, o Pregador humano da pura interioridade, do “Reino de Deus em nós”» (Schleiermacher). E, «descrendo de Cristo, descreu do Catolicismo, como Igreja», «condenada a cair inteira atropelada pelo carro do Progresso» (Silva, 2002: 16); ou em verso (Quental, 1865a: 178): «*Bato as mãos – porque o eixo desse carro | É o braço da Verdade! | E o motor, que o impele, é a caldeira | Gigante do Progresso!*» (*ib.*). Entre o Filósofo e o Poeta-Filósofo, por mais que o conteúdo em prosa ou verso os separe, por vezes mais acerbo, a hermenêutica é sempre compreensiva e convivial.

Na relação empática entre Intérprete e Interpretado, apesar de «expressões violentas contra a religião como igreja» e contra «os braços entorpecedores do Catolicismo», o Intérprete considera que «respeita no Cristianismo o aspecto religioso, ou o ‘misticismo’ como ele o vai repetir frequentemente» (Silva, 2002: 17), confessando (03/06/1876) até a Oliveira Martins:

O grande filósofo é a Humanidade e desse grande filósofo o melhor e maior sistema (por ora) é o Cristianismo católico. Há ali abismos de

gênio, numa visão prodigiosa dos mais largos horizontes ideais, e ao lado disto um senso prático, uma prudência admirável, um profundo sentimento de estranha combinação de grandeza e de miséria que é a natureza humana, de tal sorte que, quem não conhece e não compreende o Cristianismo não pode dizer que conhece e compreende a Humanidade (*Cartas I*, 348).

E dois meses depois:

Quanto a mim a razão e a natureza não são a mesma coisa, e é por isso que ao mesmo passo que acho o cristianismo *racional*, reconheço, sem contradição, que ele desconhece a *natureza* – a natureza dos naturalistas, a *natura naturata*, o *mundo* e as suas leis, mas não a natureza moral do homem, da qual, pelo contrário, é ele até hoje a manifestação mais completa. No meu entender, o *credo quia absurdum* e a revelação não são extravagâncias irracionais, mas concepções profundamente verdadeiras, embora aqueles que as formularam fossem incapazes de as definir criticamente (*NCI*, 08/08/1876: 77-78).

Antero, embora apartado da «formulação do Deus Transcendente do Cristianismo, admite-lhe, em parte importante, o seu conteúdo como justiça, força, essência, ideal da vida humana, o ilimitado, o inenarrável, o absoluto»; e se é «apenas como “ser ideal”», atribui-lhe uma função real de força, de ideal «verdadeiro», de «Justiça», de «vida eterna» (Silva, 1992: 125).

É indispensável ainda uma breve nota sobre a relevância do sentimento, que cedo enfatiza «na admirável carta ao seu amigo Anselmo de Andrade», quando, «já seduzido pela filosofia, em plena influência hegeliana, buscando o rigor da reflexão metafísica», confia ao amigo «o problema da imortalidade e o valor do sentimento» (Silva, 1992: 119), contrapondo-o aos «diamantes brilhantíssimos, mas cortantes e destruidores», que «reflectem a luz toda do Sol, [...] mas não dão um raio de calor», isto é, ao «pensamento metafísico» como «um mosaico de diamantes» (Quental, 1865e: 27); ora, «lendo atentamente Antero ficamos com a impressão de que foi Hegel que lhe despertou a vocação filosófica e mesmo, quando depois teve de o abandonar em pontos fulcrais, [...] não deixa de o olhar com veneração que não concede a outros filósofos» (Silva, 2002: 14). Um desses pontos «é que a perspectiva sistemática hegeliana da *Razão* abstracta e ideal entrou nele em luta com a perspectiva do *Sentimento* a que Antero ligava a consciência, a moral religiosa, e a vida humana real» (*ib.*). Essa, a antinomia insuperável: Antero experienciou “um tremendo duelo entre uma ten-

dência que lhe encaminhava a vida à luz do coração, e uma força externa que o levava a olhar a mesma vida à luz da razão e da filosofia, que bebeu principalmente dos filósofos alemães coevos e a que, frequentemente, chamou a arcatura da “filosofia racional”» (Silva, 1992: 59). Neste contexto, «a poesia era a confidente que lhe registava com pontualidade de sismógrafo os terramotos do coração “que conheceu a beleza que não morre”, a ponto de o livro *Sonetos* se converter em viva autobiografia» (*ib.*, 65).

É nesse sentido que António Sérgio considera «a persistência dos dois Anteros – ambos amados pelo meu espírito, e muito amados. Sim: cumpre admitir essas duas tendências, [...] que andaram entrelaçadas de princípio a cabo: a apolínea e a nocturna, a intelectual e a temperamental, a racionalista e a romântica, a centrípeta e a centrífuga, a do filósofo-poeta e a do doente, – que são absolutamente inconciliáveis, apesar das diligências do filósofo-poeta para intelectualmente justificar o enfermo». E continua: «Os “influxos” de um Hegel e de um Proudhon – e sobretudo os deste – são reveladores do Quental apolíneo; os de um Schopenhauer, os de um Hartmann, – manifestam o nocturno do seu espírito» (Sérgio, 1934: 152).

Se as reflexões d’*O Sentimento da Imortalidade* (1865) persistirão, o seu sentido completou-se, «porque nas *Tendências* (1890) encontrou uma perspectiva e uma solução [...] imprescindível e essencial para a construção filosófica do seu sistema» (Silva, 1992: 119), mormente o espiritualismo e as teorias da consciência¹¹. Nesta sequência, o “problema moral e religioso”, que “brota espontâneo por 1865, constitui um dos problemas mais profundos e originais do percurso filosófico” (*ib.*, 121) de Antero; e, por entre tão amplo e variado influxo, ao hegelianismo abstracto e frio também «reagiu em nome do sentimento, do coração e da consciência, do homem real e dos seus problemas vitais» (Silva, 1992: 128).

C – Um percurso tetragonal: das antíteses às sínteses

O Intérprete cuidou em realçar «a estrutura dinâmica» do pensamento anterior – «progride por sínteses sucessivas» (Silva, 1992: 67-87) –, a que volta em ensaio sobre «o sentimento moral e religioso na Filosofia de Antero», e dez anos depois (2002: 26-35), num percurso tetragonal – a

¹¹ Influíram quer os espiritualistas franceses na análise psicológica da consciência (pela qual se opera a passagem da psicologia à ontologia), quer a Escola Escocesa – os «graves Escoceses do século XVIII (Reid, Dugald-Stewart), a perspectiva do misticismo como sistema filosófico (V. Cousin), a consciência pela qual nos conhecemos a nós como seres activos (Vacherot), o que conduz a um dinamismo espiritualista tão caro a Antero», não esquecendo Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Fouillée, Renouvier, Liard (Silva, 1992: 113-114).

1ª síntese sobre a «superação da antinomia basilar na teoria geral do ser», a 2ª sobre a «Ciência-Filosofia, na teoria das ciências com a teoria da evolução na libertação do ser inconsciente e do ser consciente», a 3ª sobre «a da Filosofia e Moral», e a 4ª, «a da Religião intimamente ligada à Moral» (Silva, 1992, 108).

Trata-se duma reflexão entretecida de antíteses e sínteses, que mostra Antero na senda de Proudhon ou sob o influxo de Hegel: convergindo com Proudhon quando anela pelo equilíbrio dos contrários numa dialéctica dos antagonismos, abjurando a síntese hegeliana, a que o fulgor dos versos dá melhor expressão (e.g., o 2º quarteto do 2º soneto *Tese e Antítese*): «*Mas o homem, na terra onde o destino | O lançou, vive e agita-se incessante... | Enche o ar da terra o seu pulmão possante... | Cá da terra blasfema ou ergue um hino...*». Todavia, em Antero há também «a paixão da síntese», manifesta «em todas as fases da sua vida intelectual» (Santos, 2002: 130-131), como confessou na sua Carta autobiográfica, ao deixar claro que «me seduziram as tendências grandiosas daquela estupenda síntese», tendo sido «dentro dele [hegelianismo] que se deu a minha evolução intelectual» (*Cartas II*, 834). Di-lo também em verso (e.g., no 2º terceto desse 1º soneto: «*Mas a ideia é num mundo inalterável, | Num cristalino Céu, que vive estável... | Tu, pensamento, não és fogo, és luz!*») (*Sonetos*, 53-54).

a) «A antinomia basilar da sua metafísica»

Perscrutando o «sistema» de Antero, Lúcio Craveiro reflecte sobre a superação da antinomia básica da sua metafísica, expressa no *Ensaio sobre as bases filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade* – o seu ensaio póstumo: «Porque é que este mundo em que existimos e de que fazemos parte, esse mundo *que somos*, sendo o único mundo que existe para nós, o único real, o único possível, o único concebível, é ao mesmo tempo um mundo que não tem em si nem a causa, sem a sua razão de ser, nem a sua substancialidade – que não tem em si a sua verdadeira existência?» (Quental, 1893: 70). E, nas *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX* – o seu «testamento filosófico» –, e porque a filosofia «é a equação do pensamento e da realidade, numa dada fase do desenvolvimento daquele e num dado período do conhecimento desta», isto é «o equilíbrio momentâneo entre a reflexão e a experiência» (Quental, 1890: 117), o Poeta-Filósofo depara-se logo com este dualismo; e, ainda que «a razão é, em si, a mesma sempre e em todos os tempos, a experiência, em virtude da qual a razão define, coordena e sistematiza as suas concepções, é que varia continuamente» (1890: 118).

No entanto, para Antero, estes dois elementos antitéticos não se podem fundir numa unidade superior, estão na base da sua filosofia e explicam a possibilidade e a direcção relativa do filosofar (Silva, 2002: 27). Assim, «fundado nesta concepção inicial antinómica, do racional e o empírico, do absoluto e o relativo, do numérico e o fenoménico, elabora Antero a sua filosofia e rejeita o *positivismo* como doutrina insuficiente porque só aceita o sensível, o experimental, bem como o *idealismo* que suprime o segundo termo da antinomia», o sensível (Silva, 2002: 28). Se «é verdade que não sintetizou sistemas, mas princípios e *tendências* de sistemas» (*ib.*, 70), partindo dessa «antinomia insuperável vai construir a sua filosofia procurando a síntese filosófica pela convergência das várias tendências da filosofia moderna, o que se fundamenta na urgente necessidade da inteligência humana que nos conduz ao Absoluto e exige a unificação do relativo, do empírico, do mudável» (Silva, 2002: 28), mas sendo cada síntese transitória.

b) A antinomia «mecanicismo vrs. espiritualismo»

Firmados os alicerces da sua metafísica, importa delimitar-lhe as fronteiras face às ciências, despontando uma nova antinomia; ou seja: «haverá oposição entre a ciência e a metafísica, sem vínculo real a sintetizá-las?» (Silva, 1992: 71). Na verdade, «a ciência, particularmente depois de 1830, pela formulação das principais leis físico-químicas, julgou-se senhora absoluta do universo, e pela acumulação de milhares de factos, sentiu-se bastante rica para empreender uma remodelação e concatenação dos seus princípios capitais, desprezando a metafísica» (*ib.*, 74). Ora, n'*A Filosofia da Natureza dos Naturalistas* – «o meu primeiro escrito filosófico»¹² (*Cartas II*, 771) – o seu autor faz uma contundente análise do monismo naturalista de Ernst Haeckel¹³, mas a mira era o mecanicismo, ou o naturalismo

¹² Como Antero confidenciou a Fernando Leal (1886): «Meti neles [sonetos] o melhor da minha Filosofia, à espera do dia em que a possa desenvolver largamente e em boa prosa» (*Cartas II*, 802).

¹³ Com *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, Antero quis debelar as teses expostas pelo brasileiro Arthur Vianna de Lima (doutor em ciências por uma universidade alemã), em *Exposé Sommaire des Théories Transformistes de Lamarck, Darwin et Haeckel* (Paris, 1886), visando em especial Haeckel e os vários tipos de «naturalismo» (positivismo, materialismo, cientismo, etc.). Se o livro foi publicado no início de 1886 e os escritos críticos de Antero nos cinco primeiros dias de Março de 1886, n'*A Província* (Porto), significa que, mal recebido o livro (com dedicatória do autor), logo se lhe seguiu a apreciação crítica – expressão da sua filosofia –, conforme confessa a Jaime Batalha Reis (12 de Março de 1886): «Este escrito foi coisa de ocasião e quase improvisado. Mas as ideias, é que não são improvisadas, antes representam o ponto aonde cheguei no fim de anos de reflexão» (*Cartas II*, 771-772). Com

visto como materialismo: «A concepção monista implica continuidade – e tudo no universo é descontínuo: implica simplicidade – e tudo no universo é complexo: implica inalterabilidade e indistinção – e tudo no universo é perpétua mudança, diferenciação e instabilidade» (Quental, 1886: 98).

Ora, para o Intérprete, «o mecanicismo contém verdade, mas não contém toda a verdade. Sente-se estruturalmente incompleto e clama por um remate metafísico, que o aperfeiçoe e fecunde» (*ib.*, 74):

Metafísica (ou especulação) e ciência (ou observação) são duas séries convergentes, que partem de pontos opostos e com leis de desenvolvimento diversas; mas, como são convergentes, encontram-se: o ponto onde se encontram e, sem se fundirem, reciprocamente se penetram, é que é a filosofia. A filosofia tem pois por matéria a ciência, por forma a metafísica; ou ainda, a filosofia é a observação (quero dizer, os seus resultados) considerada no ponto de vista absoluto da razão (Quental, 1886: 95).

Esta perspectiva, sendo laboriosa para os cientistas, é-o também na filosofia, cuja proficuidade se revela na medida em que se manifesta como metafísica (forma) e se incorpora com a ciência (matéria). Nas *Tendências*, Antero dirá (final da II Parte): «E assim como os dados empíricos sobre que opera a inteligência científica são o *substratum* sobre que assentam as mais altas operações da razão, assim a sua concepção mecânica será o *substratum* do conhecimento racional do universo» (Quental, 1890: 147). Portanto, a segunda síntese é a da ciência (mecanicismo) e da filosofia (espiritualismo): ora, o mecanicismo, substrato de um conhecimento racional do universo, é incompleto, sendo a ideia de *força* que colmata tal lacuna.

De certo modo, uma monadologia de Leibniz renovada, com referência ao psiquismo: «Sendo a força autónoma, consciente e plena, é a força por excelência, a força tipo. O espiritualismo resolve-se pois num dinamismo psíquico, assim como o materialismo da filosofia científica da natureza se resolvera num dinamismo mecânico» (Quental, 1890: 156). Ou, por outras palavras: «Se a síntese do pensamento moderno é possível, não pode ela realizar-se senão neste terreno do dinamismo, que é justamente o da ideia moderna fundamental, a ideia de *força*» (*ib.*). Assim, «a *força* mecânica seria completada pela *força* espírito», além de que “a grande lacuna do materialismo e mecanicismo preencher-se-ia pela insuflação do espírito na

efeito, em carta anterior (24 de Dezembro de 1885) a esse seu grande amigo, confidencia: «Creio que cheguei ao termo e dou a minha Filosofia por completa e acabada. Agora trata-se de a expor lucidamente, e é a isso que me quero consagrar [...]» (*ib.*, 761).

matéria, pelo *pampsiquismo*» (Silva, 1992: 77). Ora, «tal ‘dinamismo’, que Antero hauriu na obra de Leibniz, é mais objectivo que o ‘monismo’ como tal, impreciso e indeterminado, e que Antero desenvolveu “mediante uma aproximação entre ciência e metafísica, [que] lograsse compreender total e integralmente o Universo”, cujo eco lhe veio de Leibniz, que também cedo mostrou “propensão para a necessidade de integrar os dados científicos do seu sistema em princípios racionais de carácter metafísico” (Carvalho, 2006: 195). Ele próprio esclarece que,

[...] preocupado como ando há anos com a evolução ulterior do pensamento moderno, que eu entendo caminhar para uma compreensão sintética das coisas, ao mesmo tempo idealista e naturalista, isto é, idealista *dentro* do naturalismo, e optimista *dentro* do pessimismo, [...] fui insensivelmente levado a dar-lhe uma ideia da orientação dos meus pensamentos, e mostrar-lhe como é que concebo que sem se *sair* do naturalismo (quero dizer sair para o sobrenaturalismo) se pode pela aprofundação da natureza humana (e, por analogia invencível, de toda a natureza) chegar ao mais completo espiritualismo, a um *pampsiquismo* [...]»¹⁴ (*Cartas II*, 805).

Como salienta o Intérprete, «o homem, pela consciência, não é mais do que o grau último e perfeito da evolução, que se desenvolve inconscientemente nas entranhas da natureza» (Silva, 1992: 78), tal como o Interpretado dissera já, interrogando-se «se o universo não gravitará, obscuramente, inconscientemente, para onde gravita o homem com um pouco de luz e um pouco de consciência?», ao estilo de Hartmann¹⁵, mas respondendo:

¹⁴ Da carta a Jaime de Magalhães Lima (14 de Novembro de 1886), no mesmo ano da publicação d’A *Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, donde se infere como divisava o pensamento moderno entre as aportações idealista de Hegel (tese) e materialista de Haeckel, num *materialismo idealista* como síntese.

¹⁵ Lúcio Craveiro traduziu alguns excertos da *Filosofia do Inconsciente*, cujos influxos «encontram-se em Antero» e «são importantes para compreender a sua evolução» (NCI, «Introdução»: 19-20). Já estudada por Joaquim de Carvalho, a influência de Eduard von Hartmann (1842-1906) em Antero exerceu-se inicialmente, em 1872, na fundamentação do pessimismo, e posteriormente, em 1876, na concepção da religião e da metafísica (Carvalho, 1934: 419 ss.). Em 1877, aparecia a tradução francesa, *Philosophie de l’Inconscient* (t. I, *Phénoménologie de l’Inconscient*, trad. de l’allemand et précédée d’une introduction par Désiré Nolen, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1877, 592 pp.; t. II, *Métaphysique de l’Inconscient*, 1877, 618 pp.). Se a leitura desta obra dá um conhecimento mais aprofundado, Antero já possuía informação pela leitura (ao menos do 1º artigo, em 1872) de Léon Dumont sobre Hartmann, ou possivelmente em *L’Esprit Nouveau* (1874) de Edgar Quinet, (Fraga, 1979: 22).

«Se não é assim, o universo é uma monstruosidade e a consciência humana a mais inexplicável de todas as ilusões: o que equivale a dizer, o Ser, sob todas as suas formas, é um absurdo» (*Cartas II*, 803).

E mais um passo: «Declarar que a liberdade e o sentimento moral são meras ilusões subjectivas e que os mais íntimos e mais autónomos fenómenos da consciência resultam apenas de acções mecânicas e são a transformação dessas acções – é fácil. Agora o que não é fácil, porque é simplesmente impossível, é explicar e fazer compreender [...] como é que o movimento, um grupo de movimentos, por mais complexo que o suponhamos, pode produzir, não já os factos superiores da vida do pensamento, mas o mais elementar, a simples sensação? Diante desta simples pergunta, desaba todo o edifício do monismo» (Quental, 1886: 109-110).

Sem dúvida, um passo essencial: «A consciência humana é pois verdadeiramente um critério filosófico, neste sentido, que uma filosofia incapaz de explicar satisfatoriamente os fenómenos da consciência, ou em contradição com eles, é uma filosofia incompleta, ou errada, por deixar de fora, ou contradizer, uma parte e justamente a parte mais importante da realidade» (Quental, 1886: 109). Só por si, este critério derrui qualquer sistema de pendor materialista (mecanismo atómico, determinismo científico, monismo ou panteísmo materialista); todavia, ao mesmo tempo que critica, estava também atento à valia das teses de Haeckel, mercê do influxo da obra de Kant: «Se uma filosofia positiva é e será sempre, como já mostrei, uma quimera, a acção e autoridade directa da ciência na filosofia será daqui em diante (quero dizer, depois da *Crítica da Razão Pura*) um facto que tem de se impor a todos os pensadores.» (Quental, 1886: 110).

O soneto “Elogio da Morte” (de 1872-1874) ilustra essa influência: «*Altas horas da noite, o Inconsciente | Sacode-me com força, e acordo em susto. | Como se o esmagassem de repente, | Assim me pára o coração robusto.*» (Sonetos, 148).

A ampla obra de Hartmann foi pensada também no ambiente de reacção ao positivismo, numa filosofia de pendor pessimista que postulava a existência do Inconsciente (das *Unbewusste*) como princípio absoluto, numa combinação da Vontade «cega» de Schopenhauer e da Ideia «racional» de Hegel, com predomínio desta, e ainda do conceito de inconsciente de Schelling, cuja actividade omnipresente – uma forma de pampsiquismo –, dota de espírito toda realidade, de modo que «[...] os dois princípios antropológicos, a Vontade e a Representação”, se reconhecem primeiramente na série descendente do reino animal, depois nos centros nervosos inferiores mas independentes do organismo humano», e «sucessivamente no mundo dos animais inferiores [...], depois no reino vegetal, enfim no reino da matéria inorgânica» (t. II, p. 508). O postulado monista desse sistema é também uma fusão do idealismo de Leibniz com o realismo multiforme das ciências naturais modernas, fundado em bases empíricas por meio do método indutivo – especialmente explanado no 1º tomo da obra –, cuja realidade em si participa duma Natureza identificada com o Espírito.

Destarte, «se a conclusão final das ciências tem de ser, como creio, o mecanismo universal, a conclusão final do pensamento metafísico tem por seu lado de ser o universal idealismo. Mas já hoje se começa a compreender que entre estes dois termos não há contradição essencial e que esta ‘tese e antítese’ é redutível a uma síntese, que satisfaça plenamente tanto a ciência como a especulação» (Quental, 1886: 111-112) – uma síntese que não é «nem idealista nem materialista no antigo e mais usual sentido das palavras, mas num sentido novo e mais profundo, como um *materialismo idealista*» (*ib.*, 112), como o ilustra o soneto «Evolução» (1º quarteto e último terceto): «*Fui rocha, em tempo, e fui, no mundo antigo, | Tronco ou ramo na incógnita floresta... | Onda, espumei, quebrando-me aresta | Do granito, antiqüíssimo inimigo... | [...] Interrogo o infinito e às vezes choro... | Mas, estendendo as mãos no vácuo, adoro | E aspiro unicamente à liberdade.*» (Sonetos, 204, 205). O ser consciente, mais do que espontâneo, é livre.

Como Antero sublinha, «só pela razão *somos* verdadeiramente. Por ela se nos torna patente o mistério da nossa íntima actividade e nos conhecemos como força simples, espontânea e criadora das próprias determinações. Na plenitude dessa espontaneidade reconhecemos o nosso verdadeiro fim: ele se substitui, como motivo interno, último e absoluto motivo, aos motivos exteriores. A vontade, condicionada agora só pela sua própria essência, é livre» (Quental, 1890: 161). Como enfatiza o Intérprete, se «o fruto da 1ª síntese foi o *pampsiquismo*», «dêmos mais um passo. O ser consciente, mais do que espontâneo, é livre. A espontaneidade inconsciente da matéria, evoluicionando, torna-se o fundamento filosófico do que, na razão, se chama *liberdade*» (Silva, 1992: 80-81).

c) A síntese da filosofia e da moral

Se «o homem e o mundo pretendem o *mesmo fim*, identificam-se na moral, como a ciência e a filosofia se identificaram no pampsiquismo. O homem tende para Deus, tipo *ideal*, que conscientemente se cria até bater às portas nirvânicas do não-ser; o mundo privado da consciência para determinar os seus actos, só *inconscientemente* presente esse ideal; mas a ambos envolve a mesma ascese de redenção», que suscita a interrogação: «desde que o mundo participa da *força*, porque não há-de sentir intimamente o *dinamismo* duma tendência mística, que o impele ao bem?» (Silva, 1992: 82). Daí que o Intérprete comente: «Antero, que tão impiedosamente vituperou a vida eremítica dos místicos cristãos, transforma todo o universo num imenso eremita, que nos desertos do espaço, pela ascese da libertação, busca a redenção moral pela virtude» (*ib.*, 82-83).

É nas *Tendências* que esclarece: «O progresso da humanidade é pois essencialmente um facto de ordem moral: a obra tão maravilhosamente começada pelo inconsciente só pela consciência podia ser levada a cabo» (Quental, 1890: 164), num fulgor optimista¹⁶, mas que suscita a interrogação: «Mas onde encontrar o ser e a mónada superior, que realize o ideal de absoluta liberdade, raio de luz que virá reflectir-se no coração dos seres e, depois de alumiar a escurecida abóboda do firmamento há-de encher de alegria o coração humano, exilado na solidão dos espaços? Efémera esperança; o ser plenariamente livre pertence, não à ordem existencial, mas à *ideal*» (Silva, 1992: 81). Todavia, a posição de Antero é expressiva: «Este 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. Mas, por isso que não é *real*, é que é *verdadeiro*. Ele é o tipo da plenitude do ser, tipo de que a nossa liberdade moral, aquela que com tamanhos esforços conseguimos realizar, é só vaga imagem, longínqua semelhança» (Quental, 1890: 160). Quer dizer: «um ser só ideal» é o absoluto em perfeição, «plenitude do ser», que excede sempre quaisquer manifestações do real, e «tudo o mais são vagas, incertas aproximações do ideal, pálidas imagens, grosseiros símbolos do ser verdadeiro» (Quental, 1890: 166). Então, como confessara a Francisco Machado de Faria e Maia (1885), não se pode, sem ilogismo, denominar Antero de panteísta, porque, no seu sistema, «são vãos por isso todos os Panteísmos»: é indispensável a con-

¹⁶ Não é despidendo notar que a metafísica de Hartmann estava impregnada por um «pessimismo *optimista*», pela confiança nas condutas individuais: nestas pode exercer-se o controlo das paixões e vencer-se o egoísmo natural, visando a diminuição do sofrimento e em prol de um mundo melhor. Como escreveu, «o homem não é o que é senão porque o mesmo espírito inconsciente nele» há muito actua, até «nos fenómenos da natureza, onde a consciência aparece menos desenvolvida» (p. 509). Se é difícil atingir a felicidade num mundo governado por uma força irracional, é possível diminuir a dor e sofrimento. Se *Filosofia do Inconsciente*, anterior umas três décadas aos primeiros livros de Freud, era conhecida nos meios ligados à descoberta da psicanálise; todavia, o inconsciente segundo Hartmann é «metafísico e atemporal» (ignora o recalçamento) e não origina patologias, pois, ao invés, dele resulta toda a cura.

Em carta a Oliveira Martins (13 Maio 1876), informa-o que «li o livro de Hartmann» [*La Religion de l'Avenir*, o primeiro a ser traduzido em francês, em 1876], e confia-lhe: «Vou percebendo que o *pessimismo* de Hartmann se parece singularmente com o meu *optimismo*, [...]. Talvez eu tenha *inventado* a “Filosofia do Inconsciente” sem o saber» (*Cartas I*, 346).

xão no real (e é essa a missão da Monadologia) por meio da ideia Força, com a realidade, isto é, com os Atomismo» (*Cartas II*, 730).

Como convictamente sustém, «a vida moral não é cousa que se decomponha em retortas, nem se descobrirá jamais o equivalente mecânico do génio ou da virtude» (Quental, 1886: 110). Então, esta síntese – a terceira – dá ansas à emancipação, pois, como realça, «o drama do ser termina na libertação final pelo bem» (Quental, 1890: 167).

d) Síntese da moral e da religião

Por fim, esta síntese exprime-se na concepção do “budismo ocidental”, próximo (em sentido lato) do “Cristianismo renovado” de Leonardo Coimbra. Atente-se a que «a interpretação de Leonardo Coimbra ao pensamento de Antero, sendo em muitos capítulos a mais profunda, é, frequentes vezes, a menos exacta. Não intrometerá Leonardo Coimbra no pensamento de Antero, o seu próprio pensamento?» (1959: 29, n. 19).

Convocando Hartmann¹⁷, em carta a Oliveira Martins (03/06/1876), esclarece: «Creio que a obra destes séculos mais próximos será, não destruir o Cristianismo (quero dizer, o espírito cristão, o ponto de vista de transcendência metafísica e moral) mas completá-lo com a ciência da realidade. 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» (*Cartas I*, 348-349). Então, a actividade transforma-se de egoísta em desinteressada e pessoal, e é assumida no nirvana (passa-

¹⁷ No entanto, se Hartmann aceitou o monismo metafísico de Schopenhauer (a Vontade como coisa-em-si), rejeitou o seu quietismo, pois o Absoluto deve ser concebido de modo dinâmico, como um processo de desenvolvimento histórico em que cada indivíduo participa: o Absoluto manifesta-se por meio das acções finitas dos indivíduos, cujo impacto no mundo é essencial. O sistema hegeliano torna-se indispensável para Hartmann, que assim atribui aos indivíduos, como tais ou conjuntamente, a devida responsabilidade ao mesmo tempo o sentido da existência, que surge como partícipe do desenvolvimento do Uno. Ora, partindo da análise dos fenómenos orgânicos, ele distingue entre instintos repulsivos (medo da morte, pudor, desgosto) e instintos de simpatia (caridade, amor materno, amor sexual), e é essa dinâmica psíquica que está na base da moral e da estética; também o misticismo é visto como o conjunto de atividades do inconsciente na consciência. A vontade do indivíduo é, pois, como potencial, uma força latente, e a sua passagem à manifestação de energia resulta de motivos que advêm sempre de uma representação mental, sendo os indivíduos colaboradores dum Inconsciente que é o devir do Espírito.

É interessante que Antero confesse a Jaime Batalha Reis (24 Dezembro 1885): «O meu sistema está numa linha paralela ao de Hartmann, distinguindo-se dele no método e numa maior dose de realismo, e parecendo-se com ele nas tendências gerais e nas conclusões morais» (*Cartas II*, 762).

gem do ser ao não-ser), que coroa a libertação moral do homem. «Se pois só a perfeita virtude, a renúncia a todo o egoísmo, define completamente a liberdade, e se a liberdade é a aspiração secreta das cousas e o fim último do universo, concluamos que a santidade é o termo de toda a evolução e que o universo não existe nem se move senão para chegar a este supremo resultado. O drama do ser termina na libertação final pelo bem» (Quental, 1890: 167).

Para o Intérprete (Silva, 2002. 33), «não há dúvida que nestas palavras tão significativas do seu principal escrito filosófico, Antero explicita não só uma moral, mas sobretudo uma religião. A carta a Wilhelm Storck, em 1887, é o último escrito a confirmar a sua preocupação religiosa»: «Li ainda mais os moralistas e místicos antigos e modernos, entre todas a *Teologia Germânica* e os livros budistas. Achei que o misticismo, sendo a última palavra do desenvolvimento psicológico, deve corresponder, a não ser a consciência humana uma extravagância no meio do Universo, à essência mais funda das coisas» (*Cartas II*, 1887: 838) – e assim «magnificamente expõe como o misticismo é o que há de mais profundo na consciência humana» (Silva, 1992: 84). Nesta sequência, em carta a Oliveira Martins (24 Julho 1878), afirma mesmo: «Em todo o caso deixe-me dizer-lhe que o misticismo e a justiça estão muito longe de se excluírem, pelo contrário. A justiça é uma forma inferior e inconsciente do misticismo, e só nele por conseguinte adquire e atinge plenitude» (*NCI*, 99).

Já o observámos, a ideia anteriana de Deus é por demais complexa, que declara: «A consciência do justo é o único templo do único Deus; e, nesse templo, a renúncia ao egoísmo é o único culto» (Quental, 1890: 166). Lúcio Craveiro, mercê do seu longo convívio intelectual, de compreensão e empatia com o drama existencial do Poeta-Filósofo, pode retorquir: «Podemos também afirmar que se Deus existe no templo (na consciência), Ele não é o templo... É, portanto, alguma coisa verdadeira e, como tal, real!» (Silva, 1992: 124).

Assim, é concordando discordando, e discordando concordando, que se trava esse diálogo, ainda mais vivo nas reflexões finais do livro, quando interpreta a enigmática passagem de Antero, da antinomia conducente à quarta síntese: «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», concluindo: «ou, talvez com maior simplicidade ainda, a realiza-

ção na consciência do seu momento último e mais verdadeiro» (Quental, 1890: 165). Esta expressão, com razão apelidada de obscura por muitos, é, para Lúcio Craveiro, «ainda de influência de Hegel que no entanto pode ter algum sentido se for tomado o Ser (o ser da realidade) como tese, o Não ser (o ser ideal, o absoluto, o que é em si e por si) como antítese, sendo a perfeição do ser a síntese final» (Silva, 1992: 123).

Assim se consuma um esforço interpretativo do pensamento do Poeta-Filósofo, e das suas antinomias, numa progressão por sínteses, patenteando-se também o diálogo vivo e interior travado entre o Intérprete e a obra pesquisada, naquele que é um dos momentos de rasgada interioridade do livro, ante «as terríveis antinomias do *pensamento* e do *coração*», e em que «persistia um certo desassossego em face do Cristianismo» (Silva, 1992: 86). O Intérprete pode afirmar: se a “tremenda nevrose” que o vitimou «nos roubou a vida natural de Antero, não pôde levar consigo a presença perene e imorredoura do tesouro da sua Poesia e juntamente da Filosofia do Poeta» (Silva, 2002: 35).

É a Gustavo de Fraga, filósofo conimbricense açoriano, que as pesquisas fenomenológicas notabilizaram, também intérprete de Antero, que dou a palavra final: «O encontro de Lúcio Craveiro da Silva, confessadamente de discípulo (formado na tradição aristotélica da filosofia), com Antero de Quental, como mestre, não surpreenderá o filósofo conhecedor da tradição filosófica, mas ficará como um dos episódios mais belos e significativos do ‘anterismo’ e do encontro dos espíritos no século XX português. Pensamos que põe termo, pela resposta vivida, a um certo número de questões e dúvidas sobre a interpretação de Antero e sobre a sua concepção do mundo» (Fraga, 1994: 164). É precisamente o que pensamos também.

Bibliografia (relevante para a interpretação em análise)

1. ANTERO DE QUENTAL:

- (1865a) *Odes Modernas*, Lisboa, Ulmeiro (1983).
- (1865b) “A Bíblia da Humanidade de Michelet: ensaio crítico”, *Filosofia*, org., intr. e notas de Joel Serrão. Universidade dos Açores / Lisboa, Editorial Comunicação (1989), 11-25. Doravante, *Filosofia*.
- (1865c) “Nota [sôbre a missão revolucionária da poesia]”, *Prosas*, vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade (1923), 306-315. Doravante, *Prosas I*.
- (1865d) “Bom-senso e bom-gosto”, *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade (1926) 330-347. Doravante, *Prosas II*.
- (1865e) “O sentimento da imortalidade”, *Filosofia*, 27-35.

- (1866) “Espontaneidade”, *Filosofia*, 43-49.
- (1871a) “Programma das Conferencias Democraticas”, *Prosas II*, 90-91.
- (1871b) “Casas da decadencia dos povos peninsulares nos ultimos três seculos”, *Prosas II*, 92-140.
- (1871c) “Resposta aos jornais catholicos”, *Prosas II*, 154-167.
- (1871d) “O que é a Internacional?”, *Política*, org., intr. e notas de Joel Serrão. Universidade dos Açores / Lisboa, Editorial Comunicação (1994), 85-101. Doravante, *Política*, 134-146.
- (1872) “Duas palavras a proposito do folheto do Sr. Theophilo Braga, mas não em resposta ao Sr. Theophilo Braga nem ao seu folheto”, *Prosas II*, 241-254.
- (1886) “A filosofia da natureza dos naturalistas”, *Filosofia*, 93-113.
- (1889) “O socialismo e a moral”, *Política*, 214-215.
- (1890) “Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX”, *Filosofia*, 115-172.
- (1893) “Ensaio sobre as bases filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade”, *Filosofia*, 69-89.
- Sonetos*, ed. António Sérgio, Lisboa, Livraria Sá da Costa (1962).
- Cartas I*, org., introdução e notas de Ana Maria A. Martins. Universidade dos Açores / Lisboa, Editorial Comunicação (1989).
- Cartas II*, org., introdução e notas de Ana Maria A. Martins. Universidade dos Açores / Lisboa, Editorial Comunicação (1989).
- Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, introdução, org. e notas de Lúcio Craveiro da Silva. Braga, Faculdade de Filosofia de Braga (1996). Doravante, *NCI*.

2. LÚCIO CRAVEIRO DA SILVA:

- (1937), “Evolução do pensamento filosófico de Antero de Quental”, *Brotéria*, vol. 24, (1) 63-74, (2) 152-162., (3) 272-282, (5) 527-544.
- (1952), *A Idade do Social*, Braga, Livraria Cruz (1959, 2ª ed., aum.).
- (1957), *O Movimento Operário*, Braga, Livraria Cruz.
- (1992), *Antero de Quental: evolução do seu pensamento filosófico*. Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1959 (1992, 2ª ed., aum.).
- (1997a), “António Vieira e Antero de Quental: um problema de semelhança”, *Padre António Vieira e Antero de Quental: ensaios*. Braga, Universidade do Minho / Centro de Estudos Humanísticos, 1998, pp. 45-49.
- (1997b) “O tema da primeira Conferência do Casimiro de Antero de Quental”, *in Id., Padre António Vieira e Antero de Quental: ensaios*. Braga, Universidade do Minho / Centro de Estudos Humanísticos, 1998, pp. 95-101.
- (2000a), “Ser Português (Palestra proferida a pedido de um grupo de estudantes universitários)”, *Ser Português: ensaios de cultura portuguesa*. Braga, Universidade do Minho / Centro de Estudos Humanísticos.
- (2000b), “Antero de Quental marxista?”, *Ser Português, op. cit.*, 85-95.
- (2001) “Eça de Queirós e Antero, amigos”, *Estudos de Cultura Portuguesa*. Braga, Uni-

- versidade do Minho / Centro de Estudos Humanísticos, 2002, pp. 37-41.
- (2002) “Antero de Quental, filósofo”, *Estudos de Cultura Portuguesa*. Braga, Universidade do Minho / Centro de Estudos Humanísticos, 2002, pp. 9-36.
- (2004), *Biobibliografia. Sobre a Universidade*. Braga, Universidade do Minho / Centro de Estudos Humanísticos.

3. VÁRIA:

- Anthero de Quental: In Memoriam* (1896), pref. Ana Maria A. Martins. Casa dos Açores / Lisboa, Ed. Presença (edição fac-similada, 1993).
- Carvalho, Joaquim de (1934), “Antero de Quental e a Filosofia de Eduardo de Hartmann”, *Obra Completa*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian (1978) 409-431.
- _____ (1942) “Santo Antero”, *Obra Completa*, vol. V, ed. cit., (1987) 43-48.
- _____ (1944), “Sobre a origem da concepção da inconsciência de Deus em Antero de Quental”, *Obra Completa*, vol. II, ed. cit. (1981), 109-119.
- _____ (1954), “Morte e Imanência no Pensamento de Antero de Quental”, *Obra Completa*, vol. IV, ed. cit. (1983) 533-544.
- _____ (1955), “Evolução Espiritual de Antero”, *Obra Completa*, vol. IV, ed. cit., 545-695.
- Carvalho, Magda Costa (2006), *A Natureza em Antero de Quental: o projecto de uma “metafísica positiva”*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Carvalho, Ruy Galvão (1934), *Três Ensaios sobre Antero de Quental*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- Coimbra, Leonardo (1921), *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*. Lisboa, Guimarães Editores (1991).
- Fernandes, José Marques (2015), “Lúcio Craveiro da Silva ‘iluminado’ por Antero”, in Manuel Gama, João R. Mendes, Maria F. Xavier (org.), *Lúcio Craveiro da Silva: Homem de Acção e de Pensamento*. Braga, Universidade do Minho / Conselho Cultural, 113-135.
- Fraga, Gustavo de (1979), “Reflexão sobre Antero”, *Arquipélago* (Revista do Instituto Universitário dos Açores), Ponta Delgada, 1979, pp. 9-41.
- _____ (1994), “Os discípulos de Antero”, in Vítor Aguiar e Silva, Acílio Estanqueiro Rocha, Norberto F. Cunha (coord.), *Em Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*. Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 1994, 135-164.
- Pato, Bulhão (1894), “Anthero de Quental” (t. I, 295-336), *Memórias*. Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias (3 tomos, 1894-1907).
- Proudhon, Pierre-Joseph (1858), *De la Justice dans la Révolution et dans l’Église* [1858], *Œuvres Complètes*, dir. C. Bouglé, H. Moysset, matriz. VIII (4 vols.). Paris, Slatkine (1982).
- Rocha, Acílio da Silva Estanqueiro (1991), “Proudhon e o Socialismo Anteriano”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (2) 1991, 349-374.
- _____ (2009), “Proudhon e o Federalismo”, in Manuel Gama (org.), *Proudhon: no bicentenário do seu nascimento*, Braga, Centro de Estudos Lusíadas /

- Universidade do Minho, pp. 11-38.
- Santos, Leonel Ribeiro dos (2002), *Antero de Quental: uma visão moral do mundo*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Sardinha, António (1924), “O verdadeiro Antero”, *Ao Princípio era o Verbo: ensaios & estudos*, Lisboa, Portugália Editora.
- Sérgio, António (1909), *Notas sobre os ‘Sonetos’ e as ‘Tendências geraes da Philosophia de Anthero de Quental*, Lisboa, Livraria Ferreira Editora.
- _____ (1934), “Os dois Anteros (o luminoso e o nocturno)”, *Ensaaios*, t. IV, Lisboa, Livraria Sá da Costa (1981), 129-159.
- _____ (1948), *Antero de Quental e António Vieira perante a civilização cristã dos seus próprios tempos*, Porto, Biblioteca Fenianos.
- Serrão, Joel (2021), *Estudos sobre Antero*, Lisboa, MIL.
- Vita, Luís Washington (1960), *Antero de Quental: tentativa de compreensão do sentido político de sua vida e sua obra*, Rio de Janeiro (cap. V (pp. 113-118)).

ANTERO DE QUENTAL, VISTO POR JOEL SERRÃO

1. Concluída, no final de 1979, a sua investigação sobre o pensamento político e social de Fernando Pessoa, Joel Serrão iniciou um aprofundado trabalho hermenêutico sobre a obra e a personalidade de Antero de Quental, que viria a traduzir-se em três livros, *O primeiro Fradique Mendes*, de 1985, *Antero de Quental e a ruína do seu «Programa»: 1871-1875*, de 1988, e *Génese e Devir dos Sonetos de Antero*, de 1997, e numa dezena e meia de estudos e ensaios, de diversa extensão, escritos e publicados no período decorrido entre 1983 e 1997, quando a doença o impediu de prosseguir o seu labor intelectual.

O evidente carácter sistemático que estes estudos apresentam faz supor que seria intenção do seu autor dedicar ao filósofo das *Tendências* um volume de índole idêntica ao que, em 1958, consagrara a Sampaio Bruno, agora com uma amplitude e uma profundidade maiores do que as que, ainda jovem, concedera ao especulativo de *A Ideia de Deus*.

Embora a doença que o vitimou o haja impedido de dar corpo a tal projecto¹, a qualidade dos seus estudos confere-lhe um lugar de primordial relevo como hermeneuta da obra e do pensamento do poeta e filósofo açoriano, ao lado de António Sérgio, Leonardo Coimbra, Joaquim de Carvalho e José Marinho, intérpretes maiores da obra anteriana.

2. As primeiras abordagens da obra de Antero levadas a cabo por Joel Serrão incidiram sobre a evolução do seu pensamento político e social, objecto de dois desenvolvidos estudos, publicados em 1980 e 1982, os quais, revistos, vieram a constituir o prefácio à recolha das *Prosas sócio-políticas* do autor das *Odes Modernas* (INCM, 1982), texto que, novamente revisto e actualizado em 1992, agora com o título «Devir e ser na busca política anteriana», constituiu a introdução ao volume *Política* da edição das «Obras Completas» promovida pela Universidade dos Açores.

Estreitamente associado a este tema acha-se um outro que, por duas vezes, concitou a atenção de Joel Serrão, o relativo às razões que teriam

¹ Entretanto concretizado no volume *Estudos sobre Antero*, de Joel Serrão (organização de António Braz Teixeira e Manuel Cândido Pimentel, MIL/ DG Edições, 2021, 386 pp.).

levado Antero a destruir o manuscrito do *Programa para os trabalhos da geração nova*, em que, arduamente, trabalhara entre 1871 e 1875, primeiro num breve ensaio recolhido no volume *Portugueses somos* (Livros Horizonte, 1975) e, treze anos depois, no livro *Antero e a ruína do seu «Programa»*.

O outro foco inicial da investigação anterioriana de Joel Serrão foi o que entendia ser «a tendência heteronímica» do autor micalense, que o levou a estudar, com demorada atenção, a sua participação, com Eça de Queiroz e Jaime Batalha Reis, na criação do heterónimo colectivo Fradique Mendes (*O primeiro Fradique Mendes*, 1985).

3. Em dois outros temas, decerto de maior relevância, passaram a centrar-se, depois, as investigações e os estudos que Joel Serrão consagrou a Antero.

Por um lado, a tentativa de apreender os traços decisivos do seu psiquismo, sujeito a oscilações entre o alento e o desalento, a acção e a apatia, entre o ser e o nada, e da sua personalidade solitária e angustiada, em cuja raiz pensava achar-se a complexa relação com os pais, uma relação paterna precária, perturbada e perturbadora, em contraste com a grande intensidade afectiva da relação com a mãe, que fez dela ponto de referência fundamental para o poeta, psiquismo e personalidade que, para Joel Serrão, teriam determinado, em larga e decisiva medida, os rumos e as vicissitudes da sua vida e da sua acção, indissociáveis da conjuntura portuguesa do tempo, cujo desenvolvimento, desde a sua juventude coimbrã até aos derradeiros anos, minuciosamente acompanhou, com base e a partir do testemunho directo do escritor e dos seus amigos e companheiros mais próximos, com o intuito de traçar os aspectos mais relevantes da sua biografia espiritual.

Cumpre notar que, no entender deste arguto hermeneuta de Antero, se é inegável serem as pulsões maníaco-depressivas da *anima* do poeta e filósofo açoriano uma das suas formas de ser e de existir, tal pulsão anímica não seria fundamento bastante para sustentar a existência de dois Anteros, pois aqueles apenas poderiam ser adequadamente compreendidos se integrados no todo de que faziam parte. Ora, Antero fora o primeiro a ter plena consciência do seu ser anímico dividido e, por vezes, até contraditório, o que remeteria «a instável diversidade dos seus sucessivos estados psicológicos para uma virtual e ordenadora unidade, por ele sempre buscada»².

O outro tema nuclear das investigações anteriorianas levadas a cabo por Joel Serrão era constituído pela busca do sentido da sua atormenta-

² «Na pista dos motivos da destruição das *Poesias lúgubres*» (1989), p. 220.

da demanda especulativa, desde os ensaios e artigos publicados ainda enquanto moço escolar de leis até à obra da maturidade possível, o extenso ensaio sobre as *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*, cabendo não esquecer, a este propósito, a importância da proposta que o estudioso madeirense fez de uma nova ordenação do incompleto *Ensaio sobre as bases filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade*, que de uma colecção desordenada de fragmentos ou de aforismos, forma com que foi divulgado durante um século, o transformou num texto discursivo coerentemente sistemático, tornando-o muito mais inteligível e permitindo compreender melhor o lugar central que ocupa na construção e na formulação da filosofia anteriana³.

A interpretação do pensamento de Antero proposta ou esboçada por Joel Serrão assenta na firme convicção de que, na obra do atormentado insulano, a expressão poética e a articulação filosófica eram complementares, em termos tanto de pulsões psíquicas como de linguagens matricialmente interligadas, na forma de uma solução ou de uma resposta para as contradições que lhe apareciam, dramaticamente, como insuperáveis.

Na interpretação de Joel Serrão, era possível distinguir quatro períodos ou fases no percurso poético-filosófico de Antero, aos quais dedicou atentos estudos: um primeiro, que compreende os anos de 1861-1865; um segundo, correspondente ao quinquénio de 1871-1875; um terceiro, que cobre os anos de 1876 a 1881; e um quarto, que decorre durante o decénio que vai de 1881 a 1890⁴.

4. Iniciando em 1862 o acompanhamento do instável itinerário psíquico-espiritual de Antero, Joel Serrão recorda que, nesse ano, se consumou a ruptura do moço açoriano com a crença religiosa em que fora educado na sua infância, a qual o precipitou numa profunda crise depressiva, bem expressa nas poesias desse período, em que o poeta se reconhece como «mendigo do vácuo imenso do infinito», «cara a cara com o Nada», crise caracterizada pelo tédio vital que este seu intérprete reputa aspecto essencial do seu psiquismo.

A essa rotura, nota igualmente João Serrão, associa-se, em Antero, a afirmação de que também Satanás, máximo símbolo do mal, terá morrido com a morte de Deus, garantia teológica da sua existência, vendo o autor de *O segredo da aurora* naquela afirmação a fonte remota da criação,

³ *Filosofia*, Lisboa, Universidade dos Açores/ Editorial Comunicação, 1989, pp. 80-89.

⁴ «Em busca do contexto do último escrito filosófico anteriano» (1990), pp. 276-308.

alguns anos mais tarde, do heterónimo colectivo Fradique Mendes, «herói satânico por excelência».

Mais decisivo ainda do que o ano de 1862, no percurso existencial de Antero, foi, para Joel Serrão, o de 1865, durante o qual se revelaram as «virtualidades pulsionais do seu psiquismo», aquela «iluminação quase mística» que viria a condicionar toda a vida do poeta-filósofo.

Se o opúsculo *Defesa da Carta Encíclica de S. S. Pio IX contra a chamada opinião liberal* encerra, de modo definitivo, a sua relação com a Igreja, as *Odes Modernas* e o conjunto de artigos que publica nesse ano fazem-se consonante eco do anarquismo de Proudhon, da dessacralização do cristianismo levada a cabo por Quinet e Renan, do sentido sócio-cultural e não já transcendente da história proposto por Michelet, do positivismo de Taine e Littré, «alargado segundo o hegelianismo, a ponto de nele caber a metafísica, excluída por Comte», e do materialismo de Feuerbach e Büchner, bem como da intenção de organizar ou reorganizar o mundo e a sociedade exclusivamente com base na razão e na experiência e não já em ideias religiosas e intuitivas⁵.

5. Especial atenção mereceu ao estudioso madeirense o tempo seguinte da vida de Antero, o que decorreu entre 1866 e Outubro de 1868, com particular destaque para a sua malograda experiência parisiense e para o período de pouco mais de um ano em que se recolheu na sua ilha natal e para o significado psíquico-moral de ambos.

A ida para a capital francesa, interrompendo a experiência de aprendiz de tipógrafo que iniciara cinco meses antes na Imprensa Nacional, admite Joel Serrão haver resultado de Antero ter pensado que a regeneração moral pelo trabalho pudesse ser meio adequado para superar as antinomias que o atormentavam. Contudo, o resultado dessa tentativa viria a ser precisamente o oposto, a frustração quanto à realidade ambiente que foi encontrar em Paris, totalmente diferente do que idealizara, e, acima de tudo, quanto a si próprio, conduzindo-o a «perplexidades de contexto depressivo» e à renúncia à crença, de certo modo ainda de cariz religioso, na fraternidade, que virá a substituir pela justiça⁶.

No que respeita ao regresso de Antero a São Miguel após o fracasso parisiense e ao longo isolamento a que aí se remeteu, quebrado apenas pelo

⁵ «Antero entre o ser e o nada: 1862-65» (1983), pp. 32-38, e «Na pista dos motivos da destruição das “Poesias Lúgubres”» (1989), pp. 198-221.

⁶ «Antero em Paris: 1866-1867» (1984), pp. 9-80.

breve convívio com Francisco Machado de Faria e Maia, o estudo da correspondência epistolar conhecida levou o nosso hermeneuta a admitir que, nesse período, o estado psico-moral do autor de *Primaveras Românticas* teria deixado de ser o de «atordoamento» provocado pela sua fracassada experiência parisiense para passar a ser «algo de situável entre a resignação e a revolta», ao mesmo tempo que o seu pensamento se movia em torno de duas intuições fundamentais: a do carácter inflexível e necessário das leis naturais impostas por uma «natureza soberana», e a ideia superior e imanente de justiça que, como categoria da razão, respeitava à consciência do homem e só no espírito existia de modo completo, no plano ético.

Interrogando-se sobre as razões que, em Outubro de 1868, em mais uma manifestação dos contraditórios apelos da inacção contemplativa e da intervenção pública de cariz ideológico que constituíram aspectos inseparáveis e complementares do psiquismo anterior, o terão levado a trocar o recolhimento na sua ilha natal pelo regresso a Lisboa, entende Joel Serrão haverem sido, simultaneamente, de carácter pessoal e conjuntural.

As primeiras diriam respeito ao regresso do pai do filósofo a São Miguel após uma demorada ausência pela Europa e à melhoria do seu estado de saúde, revelada numa certa euforia antidepressiva, enquanto as segundas se ligariam à revolução espanhola desse ano, que se encontra na génese do opúsculo *Portugal perante a revolução de Espanha*, bem como da acção em prol da democracia e da federação ibérica que Antero desenvolveu por essa época⁷.

6. O período que vai do final de 1868 a 1871 interessou a este seu penetrante intérprete em dois aspectos ou momentos essenciais: por um lado, a participação do poeta micalense na criação do heterónimo colectivo Carlos Fradique Mendes, a que dedicou o volume já atrás referido⁸; por outro, a evolução da sua reflexão política e social⁹, não tendo porém chegado a consagrar-lhe um estudo idêntico aos que dedicara aos anos de 1862 a 1868.

Em contrapartida, o período decorrido entre 1871 e 1875, correspondente à redacção e à posterior destruição do *Programa para os trabalhos da geração nova* foi objecto da demorada e minuciosa análise por

⁷ «Antero de Quental: Agosto de 1867 a Outubro de 1868» (1984), pp. 81-97.

⁸ *O primeiro Fradique Mendes*, Lisboa, Livros Horizonte, 1988.

⁹ «Do pensamento político-social de Antero de Quental (1868-1873)», in *Análise Social*, n.ºs 61-62, Janeiro-Junho 1980, pp. 343-361.

parte do anteriorista madeirense, primeiro logo no início do seu estudo do autor do *Hino à Manhã* e, mais tarde, num longo ensaio de mais de uma centena de páginas¹⁰.

Este quinquénio da vida e do drama existencial de Antero corresponde ao apogeu da sua militância revolucionária de teor anarco-sindicalista, expressão de um momento de euforia do seu psiquismo instável e dividido, nele se inscrevendo a sua intervenção nas Conferências do Casino (1871) e a colaboração no periódico *Pensamento Social*, a par da redacção do *Programa*, que o ocupou inteiramente durante os anos de 1872 e 1874, primeiro no Porto, depois em Lisboa, com uma breve passagem pelos Açores.

Naquele último ano, porém, atacado de «náusea da realidade» e de «enfermidade mística», numa nova crise depressiva, que se prolongará durante alguns anos, Antero decide destruir o manuscrito, porventura ainda incompleto, do *Programa*, por entender que não só não estava já conforme com as mais recentes conquistas da ciência como, acima de tudo, por não corresponder, de modo satisfatório, às interrogações com que o seu espírito se defrontava, muito mais de carácter ético-metafísico do que de natureza político-social.

Daí que, destruído o *Programa*, em cuja redacção fortemente se empenhara, Antero, provavelmente em 1876, houvesse iniciado a redacção de uma *Teoria da Religião*, que, no entanto, o pessimismo e o profundo desespero com que o seu ser anímico se debateu a partir de 1874 o impediram de levar até ao fim, acabando o que dela terá chegado a escrever a conhecer destino idêntico ao do *Programa*, ao mesmo tempo que no seu espírito a criação poética ia cedendo o lugar à reflexão filosófica.

É, pois, numa situação anímica de contornos claramente depressivos que Antero procede à destruição do *Programa* e à publicação da segunda edição, definitiva, das *Odes Modernas*, inicia e depois abandona o projecto da *Teoria da Religião* e, admite Joel Serrão, delinea o que viria a ser o *Ensaio sobre as bases filosóficas da Moral*.

Entendia este compreensivo hermeneuta que, «na complexa trama psicológica anterioriana, estes três factos são, *grosso modo*, simultâneos»¹¹, fazendo parte, muito provavelmente, de uma estratégia de natureza ética.

Formula igualmente aqui Joel Serrão a hipótese de, nesse período (1875-1880), Antero haver, se bem que «de modo lento e enviesado», pro-

¹⁰ «Antero e a destruição do “Programa”», in *Portugueses Somos*, s.l., Livros Horizonte, s.d. [1975], pp. 23-36. Nesta edição, pp. 98-108.

¹¹ «Poesia e Filosofia: 1875-80: Uma sondagem» (1992), p. 187.

curado alcançar uma reflexão de carácter verdadeiramente filosófico, que a si mesma se bastasse, a qual, no entanto, exigia que, previamente, resolvesse o que designava por «a sua antiga e constitutiva problemática poética» (*ibidem*, p. 195), que nos sonetos dessa época e nas «poesias lúgubres» assumia a forma expressiva de «ironia transcendental» e de «descida aos infernos da negatividade», poesias que ao autor de *Temas oitocentistas* se apresentavam como constituindo o «remate dilacerado do fracasso filosófico e político do *Programa*»¹².

7. Será a partir da sua instalação em Vila do Conde, onde permanecerá de 1881 a 1890, que o escritor açoriano irá superar a longa e profunda crise depressiva que o atormentara durante quase sete ininterruptos anos.

Aí, lendo, meditando e projectando de forma definitiva o seu pensamento filosófico, Antero publica uma nova colectânea de 28 «sonetos transcendentais» ou filosóficos, como ele próprio os designou (1881), e, alguns anos depois, considerando definitivamente esgotada a veia poética, prepara a edição dos *Sonetos Completos*, que será publicada em 1886.

Procurando ocupar o vazio que assim se lhe deparava e convicto, ao mesmo tempo, de que a imaginação fora sempre «a causa única das contradições do seu espírito, desse seu rodopiar em volta dos mesmos problemas insolúveis», que o tornavam incapaz de fixar o seu «credo filosófico», Antero volta-se, definitivamente, para a filosofia, redigindo os seus dois textos especulativos fundamentais, *A Filosofia da Natureza dos naturalistas* (1886) e as *Tendências* (1890), ambos não por sua própria iniciativa, mas para corresponder a solicitações de amigos: Oliveira Martins, relativamente ao primeiro, e Eça de Queiroz, quanto ao segundo.

Ao mesmo tempo, ia confidenciando a alguns amigos mais chegados (Faria e Maia, Alberto Sampaio, Batalha Reis e Joaquim de Araújo) quais os aspectos fundamentais do seu sistema filosófico, que reconhecia não ser original, consistindo na fusão ou síntese do hegelianismo com a monadologia leibniziana, numa síntese do idealismo e do espiritualismo, tendo por base ou ponto de partida o materialismo ou atomismo científico, sistema que compreendia uma *teoria do conhecimento*, a análise da *matéria* e a análise da *ideia de absoluto*, visto como Liberdade cujo assento é a consciência e não a inteligência, marcando, assim, o primordial sentido ético desse mesmo sistema. Notava ainda que tal sistema se achava numa linha paralela ao de Hartmann, do qual, contudo, se distinguiu pelo méto-

¹² «Poesia e Filosofia: 1881-1890» (1993), p. 222.

do e por uma maior dose de realismo, vindo a consistir numa tentativa de «interpretação do universo no ponto de vista do espírito moderno, interpretado este último pela razão crítica».

Por um lado, as suas «características flutuações psíquicas e respectivos estados anímicos» e, por outro, a sua participação activa como Presidente da Liga Patriótica do Norte, na reacção ao *Ultimatum* inglês de Janeiro de 1890, impediram Antero não só de rever e corrigir o último capítulo das *Tendências* como, acima de tudo, de as ampliar e completar, de modo a fazer delas um livro em que o seu sistema filosófico encontrasse mais adequada e desenvolvida expressão (*ibidem*, p. 232).

8. Ao itinerário especulativo de Antero dedicou Joel Serrão três estudos¹³ que, no seu conjunto, totalizam cerca de uma centena de páginas e constituem uma das mais significativas, compreensivas e inteligentes tentativas hermenêuticas da filosofia do pensador açoriano.

Tal como o autor de *Iniciação ao filosofar* o interpretava, o objecto da reflexão anterioriana desde o juvenil ensaio *O sentimento da imortalidade* (1865) até às *Tendências* (1890) seria de carácter ético, visaria determinar a natureza e a essência da eticidade, a qual teria como condição fundamental a liberdade que, na procura da sua própria natureza, o sujeito pensante assume e virá a ter no seu cerne a implícita normatividade do bem.

Para o especulativo açoriano, na interpretação de Joel Serrão, a liberdade afirma-se pelo «desprendimento das coisas vãs», vindo a constituir não só uma realidade superior mas a verdadeira realidade, essencialmente afirmativa, do bem como essência última do ser, «clara e perceptível ao sentimento moral, sua manifestação adequada, sua realização».

A leitura que Joel Serrão fazia da vida e da obra anteriorianas levava-o a sustentar haver uma homologia entre o modo de ser e de estar de Antero e de Sócrates, «não obstante os abismos existentes entre os respectivos contextos históricos», e que, em seu entender, se revelavam no carácter central que, no pensamento de ambos, assumia o ser do homem na definição do objecto e do método da actividade filosófica e na atitude maiêutica relativamente aos seus contemporâneos, sobretudo no domínio ético individual e social. Por outro lado, se Sócrates nada escreveu, a obra de Antero é, toda ela, circunstancial, mesmo os *Sonetos Completos*, pois o que o mo-

¹³ «Nas origens do pensamento filosófico de Antero de Quental» (1984), pp. 36-46, «Devir e ser na rota anterioriana» (1988-1989), pp. 238-275, e «Em busca do contexto do último escrito filosófico anterioriano» (1990), pp. 276-308.

via era a intenção de «abrir caminhos, provocando-os e, socraticamente, discutindo-os criticamente»¹⁴.

9. Dos três estudos que Joel Serrão dedicou ao percurso especulativo de Antero, o menos conseguido é o referente ao período da sua formação coimbrã, por haver desatendido o ambiente cultural universitário da época em que o jovem açoriano frequentou a Faculdade de Direito (1858-1864) e o impacto que, numa geração como a sua, que chegara à cidade do Mondego sem qualquer preparação filosófica, teve o ensino ministrado, no primeiro ano, na cadeira de Filosofia do Direito, pelo lente Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873), que, como é hoje reconhecido, marcou profundamente não só o futuro autor das *Odes Modernas* como também J. M. Cunha Seixas e os micalenses Francisco Machado de Faria e Maia e Teófilo Braga, tendo sido ele que revelou ao moço estudante açoriano o pensamento de Proudhon.

Por outro lado, é dificilmente compreensível que Joel Serrão haja ignorado igualmente a importância que não poderá deixar de ter tido para o jovem Antero e para os seus mais próximos colegas e companheiros a publicação, em 1866, da *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, de Pedro Amorim Viana, obra de assinalável repercussão cultural na época, bem patente nas três edições que então conheceu e na decisiva influência que exerceu em Sampaio Bruno, desde a juvenil *Análise da crença cristã* (1874) até à sua obra maior *A ideia de Deus* (1902).

Esta deficiência da interpretação do pensamento anteriano que o ensaísta nos legou teria, decerto, a sua raiz no facto de haver tomado demasiada à letra o conteúdo da carta autobiográfica que, em 14 de maio de 1887, o pensador açoriano dirigiu a Wilhelm Storck, quando ele aí afirmava ter sido o hegelianismo o ponto de partida das suas especulações filosóficas e dentro do qual se dera a sua evolução intelectual, afirmação que a mais recente exegese e hermenêutica da filosofia anteriana tem contestado, salientando serem krausistas e não hegelianas as raízes dessa filosofia¹⁵.

10. A chave hermenêutica para compreender a reflexão filosófica e política de Antero era, para Joel Serrão, a dialéctica entre *dever* e *ser*, como,

¹⁴ «Poesia e Filosofia: 1881-1890», p. 237.

¹⁵ Cf. A. Braz Teixeira, «As raízes krausistas do pensamento de Antero», in *Actas do Congresso Internacional Anteriano* (1991) Ponta Delgada, 1993; e «O primeiro estádio da filosofia anteriana», in *Estudos Anterianos*, nº 2, Vila do Conde, Outubro de 1998.

desde logo, resulta dos títulos que deu às suas tentativas de síntese interpretativa de uma e outra.

Assumindo, inicialmente, declarado carácter aporético na sua essencialidade, para este seu intérprete, a questão traduzia-se em saber se o *devir*, como tal, se explicaria implicitamente a si próprio ou por si próprio ou, pelo contrário, seria efeito de algo que seria a sua causa ou razão de ser, ou, noutros termos, como entender e afirmar a Realidade como fenómeno e *devir* e antítese da substância, que, no entanto, pressupõe e, ao mesmo tempo, nega, o que encaminharia, necessariamente, o pensamento para uma demanda de natureza ontológica, defrontando-se com a ideia de absoluto como substância e causa legitimadora do próprio *devir*, o que conduziria o filósofo à noção leibniziana das *mónadas*, simultaneamente de natureza material e espiritual (ou energética) e elementos das coisas, noção que, num momento posterior, iria permitir superar aquela inicial aporética antinomia, entendendo ou compreendendo agora que *devir* e *ser*, em vez de se excluírem reciprocamente, tendiam para uma convergência, em que o espírito assumia a prioridade, nele se achando a chave ou a via própria para a inteligibilidade do real.

Note-se, por outro lado, que, para Joel Serrão, seriam três os problemas nucleares em torno dos quais girara a reflexão de maturidade do especulativo insulano: a interdependência entre filosofia e ciência, sem prejuízo das metodologias próprias e dos objectos específicos de cada uma delas; a impossibilidade de qualquer compromisso ontológico entre natureza e espírito, resultante de constituírem realidades próprias e específicas; o ter sido o conceito leibniziano de *mónada* que possibilitou que o espiritualismo de Antero lograsse encontrar o seu estatuto próprio e procurar o seu caminho de desenvolvimento autónomo.

11. Especial e demorada atenção hermenêutica dedicou Joel Serrão ao significado do espiritualismo anteriano, doutrina cuja renovação considerava haver sido, para ele, tarefa prioritária e a qual viria a consistir em interpretar o cientismo relativamente a problemas que o excediam.

Essa busca, por parte de Antero, teria assentado, segundo Joel Serrão, em quatro ideias ou postulados fundamentais: 1) o de que qualquer sensação implica algo que, não sendo extensão nem movimento, não é matéria; 2) o de que o espírito é uma actividade que se percebe no íntimo do seu próprio ser, uma força consciente que, na plenitude da sua realidade, constitui a *força-tipo*; 3) o de que toda a evolução do espírito se faz dentro da

sua própria natureza, sendo a gradual realização de si mesmo em si mesmo, criando-se e fecundando-se a si mesmo, até atingir a mais ampla consciência de si, reconhecendo-se idêntico com o eu absoluto e independente de todo o fenómeno, concebendo Deus como o tipo da sua plenitude e a vida moral com a esfera da realização desse ideal e seu fim último; 4) o de que, conseqüentemente, o espírito constitui uma força autónoma, que se conhece a si na sua natureza íntima, é causa dos seus próprios factos e obedece unicamente às suas próprias leis, vindo, assim, o espiritualismo a resolver-se num *dinamismo psíquico*, o único capaz de conferir ao *dinamismo mecânico* do filósofo da natureza a garantia ou o fundamento de que ele carece.

De acordo com a interpretação de Joel Serrão, destes quatro postulados do espiritualismo anterioriano resultariam cinco conseqüências fundamentais: 1) a de que a *espontaneidade* da consciência ser a essência do espírito, aqui se achando a base para resolver a antinomia do determinismo e da liberdade; 2) a de que, na espontaneidade inconsciente da matéria, radica o que na consciência e na razão é a liberdade; 3) a de que a cadeia universal das existências se traduz na ascensão dos seres à liberdade, na qual reside a busca universal de tudo o que existe; 4) a de que Deus, ser absolutamente livre, é um ser só ideal, tão necessário quanto necessariamente irreal, constitui o fundamento da lógica dialéctica sem cuja concepção o bem e a razão não se poderiam justificar a si próprios e por si próprios; 5) a de que o bem é o movimento fundamental e mais íntimo da evolução do ser, no qual o espírito se liberta de todas as suas limitações, criando em si e para si um mundo completo, transcendente e definitivo, pelo que a santidade é o termo de toda a evolução e a finalidade da existência e do movimento do universo, vindo, por isso, «o drama do ser a terminar-se na libertação final pelo bem».

A investigação levada a cabo por Joel Serrão, como a de Leonardo, Sérgio, Joaquim de Carvalho e José Marinho, não deixou de se defrontar com algumas interrogações fundamentais, como as referentes a saber: 1) que relação existe, se acaso existe, entre a fase juvenil do percurso filosófico de Antero e o seu pensamento da maturidade; 2) qual o adequado entendimento da afirmação anterioriana de que «a transição do ser para o não-ser equivale, quanto cabe na realidade, à plenitude e perfeição do ser»; 3) qual o lugar e o significado da morte na metafísica de Antero¹⁶.

¹⁶ «Devir e ser na busca política anterioriana» (1988-1989), pp. 309-369, e «Em busca do contexto do último escrito filosófico anterioriano» (1990), pp. 276-308.

O PENSAMENTO POLÍTICO ANTERIANO À LUZ DA INTERPRETAÇÃO DE VICTOR DE SÁ

Para Victor de Sá a actualidade de Antero de Quental deve-se ao facto de ser «a nossa mais viva e dramática personificação do estado de crise de uma sociedade» (Sá, 1963, p. 10) – como sublinha, a sua sensibilidade moral tornou-o espectador crítico da deterioração social do seu século, reflexo das últimas consequências do solo de contradições do liberalismo. Neste sentido, compreender o pensamento político anteriano – expressão viva das contradições da pequena burguesia portuguesa – torna-se essencial à apreensão do estado da questão do mundo político em Portugal na década de 60 do séc. XX. Comprometido com a História e destino do seu país, Victor de Sá escreve, «já em agonia, o português contemporâneo necessita de esgravatar nas raízes da crise a dilucidação das suas perplexidades» (Sá, 1963, p. 11). Trata-se, então, de mostrar como o estado de cristalização económico-social do país em pleno Estado Novo decorreu da paralisia ante os interesses antagónicos do capitalismo e do proletariado, como politicamente resultou da preservação da tradição individualista (constitucionalismo monárquico e, *a posteriori*, republicanismo liberal), de concepções e valores obsoletos.

É em «Antero no Pensamento e na Acção», IIª parte de *Antero de Quental* (1963)¹, que encontramos o Antero da maturidade de Victor de Sá, reflexo quer da experiência acumulada pelas suas múltiplas intervenções políticas, sociais e culturais, quer da sua leitura dos estudiosos que racionalizaram a obra anteriana em conhecimento organizado e científico. A sua análise tem por *leitmotiv* arredar qualquer dúvida quanto ao influxo proudhoniano no pensamento político anteriano e evidenciar como esta via, em detrimento do marxismo, incorre em múltiplas contradições – neste sentido, coloca-se na esteira da análise crítica de Ramos de Almeida, em *O Socialismo Proudhoniano de Antero de Quental* (1957), e não da apologética de Ângelo Raposo Marques, em *O Socialismo de Antero de Quental* (1959). É o homem fruto da sua situação existencial, com uma profunda consciência cívica que o mobilizou política, social e culturalmente a lutar contra o regime salazarista e a abraçar o marxismo que apresenta aqui uma leitura sobre a acção e pensamento político de Antero de Quental.

¹ A 1.ª parte da obra é uma reedição de *A Mocidade de Antero* (1942).

Com base na ideia de que Antero de Quental foi a personificação viva de contradições alusivas quer à sociedade e época em que viveu, quer à ideologia sociológica que formou a sua personalidade e ilustrou a sua inteligência, a análise de Victor de Sá tem por desígnio libertar-se «do círculo vicioso das contradições anterianas» (Sá, 1963, p. 86) de modo a elucidar os temas-chave do seu pensamento sociológico. Com este intuito começa por se debruçar sobre a viragem histórica em curso desde a mocidade de Antero, com o triunfo da burguesia e as contradições do capitalismo, a emergência das críticas do socialismo utópico aos «efeitos sociais da exploração do trabalho e da concentração de riqueza» (Sá, 1963, pág. 96), o malogro da Revolução de 48 que encetou o «reinado ideológico de Proudhon» (Sá, 1963, p. 105), a regeneração do capitalismo financeiro em Portugal (em detrimento do capitalismo industrial), concomitante à importação das ideias socialistas por via literária e intelectual nos inícios da década de 50 – com Henriques Nogueira, Lopes de Mendonça, Amorim Viana, entre outros – e que se reflectem no associacionismo – primeira fase do socialismo em Portugal. Movimento com o qual Antero de Quental se familiarizou em Coimbra – primeiramente através do seu tio, Filipe de Quental, co-fundador da Sociedade de Operários, depois quando, em 1956, ingressou no Curso de Direito da Universidade desta cidade – e adequável ao seu espírito cristão, sentimental e romântico. Se os seus primeiros escritos em prosa, com enfoque no aprimoramento moral pela educação – «Educação das Mulheres» (1859), «Leituras Populares» (1860) e «A Ilustração e o Operário» (1860) – já comprovam «o fervor da sua adesão a este novo Evangelho» (Sá, 1963, p. 113); é no escrito «A indiferença em política» (1862) que se encontra não só o despertar da sua consciência cívica, mas também um dos aspectos mais consistentes do seu pensamento político: a ideia de que o fim da nação é o progresso e, conseqüentemente, a sua relutância a tudo o que é reaccionário – similarmente, a máxima da sua vida.

A concluir a «viragem histórica», Victor de Sá realça a coerência entre o intelectual e o intervencionista solidário com o sofrimento dos trabalhadores – algo que, como veremos, retoma elogiosamente na sua última abordagem à obra anteriana – com base no episódio da sua imersão no mundo operário. Como revelado por Antero, a experiência como tipógrafo em Paris, durante cinco meses (1866/7), ensinou-lhe mais sobre a realidade humana que os anos de formatura na Universidade de Coimbra (cf. Quental, 1989a, p. 88). Neste âmbito, Victor de Sá lembra a desilusão retractada nas poucas cartas escritas por Antero durante este período²; e destaca como esta se ficou a dever

² Antero descreve este trabalho nos seguintes termos: «é triste como todo o trabalho mo-

ao influxo intelectual e social de Pierre-Joseph Proudhon, que fora tipógrafo em Paris. Após a morte de Proudhon, Antero procurou aproximar-se do ambiente social e intelectual circundante ao mestre, mas fracassou no propósito – como confessa: «o que julguei encontrar, e o que me fez sobretudo vir, é o que menos se acha, a *fraternidade!*» (Quental, 1989a, p. 84). Diversamente, experienciou o abismo entre as ideias e a realidade; regressando «abatido, cansado e já sofredor da doença que iria atormentá-lo até final da sua vida» (Sá, 1963, p. 123), acabou por recolher-se em S. Miguel até finais do Verão de 1868, ao eclodir da Revolução de Espanha que o mobilizou a regressar a Lisboa como homem de acção (cf. Quental, 1989a, p. 100).

Com o propósito de dilucidar o pensamento sociopolítico de Antero de Quental – «o sudário das contradições anterianas» (Sá, 1963, p. 132) – e a sua militância socialista, Victor de Sá dedica, em seguida, grande parte do seu estudo a analisar a obra do «pensador de encruzilhada» ou de «época de crise» (Sá, 1963, p. 129) que foi Proudhon – fonte basilar da sua orientação ideológica. Começa por acentuar o modo acríptico com que a geração de Antero assimilou o pensamento social de Proudhon – diferentemente da geração anterior que o dissecara criticamente³ com base na leitura das obras *1^{er} Mémoire sur la Propriété* (1840), *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité* (1843) e *Le Système des Contradictions Economiques ou Philosophie de la Misère* (1846). O magistério de Antero sobre a geração de 70 constituiu, na sua perspectiva, a causa mais determinante da manutenção do cariz proudhoniano do socialismo português até final do primeiro quartel do séc. XX – trata-se de «mais de meio século de prejuízo ideológico na adopção do pensamento social moderno em Portugal» (Sá, 1963, p. 126); ou, ainda, do «pernicioso império, em que radicam (...) as causas ideológicas da nossa decadência, e da frustração do pensamento progressivo em Portugal» (Sá, 1963, p. 128).

Victor de Sá identifica duas fases distintas da personalidade de Proudhon: i) «a do polemista impiedoso que dissecou inexoravelmente as

dermo, forçado, partido e dividido, desnatural e injusto. Para o sofrer é necessário ter em vista outra coisa, essa justa, ou as afeições da família ou o fanatismo nobre das ideias de que se é apóstolo» (Quental, 1989a, p. 85).

³ Victor de Sá refere-se especialmente à crítica do filósofo e matemático português Pedro Amorim Viana às contradições económicas de Proudhon, divulgada numa série de artigos (*in Península*, 1952) – filósofo cuja obra fora profundamente estudada por Victor de Sá, que concluíra a licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em 1959, com uma dissertação sobre o mesmo, e que no ano seguinte publica *Amorim Viana e Proudhon* (Lisboa, Seara Nova).

contradições gritantes da sociedade burguesa do seu tempo» (Sá, 1963, p. 130) – cujo labor crítico empolgou os seus seguidores, especialmente em França, Espanha, Portugal, Bélgica, Suíça e Itália; e ii) a do socialista utópico e ideólogo da revolução proletária – a quem faltou, na sua perspectiva, bases científicas, coerência de pensamento e capacidade política. É especialmente contra o socialista utópico e ideólogo revolucionário – um «D. Quixote a esgrimir entre moinhos de vento» (Sá, 1963, p. 131) – que incorreu em contradições sucessivas e oriundas do seu eclectismo filosófico que incide a apreciação negativa de Victor de Sá a Proudhon, pois o seu influxo sobre a geração de 70 teve por consequência nefasta o retardar da maturidade ideológica do proletariado.

A análise de Victor de Sá perpassa a obra proudhoniana – de *Qu'est-ce que la Propriété?* (1840) a *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières* (1868) – com enfoque nos seus utopismo (económico e social), anarquismo (político) e idealismo (filosófico) e tendo por base quer os comentários críticos de Marx, quer a leitura de Amorim Viana. Na sua aceção, o ecletismo filosófico de Proudhon está na origem «[d]a panaceia do corporativismo» (Sá, 1963, pág. 142) – evidente na defesa do regime de posse (e não da propriedade comum) contra o da propriedade privada – assim como da vacuidade das suas concepções de revolução – estritamente morais, as revoluções são manifestações sucessivas da justiça na humanidade – e de progresso – encerrado «num círculo vicioso de eterno retorno» (Sá, 1963, pág. 146), substancia o rejuvenescimento da tradição. Relativamente à metodologia perfilhada por Proudhon, denota que a dialéctica serial revela tanto uma profunda incompreensão do sistema lógico hegeliano como uma timidez intelectual patente «na busca de falsas conciliações entre elementos por natureza antitéticos, contraditórios» (Sá, 1963, p. 145s). Trata-se – a par da sua visão sobre o papel da mulher na sociedade, inibida das atividades económicas e políticas – de um indício da sua «mentalidade pequeno-burguesa» (*Ibidem*). A qual é reiterada na produção do anarquista nos três anos pós-Revolução de 48 – em *Confessions d'un Révolutionnaire, L'Idée Générale de la Révolution au XIXe siècle* e nos jornais *Voix du Peuple* e *Le Peuple* –, no desígnio de transformar cada operário num pequeno empresário. Erro do programa revolucionário proudhoniano ao qual acresce o da divisa de abstenção política – «Proudhon paralisou, de facto, a acção política da classe operária contra a ditadura capitalista e reacionária do Segundo Império» (Sá, 1963, p. 159).

Se a obra proudhoniana acentua, por um lado, a separação entre socialismo e anarquismo – ao considerar a associação livre como a forma

apropriada à natureza da sociedade contemporânea –; por outro lado, revê-se na via anarquista que combina ideias liberais – desconfiança e desprezo pela acção do Estado e entusiasmo pela iniciativa privada – e do socialismo – condenação da propriedade privada e sentimento colectivo de exploração dos trabalhadores. Mas, como salienta Victor de Sá, nem estas ideias são originais – conquanto as tenha clarificado e dado uma orientação prática, decalcou-as de outros teóricos, especialmente de Goodwin, em *Political Justice* (1793) –, nem se deve tomar o anarquismo como posição extrema do socialismo – «noção errada que chegou até nós pela infeliz circunstância dos primeiros socialistas portugueses terem sido anarquistas» (Sá, 1963, p. 149). A acrescentar, Victor de Sá destaca a incultura económica de Proudhon – visível em *Le Système des Contradictions Économiques ou la Philosophie de la Misère* (1846) – e como o utopismo das suas teorias do crédito livre resultaram no malogro do Banco do Povo.

Se *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858) constituiu a grande sùmula do pensamento proudhoniano – «síntese dos seus estudos anteriores, procurando mostrar que a chave do seu sistema está no princípio da justiça» (Sá, 1963, p. 160) –, em *La Guerre et la Paix* (1861) incita à força como agente da justiça de modo a refutar o socialismo marxista e, com isso, contradiz o seu anarquismo individualista. O pendor para contradizer o que previamente defendera é particularmente visível em *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières* (1868) – onde defende a revolução política e já não, como até então, a revolução social e económica, aproximando-se do marxismo. Victor de Sá destaca, ainda, a arrogância de Proudhon – a sua convicção de que detém a «pedra filosofal» –, ao considerar o federalismo como a solução para todos os problemas sociais, em *Du Principe Fédératif* (1863), quando na realidade defende a confederação e não a federação sem clarificar devidamente o que as diferencia.

Para Victor de Sá o revolucionarismo e socialismo proudhonianos falharam – aquele porque teve por pano de fundo um conjunto de contradições que empenharam os objectivos da justiça proclamada; este porque empenhou os desígnios do movimento operário ao não prover as armas convenientes à sua luta. Proudhon, tal como Lassalle, Gray e Margal, foi ideólogo da pequena-burguesia; diferentemente, Marx e Engels foram ideólogos do proletariado – «foi a partir de Proudhon que Marx mais penetrantemente pôde atacar todas as formas de idealismo sociológico até aí dominantes» (Sá, 1963, p. 170).

Do ponto de vista ideológico, Antero foi «a tradução viva daquele idealista e utópico da pequena burguesia francesa» (Sá, 1963, pág. 173), para

a qual concorreram, à data, as condições económicas, sociais e políticas da sociedade portuguesa. Tratou-se de um período fértil do debate de ideias e da discussão de problemas novos – no qual Antero assumiu protagonismo desde os tempos de estudante, já consumido pela inquietude de justiça social que o conduziu a Proudhon. Como sublinha Victor de Sá, «foi pelo magistério da demopedia, tão proclamada pelo mestre francês, que Antero se encaminhou para o socialismo idealista» (Sá, 1963, pág. 175) – ideologia que fez do poeta um homem de combate e de acção e que alumiu a sua interpretação da realidade. Identidade ideológica que se revela, naturalmente, na sua grelha conceptual: revolução (como realização da justiça na humanidade, pela substituição da revolução económica à revolução política), progresso (como realização da Ideia pela Revolução), concorrência (como espontânea e anti-social), federalismo (político e económico, fundamentado na sociologia e não na história), propriedade (a propriedade legítima é fruto do trabalho; ou seja, só o trabalho é produtivo), socialismo (como advento do povo e das massas). E que o mobilizou à demanda da sua coerência lógica – *Programa para os Trabalhadores da Geração Nova* (1971/5) – que o conduziria à exaustão e fracasso.

O socialismo moral anterioriano é de cariz proudhoniano – como salienta em «O Socialismo e a Moral» (1889), é no caminho da evolução moral das sociedades que o socialismo será uma realidade; subescrevendo, assim, a máxima proudhoniana «só pela moral o mundo será liberto e salvo». Todavia, porque desprovido de estruturação filosófica, o socialismo moral proudhoniano (e na sua senda, o anterioriano) abre via a uma variedade de interpretações – alguns consideram-no próximo das escolas sociais-cristãs, outros do movimento integralista e, ainda outros, do racionalismo espinozista e kantiano.

Uma das marcas mais profundas e, segundo Victor de Sá, nefastas do influxo proudhoniano no pensamento sociopolítico de Antero de Quental foi a defesa do abstencionismo político. Em «O Que é a Internacional» (1871), Antero afirmou que, politicamente, a abstenção constitui o programa das classes trabalhadoras⁴ – posição que jamais abandonou. Consequentemente,

⁴ «A justificação da abstenção política das classes trabalhadoras enraíza-se na concepção de revolução como liquidação ou reforma social, associada a um novo protagonista e a uma nova ideia directriz. Em *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières*, alertando para a incapacidade política das classes trabalhadoras, Proudhon advogara o seu abstencionismo político. Não obstante desde 1789 aumentasse a fissura entre burgueses e trabalhadores e, a partir de 1848, estes tivessem adquirido a consciência de classe, afirmando a ideia ou lei do seu ser, restava-lhes deduzir as conclusões práticas da sua profissão de fé. A capacidade

Antero foi um reformista inconsequente – «atitude (...) que então se adequava a um país como Portugal, onde o fenómeno do industrialismo não se tinha processado ainda» (Sá, 1963, p. 187). De outro modo, os seus princípios socialistas seriam subsequentes da reacção a uma situação concreta e não da mera importação literária. Todavia, e distintamente de Proudhon, Antero foi «um crítico arguto quanto à maneira como considerava a burguesia do seu país» (Sá, 1963, p. 217), como inepta e estéril.

Foi após a Revolução espanhola e até 1873 que Antero se dedicou mais intensamente à actividade de «reformador da mentalidade tradicional» (Sá, 1963, pág. 192). Em «Portugal Perante a Revolução de Espanha, Considerações Sobre o Futuro da Política no Ponto de Vista da Democracia Ibérica» (1868), considera que o revolucionário tem por missão «pôr em harmonia, como diz Proudhon, a política com a economia, criar uma forma à imagem da substância social revelada, um governo, enfim, que seja a expressão completa da vida íntima da nação» (Quental, 1982, p. 215); e defende uma política ibérica federalista (federação-república-democrática). Na leitura de Victor de Sá, esta proposta evidencia como à boa-maneira proudhoniana, saltando do plano das realidades para o das idealidades, Antero incorreu em posições embaraçosas – tanto mais que a democracia e a federação eram soluções simplistas e inadequadas à realidade, à situação desesperada da sociedade portuguesa no momento em que a revolução foi um facto em Espanha. Para Victor de Sá a acepção anterior de revolução «não ultrapassa a adopção de formas mágicas através das quais espera encontrar solução para todos os males do seu pequeno mundo peninsular» (Sá, 1963, p. 218). Com base no ideário federalista proudhoniano, em conceitos estáticos adoptados *a priori*, Antero entrou em desequilíbrio consigo próprio. A consciência da incapacidade para dissolver as contradições em que caiu ante a realidade sociopolítica – individualismo/ associonismo, federalismo/ unitarismo, intervencionismo/ abstencionismo e socialismo/ republicanismo – estimulou-lhe o pessimismo, o mal psíquico de que sofreu desde cedo, e filosoficamente enredou-o no eclectismo.

Do «ambiente inquieto e renovador» (Sá, 1963, p. 219) do Cenáculo de Lisboa, tertúlias lideradas por Antero na casa de Jaime Batalha Reis que deram origem às Conferências Democráticas do Casino (1871), à sua participação no movimento internacional do proletariado tornou-se cada vez

política das classes trabalhadoras requeria o cumprimento das três condições: consciência, ideia e realização. Subscrevendo esta objecção, Antero consideraria a intervenção destas no mundo político, enquanto não antecedida pela reforma social, como absolutamente estéril. A apologia da abstenção adquiria sentido ante a prática política» (Cabrita, 2002, p. 189).

mais evidente a sua incapacidade científica para resolver as contradições coevas que tão bem identificou. A sua defesa da unificação do proletário português sob égide do abstencionismo político esteve na origem de uma secção de carácter anarquista e secreta da Aliança Democrática socialista que acabou por afastar o movimento operário da sua iniciativa política. A acrescentar, a sua subestima à questão do regime – após a divisão de águas em Portugal entre republicanos e socialistas – aproximou-o do socialismo cesarista defendido por Proudhon e Lassalle. Mesmo após a revitalização ideológica do socialismo no Congresso de Haia (1872), pela sua proximidade ao marxismo, Antero alertou para a incapacidade política do proletariado e, conseqüentemente, focou-se na organização da União Democrática⁵, um partido fechado (burguês e autónomo). Como acentua Victor de Sá, «a partir de 1872, Antero não encontrou por parte do proletariado português mais aceitação para o seu magistério político dissolvente» (Sá, 1963, pág. 295), acabando por se apartar dos movimentos mais fecundos, como o Partido dos Operários Socialistas. Se os opúsculos de Antero publicados em *O Pensamento Social* – de Outubro de 1872 a Abril de 1873 – deram «uma contribuição positiva no sentido de chamar os operários a unirem-se e a oporem-se ao capitalismo, bem como ao individualismo liberal» (Sá, 1963, pág. 274s); por outro lado, contribuíram negativamente para frustrar a revolução operária.

A derradeira frustração de Antero de Quental como homem público ocorreu com a Liga Patriótica do Norte – órgão que emergiu como reacção ao *Ultimatum* de Inglaterra a Portugal (11 de Janeiro de 1890), ao acidente diplomático gerado pelo conflito de interesses coloniais dos dois países, e ao qual foi convidado a presidir. Todavia, as aspirações do seu idealismo utópico, o desejo de que a revolução se desse pela moralização dos poderes públicos, encaminharam-no mais uma vez ao fracasso. Face à evidente ameaça da convulsão social num contexto de retorno à politiquice, à indiferença e abstencionismo, Antero epilogou que a única Revolução inevitável em Portugal «é a Revolução anárquica da fome» (Antero, 1989b, p. 1013).

Para Victor de Sá, Antero de Quental foi grande enquanto intelectual intervencionista, mas sempre que se apartou da acção e enclausurou na

⁵ «Na sequência das resoluções do Congresso de Haia, Antero defenderia a constituição dum grupo que, fora do proletariado, burguês e autónomo, o defendesse no domínio político, à parte da Internacional e das associações dos operariados. Antes de mais, parece-nos evidente que, à semelhança de Proudhon, tenha concluído a incapacidade política das classes trabalhadoras. Daí, num gesto profundamente pragmático, defender a organização da União Democrática sem contrariar o abstencionismo político dos trabalhadores.» (Cabrita, 2002, pág. 201).

cogitação não passou de «um sofisma da inteligência, fabricando moinhos de vento para com eles esgrimir oniricamente» (Sá, 1963, pág. 303). O malfadado *Programa para os Trabalhadores de Geração Nova*, tentativa de fundamentar filosoficamente a revolução, constitui uma prova disso mesmo. O influxo proudhoniano foi determinante para o seu naufrágio, quer como militante e doutrinador social quer como filósofo. É como homem de acção frustrado que Antero atenta, como faz em «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Séc. XIX» (1890), que o conhecimento do mundo objectivo se dá a partir do espírito. O que revela, segundo Victor de Sá, uma incompreensão da consciência como «reflexo do movimento da matéria no cérebro do homem» (Sá, 1963, pág. 323) – ou seja, que o ponto de partida da consciência é a sensação. Este esforço anteriano de negar a realidade do mundo e tudo reduzir à consciência pura, de modo a mantê-lo apartado e alheado dos conflitos sociais que não lograra resolver, faz do filósofo Antero de Quental um predecessor de Bergson e Husserl.

A argúcia da crítica de Victor de Sá ao pensamento político de Antero de Quental em *Antero de Quental* (1963), no sentido ideológico como modelo a recusar, reflecte o contexto anti-cultural e repressivo do regime salazarista, do qual foi vítima enquanto promotor cultural e activista político. Retenhamo-nos, então, na sua terceira e última incursão à obra e vida de Antero de Quental. Por altura do centenário da morte do poeta-filósofo açoriano, Victor de Sá dedicou-lhe dois pequenos textos: «Antero de Quental, Ontem e Hoje» (1992) e «As Minhas Leituras de Antero» (1993). Neles perpassa a sua convicção de que o persistente interesse pela obra do líder da geração de 70, autêntico marco da cultura portuguesa, cem anos após o seu suicídio, se deve ao facto de esta substanciar «uma dramática personificação de muitas das angústias do nosso tempo» (Sá, 1992, p. 78) – ou seja, trata-se aqui, mais uma vez, de uma leitura marcadamente conjuntural. É o homem fruto de novas circunstâncias existenciais – «da liberdade institucional, amadurecida por uma já razoável vivência no seu duplo aspecto, o social e o individual» (Sá, 1992, p. 82) – que apresenta, então, uma visão mais serena, humilde e compreensiva; enfatizando, especialmente, a riqueza da personalidade moral e social de Antero, como um verdadeiro santo laico.

Deste ponto de vista, tratou da personalidade de Antero «na dinâmica de uma oscilação pendular, (...) na alternância dos seus estados psicológicos [*entre o pessimismo e o optimismo*] e das suas posições ideológicas [*umas vezes adepto de Engels e Marx, outras vezes inspirado no socialismo proudhoniano e noutra identificando-se como uma espécie de pequeno Lassale*]» (Sá,

1992, p. 83). Uma visão que acentua a coerência do homem Antero, cuja vida e conduta foram pautadas por valores morais e sociais, por referência a três aspectos significativos da sua vida: i) a decisão de ir experimentar em Paris «a vida do quotidiano operário» (Sá, 1993, p. 302), abdicando dos privilégios da sua condição burguesa; ii) a elevação e combatividade ligada à agitação social e ideológica em torno da Comuna de Paris (1971), propagada nas Conferências Democráticas do Casino; e iii) a solidariedade humana.

Diferentemente da leitura que fizera na década de 60 sobre a experiência anterior como tipógrafo em Paris, onde enfatizara como esta substanciara a sua proximidade do ambiente em que vivera o seu mestre, aqui acentua igualmente como esta pressupôs a renúncia aos privilégios da sua condição burguesa – o que «dá bem a ideia da grandeza moral e da sinceridade dos ideais que acalentava» (Sá, 1993, p. 302). Experiência que, como acima assinalado, se traduziu num estado de morbidez psíquica, um pessimismo da vacuidade que alterou, ao longo da sua vida, com o optimismo da luta.

Relativamente às Conferências Democráticas do Casino (1871) e ao empenho da geração de 70 em ligar Portugal à Europa, Victor de Sá destaca como a conferência de Antero de Quental – «Causas Da Decadência Dos Povos Peninsulares Nos Últimos Três Séculos» – ilustrou, como nenhuma das outras, a preocupação dos seus promotores com «a transformação social, moral e política dos povos» e «pôs o dedo na ferida do colonialismo (as conquistas) como uma das causas do nosso atraso económico (...) da estagnação do comércio e da indústria na metrópole» (Sá, 1993: 303). E considera esta análise anterior «como charneira entre o pensamento antigo, tradicional, e o pensamento moderno que condena o colonialismo e preconiza a nossa ligação à Europa» (*Ibidem*). Com base nela, António Sérgio demonstrou, cinco décadas depois, como o atraso económico, intelectual e tecnológico português se deveu ao colonialismo.

A acrescentar, Victor de Sá evidencia como não obstante o afastamento de Antero de Quental da organização da classe operário, da ambiguidade das suas opções após o encerramento das Conferência do Casino e da sua aversão a disputas partidárias, alinou pelo Partido Operário Socialista⁶; ou

⁶ Em 1877 Antero de Quental filiou-se no Partido Operário Socialista, fundado a 10 de Janeiro de 1875. Em 1879, demarcando-se do republicanismo, aceitou o convite da Comissão Eleitoral deste Partido para se candidatar ao Círculo de Alcântara – fê-lo consciente de que «as individualidades devem eclipsar-se diante das ideias» (Quental, 1989a, p. 470). Um ano depois, voltou a candidatar-se pelo mesmo Círculo eleitoral. Perante a campanha que os federais moveram contra si – desacreditando-o perante a classe operária – publicou

seja, como se solidarizou com aqueles que padeciam das dores do mundo. Uma solidariedade humana que exerceu também no seu espaço privado, ao ensinar a ler crianças de famílias humildes que recebia na sua casa de Vila do Conde. Deste modo, Victor de Sá enalteceu Antero de Quental como paradigma do santo laico e acentuou, assim, a sua superioridade moral; ou seja, reconheceu-o como guia da procissão da humanidade, como filósofo e homem de acção que agiu pelo e para o bem. Na perspectiva da «visão moral do mundo», como desenvolvida na III.^a Parte de «Tendências», o santo é o seu sumo intérprete, personifica o bem moral e a justiça social.

Uma vez liberto das amarras ideológicas, Victor de Sá conferiu ao pensamento político de Antero de Quental a importância que lhe é devida na luta contra os individualismo e capitalismo vigentes, evidenciando a coerência moral ao longo do seu percurso de vida. De algum modo apontou para a ideia que perpassa o pensamento político anterior: a revolução da sociedade carece, em primeira instância, da revolução moral dos indivíduos. Ou melhor dizendo, na proximidade à terminologia de Victor de Sá, a reforma do homem faculta a reforma do mundo.

Referências bibliográficas

- Cabrita, Maria João (2002), *A Ideia de Justiça em Antero de Quental*, Almada, Íman Edições.
- Sá, Victor de (1942b), *A Mocidade de Antero*, Braga, Edições Futuro.
- Sá, Victor de (1963), *Antero de Quental*. Braga, Edição de autor.
- Sá, Victor de (1992), «Antero de Quental, ontem e hoje». *Revista de Guimarães*, 102, pp. 77-93.
- Sá, Victor de (1993). «As minhas leituras de Antero de Quental». Isabel Pires de Lima, *Antero de Quental e o Destino de uma Geração*, Rio Tinto, Edições Asa, pp. 299-304.
- Quental, Antero (1982), *Prosas Sócio-Políticas*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Quental, Antero (1989a), *Cartas I, Obras Completas de Antero de Quental*, Lisboa, Universidade dos Açores e Editorial Comunicação, Vol. VI.
- Quental, Antero (1989b). *Cartas II, Obras Completas de Antero de Quental*, Lisboa, Universidade dos Açores e Editorial Comunicação, Vol. VII.

o manifesto «Aos Eleitores do Círculo 98. Carta do Dr. Anthero de Quental à Comissão Eleitoral do Partido Socialista no Referido Círculo» (Quental, 1989a, pp. 517-520), onde destacou o alcance e significado das candidaturas socialistas: no sentido político, indica que a classe operária chegou à compreensão de que «republicanos e monarcas valem no fundo o mesmo» (Quental, 1989a, p. 515); no sentido moral, assinala o valor do diminuto número de votos que pudesse alcançar ante os numerosos da corrupção burguesa.

GUSTAVO DE FRAGA, INTÉRPRETE DE ANTERO DE QUENTAL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tal», p. 81.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Quental, *Cartas II*, p. 730.

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

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

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

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

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

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

Referências bibliográficas

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

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

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

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

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

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

**EDUARDO LOURENÇO E ANTERO DE QUENTAL: UM DIÁLOGO
ENTRE POESIA E FILOSOFIA**

«Falar de um poeta é reenviar o eco atenuado da particular música que a sua poesia deixa em nós. O discurso ideal deveria ser um outro simples viajar através das mesmas imagens emblemáticas por ele roubadas à noite sonâmbula onde passeiam os que não são poetas. Com elas devíamos compor apenas uma daquelas rondas crepusculares que às vezes particularmente escutadas dançam, de nós cobrindo sem esforço o nosso próprio rumor...».

Eduardo Lourenço, in *Tempo e Poesia*

«O que eu lastimo é não ser poeta, pois não há nada que eu admire mais que a poesia, porque a poesia é a essência do que nós somos (...). Não há outra inscrição maior do ser humano do que a expressão poética. O homem é naturalmente poeta».

Eduardo Lourenço, in *A História é a Suprema Ficção*

É aos ombros de gigantes, ou usando esses mesmos ombros, que sabemos ser possível grande parte do conhecimento, progresso e evolução no âmbito das mais diversas áreas do saber, da arte, da criação, da beleza. Ver mais e mais longe não advém da estatura física nem de uma qualquer visão mais clara, mas porque muitos daqueles que nos antecederam, além de poderem ver antes, puderam igualmente permitir subir aos seus ombros; não só como o gigante cego *Órion*, da mitologia grega, que carregou nos ombros o seu servo, para poder, com os seus olhos, simplesmente ver e ver mais longe.

Foi a propósito do estudo dos textos de Eduardo Lourenço sobre Antero de Quental que nos veio à memória esta ideia, atribuída, como se sabe, a Bernardo de Chartres, e sobretudo divulgada depois por Newton. A remissão para esta memória baseia-se na interpretação que fazemos, quer dos estudos de Eduardo Lourenço sobre Antero, quer do próprio Antero – os dois nos surgem como gigantes do pensamento, da cultura e da filosofia de língua portuguesa. Aos ombros destes dois autores, muita luz pode receber-se. Todavia, não temos pretensões de novas descobertas, mas tão-só as de uma maior luz.

Tempo e Poesia, de Eduardo Lourenço¹, foi o nosso ponto de partida para a análise deste «Habitante da Aventura Poética», como o classificou Carlos Mendes de Sousa, no seu prefácio à obra, ainda que a base mais específica deste nosso trabalho tenha sido *Antero de Quental ou a Noite Intacta*², onde está reunida a maioria dos textos sobre o nosso poeta filósofo. Porém, consideramos igualmente a edição *Antero, Portugal como Tragédia*³, onde, além dos artigos éditos publicados em *Antero de Quental ou a Noite Intacta*, constituída por dezassete textos em cerca de duzentas páginas, são ainda incluídos textos inéditos e fragmentários, alguns datados (doze textos, com cerca de cento e cinquenta páginas) e outros não datados (oito textos, com cerca de cem páginas), além de um conjunto de outros escritos intitulados como «Textos Variantes e Complementares», com aproximadamente cem páginas, finalizando com um anexo/ notícia de grande interesse no contexto da situação política e cultural de Portugal no período que antecedeu a instauração do regime democrático.

Neste documento, a Delegação da Direcção-Geral de Segurança de Coimbra dá conhecimento ao Director-Geral de Segurança em Lisboa da deslocação de Eduardo Lourenço, a 16 de Abril de 1971, ao Teatro Gil Vicente, a convite dos estudantes da Universidade de Coimbra, para uma conferência com o título «Antero, um poeta filósofo». Esta conferência seria no essencial a mesma que Eduardo Lourenço proferiria depois em Lisboa, na Fundação Calouste Gulbenkian, para comemorar o centenário da «Geração de 70».

Ainda que esta informação esteja contida no volume a que nos referimos, consideramos pertinente partilhá-la aqui. Das mais de três centenas de pessoas que assistiram à conferência, são enunciados os nomes de alguns dos professores presentes: Paulo Quintela, Orlando Carvalho, Victor Costa Matos, Américo Costa Ramalho e José Sebastião da Silva Dias. O Inspector de Segurança refere ainda neste documento («ofício confidencial»), os nomes de alunos presentes, além de uma breve síntese sobre o conteúdo da conferência. Neste ofício, datado de 21 de Abril de 1971, escreveu o informador acerca da formação e influência de Antero de Quental na Geração de 70, citando o próprio Eduardo Lourenço: «Na medida em que Antero de Quental abre, entre nós, o período de uma consciência infeliz (histórica, cultural e ideológica) que ainda não fechou, o seu destino permanece exemplar» (in

¹ Volume III das *Obras Completas de Eduardo Lourenço*, Lisboa, F.C. Gulbenkian, 2016.

² Lisboa, Gradiva, 2007.

³ Volume VII das *Obras Completas de Eduardo Lourenço*, Lisboa, F.C. Gulbenkian, 2019.

op. cit., p. 342). Tão exemplar, que as interpretações, as contradições do poeta-filósofo açoriano levaram ainda o Inspector de Segurança a uma nova citação do intérprete anterior, de significado maior, quer em termos filosóficos, poéticos mas, sobretudo, políticos: «Reencontrar, sem arbítrio, a linha que une o profeta do socialismo e o cantor da Morte, o filósofo idealista e o poeta do ‘sentimento trágico da vida’, o militante convicto e o suicida, não parece propósito inviável» (*ibidem*).

Todavia, e apesar da inequívoca importância do que acaba de ser referido, não só no contexto social e político da época em que a conferência ocorre, importa começar por salientar o grande fascínio e admiração do ensaísta-filósofo pelo poeta-filósofo: ambos formaram-se em Coimbra, ambos foram contestatários e acreditaram ser possível um outro país, uma outra visão do homem e do mundo, onde o conhecimento e a cultura fossem traves mestras.

Se Eduardo Lourenço, como ele próprio afirmou em *Tempo e Poesia*, escolheu para seus guias os poetas, desde logo por considerar-se como um «reflexo do dom soberano que os poetas lhe oferecem, a eles tudo devendo, a começar pela existência» (*ibid.*, p. 66), não surpreenderá, bem pelo contrário, a sua paixão e fervor pela poesia: «Lâmpada miraculosamente intacta no tempo de plurais trevas que a cercam sem a poder dissolver».

Intérprete peculiar dos poetas, como *Tempo e Poesia* sobretudo nos comprova, Eduardo Lourenço, desde bem cedo, logo na sua formação de Coimbra, tem Antero de Quental como companheiro. E se Antero não foi um filósofo de formação e profissão, o que decerto alterasse tudo ou quase tudo e lhe permitisse ser um poeta «à solta», Eduardo Lourenço foi-o de formação e, por isso, mas não apenas, na sua longa viagem não conseguiu viver sem essas presenças constantes. Porém, é sempre o filósofo a olhar os poetas, a sua poesia e o seu pensamento. Sophia de Mello Breyner Andersen, em 1978, referindo-se ao prefácio de uma sua *Antologia* (4ª Edição, Moraes, 1978), escreveu que Eduardo Lourenço faz uma leitura poética e não apenas estética ou intelectual, não vendo apenas o poema por fora, mas sim habitando-o, à semelhança do que Eduardo Lourenço afirmara a propósito de Hölderlin e de Heidegger, onde o conhecimento se torna mais próximo porque «o poema é o próprio meio de resgatar a habitação do ser»⁴.

A poesia que vem a surgir no filósofo de formação como um suporte existencial, foi-o sempre, como sabemos, em Antero, mesmo que esse suporte tivesse sido sentido como insuficiente, à filosofia pedindo respostas.

⁴ Cf. Volume III das *Obras Completas de Eduardo Lourenço*, ed. cit., p. 35.

Não se pretendendo estabelecer comparações ou aproximações, é difícil, no caso destes dois autores, passar completamente ao lado dessa situação, dada a paixão com que Eduardo Lourenço falava de Antero⁵.

Seja pela análise ou psico-análise que os dois acabam, a seu modo, por fazer da cultura portuguesa, seja pela importância que os dois atribuíram ao socialismo, fosse como utopia (ou não), fosse pela permanente interpelação e interrogação pela existência e seu sentido, pelo pessimismo e consideração trágica da existência (mesmo que com diferentes versões e desfechos), pelos dualismos, cisões, idealismos, subjectivismos, o par Filosofia-Poesia pode expressar-se em parte nesta citação de Antero escolhida por Eduardo Lourenço como epígrafe de uma entrevista que concedeu em 1991 ao jornal *Expresso*: «Os sistemas caem: os cultos desfazem-se. Só os poemas parecem cada vez mais jovens e belos sob os beijos fatais do tempo».

Como sabemos, Eduardo Lourenço escrevia maioritariamente a partir de solicitações sobre diversos assuntos, fossem de jornais, revistas, prefácios, ainda que outras razões e outros motivos obviamente existissem para a sua escrita, razões que cada um avaliará depois de conhecer toda a obra do autor, sob pena de algumas incoerências e injustiças.

Numa outra entrevista, concedida à revista *Visão*, em 2003, afirmou também Eduardo Lourenço: «de tudo faço uma leitura poética, de *puzzle* de ficção». Esta leitura vai traduzir-se ao nível da própria linguagem, onde a utilização de metáforas é constante, revelando uma pessoalíssima escrita onde não raro estão presentes não só a argúcia como o seu encantamento, tantas vezes acompanhado pelo espanto e certa *ingenuidade* que simultaneamente interpela e interroga, como em Montaigne (de que foi grande admirador), mas em que igualmente está presente um estado de permanente vigilância, não só consonante com o seu espírito livre e heterodoxo, como com o seu espírito crítico e de alargados horizontes. E é com essas características que, logo em 1959, na Bahia, onde leccionou a convite da Universidade Federal, vai falar de Antero como exemplo privilegiado e único que, «se se tornou mítico, não se deve isso apenas à beleza dos seus poemas, mas ao facto de que todos nós reconhecemos no seu falhanço sublime, não o falhanço da vida, mas o da nossa vida»⁶; afirmando ainda: «Antero deu alma, sangue e vida às dificuldades dos homens, com a existência...». Enfrentar essas

⁵ Ver, por exemplo, «Le Destin – Antero de Quental, Poesie, Revolution, Saintité», in *Antero de Quental ou a Noite Intacta*, ed. cit., p. 15.

⁶ Cf. Volume VII das *Obras Completas de Eduardo Lourenço*, prefácio de Ana Maria Almeida Martins, ed. cit., p. 16.

dificuldades, com a severidade com que Antero as enfrentou, revela não só a sua perspectiva pessimista, mas igualmente constitui, na interpretação de Eduardo Lourenço, «o acontecimento cultural e poético mais significativo do séc. XIX em Portugal, por reflectir contradições de experiência cultural, espiritual e histórica».

Na abordagem do universo anterior e seus contextos, Eduardo Lourenço vai ainda falar de uma vivência tensional da cultura portuguesa do séc. XIX, que Antero sente, vive e sofre, de tal modo que «a ausência de sentido do mundo» se instala no seu espírito, onde lutas, desafios e confrontos se solidificam e expressam. A existência no seu todo, perante a sua inquietude vital e a sua inquietude metafísica, levam Eduardo Lourenço a sinalizar a noite como uma matriz da vida de Antero. Esta simbologia pode reconhecer-se por oposição a um excesso de luz que a modernidade prometeu, de forma inconsequente. Porém, em Portugal vai ser Antero que inaugura a modernidade como um ponto de encontro entre a racionalidade ou o idealismo e a emotividade dramática e poética.

O máximo sentido para a existência, alicerçado numa máxima inquietação metafísica, são os pontos centrais sempre presentes na análise lourenciana de Antero de Quental. No diálogo com todos os «sistemas abstractos», nomeadamente com o positivismo, Antero ardentemente pensou encontrar elementos para as respostas a uma filosofia que fosse «viva» e «activa». Porém, esta acabou por ficar expressa na sua poesia, onde o essencial do seu pensamento filosófico reside. Aí, a dimensão trágica do pensamento de Antero é explícita e aí se mesclam literatura, teologia e história, onde, segundo Eduardo Lourenço, «o fervor poético da experiência religiosa da existência, a sede inextinguível de tocar o Absoluto ou ser tocado por ele, a tudo sobrelevam»⁷.

No «vazio ontológico» de Antero, há uma constante necessidade do que Eduardo Lourenço designa como a «ordem da urgência da alma, do espírito, da vida, mais do que da pura inteligência» (*ibid.*, p. 107). Perante esta vital urgência, esta pulsão pura, Antero quis acreditar na filosofia como âmbito de resposta, sendo porém conduzido a um desequilíbrio decorrente da sua máxima expectativa em relação às capacidades da filosofia, que Antero pretendia «ilimitadas». Afinal, nem Leibniz, nem Hegel nem Schopenhauer ou outros respondiam à sua urgência de conhecimento. Eduardo Lourenço designou esta relação de Antero com a filosofia como uma «consciência infeliz», sobretudo por não resistir à abstracção filosófica.

⁷ In *Antero de Quental ou a Noite Intacta*, ed. cit., p. 83.

Kierkegaard, de quem Antero tão próximo esteve, na interpretação de Eduardo Lourenço, pede à Filosofia tanto ou mais do que Antero, mas, porque resistindo à abstracção, funda uma filosofia existencial. Ao contrário, Antero cria algo de absolutamente novo: a sua consciência trágica na poesia, onde diz ter colocado o melhor da sua filosofia. E esta, se se revelou frágil ou débil, integrou um projecto sublime e que, se frustrou a visão filosófica do projecto de Antero, até ao fim não deixou de considerar a filosofia tão eterna como o pensamento humano.

Obras de Eduardo Lourenço referidas

Antero de Quental ou a Noite Intacta, Lisboa, Gradiva, 2007.

Eduardo Lourenço: A História é a Suprema Ficção (entrevista a José Jorge Letria), Lisboa, Guerra e Paz, 2014.

Obras Completas de Eduardo Lourenço, vol. III, Lisboa, F.C. Gulbenkian, 2016.

Obras Completas de Eduardo Lourenço, vol. VII, Lisboa, F.C. Gulbenkian, 2019.

A. M. MACHADO PIRES, INTÉRPRETE DE ANTERO DE QUENTAL

A escolha da genérica designação deste colóquio, «Antero e os seus intérpretes», deixa portas abertas (com as devidas cautelas, é certo, porque, como diria Umberto Eco, o texto impõe limites à sua interpretação) aos intérpretes de segundo grau, que agora nós somos, mas também gera um certo desconforto, perante a nossa própria leitura do outro. Sendo um discurso sobre um outro discurso, tal implica um diálogo desdobrado entre Antero e o seu hermeneuta primeiro, que atribuiu um sentido (ou sentidos) à obra lida e depois entre este e um segundo leitor, preocupado agora em bem entender um à luz do outro, isto é, Antero de Quental segundo António Machado Pires.

Porque de interpretações se trata, temos, entre os críticos de Antero, um campo de reflexão sobre perspectivas críticas que muito nos ensinam sobre este multifacetado escritor. Como acontece com os autores de génio, Antero oferece-se à pluralidade de leituras, que destacam o poeta, o filósofo, o homem de cultura, o mentor de uma geração que haveria de revolucionar a cultura e a literatura portuguesas e instituir um marco na história literária.

António Machado Pires, intérprete de Antero, é um exemplo de estudioso que o acompanha num vasto percurso, desde a juventude até à maturidade. Por essa razão, vai revelando facetas várias, e complementares, desse intelectual e artista ardente e romântico na juventude, cidadão empenhado e inconformado sempre, pensador angustiado, nostálgico de um invisível e inalcançável mais Além.

Este crítico que tão devotadamente segue os passos de Antero, fá-lo sempre numa estreita relação entre a obra, o homem e, acima de tudo, o seu contexto geracional, por razões sobejamente conhecidas. Na geração de 70, em que pontuou o autor de *Odes Modernas*, seria inevitável não o fazer, tanto mais que o autor açoriano não é o ficcionista que Eça de Queirós viria a ser e em que, por isso, melhor se distanciaria o autor empírico dos seus narradores, por muito que o autor de *Os Maias* neles tivesse vazado, em clave pretensamente realista, a sua ironia crítica.

Nos estudos de António Machado Pires sobre Antero fica a constituir um marco o estudo originariamente apresentado como tese de doutoramen-

to, depois publicado pela Universidade dos Açores (Pires, 1980) intitulado *A Ideia de Decadência na Geração de 70*. Nele se revela uma perspectiva que não poderia deixar de marcar os seus futuros trabalhos, porque ele nunca esqueceria que, mesmo individualizando-o para o destacar como mentor dessa tão importante Geração, com as intervenções sociais e culturais daí decorrentes, o escritor e pensador açoriano emerge no seio de um grupo que lhe ficaria sempre como referência, mesmo passado o período de intervenção mais combativa e mais acaloradamente revolucionária. Aliás, verifica-se que a excepcionalidade reconhecida em Antero por Machado Pires se deve muito a esse confronto com outras notáveis figuras da sua geração e do seu grupo intelectual, bem nossas conhecidas.

Pelo fim a que originariamente se destinava, sendo um trabalho académico de anos, de aturada pesquisa, *A Ideia de Decadência...* constitui uma obra fundamental nos estudos sobre Antero, mas é interessante avaliar o seu autor como ele prossegue a partir daí, quando, em estudos mais curtos, o foco de análise se situa exclusivamente sobre aquele escritor açoriano, se bem que nunca esquecendo a respetiva integração no devido contexto geracional, histórico-literário e cultural.

A partir daí, António Machado Pires alarga e aprofunda a sua pesquisa, que surge, por vezes, a propósito de datas celebrativas, a convite ou por iniciativa própria, como foi o «Congresso Anteriano Internacional», realizado na Universidade dos Açores em 1991, no centenário da morte do escritor. É um trabalho interpretativo que se move geralmente nas duas dimensões referidas: Antero em contexto geracional; Antero como escritor e pensador individualmente valorizado.

Não seria de esperar que o crítico se desviasse posteriormente de um trajecto sólido, de académico sóbrio e rigoroso, com linhas de abordagem e suporte teórico-crítico bem definidos, mas é normal, e isso aconteceu, oferecer-nos leituras sempre muito bem fundamentadas, mas mais desenhadas, a aproximar-se do ensaio

Tendo já situado, de forma aprofundada, como convinha a um trabalho académico desta natureza, Antero no contexto da Geração de 70 e, mais latamente, no século XIX, não esquecendo o Antero romântico, que o autor de *Odes Modernas* também foi, Machado Pires dedicou-se então, em artigos e conferências vários, ao Antero mais completo e mais complexo a abeirar-se da estética finissecular e da morte.

Porque na tese o ângulo de abordagem era outro, dado que se tratava de estudar aprofundadamente uma geração desde a sua fase entusiástica,

opinativa, inovadora, pretendendo derrogar, como também escreve Eça de Queirós em «Idealismo e Realismo», procedimentos da estética romântica, Machado Pires permite-se então uma abordagem ensaística mais especificamente focada na figura que pretende destacar, como se vê, por exemplo, em *Luz e Sombras no século XIX em Portugal* (Pires, 2007), numa atitude de quem, fiel aos seus princípios e formação académica (sempre presente como substrato histórico-crítico), está bem consciente da parte de liberdade que lhe cabe. A sua voz de crítico e de homem de cultura já se impôs efectivamente no meio académico e é contada, sem reservas e com muita consideração, entre os estudiosos da literatura do século XIX português, particularmente da «Geração de 70», de que é profundo conhecedor.

Em «Antero romântico», texto de 1991, ano do centenário da morte do escritor, Machado Pires centra-se na poesia, uma boa oportunidade para mostrar o outro Antero, à margem do realismo-naturalismo. Revela-se, assim, na evolução periodológica aquilo que lá lêramos em Austin e Warren, e que Vítor Aguiar e Silva também destaca: o facto de a evolução literária se processar segundo zonas difusas de intersecção e de interpenetração. Foi importante que o tenha lembrado (outros exegetas o têm feito) a propósito de um autor tão conotado com o aparecimento do realismo em Portugal, por via da sua relação com figuras como a de Eça de Queirós, mas não radicalmente afastado da estética literária precedente.

Importou-lhe referir conhecidas posições, não unânimes, por parte dos críticos, sobre datação do aparecimento do romantismo, o que vem justamente ao encontro do apontado sobre a dinâmica dos períodos literários. Servem-lhe essas considerações para justificar o lugar de Antero na cena literária portuguesa: «ao lado dos homens da geração realista, naturalista, socialista e “revolucionária” das décadas de 60 e 70, mas contemporâneo ainda de Camilo, Soares dos Passos, António Lopes de Mendonça, Fontes Pereira de Melo», isto é, acrescenta, «gente da segunda geração romântica, a geração de 50» (p. 165).

Próprio de quem estuda a literatura sempre em íntima conexão com a cultura e a história (a literária, mas também a dos povos vertida na historiografia), acrescenta aos dados introdutórios da reflexão sobre Antero outros sobre a situação política em Portugal no momento da segunda geração romântica (Regeneração, Fontismo...) e ainda sobre as fontes estrangeiras (inglesas, francesas e inglesas) do romantismo português.

Seguindo cronologicamente o trajecto literário-cultural de Antero desde a juventude (antecedida de dados sobre nascimento e infância) à derradeira fase da obra e da vida do escritor, Machado Pires erige então

o perfil de um Antero mais completo: o romântico, o da Geração de 70, o dos poemas fradiquianos publicados na *Revolução de Setembro* (1869), o desiludido e angustiado de final de vida. Cremos que ao crítico terá sido grato visitar este outro Antero, não positivista, idealista, romântico e o outro, a caminho de uma singularidade ditada por condições temperamentais e «histórias de vida». No «Antero romântico» terá então vislumbrado traços que muito bem ficariam ao perfil daquele autor, na medida em que «o romantismo acentuara, contra a Razão iluminista, o novo império do coração, da loucura e do génio» (p. 170).

Aceitando, com outros críticos, a existência de uma terceira geração romântica, agrada-lhe a teoria de Álvaro Manuel Machado sobre os vários romantismos, o que lhe sustentou a afirmação de que os homens da geração de 70 foram «romanticamente anti-românticos», marcados «pela sensibilidade romântica como atitude perante a vida» (p. 171).

Não sendo textos integráveis no que se designaria uma «crítica biografista», que fez alguma fortuna no século XIX para ser erradicada pelos formalismos do século XX e mais tarde moderadamente recuperada à luz de outras perspectivas, o certo é que em toda a leitura da obra está o homem que lhe deu existência. É bem normal que assim seja num pensador como Antero que desabafa e se auto-analisa em textos à margem da obra literária e filosófica, como são as cartas, e que os estudos especializados em vários domínios científicos, inclusivamente da psicologia e da psiquiatria, tentam interpretar. A isso se oferece o complexo e riquíssimo perfil desta grande figura.

É pensando no temperamento e na sensibilidade anteriores que Machado Pires se permite esta interpretação, a reforçar a tese do romantismo do poeta:

Antero, pelos seus confessados fogachos de um temperamento meridional, assumiu, até mais que outros, do que o mais cerebral Eça de Queirós, esses arrebatamentos «revolucionários» ou essa estética de raiz bocageana que está visível nos sonetos, cujo intimismo, culto da Noite, pessimismo são de acento romântico (loc. cit.: 172).

Parece-nos vislumbrar, à medida que vai enumerando uma série de argumentos para sustentar as suas interpretações, um certo fascínio pelo perfil de um Antero romântico, onde prevalece o sentimento sobre a razão.

É esta dupla visão de experiência vivida pelo autor e obra literária a atrair o intérprete, que busca, com naturalidade e fundamentação, os dados

de uma para melhor explicar e compreender a outra. Nesta confluência, ele encontra sínteses felizes para o dizer. Os anos académicos em Coimbra e da participação na «Sociedade do Raio» merecem-lhe esta conclusão: «Era a primeira grande fase combativa do Antero de Coimbra, a que se iriam suceder outras formas de combatividade e angústia, que caracterizam a sua vida como poeta e como apóstolo da justiça social» (*ibid.*: 173).

Sobre os sonetos, observa: «Os elementos do real – aliás, poucos numerosos em todo o conjunto dos sonetos de Antero, são apenas figurações ou pretextos para uma poesia de tortura metafísica» (*ibid.*: 175). Que a poesia contemporânea (a lírica, em geral, pela sua própria natureza) não cura de uma representação exacta do real, mas é sempre uma sua recriação, é hoje inquestionável, mas em período de preocupação realista, que nunca deixou de ser uma refiguração do real, faz sentido lembrar o modo como a realidade é representada de acordo com os modos de ser dos respectivos autores.

Sendo isso fundamental em Antero, a referida «tortura metafísica» constitui uma lapidar expressão de sensações que vão das vivências do homem às reflexões e inquietações do artista e do filósofo. Por isso, conclui Machado Pires «que não é no mundo real que se baseia a poesia anterior, mas no mundo ideal em que se movem as suas abstrações e as suas especulações metafísicas». Aqui continuamos, de certo modo, no domínio dos traços gerais da lírica, mas, como as linhas de exploração deste artigo se centram numa argumentação comprovativa do romantismo anterior, é para aí que deriva toda a interpretação consequente, a saber, que «o seu «romantismo» é o seu excesso.

São interpretações felizes, em escrita elegante, quando o especialista em cultura portuguesa, também professor de literatura, desce das suas sínteses, que muito bem faz, a pormenores analíticos, mais raros, que iluminam o conjunto e projectam a sua luz sobre toda a obra. Mais um exemplo: «Se estamos perante a poesia de “ideias” ou de combate das *Odes*, por exemplo, o seu “romantismo” é o seu excesso, a sua amplificação retórica, que volta a estar presente mesmo na prosa do Casino como já se referiu» (*ibid.*: 176).

Outro estudo de assinalar é o que resulta da conferência apresentada na Universidade dos Açores, aquando do, já referido, «Congresso Anteriano Internacional», e publicado nas respectivas *Actas*, com o título de «Antero – a olímpica exemplaridade de uma geração». Numa coerência e linha de diferenciação na continuidade, acontece que este texto se aproxima em data de publicação de «Antero romântico».

De novo, Machado Pires tece um discurso que avança segundo uma linha cronológica, seguindo os passos significativos da ação de Antero: o

cidadão, o mentor, o crítico, o poeta, o ilustre membro de uma geração «exemplar». Quando o historiador da cultura se desdobra no crítico literário, ressalta um discurso valorativo, como é sempre o dele, em relação a Antero, embora nem sempre isso precise de ser explicitado para o entendermos. Aceite sem reservas pela crítica em geral - não significando, como se tem mostrado neste Colóquio, um consenso interpretativo -, o que temos aqui é Antero segundo Machado Pires, com a possível originalidade e também, o que não exclui aquela, um encontro de interpretações em aspectos essenciais do autor e da sua obra.

Depois de recordar a notável contribuição de outros membros da geração de 70 ou daqueles que seguiram os caminhos abertos por Eça quanto ao realismo/naturalismo, e não esquecendo o relevante contributo de Oliveira Martins na síntese da história, drama e evocação patriótica de grandes figuras nacionais (*Os Filhos de D. João I, Vida de Nun'Álvares, O Príncipe Perfeito*), conclui, uma vez mais, enaltecendo Antero, e com uma nota apreciativa sobre o lirismo do autor:

Mas Antero era para estes homens o símbolo do ideal da sua geração, aquele de entre eles que, dotado de uma alma socrática e um espírito renovador, dera o melhor de si mesmo na sua convivência, no seu ministério moral, na sua dor metafísica traduzida em bela expressão lírica (Pires, 1993: 536).

Nesta interpretação, não foi a geração que teria projetado em Antero a sua olímpica exemplaridade, mas, ao contrário, a exemplaridade de escritor-filósofo que sobressai e que Machado Pires, apoiado em Vitorino Nemésio, transforma em universalidade: «Eis, pois, por que razão Nemésio falou na olímpica universalidade de Antero. Olímpica universalidade que ele, de certo modo, emprestou a toda a sua geração (*op. cit.*: 536).

Já em *A Ideia de Decadência...*, sem se desviar do tema centralizador, Machado Pires não perde a oportunidade de fazer de Antero a figura emergente no seio do grupo:

Antero de Quental, chefe de fila de uma geração que na sua maioria o aceita como tal, foi um dos significativos pensadores da decadência portuguesa, inserindo as suas reflexões na sua concepção revolucionária proudhoniana. A sua conferência sobre a decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos, em 1871, seria um poderoso estímulo de sugestões sobre o tema para toda a geração (*ibidem*: 318).

Neste texto, em que Antero ocupa - como era exigido para a ocasião - o centro, o intérprete procede a uma muito coesa e fundamentada argumentação a provar a relação entre indivíduo e grupo geracional, mas expande o enfoque até chegar, valorizando-a, à sociedade que os integra, a sociedade do século XIX, na sua evolução social, científica e filosófica.

A Antero é então atribuído o qualificativo metafórico de «farol», mas sem ofuscar a presença e a acção do grupo, porque a iluminação anterior ganha especial relevo por emergir no meio de ilustres companheiros de jornada (de ideais, de lutas, de princípios doutrinários e prática literária) que o estimulam, com ele colaboram e nele reconhecem a supremacia do génio. Machado Pires contribui, assim, entusiasticamente para esta exaltação de Antero e conseguiu-o, em discurso recheado de informação e atraente para o seu leitor, no papel de intermediário que, não raro, se reconhece ao bom crítico literário.

Machado Pires, no seu lugar de crítico literário, avalia positivamente, nas respetivas experiências de maturidade, o discernimento que o autor das *Odes Modernas* revelaria. Abraçando, das ideias revolucionárias que então a Geração de 70 proclamava, e permanecendo fiel às linhas do socialismo proudhoniano e do evolucionismo spenceriano, defenderia «a revolução pela moral das classes trabalhadoras e pelo trabalho forte da propriedade individual, a evolução sem os saltos e violências revolucionárias. [...] Republicano na medida em que o socialismo só seria possível no regime republicano; mas logo divergindo do republicanismo português que se estava a definir panfletário e violento, à procura do meio mais rápido, defendendo o primado do político sobre o económico – o que repugnava Antero (*ibidem*: 120).

E terá sido com gosto que o define, em síntese final, como «asceta do pensamento» destacando a tendência para uma mistura de Budismo e Platonismo e que refere, com as palavras de Eça, a entrada de Antero «numa paz magnífica» (*ibid.*: 320).

Em ocasiões celebrativas ou em trabalhos académicos, que não recensões críticas, não se espera que o intérprete opte pela construção de uma imagem menos nobre de uma figura voluntariamente escolhida para objeto de estudo, o que não pressupõe também uma adesão total e sem reservas a tudo o que é observado. Todavia, mesmo sem uma crítica explícita, e porque escolher já é julgar, concluímos que é numa atitude de profunda admiração por Antero que Machado Pires se aproxima da respectiva obra, admiração que, por arrastamento, atinge o seu autor. E, uma ou outra

vez, perante alguma incoerência do Antero revolucionário que não se despe totalmente de uma evidente tendência romântica, aduz argumentos de natureza não só intelectual como também humana, alicerçada ainda em conceitos de geração informada por leituras de autores influentes fora de Portugal. Michelet serve-lhe para justificar uma espécie de desencontro, ou de conflito, entre o *homo sociologicus* e o *homo liberalis*, com o argumento de que «se o *homo sociologicus* anterior se opõe ao *homo liberalis* romântico e vintista», é sobretudo para se fixar no juízo lapidar de que “na Humanidade está a alma inteira do mundo”, inspirado em Michelet» (Pires, 1993: 532).

Tal valoração não implica que, como faz um bom crítico, tenha havido, para utilizarmos a linguagem de Gadamer, uma verdadeira «fusão de horizontes». Bastaria um século a separá-los, com o inevitável desfazamento que isso implica. Assim é que, no seu trabalho de maior envergadura, e em páginas conclusivas extensas, não deixa passar despercebidos os excessos críticos e/ou proselitistas do jovem Antero, que lê em oposição ao da maturidade, arrastando consigo aquilo que é de sua índole e não exclusivamente da sua cultura ou das suas influências filosóficas. Assim, secundando a autocrítica do próprio autor, que, na carta a Wilhelm Storck, reconhece as incoerências da mocidade, António Machado Pires completa a autocrítica deste escritor açoriano, justificando-a e sugerindo até, no final da sua tese de doutoramento, uma pista, que deixa como desejo, para estudiosos de outras áreas científicas, especificamente dedicados a estudos de hebelogia:

É uma fase [a da adolescência – juventude] em que o jovem reage ao meio social por oposição a ele, procurando antes adaptar esse meio a si próprio do que adaptar-se a ele. Daí que seja um período em que se levantam conflitos para resolver problemas, daí o «querer reformar tudo» sem querer «estar a meio caminho da formação de si próprio» como reconhece Antero. E tudo isto acrescido dos «fogachos e abatimentos de um temperamento meridional», de «turbulência», de «petulância» até... Muito haveria a ganhar, cremos, em interpretar certos aspectos revolucionários e criadores da geração de 70 de um ponto de vista psicogenético. Uma perspectiva que tivesse em conta a *Hebelogia*, tendo presentes trabalhos como os de Mendouse ou Debesse, sublinharia a influência da idade nas obras e acção de Antero ou Eça (Pires, 1980: 58).

Desculpou e compreendeu o jovem em quem desde cedo brilhava a centelha do génio, apreciou e comentou a respectiva obra, com o olhar

compreensivo de quem vem um século depois, mas cujo fascínio pela geração que tão profundamente estudou e por um dos seus mais destacados protagonistas não se terá desvanecido:

Mais tarde confessará que pertencia a uma geração que queria reformar tudo e que fora até ao excesso, nesse zelo de reforma, mas não se arrependia de ter sido jovem. O *ser jovem*, porém, significa muitas vezes a essencial busca da harmonia do absoluto com o quotidiano, o repúdio dos valores sociais relativos, o desejo de conciliação das verdades eternas intuídas com as realidades concretas da acção limitada do homem (Pires, 1980: 57).

Com um olhar crítico distanciado, de analista apetrechado com os elementos que, decorrido um século, a história, a crítica, a teoria literárias e os estudos de cultura foram acrescentando, Machado Pires saberia que, como crítico, não teria de convencer os seus leitores mais diretamente envolvidos nas lides literárias, por ser consensual a genialidade do autor açoriano. Fê-lo, apesar de tudo, porque isso também seria inevitável, porquanto as escolhas feitas já são ditadas, mesmo que não explicitadas, por critérios de gosto e formação que constituem, no fundo, a marca do bom intérprete. Este estudioso de Antero foi, sem dúvida, um deles.

Referências

- Pires, António M. Machado (1980), *A Ideia de Decadência na Geração de 70*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada.
- (1991), «Antero romântico», *Revista de História das Ideias*, vol. 13, pp. 165-177.
- (1993), «Antero: a olímpica exemplaridade de uma geração», in *Actas do Congresso Anteriano Internacional*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores.
- (2007), *Luzes e Sombras no século XIX em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

LÚCIA COSTA MELO: ANTERO, «SÓCRATES DO SÉCULO XIX»

A expressão que dá título ao nosso texto é de Lúcia Costa Melo. Professora, pensadora e escritora açoriana, natural de Vila Franca do Campo, terra à qual se mantém profundamente ligada, física e culturalmente, pode ser considerada uma das mais ilustres mulheres vilafranquenses. Foi minha professora há alguns anos, precisamente na Escola Secundária Antero de Quental, em Ponta Delgada. Figura franzina, irrequieta, dona de um olhar penetrante não completamente escondido pelos óculos engraçados que complementavam um rosto simpático, emoldurado por caracóis em tons alourados. Com a sua voz doce, pausada, porém firme, cativava pela atitude e pelas palavras. Foi minha professora de psicologia, mas sempre revelando a sua verdadeira paixão pela filosofia, obrigando-nos, por isso, a exercícios de reflexão e de compreensão muito para além da dita matéria para estudo, exercícios que nos encaminhavam, sem o sabermos, para a via socrática. É, pois, com muito gosto que relembro a mulher e a professora, e que releio os seus textos sobre Antero de Quental, tema central da sua escrita e reflexão filosóficas.

Para além da dimensão filosófica, Lúcia Costa Melo cultivava igualmente o gosto pela prosa e pela poesia, tendo publicado vários ensaios e escritos. Na prosa, apura o seu interesse pela cultura açoriana e contempla quer as formulações mais eruditas, de que é excelente exemplo o longo e bem documentado prefácio de sua autoria do volume *Literatos dos Açores*, de Urbano Mendonça Dias, obra reeditada em 2005, quer as manifestações mais populares, no caso a sua colaboração no *Diário de uma Romaria* do Rancho de Romeiros de São Miguel Arcanjo, narrativa de 2004¹.

Por sua vez, e por sendas poéticas, publica em 1984 *Rota Sibilina*, obra que «é um tocar nas almas adormecidas, despertando-as para uma meditação sobre a vida» (Vilhena, 1984: 14) e cuja poesia revela a «voz carregada de ternura triste e solitária, uma voz de serena revolta» (Vilhena,

¹ Volume publicado pela Câmara Municipal de Vila Franca do Campo, que tem como organizadores principais Carlos Miguel Bolarinho Vieira e Rui António Carvalho e Melo, contando com a colaboração de várias personalidades, entre as quais Lúcia Costa Melo.

1984: 14). São palavras retiradas do prefácio da referida obra de poemas, escritas por outra grande mulher, falecida em 2021, a quem faço reconhecida homenagem, Maria da Conceição Vilhena. O poema *Livro selado*, abaixo reproduzido, é um exemplo notável dessa voz de mulher açoriana, feita de rochas, de mar e de esperança.

Queria fechar meus dias
Como fecho os livros que já sei de cor ...
Queria selar as páginas
Em conchas brancas lá das praias
e ... depois
Esperar!
 O Mar! ...
A maré ...
 Ir ...devagar
Pé ante pé ...
 Descalça e leve
Sem que nada nem ninguém me visse
Nem sombras, nem fantasmas do passado
Sem mácula, nem rasto de pecado.
 Enterrar! ...
Nas areias mais profundas
 mais negras
Que estão no fundo do Mar
Todos os desejos, sonhos e anseios
Que eu queria
 abandonar
No seio imenso ...
 Do Mar!

(Melo, 1984: 29)

Não é, pois, por acaso que Antero surge na vida e na obra de Lúcia Costa Melo. Aproxima-os o amor à sabedoria e a paixão pela poesia, o cultivo da palavra revolucionária, sentida e sofrida. Também ambos se deixam enlaçar pelos Açores, com as suas sufocantes e libertadoras brumas, capazes de converter a procura do horizonte em desassossegada morada.

A pensadora açoriana escreveu dois importantes estudos filosóficos sobre Antero de Quental, ambos publicados pelo Instituto Cultural de Ponta Delgada, com duas décadas de intervalo, o primeiro em 1978, o segundo em 1997. Este último, publicado na *Revista Insulana*, volume LIII, é um precioso e difícil ensaio que tem por título «Tendências gerais da filosofia nos finais

do século XIX. Algumas reflexões sobre Antero». De 1978, temos a obra que mais nos interessa, por constituir uma interpretação original da vida e da obra de Antero, raramente lembrada pelos especialistas, intitulada *Ensaio de uma perspectiva surrealista na vida e na obra de Antero de Quental*.

De fino recorte literário e apurada reflexão filosófica, ambos os textos revelam uma extraordinária familiaridade com a vida e especialmente com a obra de Antero de Quental, sem esquecer o seu epistolário, bem como um conhecimento aprofundado das teses dos principais intérpretes do pensamento do filósofo açoriano. De tal forma que o ensaio «Tendências gerais da filosofia nos finais do século XIX. Algumas reflexões sobre Antero» é, na realidade, um meta-texto, em que a autora não se limita a expor as influências, os conceitos e as teses do filósofo-poeta açoriano, pelo contrário, enreda o leitor nas suas próprias análises filosóficas, convocando para o diálogo um elenco extraordinário de interlocutores, desde os filósofos pré-socráticos, como Parménides e Heraclito, a intérpretes contemporâneos do pensamento de Antero, nomeadamente Leonardo Coimbra, Lúcio Craveiro da Silva, António Sérgio, Joaquim de Carvalho, entre outros. Tudo isto acompanhado pela presença sempre sugestiva de Kant e de Hegel, também pelos rompantes filosóficos de Proudhon.

Assim, a reconhecida complexidade da obra de Antero, *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*, não só é justificada, pois «difícil seria imaginar uma mente enciclopédica e sintética capaz de reunir os dados para tão monumental trabalho e de tão complexa profundidade» (Melo, 1997: 144), como é agravada, culminando na imagem de um «castelo de aspirações de um futuro e definitivo sistema entrevisto – continuando a citar a autora açoriana – em que o pessimismo conduz a um espiritualismo vazado num materialismo científico conduzido por uma intuição mística de uma filosofia moral» (Melo, 1997: 182).

Centrando a nossa atenção na obra de 1978, não é propósito de Lúcia Costa Melo converter Antero num filósofo surrealista *tout court*, um «surrealista total» (Melo, 1978: 98), mas abrir outras perspectivas, outros ângulos, de compreensão da sua vida e da sua obra, sem pretensão de originalidade, embora seja original, e sobretudo «sem distorcer a (...) integridade» (Melo, 1978: 98) do seu pensamento. Diz-nos a pensadora açoriana na nota prévia explicativa desta sua abordagem filosófica:

Tentámos recuperar aspectos que foram deixados na sombra, por serem considerados menores, (...) deste modo, os aspectos surrealistas anteriores são objectivamente mais uma faceta da sua personalidade e

da sua obra, sempre com um espírito aberto e lúcido, atento aos ventos da renovação, capaz de, por uma intuição espantosa, captar o sentido que tomava a História, vislumbrando os caminhos que seriam seguidos, e, entre eles, verificámos ter atingido atitudes de um autêntico surrealista *avant la lettre* (Melo, 1978: 97).

Lúcia Costa Melo assume, também, que a sua interpretação é perigosa, porém verdadeira, isto é firmada «no caminho da verdade!» (Melo, 1978: 99). Confessando que «o surrealismo de Antero é contraditório», pois «há fases na sua vida que o negam abertamente, especialmente na sua prosa» (Melo, 1978: 98), a autora açoriana insiste, no entanto, na tese de que os laivos surrealistas despontam com naturalidade na sua poesia, com o desvelar dessa «voz interior brotando inconsciente e límpida, livre e espontânea» (Melo, 1978: 98).

Lúcia Costa Melo traça quatro âmbitos para fundamentar a sua interpretação da vida e da obra de Antero no contexto do controverso movimento surrealista protagonizado por André Breton, autor de *Manifestos do Surrealismo*, publicados em França a partir de 1924². De matriz cronológica, embora não compartimentada, os quatro âmbitos aparecem sob os sugestivos títulos de: «Sempre em busca de um mais além»; «A esperança num mundo de absurdos»; «A experiência satânica»; e, finalmente, «Para além do desespero». Analisemos, no essencial, cada um destes contextos de interpretação.

No capítulo «Sempre em busca de um mais além», Lúcia Costa Melo destaca vários episódios da vida de Antero que, segundo a pensadora açoriana, ilustram a ânsia do filósofo-poeta de perseguir o nunca atingido, a sua sede insaciável de liberdade, a sua escolha por uma busca incessante como pauta de vida, pois a sua «luta era pela própria luta» (Melo, 1978: 108), uma luta simultaneamente destrutiva e criadora.

Coimbra será para Antero de Quental o palco primeiro de reconfiguração permanente do além, seja como «cabecilha de revoltas académicas» (Melo, 1978: p. 107), seja com as «suas fugas quase inexplicáveis» (Melo, 1978: p. 105), também com as «discussões acesas com os companheiros mais íntimos» (Melo, 1978: p. 104) ou ainda com a provocante «ironia

² A longa e bem documentada primeira parte da obra de Lúcia da Costa Melo, que agora analisamos, é toda ela dedicada ao movimento de ideias que foi o surrealismo. Revelando um profundo conhecimento da obra de André Breton, a autora açoriana explora o movimento surrealista em todas as suas dimensões, com particular ênfase para a mensagem dos poetas satânicos.

esmagadora perante tudo e todos» (Melo, 1978: 108). Para Lúcia Costa Melo: «É sempre procurando ir mais longe e livremente que encontramos [Antero] durante toda a vida e até mesmo na própria morte» (Melo, 1978: 111). Citando novamente a pensadora açoriana:

Mais do que bardo é um Sócrates atemporal que jamais terá fadiga em procurar o Norte, sendo este todo o trabalho da sua vida. Jamais teve aquelas ocupações quotidianas habituais, jamais se pôde tornar um «assis» ou «mais um» arrumado, por vezes um pouco forçosamente, na prateleira da sociedade. Nunca houve essa integração em Antero. Por isso ele foi o homem que não teve nem espaço nem tempo limitados, a sua situação é sempre do lado de fora, por mais que a sinta, por mais que lute, é sempre uma luta intelectual que não consegue concretizar na prática. O político, o socialista, jamais será um demagogo, o poeta, o visionário, jamais será um homem de negócios, um homem integrado na prática (Melo, 1978: 110-111).

Uma nota breve sobre um pormenor: a decoração do quarto de Antero nos tempos de Coimbra, que Lúcia Costa Melo considera «convidativamente surrealista» (Melo, 1978: p. 103), transcrevendo na sequência as palavras de Luís de Magalhães no *In Memoriam*, cuja descrição, recordemos, revela que o quarto do jovem açoriano era «todo forrado de jornais ilustrados e de gravuras e litogravuras, arrancadas de publicações contemporâneas e de obras truncadas» (citado por Lúcia da Costa Melo, in Melo, 1978: 103).

A segunda pincelada surrealista da vida e da obra de Antero tem como mote «A esperança num mundo de absurdos». Para a pensadora açoriana, *Odes Modernas* é a cartilha do apostolado de paz, de tolerância e de fraternidade do poeta-filósofo açoriano, manifestação «da revolta plena» (*ibidem*, p. 124), sinalizadora do sentido da autêntica revolução. Na interpretação de Lúcia Costa Melo, aliás corroborada por outros estudiosos do pensamento do filósofo açoriano³, o «pensamento revolucionário [de Antero] tem sempre uma base moral», pois «sem a revolução das consciências nada se poderá alcançar com segurança. É a subjectividade que se objectiva e se torna Verdade o que ele [Antero] anseia» (Melo, 1978: 124).

Assim sendo, a poesia é «arma de combate» (Melo, 1978: 116) e o poeta, qual sibila, o «soldado do futuro» (Melo, 1978: 116). Esta «esperança luminosa» (Melo, 1978: 117), na interessante expressão de Lúcia Costa Melo, é própria de uma «poesia intransigente, pura e inabalável na sua verticali-

³ Veja-se os inúmeros estudos de Joel Serrão e de Acílio Estanqueiro Rocha, entre outros.

dade moral» (Melo, 1978: 124), mas que tem o seu reverso «numa praxis contemporizadora, ambígua, alienante» (Melo, 1978: 124). Porém, esta desadaptação, este desencontro com a realidade, e os repetidos fracassos dos planos do filósofo-poeta não esmorecem «a busca e o combate feroz pela coerência pensamento-acção» (Melo, 1978: 133) que, em última instância, justificam a vida e a obra de Antero.

Será necessária nova concepção do Mundo, do homem, do Universo e Antero não poderia delinear qual seria aceite no futuro brumoso para onde tantos caminhos convergiam.

Contudo o conflito entre as condições da vida e as potencialidades do espírito humano já estava patente nele. Nem virtudes democráticas, nem soluções científicas o podem convencer. A sua esperança residia mais no que de não racional reside no homem, nos sentimentos ou ainda numa atitude ético-política que fosse vivida por todos (Melo, 1978: 135).

O terceiro contexto de interpretação surrealista da vida e da obra de Antero confronta-nos, segundo Lúcia Costa Melo, com «A experiência satânica». Carlos Fradique Mendes é o porta-voz de uma geração que, através de uma preciosa «mistura alquímica» (Melo, 1978: 138) de saberes e de vivências, abraça o abismo do «irracional, do chocante e do inconsciente» (Melo, 1978: 144). Na experiência dos poetas satânicos, a pensadora açoriana encontra claramente expressas as premissas do surrealismo:

A beleza do mal, do vício, o niilismo cego e absurdo, a revolta iconoclasta contra a sociedade [a que] vão associar-se ao humorismo negro, sarcástico e feroz contra os conformistas e os espíritos crédulos. Anuncia-se assim uma poesia feita colectivamente, um desregramento da palavra numa alquimia nova (Melo, 1978: 145).

Neste longo capítulo (o mais longo da obra), profusamente ilustrado com poemas, a autora açoriana explora um dos lados da «verticalidade ambivalente» do filósofo-poeta, o «da descida, a vertigem para o abismo da Noite e do vácuo tenebroso» (Melo, 1978: 158). Nas palavras de Antero de Quental, aproveitadas e reproduzidas por Lúcia Costa Melo, a experiência satânica espelha

o realismo no mundo da poesia. É a consciência moderna (a turva e agitada consciência do homem contemporâneo!) revendo-se no espectáculo das suas próprias misérias e abaixamentos, e extraindo dessa

observação uma psicologia sinistra, toda de mal, contradição e frio desespero (Melo, 1978: 153).

Está aqui a deixa para o traço definitivo do surrealismo na vida de Antero: a escolha da verdadeira esperança que vence o desespero, expressa na «síntese da peregrinação anterioriana»: «a Morte – o Amor – a Liberdade!» (Melo, 1978: 194).

«Para além do desespero» é, pois, o título do capítulo com que a autora encerra a sua interpretação surrealista da vida e da obra de Antero. O tema principal é a decisão do poeta-filósofo em cometer suicídio, o que para a Lúcia Costa Melo não se explica, nem pode explicar-se, por circunstancialismos fisiológicos ou sociais, que podem, efectivamente, ter agravado a sua situação, mas essa decisão tem uma justificação filosófica: ser uma escolha corajosa e reflectida.

Para Antero o suicídio foi a conclusão lógica de todas as suas peregrinações, quer pelo mundo do real, quer pela floresta dos sonhos.

Caminha para a morte com uma serenidade admirável. Escolhe tranquilamente os meios para tal, e, após a queda do dia, ele que amava a noite – o Nada sempre envolto em sombras nocturnas, nas trevas do não-ser – resolve ir mais além da derradeira e solitária experiência que põe termo ao diálogo com os homens para outro diálogo mais profundo iniciar (Melo, 1978: 192).

Concluindo, sublinhamos, por palavras de Lúcia Costa Melo, que o propósito da interpretação surrealista da vida e da obra do filósofo-poeta não é o de proclamar Antero como «um autêntico surrealista, mas antes descobrir os aspectos deste movimento que existiram nele», sem «de modo algum moldá-lo a (...) bel-prazer» (Melo, 1978: 186) de uma qualquer tese, extrínseca ou redutora do seu pensamento. A autora açoriana confirma que deseja manter vivo «o Antero íntegro, complexo e contraditório» (Melo, 1978: 186), expurgado de leituras parciais e de visões enviesadas. E, com estas palavras de Lúcia Costa Melo, justificamos também a escolha do título do presente estudo, título, reiteramos, roubado à mesma autora açoriana, para quem Antero é o «Sócrates do século XIX» (Melo, 1978: 179), alguém inquieto e inquietante, que fez da palavra dita e escrita, do diálogo consigo mesmo e com os outros, o lema da autenticidade.

Os dois textos de Lúcia Costa Melo brevemente analisados são excelentes exemplos de hermenêutica filosófica, de teor, conteúdo e *methodos*

diferentes. O ensaio de 1997, «Tendências gerais da filosofia nos finais do século XIX. Algumas reflexões sobre Antero», recordemos, visa apreender a essência da filosofia a partir da análise das grandes escolas e revoluções filosóficas, fazendo do pensamento de Antero o elo da discussão e da reflexão. A obra de 1978, *Ensaio de uma perspectiva surrealista na vida e na obra de Antero de Quental*, é de cariz exploratório, sem dúvida original e sedutora.

Porém ambos os textos têm um mesmo fio condutor e um mesmo propósito: compreender o homem chamado Antero, açoriano, europeu e cidadão do mundo, poeta e filósofo que buscava discípulos, que praticava o belo e provocante diálogo, embora fazendo reserva das suas próprias ideias, da sua própria filosofia, também o homem cativo de uma beatitude e de uma santidade de abertura ao outro e ainda paladino da busca incessante da verdade, «o único de todos os homens do seu tempo que nunca se “acomodou”» (Melo, 1978: 179), por isso mesmo «um autêntico filósofo socrático» (Melo, 1978: 129).

Bibliografia citada

- Melo, Lúcia Costa: *Ensaio de uma perspectiva surrealista na vida e na obra de Antero de Quental*, Ponta Delgada, Edição do Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1978.
- _____*Rota Sibilina*, Ponta Delgada, Editorial Ilha Nova, 1984.
- _____*«Tendências gerais da filosofia nos finais do século XIX. Algumas reflexões sobre Antero»*, in *Insulana*, MCMXCVII, Vol. LIII, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1997.
- Vilhena, Maria da Conceição: “Prefácio”, in Lúcia Costa Melo, *Rota Sibilina*, Ponta Delgada, Editorial Ilha Nova, 1984.

**ANTERO DE QUENTAL: DISCURSO DIRETO (EM HOMENAGEM
A ANA MARIA ALMEIDA MARTINS)**

Invocar o labor da Doutora Ana Maria Almeida Martins no estudo da figura e da obra de Antero de Quental constitui um ato de elementar justiça, uma vez que hoje não é possível estudar devidamente esta Geração gloriosa, que invoca o ano emblemático de 1871, sem recorrer à bibliografia da autora. Com persistência assinalável, temos assistido à reunião sistemática da epistolografia e dos elementos essenciais para o conhecimento da vida e obra do poeta de *Odes Modernas* e de *Sonetos*.

A célebre fotografia tirada no Palácio de Cristal do Porto que reúne os cinco amigos da geração marcante: Eça de Queiroz, Oliveira Martins, Antero de Quental, Ramalho Ortigão e Guerra Junqueiro constitui um verdadeiro ícone de um tempo histórico decisivo na preparação do século XX. A imagem está ligada a um mítico almoço e à compra de um leque para oferecer a D. Emília, noiva de Eça, peça que seria autografada com uma pena de cozinha, entre a pera e o queijo. Cada um define o cão que escolheu e assim se caracteriza a si mesmo. «Quem muito ladra, pouco aprende» (escreve Antero de Quental), «escritor que ladra não dorme» (pontua Oliveira Martins); «dentada de crítico, cura-se com o pelo do mesmo crítico» (obtempera Ramalho Ortigão), «cão lírico ladra à lua; cão filósofo abocanha o melhor osso» (clarifica Eça de Queiroz), «cão de letras, cachorro!» (aduz Guerra Junqueiro). E os cinco, qualificando-se como matilha escrevem um *envoi*: «São cinco cães sentinelas/ De bronze e papel almoço;/ De bronze para as canelas,/ De papel para o regaço». E esta é uma das expressões alegre do tempo em que Antero pôde ser feliz na costa de Vila do Conde. Próximo dos amigos, a começar pelo mais dileto deles, Antero vive um período sereno, gozando das benesses de Vila do Conde. E na fotografia é Antero que se encontra ao centro, como indiscutível referência no grupo.

Eça de Queiroz deixa-se arrastar por um «temperamento conspirador», a sua costela socialista, a sua admiração pela Comuna. E em *As Farpas* afirma: «Detestamos o facho tradicional, o sentimental rebate a sinos; e parece-nos que um tiro é um argumento que penetra o adversário – um tanto de mais!»... No fundo, é a defesa de uma revolução pacífica, «pre-

parada na região das ideias e da ciência», influenciada por uma «opinião esclarecida», numa palavra, uma «revolução pelo governo». Punha, assim, «a ironia e o espírito ao serviço da justiça», enquanto causa semelhante às dos Gracos, de Spartacus, de Moisés ou de Cristo... E, dez anos passados sobre o movimento revolucionário de Paris, nos anos oitenta, dirá: «os vencidos de então são hoje cidadãos formidáveis, armados não de uma espingarda revolucionária, mas de um legal boletim de voto, e que, em lugar de erguer barricadas nas ruas, fazem deputados socialistas nas eleições».

Proudhon, o autor lido e venerado no Cenáculo de S. Pedro de Alcântara, entre a fumarada dos cigarros do grupo de Antero, continuará bem presente no pensamento inconformista do grupo. E não se preocupava Fradique Mendes com a «miséria das classes – por sentir que nestas democracias industriais e materialistas, furiosamente empenhadas na luta pelo pão egoísta, as almas cada dia se tornam mais secas e menos capazes de piedade»? E não disse o próprio Eça, com apenas 22 anos de idade, no *Distrito de Évora*, que «as revoluções não são factos que se aplaudam ou que se condenem? Havia nisso o mesmo absurdo que existe em aplaudir ou condenar as evoluções do Sol. São factos fatais. Têm de vir. De cada vez que vêm são sinal de que o homem vai alcançar mais uma liberdade, mais um direito, mais uma felicidade»? O certo é que esta mesma preocupação (pela justiça e pela igualdade) vemo-la projetada até às vidas de Santos e ao conto «S. Cristóvão».

Mas o fundamental, que importa deixar claro, remete para os ecos do poderoso ensaio de Antero de Quental sobre as *As Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, a segunda Conferência Democrática do Casino Lisbonense. Enquanto a agitação parisiense se desenvolvia, culminando na semana sangrenta, um grupo de intelectuais portugueses, em 16 de maio de 1871, assinava um Manifesto, onde se proclamava: «Não pode viver e desenvolver-se um povo, isolado das grandes preocupações intelectuais do seu tempo; o que todos os dias a humanidade vai trabalhando, deve também ser o assunto das nossas constantes meditações. Abrir uma tribuna, onde tenham voz as ideias e os trabalhos que caracterizam este movimento do século, preocupando-nos sobretudo com a transformação social, moral e política dos povos». Não passava despercebida a intenção da iniciativa. E os signatários eram Adolfo Coelho, Antero de Quental, Augusto Soromenho, Augusto Fuschini, Eça de Queirós, Germano Vieira Meireles, Guilherme de Azevedo, Jaime Batalha Reis, J.P. Oliveira Martins, Manuel de Arriaga, Salomão Sáraga e Teófilo Braga. Convocavam as Conferências Democráticas

para o Casino Lisbonense do Largo da Abegoaria. Urgia «ligar Portugal com o movimento moderno, fazendo-o assim nutrir-se dos elementos vitais de que vive a humanidade civilizada. Procurar adquirir a consciência dos factos que nos rodeiam na Europa. Agitar na opinião pública as grandes questões da filosofia e da ciência moderna. Estudar as condições da transformação política, económica e religiosa da sociedade portuguesa». Tal era o fim das conferências, que beneficiavam da aura de Antero de Quental, herói dos combates pelas novas ideias que tinham animado os estudantes de Coimbra anos.

O ensaio é obrigatório para compreendermos a ascensão e a queda da influência de Portugal e Espanha. «Façamos nós (proclamou Antero, às gerações que se seguiram) diante do espírito de verdade, o ato de contrição pelos nossos pecados históricos, porque só assim nos poderemos emendar e regenerar». E transpomo-nos para esse dia distante no Largo da Abegoaria, verificando como essas palavras ultrapassam em muito qualquer circunstância passageira. «Que seria dos homens se, acima dos ímpetus da paixão e dos desvarios da inteligência, não existisse essa região serena da concórdia na boa-fé e na tolerância recíproca?»

E as causas da decadência eram de três ordens – moral, política e económica: as transformações religiosas do Concílio de Trento, o fim das liberdades locais por força do Absolutismo e o efeito funesto das riquezas provenientes das conquistas, por contraponto à liberdade moral, à emergência de uma classe média burguesa e à afirmação da indústria... E contra um quadro de «abatimento e insignificância», haveria que contrapor o «espírito de independência local» e a «originalidade do génio inventivo».

Eis a atitude de Antero, como representante da geração nova. Urgia que a pátria pudesse encontrar as forças necessárias para renascer. Ao lermos a sua obra, o contacto com o seu pensamento gera como que um sentimento de paradoxo, o de a sua geração ser apelidada de «vencida» ainda que não possa apresentar-se como tal. É verdade que Antero não chegou ao momento final, mas participou dessa galáxia. E essa discrepância não impediu que os vencidos sejam vencedores, quer pela influência que desempenharam, quer pelo que se estende aos nossos dias, pela mensagem a um tempo crítica e mobilizadora, de recusa terminante do derrotismo ou da desistência, já que os lutadores, de facto, não baixaram os braços.

Para entender a força do sentido crítico, basta ler Antero em *A Província*, no texto «Expição», na sequência do *Ultimatum* inglês: «o nosso maior inimigo não é o inglês, somos nós mesmos. Só um falso patriotis-

mo, falso e criminosamente vaidoso, pode afirmar o contrário. Declamar contra a Inglaterra é fácil: emendarmos os defeitos gravíssimos da nossa vida nacional será mais difícil, mas só essa desforra será honrosa, só ela salvadora. Portugal ou se reformará política, intelectual e moralmente ou deixará de existir».

Como poderemos ser nós mesmos, como assumiremos a vontade emancipadora, se não relermos Antero de Quental e a sua obra? Eis a chave que permite darmos o lugar certo a quem não ajudou e ajuda a entendermos melhor através do exemplo, do pensamento e da escrita de um intelectual que ainda hoje nos marca.

**ANTERO E A IDEIA DE EVOLUÇÃO NA LEITURA
DE FERNANDO CATROGA**

Que as *Tendências* podem ser entendidas como um renascer da filosofia em Portugal, atesta-o o facto daqueles dois grandes filósofos portugueses nascidos em 1883, Leonardo Coimbra e António Sérgio, serem claramente discípulos mentais de Antero. O jovem Sérgio ao escrever as *Notas sobre Antero*, publicadas em 1909, entendeu bem as afinidades entre Antero e Alfred Fouillée, que junto com Guyau, se contam entre os filósofos evolucionistas da primeira linha. A ‘vontade de consciência’ (Fouillée) que o processo evolutivo permite induzir como teleologia da Natureza vai de par com o reconhecimento do facto radical e primário, de uma consciência que já não é apenas a consciência espontânea ou *self-awareness*, mas é a afirmação do carácter social do *cogito* cartesiano (nós pensamos logo somos), de um ideal moral altruísta e de expansão da expressão e da criatividade numa sociedade solidária; nestes filósofos evolucionistas ecoa assim a questão transcendental de Schelling – como deve ser a Natureza para possibilitar a emergência da Consciência.¹

No entanto, Sérgio, que foi leitor atento do filósofo dinamarquês Høffding, de simpatias neo-kantianas, percebeu que essa evolução idealista não se encontrava tão bem sustentada cientificamente quanto o suponham os herdeiros de Schelling, entre os quais está o nosso Antero. Aliás, isso sabia-o também de algum modo Antero, a quem Vianna de Lima enviou o seu livro que mostrava a crise do finalismo, crise que era clara no meio alemão em que se encontrava o descendente de um famoso diplomata brasileiro. Sérgio aprendeu que o darwinismo científico era bem mais positivo do que a metafísica daqueles filósofos que extrapolavam uma teoria geral do Universo a partir de um *nisus formativus* que uniria o inorgânico ao orgânico num único processo, e que a inteligibilidade científica passava sem explicações finalistas globais.²

¹ Schelling e Hegel colocaram-se a questão de como é que a Natureza deve ser de modo a ser inteligível, isto é como é que os processos naturais são possíveis, enquanto fenómenos naturais e enquanto objectos para uma consciência que os pensa; projecto transcendental de ambição imensa e que sugere a possibilidade de se deduzir como é a Natureza, dado o facto de se conhecer a estrutura do conhecimento.

² Na sua *História da Filosofia Moderna* o filósofo dinamarquês menospreza o pensamento

Por seu lado, no seu livro sobre o pensamento filosófico de Antero (1921), Leonardo Coimbra apresentou um comentário às sucessivas secções dos dois principais textos filosóficos da década final de Antero (coisa que Sérgio infelizmente nunca fez, dado o seu espírito essencialmente ensaístico); nesses comentários foi estabelecendo um diálogo com filósofos que conhecia, e que só em parte são pertinentes para se perceber o contexto filosófico das *Tendências*.

Mas se ambos, Sérgio e Leonardo, tinham a vantagem de se terem formado mergulhados em literatura filosófica que considerava relevantes os mesmos problemas que Antero, é a Joaquim de Carvalho, nascido em 1892, que se devem porventura os primeiros estudos detalhados que pensam geneticamente, em termos de história das ideias, a evolução do ideário anterior. Henrique Jales Ribeiro, na sua Nota de leitura sobre o livro de Fernando Catroga publicado em 2001, escreve, a propósito dos trabalhos de Joaquim de Carvalho, que:

O método genético ou histórico-evolutivo de Joaquim de Carvalho permitiu-lhe fazer o primeiro grande rastreio das principais influências filosóficas em Antero (se não considerarmos o desconhecido Leonardo Coimbra), que continua a ser, como se sabe, uma referência obrigatória para todos os estudiosos: Leibniz, Espinosa, Hegel, Schopenhauer, Hartmann, Nolen, Michelet e Proudhon. (Ribeiro, 2002, p. 320)

Henrique Jales Ribeiro, que é autor de um muito importante livro que continua a boa tradição coimbrã de estudos sobre Antero que cuidam seriamente do seu pensamento filosófico, mostrou como Joaquim de Carvalho, no texto sobre a *Evolução espiritual de Antero*, teria ainda ficado

metafísico do autor do *Ideias para uma filosofia da natureza* (1797), afirmando que a «sua ‘construção’ não passa em realidade de uma interpretação poético-simbólica, na qual as forças e as formas da natureza são concebidas como aproximações progressivas à vida da consciência» e também opõe Schelling a Fichte ao julgar que: «A filosofia de Fichte era de facto sempre e por todo o lado uma ética; e Schelling não se ocupou minimamente da ética» (Høffding, 1906, pp. 166, 163). Høffding dedica uma sub-secção à ‘filosofia evolucionista de Darwin’, a qual é bem maior que a sobre Schelling, inscrevendo-a na secção ‘Positivismo’. Sugere-se assim a irrelevância do evolucionismo espiritualista de Schelling e Hegel para o paciente trabalho científico de Darwin. No entanto Antero ou Hartmann interessavam-se muito por Darwin. Sem surpresa, o professor dinamarquês não conhecia Antero, atribuindo a Hartmann metade das páginas de Schelling, na secção ‘Construções idealistas sobre bases realistas’ do livro X, ‘A filosofia na Alemanha (1850-1880)’. Høffding é muito efusivo em relação à revolução intelectual darwiniana, comparando o alargamento de horizonte (no respeitante ao domínio do orgânico) produzido pela obra de Darwin com o produzido por «Copérnico, Bruno, Galileu e Newton», cf. Høffding, 1906, p. 456.

preso do biografismo típico dos estudos literários. Esse biografismo surge na divisão em períodos da vida do poeta-filósofo, sendo o último dos três períodos o do filósofo que ultrapassa a crise de pessimismo. Assim, diz-nos Jales Ribeiro:

A representação que esse método nos proporciona, do ponto de vista da história das ideias, é a da vida de um Antero que vai ao encontro passo a passo, mais ou menos episódica ou casuisticamente, deste ou daquele tema da filosofia do seu tempo, que se exprime pela positiva ou pela negativa, com maior ou menor impacto, na sua obra, de onde resulta que, por fim, é a própria idiossincrasia da personalidade do poeta e filósofo açoriano, sempre discutível e mais ou menos passível desta ou daquela leitura ideológica, que explica fundamentalmente o seu ideário filosófico, não o inverso. (Ribeiro, 2002, p. 320)

Joaquim de Carvalho ver-se-ia assim impossibilitado de

mostrar como é que a própria filosofia confere coerência e inteligibilidade às várias vertentes do pensamento de Antero (no caso, não apenas à poesia, como acontece geralmente com Joaquim de Carvalho, mas também às próprias ideias sociais e políticas), ficando-se, nessa matéria, pelo plano da simples intuição ou sugestão historiográficas. (Ribeiro, 2002, p. 321)

Ora, Fernando Catroga (FC), que começou por estudar muito cuidadosamente o positivismo em Portugal, interessou-se paulatinamente por Antero, e com a sua rigorosa análise de história das ideias, terá, portanto, pela primeira vez estudado aquela matriz metafísica que dá coerência global à vida e obra de Antero, fornecendo uma reconstrução histórico-racional da mesma, num árduo esforço onde se aliam «o rigor com a clareza de exposição e se manipulam, com mestria, todas as fontes histórico-filosóficas disponíveis hoje em dia» (Ribeiro, 2002, p. 321); e isso feito «sem alarido», como Jales Ribeiro dirá no seu livro de 2013 (Ribeiro, 2013, p. 11). De facto, e para dar um exemplo típico, Eduardo Lourenço parece ter tirado pouco partido dos estudos de Fernando Catroga.³

³ Apesar de, muito justamente, ser figura cimeira do Centro de Estudos Anterianos de Vila do Conde, sociedade que ocupa a casa de Antero, e em cuja escadaria moderna, que lembra a espiral anteriana, se espera um dia vir a contemplar as estantes cheias de livros em vez do vazio que agora se aí vê, por muito que o vazio pudesse ser uma ideia cara ao autor dos *Sonetos*.

No que se segue, ir-me-ei concentrar na leitura da ideia anterior de 'Evolução' por Fernando Catroga, considerando em particular o seu artigo seminal de 1980, 'A ideia de evolução em Antero de Quental', no qual assinalarei algumas contribuições maiores para o conhecimento da significação da metafísica anterior. Considerarei aqui apenas dois tópicos: o conceito idealista de evolução, e a influência mística do texto tardo-medieval *Teologia alemã*.

Neste artigo, FC mostra como com a articulação da noção central de Evolução, que na obra de Antero, e de Martins, engloba todos os processos globais de desenvolvimento estudados pelos saberes então disponíveis (ou seja a geração dos sistemas estelares, a evolução geológica do nosso planeta, a evolução ou transformismo das espécies, o desenvolvimento embrionário, a evolução das línguas, o progresso social), Antero tentou fornecer uma base ou fundamentação metafísica para o progresso moral da humanidade. Para Antero a metafísica deve harmonizar as exigências da razão com as aquisições das ciências ou dos saberes positivos. Antero esboça uma teoria geral do desenvolvimento do Universo, a qual é uma teoria de uma Substância, entendida esta como o princípio gerador dos desenvolvimentos reais, sem nunca se esgotar nessas suas actualizações. Essa Substância única caracteriza-se pela permanência, continuidade e carácter numenal, sendo geradora de níveis sucessivos do Ser, identificados pela prossecução da produção de tipos ou modelos sucessivos, que traduzem verdadeiras novidades, aumento de Ser. FC descreve-a a ela, que é o Absoluto, «como uma potência de infinitas actualizações» (Catroga, 1980, p. 373); ora, diz-nos, «definir a Substância como uma potência imanente implicava defini-la como causa e fim» (*ibid.*, p. 371). Assim a ideia de finalidade preside a todos os desenvolvimentos, a todos os processos naturais evolutivos.

FC propõe uma reconstrução cuidadosa dos argumentos anteriores, mostrando a coerência, possíveis inspirações e ressonâncias contemporâneas da metafísica anterior. Por um lado o quadro conceptual da sua metafísica remonta a noções aristotélicas, ao se basear na distinção entre acto e potência e ao atribuir primado à causalidade final, que se sobrepõe e dá sentido à causalidade eficiente, cujo mecanicismo é por si só cego e incapaz de gerar organização e verdadeira evolução; bem entendido, tal como em Aristóteles, também no idealismo de Antero, muito afim do schellinguiano como hoje é mais claro, há um paradigma vitalista subjacente, paradigma típico da Filosofia da Natureza postkantiana. A ideia de Natureza é central em Antero e, a propósito, no início do artigo, FC remete para uma essência do ser-se

português, que Joaquim de Carvalho investigava, e de que Antero e Pascoaes são figuras típicas; ora, um de seus elementos centrais é a compenetração íntima e espontânea com a Natureza, tópico que hoje faria de Antero um defensor de um ecologismo precioso, cf. (Catroga, 1980, p. 359).⁴

A inscrição dessa metafísica no idealismo alemão de Schelling e Hegel é assinalada, bem como a sua mais directa inspiração por via da leitura de Eduard von Hartmann (1862-1906), o autor de *A filosofia do Inconsciente* (1869) e de *A verdade e o erro no darwinismo* (1875). A inspiração hartmanniana havia já sido tratada por Joaquim de Carvalho, nomeadamente os tópicos do pessimismo e do carácter inconsciente da substância de potencialidades infinitas que é o Universo onde a consciência ainda está ausente. Uma das novidades, quanto às ressonâncias de Hartmann em Antero, é a da valorização do livro deste sobre o Darwinismo. Aliás, as citações dele apresentadas mostram o calcanhar de Aquiles que acabará por lançar no limbo do século XX filosófico esta corrente de pensamento metafísico. Eis uma passagem de FC onde ele cita Hartmann e a sua ideia, comum a outros pensadores da época (caso dos espiritualistas franceses, por exemplo, Ravaisson ou o seu discípulo mais neo-kantiano, Lachelier, o autor de *Le fondement de l'induction* de 1871), de uma natural harmonização entre o princípio das causas finais e o princípio das causas eficientes:

Para Hartmann (como para Antero) 'A teleologia apresenta-se como a teoria dos fins que prova a existência desses fins na realidade, e o modo como a natureza realiza os fins que ainda não são reais, ou seja, que são ideais'. Isto conduziria à unificação do fim e da causa eficiente: 'A matéria na qual o fim se realiza e os meios mecânicos pelo qual ele se realiza, só podem ser concebidos como um mecanismo, ou seja, como uma soma de forças da actividade de leis naturais. Por outras palavras, a teleologia supõe o mecanismo, ela é impossível sem ele tal como, inversamente, o mecanismo é impossível sem a teleologia' (*Le Darwinisme*, p. 154). (Catroga, 1980, p. 373)

Este optimismo de uma afinidade natural entre aqueles dois princípios (que em Hartmann, por via de Schopenhauer até deriva estranhamente para um pessimismo cósmico quanto ao papel e destino da nossa espécie) merece naturalmente a crítica de todas as filosofias voluntaristas que afirmam que

⁴ Esta relevância da relação íntima de Antero com a Natureza explica porventura em parte porque Sérgio será dos primeiros a falar em preocupações ecológicas, na sua defesa da população de Vilar da Veiga, Gerês, ameaçada pela construção de uma barragem nos anos de 1950; no caso de Antero o tópico suscitará mais recentemente o estudo (Carvalho 2006).

a liberdade humana exige uma decisão e um esforço para nos libertarmos da fatalidade e até do passado, como Sérgio sempre foi insistindo, dado que a sua formação se fez neste quadro evolucionista; merece também a dúvida da parte das filosofias que afirmam um contingentismo que admite o possibilismo comum ao voluntarismo racionalista. De facto, que no mundo inorgânico, regido por leis mecânicas, haja necessidade de leis finalistas eis o que não parece facilmente aceitável (então como hoje, cientificamente falando), como Sérgio, seguindo Lange e outros críticos do pampsiquismo cósmico, foi chamando a atenção. A exigência de continuidade da Substância única não é de fácil articulação e a ideia de que o superior é que explica o inferior tem algo de petição de princípio porque o superior é-o por uma organização capaz de comportamento teleológico. A passagem do inorgânico ao orgânico é um problema ao qual uma resposta ‘conceitista’, para usar o dizer de Sérgio, pode não satisfazer, não se retirando, por outro lado, valor à questão da evolução do Todo e do valor da emergência da consciência que não deve ser vista como epifenomenal.⁵

O segundo e último aspecto que vou considerar, e com maior detalhe, é a valorização dos estados místicos como sinal maior da culminação do processo evolutivo, estados nos quais a união com o Todo vai de par com o anulamento de todos os condicionalismos, e onde há total identificação com o Bem, isto num sentido nitidamente neo-platónico. Nessa direcção, FC mostrou, pela primeira vez nos estudos anterianos, a importância da obra *Teologia Alemã* para o espiritualismo metafísico anteriano, aspecto que surge neste artigo de 1980, (Catroga, 1980, pp. 382-384) e também no livro de 2001.⁶

Este aspecto místico enquadra-se no eticismo radical de Antero; FC assinala que «a metafísica teleológica apontava (...) para uma finalidade

⁵ A deriva anti-metafísica dos sectores filosóficos interessados pelos saberes positivos, o interesse pela filosofia inspirada pelos desenvolvimentos da física e da lógica, bem como dos saberes linguísticos, e a posterior hegemonia anglo-saxónica da dita filosofia analítica, favoreceram a desvalorização de um grande problema – o do choque das exigências da razão com a ciência e a ideia da Natureza como processo – o movimento anti-metafísico geral despromoveu a noção de Razão nos planos epistémico e ontico e essa grande questão evolucionista. No entanto, Whitehead, Lloyd Morgan ou Teilhard de Chardin não abandonaram a causa, que pode ser interpretada na situação anteriana, malgrado a sua convicção de uma metafísica indutiva acessível, como um exemplo da ‘aposta de Pascal’, no sentido de uma aposta improvável mas cujo ganho é infinito no caso de ser verdadeira a aposta.

⁶ A ideia duma influência decisiva do budismo em Antero tinha já dado origem a vários estudos, aliás por ela ter sido amiúde explicitada, por exemplo por Oliveira Martins no prefácio aos *Sonetos*; o próprio Sérgio tratou da questão em *Um problema anteriano* de 1943.

ética, doadora de um sentido ao mundo e à vida» (Catroga, 1980, p. 374); só essa metafísica «conseguiria justificar o devir universal como um verdadeiro progresso» (*ibid.*, p. 376) que culmina na emergência da consciência: «o universo (ou a realidade) aparece como um trajecto percorrido pela Substância que se aliena na diversidade a fim de elevar-se, no homem à consciência de si-mesma» (*ibid.*, p. 379), elevação que é uma aspiração à liberdade (*ibid.*, p. 380), cujo grau máximo é a santidade, a renúncia ao egoísmo, correspondendo ao surgimento do divino em nós: «liberdade absoluta, aquela que a razão alcança quando misticamente consegue libertar-se de todos os condicionamentos (...) fundindo-se num todo indissolúvel com a própria essência substancial» (*ibid.*, p. 381).

A tradição de pensamento místico quadra com a sede de absoluto dos filósofos post-kantianos, aos quais as questões teológicas são caras (Schelling e Hegel formaram-se num seminário, estudando aí teologia). De algum modo essa Potência obscura precisa de se materializar, de se tornar real, de criar um Universo, de passar do Nada ao Ser real, de decair para depois ascender em realidade; esta ideia foi por exemplo articulada por Ravaisson, em sintonia com São Paulo.⁷ Ora, um exemplo desta teologia mística é, de facto, o texto *Teologia Alemã* (*Theologia deutsch - Td*) que Antero leu; trata-se de obra anónima (talvez do século XIV), que foi, entre outros, copiado pelo próprio Lutero (1516), e que foi também colocada no *Index* dos livros heréticos (1621). FC, após recordar que Antero fala desta obra na carta autobiográfica Storck, à qual teve acesso em tradução inglesa (*Winkwork*) de 1874, recorreu sobretudo ao comentário a ela feito

⁷ Este aspecto da dinâmica da Substância anterior é de colocar a par daqueles, como Ravaisson no seu *Rapport* (p. 279), que inspirados por São Paulo, pela Cabala e Isaac Luria veem na Criação um recuo da plenitude divina, cf. (Leduc-Fayette, 1984, pp. 522-524). Este aspecto da morte ou suicídio histórico (*kénose*) de Deus, que é uma leitura não muito distante da inspirada na *Td*, é central nas meditações teológicas de Simone Weil, que prolongam a tradição espiritualista da filosofia francesa. Cf.: «Ele que é de condição divina, (...) no entanto esvaziou-se de si mesmo, tomando a condição de servo. Tornando-se semelhante aos homens e sendo, ao manifestar-se, identificado como homem, rebaixou-se a si mesmo, tornando-se obediente até à morte, e morte de cruz» (Filipenses, II 6-8). Cf. «II 6 Who, being in very nature God, did not consider equality with God something to be used to his own advantage; 7 rather, he made himself nothing by taking the very nature of a servant, being made in human likeness».

Antero diz, no fim das *Tendências*: «O eu limitado refluindo (...) para o seu centro verdadeiro, dissolve-se nalguma coisa 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 do ser (...) união do eu com o seu tipo de perfeição» (Quental, 1890/1982, p. 85).

na obra de Jean Orcibal (1959) sobre os místicos do Norte da Europa.⁸ Para a complementar, mas em total acordo com a leitura de FC, recorreremos aqui ao estudo que acompanha a edição francesa da Félix Alcan, *Étude sur la 'théologie germanique'*, com tradução e estudo de Maria Windtossier (1912), buscando assinalar a analogia com a metafísica anterior.⁹

Como nos diz a autora, «o ponto de partida é a ideia de um Ser Uno e Primeiro, que se torna eficaz nas criaturas, e que volta com elas ao seu ser original – purificado, iluminado, aperfeiçoado em Cristo pelas leis do amor e da vontade divina» (Windtossier, 1912, p. III). São Paulo é um dos grandes inspiradores da DT; na epístola de São Paulo aos Coríntios lê-se: «quando a perfeição vier, aquilo que é imperfeito será abolido» (Coríntios, XIII: 10). Ora o Perfeito é um ser que compreende e abraça todos os outros, mas ele não é nem isto nem aquilo, nem está aqui ou acolá, ou seja, é indeterminado; o perfeito é o ser completo e primordial, como um Sol; dele emanam os raios ou partes, os seres imperfeitos, cujo carácter é o de aparências, de acidentes, já que o seu verdadeiro ser reside no Perfeito; os seres imperfeitos são, na linguagem da *Td*, as criaturas. O Perfeito é imutável, inexprimível e incompreensível para as criaturas, enquanto criaturas; concepções estas inspiradas ou afins das de Plotino, do pseudo Diniz Aeropagita e de Santo Agostinho; cf. (*ibid.*, p. 33).

Na *Td* a Trindade não surge nos termos habituais, embora haja um aspecto trinitário no desenvolvimento de Deus, com as suas três fases. No seu estado primevo, o de Deus-Deidade, o Ser primeiro, Uno e Total está acima de todo o saber e compreensão, não tendo consciência de si-próprio, permanecendo fora do tempo e do espaço, sendo o absoluto, o Uno e o Todo. Mas ele não pode permanecer nesse estado de imobilidade, e por um movimento necessário e obscuro ele vira-se sobre si, contempla-se e reconhece-se. Essa acção de reconhecimento de si, essa manifestação da

⁸ Antero poderia ter lido na entrada sobre a *Théologie Allemande*, no tomo XII da *Encyclopédie des sciences religieuses* (1882) que «Le misticisme de la Théologie germanique repose sur une base éminemment spéculative, sur la doctrine de l'unité substantielle de Dieu et du monde, de l'activité universelle, exclusive de Dieu dans tout ce qui est (Pantheurgismus), et de l'absorption finale de l'être relatif des créatures par l'être absolu de Dieu. Il rappelle ainsi de très près, certains cotés de la pensée de maître Eckart»; e notando a pluralidade de interpretações já proposta refere-se àquela segundo a qual se encontra na «Théologie allemande la notion néo-platonicienne de Dieu, et en général la forme la plus avancée de panthéisme téosophique, dans son antithèse avec le panthéisme naturaliste».

⁹ Existem várias traduções antigas, nomeadamente uma francesa de 1700, por P. Poirer. A obra foi sendo re-editada e comentada de modo contínuo desde o seu conhecimento por Lutero. Antero possuía a edição inglesa de 1874, cf. (Carreiro, 1981, II, p. 364).

deidade imóvel, gera o devir, o nascer e desenvolver de Deus, da Deidade surgida; nessa acção o Uno torna-se (reflecte-se, divide-se de algum modo) o ser que conhece e o ser que é conhecido, saindo assim de si – «Deus enquanto Deus conhece-se, ama-se e revela-se. Ele é o Perfeito Bem: desse modo se manifesta, desse modo ama (...) esse amor de Deus não é um amor próprio, é um puro amor do Bem» (Windtossier, 1912, p. 35).

Tal é a situação de plenitude antes da emergência das criaturas; essa emergência resulta da necessidade de Deus se manifestar, de tender para a acção – e essa necessidade significa que o Perfeito necessita do imperfeito para ser eficaz; que Deus necessita da criatura que o vai reconhecer e na qual ele se pode manifestar. É a criatura que lhe dará realidade, existência; e assim Deus-Deus gera a criatura para que nela se engendre o Filho; assim Deus na terceira fase do seu ser manifesta-se por uma acção eficaz, surgindo o Deus-Homem ou seja o Cristo; este Deus-Homem é a humanidade perfeita (e não o Cristo bíblico); ele é Cristo no sentido da criatura que se eleva à perfeição, sendo a encarnação divina: «O Cristo são-no todos aqueles que buscam e reconhecem o ser perfeito, que é o Bem! São todos que apenas desejam e pedem o Bem porque ele é o Bem; são todos que para chegar a esse Bem, renunciam ao seu egoísmo, ao seu 'Eu' e ao seu 'a mim'». A semelhança com o que escreveu Antero na parte III das *Tendências* é evidente, demonstrando a importância da inspiração da *Td*; diz Antero:

Se, pois, só a perfeita virtude, a renúncia a todo o egoísmo, define completamente a liberdade, e se a liberdade é a aspiração secreta das coisas e o fim último do universo, concluamos que a santidade é o termo de toda a evolução e que o universo não existe nem se move senão para chegar a este supremo resultado, O drama do ser termina na libertação final pelo bem. (Quental 1890/1982, pp. 86-87)

A verdadeira liberdade é assim o livre amor do Bem, reconhecendo o homem que Deus é o Todo e o Uno; neste processo, recordando de novo São Paulo, ocorre a morte do homem antigo para dar lugar ao homem novo; este é o homem novo que pode dizer: «Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim»; há, pois, para Antero como para São Paulo a esperança de uma redenção (dependendo em Antero não da graça divina, mas da vontade moral humana).¹⁰

No seu artigo de 1980, em longas notas de rodapé, FC refere algumas das linhas principais da *Td* que permitem fazer a ponte com Antero, sendo

¹⁰ Cf. (Windtossier, 1912, p. 37-39, 76), São Paulo, *Efésios*, IV: 22, 24; *Gálatas*, II: 20.

o tópico retomado no livro de 2001; neste lê-se que, de acordo com a *Td*, «sem os indivíduos concretos, a vontade de Deus existiria em vão (...) Deus é sinónimo de ser indefinido, que para se completar, tem necessidade de evoluir nos entes fraccionados, a fim de, na consciência humana, ascender à consciência de si» (Catroga, 2001, p. 59). A ligação ao evolucionismo idealista anterior é feita por exemplo na passagem: «o texto *Td* (...) em alguns passos parece apostolar ideias que o idealismo filosófico posterior virá a teorizar, sobretudo no que se refere ao lugar atribuído ao homem na passagem do conceito de deus absconditus, ou melhor de deidade para o de deus que sabe de si» (Catroga, 2001, p. 61) e referindo-se aos aspectos heterodoxos da *Td* e da sua influência em Antero dirá: «Muitas das teses que a ortodoxia rejeitou compaginavam-se bem com o seu monismo espiritualista e com a sua busca de um fundamento ético para o devir universal» (Catroga, 2001, p. 62). E já em 1980 dizia-nos, em jeito de conclusão: «Acasalando a influência platónica, com o pensamento aristotélico-hegeliano, a ideia de bem surge como a causalidade final que determina a evolução do ser. E o homem, esfera suprema desse processo, só se consciencializa plenamente ao abrir-se à vocação ética universal inscrita no telos do universo. Daí que, se só na consciência humana o ser assume consciência de si, só o homem pode realizar o fim imanente ao devir universal: 'o drama do ser termina com a libertação final pelo bem'» (Catroga, 1980, p. 384).

Com o acima dito, isto é, com dois exemplos (que outros mais há, como o ecletismo de matriz leibniziana, a análise da ideia de morte, etc.) creio ter tornado clara a importância das contribuições de Fernando Catroga para uma compreensão mais séria e profunda do pensamento filosófico de Antero, nomeadamente ao salientar a harmonia entre o seu evolucionismo idealista e as suas leituras dos místicos. Uma vez que Sérgio me é um autor caro e notando que ele marca indelevelmente os estudos anteriores, gostava de dizer, para terminar, que, a meu ver, as sucessivas críticas que Sérgio fez à filosofia de Antero, correspondem não tanto a um ponto de vista único e neo-kantiano, (Catroga, 1980, p. 385), mas a um perspectivismo, a um olhar de vários ângulos, que vai do biográfico ao assumidamente metafísico, valorizando uma metafísica de processo, caminho que vai do *Timeu*, passando por Schelling e Antero, vindo até Whitehead e a Lloyd Morgan. E creio valer a pena dizer que Sérgio, repousando na mão direita de Deus, decerto ficaria contente por ver esta verdadeira evolução nos estudos de História das Ideias em Portugal.

Referências bibliográficas

- Carvalho, Magda (2006), *A Natureza em Antero de Quental O projecto de uma 'metafísica positiva'*, Lisboa, INCM.
- Carreiro, Bruno (1981), *Antero de Quental subsídios para a sua biografia*, 2ª edição, 2 volumes, Braga, Instituto Cultural de Ponta Delgada.
- Catroga, Fernando (1980), «A ideia de evolução em Antero de Quental», *Biblos*, 56, pp. 357-388.
- Catroga, Fernando (2001), *Antero de Quental: História, Socialismo, Política*, Lisboa, Ed. Notícias.
- Høffding, Harald (1906), *Histoire de la philosophie moderne*, vol. 2, Paris, Félix Alcan.
- Leduc-Fayette, Denise (1984) «La métaphysique de Ravaisson et le Christ», *Les études philosophiques*, 4, 511-527.
- Quental, Antero (1890/1982), *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, Lisboa, Ulmeiro.
- Ravaisson, Félix (1867), *La philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Hachette.
- Ribeiro, Henrique Jales (2002), «A matriz metafísica do pensamento de Antero Elementos para uma leitura de Fernando Catroga», *Revista filosófica de Coimbra*, 11 (21), p. 319-326.
- Ribeiro, Henrique Jales (2013), *Estudos sobre a filosofia na Europa e em Portugal De Antero de Quental a Leonardo Coimbra*, Coimbra, Minerva.
- Sérgio, António (2001), *Notas sobre Antero, Cartas de Problemática e outros textos filosóficos*, Lisboa, INCM.
- Vários (1896), *Anthero de Quental In memoriam*, Porto, Mathieu Lugan.
- Windtossier, Maria (1912), *Étude sur la 'théologie germanique'*, Paris, Félix Alcan.

**ONÉSIMO TEOTÓNIO DE ALMEIDA, INTÉRPRETE
DE ANTERO DE QUENTAL**

*Razão, irmã do Amor e da Justiça,
Mais uma vez escuta a minha prece.
É a voz dum coração que te apetece,
Duma alma livre, só a ti submissa.*
(Quental, 2017a [1864-1874], p. 123)

Onésimo Almeida tem sido um intérprete de Antero de Quental, principalmente na temática da modernidade e da portugalidade; ao reveritar o seu pensamento, contribui decisivamente para a compreensão do poeta e filósofo açoriano.

Este intérprete de Antero tem uma obra vastíssima, e continua a produzir, com tal fluência que aqui apenas nos concentramos em alguns textos seus que abordam principalmente o pensamento filosófico-político de Antero de Quental.

Almeida (2017, p. 713) destaca o açoriano Antero de Quental, que foi quem primeiro e com mais clarividência nos deu um autêntico manifesto da modernidade em Portugal, primeiro no seu livro de poemas *Odes Modernas* e depois na audaciosa dissecação do problema da decadência da Península Ibérica na sua famosa Conferência do Casino sobre as *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*.

Na Conferência do Casino, pela primeira vez, articulou e equacionou de forma magistral os valores da ciência e da tecnologia, a tolerância, a democracia, a liberdade e a justiça, a educação e o progresso numa mundividência coerente, e antagónica face à então tradicional e dominante (Almeida, 2017, p. 719).

Antero é o grande arauto da modernidade em Portugal, foi ele quem primeiro viu mais longe e captou os sinais advindos do Centro e Norte da Europa apontando para o futuro das luzes (Almeida, 2017, p. 726). Como já referira Eduardo Lourenço (2007, p. 51):

A bem dizer, (Antero) marca o início da Modernidade entre nós, se admitirmos que essa Modernidade se acompanha de uma tomada histó-

rica de carácter trágico. Sobre todos os planos, salvo o da escrita poética, a aventura intelectual de Antero instaura entre nós uma experiência de ruptura cultural, tanto mais virulenta quanto é mais tardia em relação a todas quantas o Ocidente europeu conheceu desde Lutero.

Nas suas linhas fundamentais, a filosofia essencial dos primeiros escritos de Antero (publicados de 1860 a 1862) era de rutura mental e cultural operada no pensamento de quem, pelo menos a partir de 1863, compusera as poesias que viriam a formar as *Odes Modernas*. Nas palavras de Joel Serrão (2021, p. 329):

Essa rutura mais cultural do que mental, assumida poética e filosoficamente, consistiria na transição do transcendentalismo ao imanentismo, ou seja, uma metamorfose complexa que destronara Deus do seu católico trono celestial, trazendo-o à Terra e transformando-o na oculta lei do movimento dos seres, e daí a missão específica que cumpria aos humanos: a busca de uma razão legitimadora desse próprio movimento.

Foram várias as influências de Antero, quando era estudante chegavam a Coimbra ecos desencontrados e cada vez mais intensos das tempestades filosófico-ideológicas que na Europa além Pirenéus colocavam em causa a complexa teologia cristã, implantada há vários séculos, e que se assumia como perene, ou seja, como definitiva expressão dos nexos entre os humanos e o seu criador – a verdadeira face da condição humana de sempre e para sempre (Serrão, 2021, p. 132).

Ora, o hegelianismo, mesmo que de segunda ou de terceira via; o positivismo, que teve influência apreciável e duradoura em Portugal; os materialismos de Büchner (1824-1899) e de outros e o de Marx (1818-1893); o evolucionismo de Spencer (1820-1903) e dos seus seguidores – tudo isso se configurava no horizonte da época, ameaçando as certezas e a estabilidade ontológica do passado (Serrão 2021, p. 132).

A conjugação nos planos da historiografia, da sociologia e da cultura, a mediação francesa de Michelet (1798-1874), de Proudhon (1809-1865), de Taine (1828-1893), entre outros, confluíam na rutura e apontavam os novos caminhos a trilhar. Teria sido por 1863 que Antero assumira a rutura com os valores tradicionais, mediante a apropriação daquilo que, na altura, se lhe afigurava a Ideia hegeliana (Serrão, 2021, pp. 132-133).

Para Serrão (2021, p. 315), as inovações anteriores consistem no essencial, por um lado, à generalização à Península Ibérica da problemática da decadência e, por outro, à ideia-força que naquela altura o movia,

comovia e empolgava, a saber: «O novo mundo industrial do socialismo, a quem pertence o futuro» (Quental, 2017 [1871]), p. 139).

Almeida, convocando o pensamento de Antero, na sua já longa tarefa de revisitar a questão da identidade nacional, obsessão recorrente na história da nossa cultura a partir dos finais do século XIX, retoma essa grande pergunta frequentemente colocada entre estudiosos e estudiosas do problema: «porquê a grande diferença entre o lugar de vanguarda ocupado por Portugal no século XVI e o retrocesso quase contínuo do país a partir daí?» (Almeida, 2018, p. 275).

A partir de Antero de Quental, não faltam alusões e estudos aludindo à decadência portuguesa, no entanto, essa bibliografia é ínfima quando comparada com a que a Espanha produziu sobre o mesmo tempo em relação a si própria. Para Almeida (2018, p. 277), o lugar clássico da reflexão portuguesa sobre a nossa decadência – a Conferência do Casino, de Antero de Quental, sobre «As causas da Decadência dos Povos Peninsulares» - não recebeu até hoje, e por incompreensível que possa parecer, a atenção de um estudo crítico. Mesmo assim, o nosso intérprete destaca que apenas António Machado Pires, no seu texto *A Ideia de Decadência na Geração de 70* (1980), procura ultrapassar a reconstituição histórica e elabora uma análise de conceitos numa perspetiva crítica.

Tudo indica que estamos perante um texto fundador de uma nova reflexão, de um novo diagnóstico, tão viral, nos termos de hoje em dia, que ainda hoje nos custa analisar.

Almeida (2017a, p. 8) realça o facto de Antero ter precedido Max Weber na sua articulação da tese *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1904). Enuncia a coincidência de pontos de vista entre a obra do sociólogo alemão e a do poeta e filósofo português. Ao tentar explicar o surgimento do capitalismo, Weber encontra na ética protestante do calvinismo a causa mais adequada. Antero, ao indagar das razões do atraso socioeconómico e cultural da Península Ibérica, indica o catolicismo de Trento como a sua primeira grande causa, reduzindo as explicações fundamentais a fatores de natureza religiosa. Em Weber, trata-se de uma posição explícita contra a interpretação materialista da História, formulada por Marx. Para Quental não há essa intenção, até porque os seus ideais socialistas o levaram a alinhar na militância de Marx e Engels (Almeida, 2017a, p. 9; Rocha, 1991, p. 357).

Esta questão é tão complexa que Almeida (2017a, p. 10) cinge-se apenas, pelo menos por enquanto, a captar as implicações teóricas da explicação de Antero, comparando-as, tanto quanto possível, a essas outras duas referências fundamentais nesta matéria: Marx e Weber.

Para Antero, os ibéricos são «uma raça decaída por ter rejeitado o espírito moderno: regenerar-nos-emos abraçando francamente esse espírito» (Quental, 2017 [1871], p. 76). Desta afirmação categórica, pronunciada no fim da sua conferência, Almeida (2017, p. 11) destaca «duas linhas de fundo da mundividência anterior: 1) existe um estado de desenvolvimento, que é moderno; 2) desse estado de desenvolvimento os ibéricos não fazem, mas devem fazer parte.»

Para Antero existe um processo evolutivo civilizacional do qual a Ibéria fez parte, mesmo de vanguarda, e de que, incontestavelmente se afastou. É esse processo que conduziu ao surgimento do espírito moderno. Como o próprio sublinha,

a decadência dos povos da Península nos últimos três séculos é um dos factos mais incontestáveis, mais evidentes da nossa história: pode até dizer-se que essa decadência seguindo-se quase sem transição a um período de força gloriosa e de rica originalidade, é o único grande facto evidente e incontestável que nessa história aparece aos olhos do historiador filósofo. (Quental, 2017 [1871], p. 29)

A Península Ibérica cometeu erros históricos que a impediram de participar no processo que levou à modernidade. E, esse processo foi trilhado pela vanguarda que seguiu a Reforma Protestante. Antero interroga:

Quem pode negar que é em grande parte à Reforma que os povos reformados devem os progressos morais que os colocaram naturalmente à frente da Civilização? Contraste significativo, que nos apresenta hoje o mundo! As nações mais inteligentes, mais moralizadas, mais pacíficas e mais industriais são exactamente aquelas que seguiram a revolução religiosa do século XVI: Alemanha, Holanda, Inglaterra, Estados Unidos, Suíça. As mais decadentes são exactamente as mais católicas! (Quental, 2017 [1871], p. 50)

Grande parte do ensaio de Antero é dedicada à descrição enérgica dos contrastes entre a Ibéria dos períodos anterior e posterior aos movimentos da reforma e Contra-Reforma. Para o Autor, passou-se de uma à outra quase sem transição. Na primeira época, «logo na época romana aparecem os caracteres essenciais da raça peninsular: espírito de independência local, e originalidade de génio inventivo» (Quental, 2017 [1871], p. 31). Destaca-se que «entre todos os povos da Europa Central e Ocidental, somente os da Península escaparam ao feudalismo» (p. 32). Pelo que «a liberdade era

então o estado normal da Península» (p. 61). E, adianta, «no reinado de D. Fernando era Portugal um dos países que mais exportavam. [...] O comércio dos cereais era considerável» (p. 67).

No entanto, «passámos quase sem transição para um mundo escuro, inerte, pobre, ininteligente e meio desconhecido. (...) [A decadência] aparece em tudo: na política, na influência, nos trabalhos da inteligência, na economia social e na indústria, e como consequência disto tudo, nos costumes» (Quental, 2017 [1871], pp. 37-38). O filósofo fala-nos de «uma decadência total. Não se fabrica, não se cria. [...] Importávamos tudo [...] Havia então uma única indústria nacional: a Índia!» (pp. 68-69).

Na segunda época da Ibéria, em síntese, «o espírito peninsular descerá de degrau em degrau, até ao último termo da depravação!» (Quental, 2017 [1871], p. 43).

O filósofo da História interroga-se naturalmente: quais as causas? E encontra-as em três tipos de fenómenos: «um moral, outro político, outro económico. O primeiro é a transformação do catolicismo, pelo Concílio de Trento. O segundo, o estabelecimento do Absolutismo, pela ruína das liberdades locais. O terceiro, o desenvolvimento das conquistas longínquas» (Quental, 2017 [1871], p. 44).

Como elucida Almeida (2017, p. 15), embora Antero refira com frequência estes três fenómenos, ele é bem explícito em relação à sua verdadeira hierarquia dessas causas: «Baixávamos, sobretudo, pela religião. Da decadência moral é esta a causa culminante» (Quental, 2017 [1871], p. 46). E, interroga: «E a nós, espanhóis e portugueses, como foi que o catolicismo nos anulou?» (p. 57).

Ele mesmo avança a resposta: «o Catolicismo pesou sobre nós por todos os lados, com todo o seu peso. Com a Inquisição, um terror invisível paira sobre a sociedade: a hipocrisia torna-se um vício nacional e necessário...» (Quental, 2017 [1871], p. 57).

Na conceção de Antero, como esclarece Almeida (2017, p. 16), «é o catolicismo que é absolutista, sendo por sua influência que o poder político se torna também absolutista». Esta mundividência de Antero condensa-se na seguinte afirmação:

Dado o catolicismo absoluto, era impossível que se lhe não seguisse, deduzindo-se dele, o absolutismo monárquico. Dado o absolutismo, vinha necessariamente o espírito aristocrático, com o seu cortejo de privilégios, de injustiças, com o predomínio das tendências guerreiras sobre as industriais. Os erros políticos e económicos saíam daqui naturalmente;

e de tudo isto, pela transgressão das leis da vida social, saía naturalmente a decadência sob todas as formas. (Quental, 2017 [1871], p. 73)

Almeida analisa as concepções ideológicas, quer mais implícitas, quer mais explícitas do pensamento de Antero de Quental e relaciona-o com Marx e Weber. Aqui coloca-o do lado de Weber, pois para Marx, ao contrário, o poder político e as relações económicas é que afetam em primeiro lugar o poder religioso. «Em Antero, como em Weber, são as concepções religiosas que constituem as motivações mais profundas da actividade humana, e é nelas que se pode encontrar a explicação última dessa mesma actividade.» (Almeida, 2017, p. 17).

No entanto, para Almeida (2017, 19), «Max Weber foi mais cauteloso. Evitou falar de causas, e insistiu apenas na correlação entre aparecimento do espírito do capitalismo e desenvolvimento do protestantismo na sua versão calvinista, particularmente por inspiração ética.» Importa aqui incluir o contributo crítico de António Braz Teixeira¹ que considera que se tem feito uma interpretação abusiva de Weber, no sentido deste autor alemão só ter constatado algo, mas não ter feito, propriamente, um diagnóstico.

Por sua vez, Antero não segue só a lógica científica, mas desenvolve uma filosofia moral e política, numa «mundividência carregada de dever ser, em que a filosofia da história não é apenas análise distante e fria dos factos, mas vontade de intervenção na própria História. Neste aspecto, Antero aproxima-se mais de Marx do que de Weber» (Almeida, 2017, p. 20). Não sabemos se Weber leu Quental, pois provavelmente o tinha incluído nas suas notas. Mas, sabemos que Quental formulou uma explicação corroboradora da de Weber trinta anos antes deste. Além disso, também sabemos, através de Almeida (2017, p. 8-9) e de outros autores como Charles Taylor (1989, pp. 199-208) que a ciência não avança por oposição, mas essencialmente por complementaridade e acumulação (Fontes, 2019, p. 134). O que nos faz suspeitar até que ponto Antero não foi também um precursor de alguma filosofia e até mesmo poesia alemã, e quiçá de outras nacionalidades.

Sabemos que o interesse e a dedicação de Wilhelm Storck tornaram possível através das suas traduções levar Quental à Alemanha e a paragens mais distantes, como à Rússia e a Tolstoi, por exemplo. E, como sublinha Almeida (1987, p. 107), não é nada mau Quental receber deste por duas vezes a classificação de «Bom». Principalmente se tivermos em conta que

¹ Agradecemos a contribuição de A. Braz Teixeira feita no debate após a apresentação da primeira versão deste texto no VI Colóquio do Atlântico – Antero de Quental e os seus intérpretes, em Lisboa, em 2021.

normalmente os escritores não gostam muito do que escrevem os outros escritores seus contemporâneos e que abordam temática semelhante.

E, para aumentar a nossa especulação, interessa o juízo de Fernando Pessoa (citado por Serrão, 2021, p. 382) sobre Antero, e que reza assim:

A Alemanha nunca poderá ter um poeta dramático como Shakespeare nem um poeta filósofo como Wordsworth – nem, na verdade, como Antero – por isto que para ser um poeta dramático supremo é preciso ser um intuitivo e não um pensador consciente, como para ser um poeta metafísico – um bom poeta metafísico, entenda-se – é necessário ter uma constituição de místico, isto é, de intuitivo, ou então possuir, como o português, pela sua emoção constitucional, o poder de emocionalizar o pensamento, como o fazia Antero, que não era um intuitivo, mas um pensador e um sentimental, como, de resto, nos mostra a sua forte organização moral.

Mas, são questões que permanecem por enquanto sem resposta, relativas a algumas das possíveis influências mútuas, neste caso entre Antero e autores e autoras estrangeiras, que poderão inspirar novas investigações.

Voltando a Almeida (2017, pp. 19-20), o nosso Intérprete apesar de esboçar algumas limitações do texto de Antero, pois «falta-nos em Antero o aprofundamento teórico dessa sua explicação pontual (e categórica) da decadência da Península Ibérica, (...) continua a encontrar nesse ensaio uma brilhante explicação para a decadência da Península.» Aliás, o texto de Antero continua a despertar interesse a inúmeros investigadores e investigadoras nos nossos dias.

Almeida no longo tempo dedicado ao estudo da modernidade e, em particular, da modernidade em Portugal e no mundo lusófono tem defendido

que foi o nosso Antero de Quental quem mais lucidamente esboçou a radiografia da cultura portuguesa face ao mundo moderno e que o seu famoso ensaio, escrito a partir da sua intervenção nas Conferências do Casino – Causas da Decadência dos Povos Peninsulares – é o texto paradigmático que iria dividir as gentes do pensamento português (político e não só) em modernos e não-modernos. O paradigma moderno brilhantemente identificado e traçado por Antero é afinal o que subjaz a todo o ideário da revolução do 25 de Abril. (...) Os três grandes erros apontados por Antero que levaram Portugal à decadência – a aventura ultramarina, o regresso ao antigo regime político-cultural autoritário

absoluto e o fechar-se num modelo económico tradicional correspondem, na sua versão positiva e programática, aos três dd da revolução dos cravos: Descolonizar, Democratizar, Desenvolver. (Almeida, 2017, pp. 25-26)

O repto, na versão negativa de Antero ou na versão positiva de Me-deiros Ferreira, pois foi este último açoriano que formulou os famosos três dd que resumem o programa de Abril, como descobriu Almeida (2017, p. 24), continua por alcançar, pelo menos de uma forma que nos satisfaça.

Já anteriormente, como refere José Rodrigues Miguéis (citado por Almeida, 2003, p. 44):

Antero foi o apóstolo que deu corpo à metafísica revolucionária do seu tempo em Portugal e fundou o Partido Socialista Português, a secção portuguesa da 1ª Internacional de Trabalhadores; o pensador que definiu as causas da Decadência dos Povos Peninsulares (segundo a ideologia do tempo); o filósofo que criticou a *Filosofia da Natureza dos naturalistas*, e abriu as portas ao neo-idealismo ocidental com o ensaio sobre as *Tendências Gerais da Filosofia no séc. XIX*. Foi o panfletário e o crítico que definiu na polémica *Bom Senso e Bom Gosto* as tendências da nova literatura em Portugal – e o chefe espiritual acatado pela nova geração – o cavaleiro audaz – um tanto quixotesco para o tempo – que defendeu a União Ibérica sob a forma democrática e federalista.

Assim, como sublinhou Joel Serrão (2021, p. 329), o esgotamento das virtualidades filosóficas da tradicional fé católico-cristã e a sua substituição pela intuição, por via da Ideia hegeliana, de que nas nativas capacidades humanas residiria, afinal, implícita, a razão de ser do descobrimento ou da criação dos valores, astros capazes de atribuírem sentido à vida, levou Antero à assunção da sua missão de revolucionário.

A sua obra, apesar de pouco extensa, ocupa um lugar decisivo, primordial, na renovação literária e ideológica do século XIX em Portugal, com prolongamentos que chegam até aos nossos dias. Nesse sentido, continua promissor o convite de Onésimo a um luminoso mergulho na história e na cultura portuguesas ao revisitarem o pensamento do poeta filósofo.

Referências bibliográficas

Almeida, Onésimo Teotónio (2020), «Da ilha do Corvo a Neruda... e regresso», *Jornal de Letras*, 7 a 20 de outubro; (2018), *O século dos Prodígios. A ciência no Portugal da expansão*, Lisboa, Quetzal Editores; (2017a), «Prefácio – ou

- algumas reflexões sobre um grande clássico do pensamento português» in Quental, A. *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Três Últimos Séculos*, Ponta Delgada, Artes e Letras; (2017), «Odes Modernas de Antero de Quental. O manifesto português da modernidade» in Matos, A. T. e outros. *O Futuro ao nosso alcance: Homenagem a Roberto Carneiro*, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa- FCH-Universidade Católica Portuguesa; (2003), «José Rodrigues Miguéis, Antero e a crise chamada Portugal», *Estudos Anterianos*, Centro de Estudos Anterianos de Vila do Conde; (1987), «Carta do Estados Unidos da América. Antero de Quental no Diário de Tolstoi», *ATLÂNTIDA*, Vol. XXXII, 2ª Semestre.
- Fontes, Paulo Vitorino, (2019), «Repensando os fundamentos da teoria crítica de Frankfurt e os seus dilemas teóricos, epistemológicos e políticos», *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 46, n° 144. <https://doi.org/10.20911/21769389v46n144p121/2019>
- Lourenço, Eduardo (2007), *Antero ou a Noite Intacta*, Lisboa, Gradiva.
- Quental, Antero (1999 [1865]), *Odes Modernas*, Porto, Porto Editora; (2017 [1871]), *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Três Últimos Séculos*, Ponta Delgada, Artes e Letras; (2017a [1860-1884]), *Poesia II - Sonetos Completos*, Edição crítica de Luiz Fagundes Duarte, Direção Geral do Livro, dos Arquivos e das Bibliotecas.
- Rocha, Acílio da Silva Estanqueiro (1991), «Proudhon e o socialismo anteriano», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47(2), 349–374. <http://www.jstor.org/stable/40336095>
- Serrão, Joel (2021), *Estudos sobre Antero*, Organização de António Braz Teixeira e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono.
- Taylor, Charles (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, University Press.

LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS, INTÉRPRETE DE ANTERO

«Um génio que era um santo». O título do contributo de Eça de Queirós para o *In memoriam* de Antero de Quental exprime bem o compromisso moral do homenageado e ajusta-se bem ao título de uma importante obra para a compreensão do seu pensamento da autoria de Leonel Ribeiro Santos, que está na base do presente texto: *Antero de Quental: Uma visão moral do mundo*. Ao longo da evolução, das hesitações e das metamorfoses que marcaram a evolução intelectual de Antero de Quental, a elaboração de uma visão moral do mundo constituiu não apenas um fio condutor, mas também um momento culminante da sua obra, como exemplarmente mostrou Leonel Ribeiro dos Santos nos seus estudos sobre Antero de Quental. O presente texto tem precisamente como objetivo mostrar a relevância desses estudos para a interpretação e compreensão do poeta-filósofo açoriano.

1. Poesia e filosofia

Sobre a dupla face de Antero enquanto poeta e filósofo já muito se escreveu. Pronunciando-se a este respeito, Leonel Ribeiro dos Santos realça que, nos estudos anterianos, existem intérpretes (como António Sérgio e Joaquim de Carvalho) que veem em Antero acima de tudo um poeta, enquanto outros (um exemplo seria Nuno Júdice) tendem a enfatizar a constituição fundamentalmente filosófica do espírito de Antero. Por último, um terceiro grupo de intérpretes (como Oliveira Martins e António Quadros) considera que a obra de Antero é atravessada por um conflito mal resolvido entre tendências poéticas e filosóficas, recusando atribuir o primado a uma delas. A este respeito, Leonel Ribeiro dos Santos menciona também a solução de compromisso de Eduardo Lourenço, o qual considera que Antero conseguiu verter numa forma poética um conteúdo conceptual, daí resultando uma «poesia de ideias» e uma prosa poética (Santos, 2002, p. 17). Leonel Ribeiro dos Santos reconhece plenamente a «hibridéz» poético-filosófica da obra de Antero, que interpreta à luz do espírito da época, marcado por uma aproximação entre poesia e filosofia. Em todo o caso, ele salienta que existe em Antero uma evolução da poesia para a filosofia, bem testemunhada numa carta de 7 de agosto de 1885 a Carolina Michaëlis de Vasconcelos,

que «registra o testamento e a morte do poeta e o nascimento do filósofo» (Santos, 2002, p. 18). Aí Antero escreve sugestivamente que «o filósofo, que por muito tempo só se exprimiu pela boca do poeta, acabou por confiscar, por absorver, por devorar o pobre poeta, e agora que este acabou, impõe-se ao filósofo (...) a obrigação de ser gente por si próprio e falar pela própria boca» (Quental, 1989c, p. 748).

A junção entre filosofia e poesia exprime-se também, em Antero, na aparentemente paradoxal construção de uma lógica «sentida e quente», que não é o método da ciência, mas o «método da vida» (Quental, 1982, p. 246; cf. Santos, 2002, pp. 37-38); no mesmo sentido, ele afirma numa carta que «a ideia poética sai tanto mais abundante e livre quanto mais clara e lógica é a ideia filosófica» (Quental, 1989b, p. 273), declarações que levam Leonel Ribeiro dos Santos (2002, p. 28) a concluir que a poesia seria «o casamento perfeito entre o sentimento, a ideia e a palavra». De forma complementar, Antero teria recusado uma filosofia abstrata em nome de «uma concepção da filosofia como ideia vertida em sentimento» (Santos, 2002, p. 30), dedicando-se, assim, a uma poesia simultaneamente «sentida e pensada», com uma preocupação maior pelo conteúdo do que pela forma, donde resultaria o primado das ideias sobre «os artificios da versificação» (Santos, 2002, p. 45). Com efeito, em oposição a uma poesia formalista e artificial, Antero concebe a poesia como a «confissão sincera do pensamento mais íntimo de uma idade» (Quental, 1923, p. 306). Importa notar, a este respeito, que é em termos muito semelhantes que, nas *Tendências*, Antero concebe a própria filosofia: «definir o espírito duma civilização e torná-lo cômico de si mesmo é a obra essencial da filosofia» (Quental, 1989a, p. 88). Estas palavras ecoam o modo como Hegel, no prefácio dos *Princípios da Filosofia do Direito*, caracteriza a filosofia, entendida como compreensão «crepuscular» de uma época histórica que se aproxima do seu fim, assemelhando-se, assim, à coruja de Minerva, que levanta voo ao anoitecer.

O simples facto de Antero caracterizar a poesia e a filosofia em termos muito semelhantes é só por si uma indicação clara da estreita ligação que via entre ambas. Importa salientar, todavia, que há uma diferença importante entre Antero e Hegel; o último concebia a filosofia como expressão e não como transformação de uma época histórica, ao passo que Antero atribuía à poesia e à filosofia uma missão transformadora do ser humano e da sociedade.

Como profundo conhecedor da cultura alemã, Leonel Ribeiro dos Santos não deixa de mostrar como esta defesa de uma aliança entre razão

e sensibilidade se cruza com a denúncia de uma cultura de matriz racionalista ou intelectualista no séc. XIX, mencionando a este respeito Nietzsche (com a sua aproximação entre filosofia e poesia), e ainda Schiller, que já no séc. XVIII tinha escrito, nas suas *Cartas* sobre a educação estética, que «o caminho para a cabeça tem de ser aberto através do coração» (Schiller, 1994, p. 45), algo que encontra eco, por exemplo, na seguinte afirmação de Antero: «que a filosofia nos saia de dentro do coração, quente e luminosa» (Quental, 1982, p. 246). São aliás frequentes, e muito pertinentes, as referências de Leonel Ribeiro dos Santos às afinidades entre Antero e Schiller, enquanto representante de um período de transição do classicismo para o primeiro romantismo alemão, época marcada pela diluição das fronteiras entre géneros e pela afirmação da «condição anfíbia do intelectual» (Santos, 1989, p. 42), de que um bom exemplo é o próprio Schiller, que era ao mesmo tempo poeta, dramaturgo, historiador e filósofo.

2. A reflexão estética de Antero

Na sua interpretação da obra de Antero, Leonel Ribeiro dos Santos chama a atenção para o lugar «quase-singular» que ele ocupa na história da cultura portuguesa em virtude do seu esforço de conjugação da criação poética com a reflexão estético-filosófica: «Muito raramente os escritores e poetas portugueses alcançam o plano de uma meditação acerca dos pressupostos do seu ofício, ou chegam ao ponto de o dimensionarem no contexto de uma explícita visão geral do mundo». Essa reflexão estética chegou inclusivamente a assumir, especialmente no período da juventude, a forma de uma religião da arte, como o demonstra uma carta de 1861 (citada por Leonel Ribeiro dos Santos), em que se afirma que «quem crê na arte crê no belo, no bom, isto é, no amor e em Deus» ou ainda que a arte é um «culto antecipado da religião que está por nascer» (Quental, 1989b, p. 16). Para além de uma religião da arte e da defesa de um humanismo estético em que a arte se apresenta como condição da plena realização do ser humano, a reflexão estética de Antero é também marcada, como Leonel Ribeiro dos Santos igualmente salienta, pela ideia de uma vocação social da arte, uma ideia presente em autores que Antero admirava, como Proudhon, Renan ou Heine. Em tom solene, ele chegou a afirmar que «a poesia moderna é a voz da revolução» (Quental, 1923, p. 306).

Na sua análise do desenvolvimento da reflexão estética de Antero, Leonel Ribeiro dos Santos destaca um segundo grande momento que se inicia após a controvérsia em torno da Questão Coimbrã e que se estende até

ao início da década de 80, um período profundamente influenciado pela filosofia hegeliana da arte e da história. Nesta nova fase, Antero irá defender que cada época se caracteriza por um princípio interior, um espírito da época, e que compreender uma época é precisamente compreender este princípio que se exprime nas objetivações da vida social e cultural. À semelhança de Hegel, que na sua estética ou filosofia da arte tinha mostrado como a arte reflete o espírito de uma época, também Antero vai defender que a arte é um modo eminente de compreensão de uma época. Leonel Ribeiro dos Santos vê no ensaio *O Futuro da Música* uma ilustração desta tese. Com efeito, aí se defende que a música é «a expressão por excelência da alma e pensamento modernos» (Santos, 2002, p. 61). Novamente à semelhança de Hegel, e em particular da análise da música nas *Lições sobre a Estética*, onde se defende que ela seria a mais subjetiva das artes, Antero considera a música um meio privilegiado para captar um traço essencial do espírito moderno; o sentimentalismo, no sentido de uma exacerbação e volatilidade do sentimento. A música seria, por assim dizer, o canto de cisne da consciência moderna, sua expressão e também prova documental do seu esgotamento enquanto consciência infeliz e atormentada. E neste ponto Antero toca noutro tema hegeliano, o da morte da arte, no sentido de uma passagem de testemunho para a ciência, a qual teria a tarefa de esculpir «a estátua da futura sociedade»; de «organizar o mundo humano em oposição às idades religiosas e intuitivas, sobre a base exclusiva da razão e da experiência» (Quental, 1982, p. 275). Neste ponto, e como justamente observa Leonel Ribeiro dos Santos, o positivismo alia-se ao hegelianismo: «A tese hegeliana da morte da arte e da sua necessária superação pela filosofia é vertida na tese da superação da arte pela ciência positiva, de que resultará uma arte realista, ou mesmo o desaparecimento inevitável da arte» (Santos, 2002, pp. 63-64).

A ciência, ao contribuir para a resolução de problemas sociais e políticos, para o progresso e para a democracia, suprimiria as condições que estimulam a criação poética e artística (cf. Santos, 2002, p. 64). A poesia poderia subsistir na era da ciência, mas subordinada a uma missão «positiva, social e racional» (Quental, 1926, p. 194). Leonel Ribeiro dos Santos relembra a este respeito a seguinte passagem de «A Poesia na Actualidade»: «A fase poética da Humanidade pode dizer-se que está a terminar. Este século terá visto os últimos poetas, como viu os últimos crentes. O espírito humano entrou decididamente numa fase de racionalismo, de análise e crítica» (Quental, 1926, p. 310). O declínio da poesia estaria, segundo Antero, refletido na obra poética de figuras como Poe, Heine, Baudelaire, onde ela

se revelaria como expressão de ceticismo, sarcasmo, ironia, renunciando, assim, à sua vocação moral.

3. A reflexão moral de Antero

Ao fazer o balanço do seu estudo da reflexão moral de Antero, Leonel Ribeiro dos Santos defende que ela se distingue não por ser propriamente a formulação de uma moral enquanto doutrina da ação ou teoria da felicidade, mas por elaborar «uma grande visão moral na qual se inscrevem e ganham sentido a existência pessoal, o curso da história e da sociedade humanas, a própria realidade natural e cósmica, enfim, o próprio drama do ser» (Santos, 2002, p. 80). É particularmente realçada a estreita conexão existente entre as vivências pessoais de Antero e a sua reflexão moral, o que empresta a esta última a forma de uma «sublimação de uma existência penosamente sofrida», de «um recurso contra o sentimento do vazio e do sem-sentido da existência» (Santos, 2002, p. 81).

Leonel Ribeiro dos Santos enquadra a reflexão moral de Antero nas três grandes fases da sua evolução intelectual: uma primeira que se desenrola sob o signo da arte; uma segunda, de cariz positivista, em que a arte cede o lugar à ciência enquanto principal força civilizacional; e, por último, uma terceira fase, em que a preocupação moral de Antero, presente *ab initio*, se aprofunda. A respeito da transição de uma visão científica para uma visão moral do mundo, afirma Leonel Ribeiro dos Santos o seguinte: «Durante a década de 80, o pensamento de Antero é marcado pela crescente convicção de que a ciência não pode constituir a última palavra acerca do sentido da existência (...). A visão mecânica e fria que ela propõe tem de ser integrada numa visão superior que tenha em conta, antes de mais, as incontornáveis exigências da consciência moral» (Santos, 2002, p. 72). A terceira fase seria então a da «maturidade intelectual e da serenidade sentimental reencontrada»; sob a influência de Leibniz, Kant, Hegel e Eduard von Hartmann, esta última fase exprimir-se-ia «numa «grandiosa visão moral do mundo humano e natural, de inegável acento místico e religioso» (Santos, 2002, p. 77). A preocupação moral seria o fio condutor da evolução do pensamento de Antero, assegurando a sua unidade e coerência. Por outro lado, esta mesma preocupação ética permitiria descartar a «tese do Antero falhado», no plano poético, político, filosófico e existencial (Santos, 2002, p. 83).

Partindo da distinção entre dois eixos estruturantes da obra de Antero, o projeto poético-literário e o projeto político-social, Leonel Ribeiro dos Santos realça que cada um deles se funda numa tese de carácter ético. Mais

precisamente, e citando o ensaio «A Dignidade das Letras e as Literaturas Oficiais», o projeto poético-literário teria a seguinte tese fundadora: «O bom poeta pressupõe o homem de bem» (Quental, 1982, p. 303). Por seu turno, o segundo projeto basear-se-ia no princípio segundo o qual «a sociedade é, antes de tudo, um facto de ordem moral» (Quental, 1989c, pp. 808-809; cf. Santos, 2002, p. 83). Se Antero abraça a poesia e a arte no seu período de juventude, é porque já via nelas um fundamento, uma vocação e uma missão moral; tal como ele afirmou em «Bom senso e bom gosto», a condição da grandeza e da beleza é a elevação moral (cf. Quental, 1982, p. 286).

Tal como a poesia, também a reflexão social e política de Antero tem um fundamento moral, bem patente na convicção de que «a revolução política da sociedade pressupõe a transformação moral dos homens» (cf. Santos, 2002, p. 87). O socialismo de Antero reflete naturalmente este compromisso ético; é um protesto da consciência contra a desordem e a injustiça, que exigiria, não propriamente uma revolução política, mas uma «renovação moral de toda a sociedade» (cf. Santos 2002, pp. 88-89). Prova disso seria o artigo «Socialismo e moral», publicado dois anos antes da morte de Antero, onde se reafirma a tese da base moral da sociedade e, conseqüentemente, a defesa do primado da transformação moral sobre a transformação política. De forma muito expressiva, o referido artigo termina com uma citação de Proudhon: «o mundo só pela moral será libertado e salvo» (cf. Quental, 1931, p. 142).

Outro aspeto do pensamento moral destacado por Leonel Ribeiro dos Santos diz respeito à valorização da morte como fundamento da vida moral, bem presente em fragmentos de um «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade». Para além de objeto de reflexão filosófica, a ideia da morte marcou também de forma profunda a sua obra poética, como a série de sonetos «Elogio da morte» comprova. Importa sublinhar, a este respeito, que as suas próprias vivências pessoais, e em particular a experiência da doença, também contribuíram para a referida valorização da morte. No ensaio em questão, Antero defende a relevância moral da morte enquanto condição de compreensão da vida e do saber viver, afirmando que só um ser que é mortal e que tem a ideia da morte é que pode ser moral. A seguinte passagem do referido ensaio esclarece esta conexão entre morte e moral: «a consciência da sua finitude é que lhe faz sentir que o *eu pessoal* sendo nada, não é para esse que deve viver, mas para algo de eterno. Daqui a capacidade e o desejo de sacrificar a satisfação do que é passageiro ao que o não é» (Quental, 1989d, p. 89; cf. Santos, 2002, pp. 95-98).

E que tipo de moral resulta desta ancoragem na ideia da morte? Na interpretação de Leonel Ribeiro dos Santos, seria fundamentalmente uma moral da renúncia, do sacrifício, da abnegação, da rejeição da vontade própria e do egoísmo individual; uma moral de tipo estoico, budista ou ascético (Santos, 2002, p. 99). A correspondência de Antero contém, de facto, alusões «frequentíssimas» ao estoicismo entendido como doutrina moral, donde sobressaem os seguintes dois pontos: a aceitação da realidade e a impassibilidade do sábio, fundada na convicção de que o mal pode ser neutralizado pelo poder do pensamento. O próprio Antero fala, nas *Cartas*, num «sossego interior» que é «fruto da filosofia» (Quental, 1989c, p. 729). Nas palavras de Leonel Ribeiro dos Santos, o estoicismo teria oferecido a Antero um «escudo contra as adversidades», a serenidade e até a felicidade possível, mas o estoicismo não é, de facto, uma filosofia para qualquer pessoa, e Antero reconhecia «a resistência dos seus sentimentos, coração e organismo a essa moral dos fortes» (Santos, 2002, p. 101).

Para além do estoicismo, a reflexão moral de Antero é também moldada, sobretudo a partir da década de 80, pelo budismo, que é por ele considerado não como uma doutrina pessimista, mas positiva. O Nirvana não seria um estado passivo, inerte e contemplativo, mas sim uma atividade, embora impessoal, não egoísta. Ainda segundo Leonel Ribeiro dos Santos, o budismo complementaria o estoicismo, conferindo-lhe uma «tonalidade positiva», enquadrando a cultivação da virtude numa ontologia do bem (Santos 2002, p. 104). A influência budista teria deixado em Antero as seguintes marcas: a interiorização da virtude, uma conceção da liberdade como desprendimento (e não como afirmação da vontade) e a transcendência da identidade pessoal (sem culminar, todavia, na sua dissolução num princípio impessoal).

Regressando à ideia de visão moral do mundo, Leonel Ribeiro dos Santos (2002, pp. 107-116) decompõe-na, de forma clara e instrutiva, nos seguintes pontos:

- 1) O primado da razão prática sobre a razão especulativa, que também se exprime no primado do espírito sobre a natureza.
- 2) A valorização do sentimento moral, que suscita da parte de Leonel Ribeiro dos Santos uma referência aprovadora à interpretação proposta por Lúcio Craveiro da Silva de Antero como um intuicionista moral.
- 3) Uma distinção entre o mundo moral e o natural, sendo o primeiro considerado o verdadeiro mundo. Tal distinção deveria ser

entendida à luz da distinção kantiana entre fenômeno e númeno, bem como à luz da concepção budista do mundo natural como um mundo ilusório.

4) Uma moral baseada não numa teoria dos deveres ou numa teoria das virtudes, mas numa ontologia do Bem, de acordo com a qual o Bem se identifica com o ser, sendo simultaneamente a essência e o *telos* do universo.

5) A defesa da liberdade, entendida como espontaneidade e auto-determinação, contra o determinismo. A este respeito, Leonel Ribeiro dos Santos chama a atenção para o modo como Antero articula os conceitos de liberdade e dever; «aquilo que a princípio é visto como dever e obrigação (...) transforma-se para o espírito, à medida que este o reconhece como lei sua própria, em espontânea atração e amor» (Santos, 2002, p. 114).

6) Uma concepção da moral como união com o absoluto e realização do absoluto.

Como a preocupação moral de Antero, apesar de atravessar toda a sua obra, é especialmente intensa na sua última fase, Leonel Ribeiro dos Santos afirma que a «derradeira mensagem» do poeta e filósofo açoriano, exemplarmente expressa nas *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, consiste na convicção de que, acima da intuição poética ou da especulação filosófica, se encontra a ideia do Bem, que seria o *telos* e a força motriz da evolução humana.

4. As *Tendências* como «síntese perfeita» da evolução intelectual de Antero

É impossível exagerar a importância das *Tendências* para a compreensão do pensamento filosófico de Antero. Tal como certamente afirma Leonel Ribeiro dos Santos, «as *Tendências* não são menos a síntese da evolução intelectual e do pensamento de Antero do que são, como pretendem, a síntese das correntes fundamentais do pensamento na segunda metade do séc. XX» (Santos, 1989, p. 15). Com efeito, estão presentes nas *Tendências* o idealismo de influência hegeliana que marcou Antero desde a sua juventude, o naturalismo que o atraiu numa segunda fase e, por último, a reconciliação do idealismo e naturalismo numa visão moral do mundo que harmoniza espírito e natureza (Santos, 1989, p. 18). Consequentemente, as *Tendências* abordam os grandes temas do pensamento de Antero: «o problema da

liberdade e do determinismo, a teoria da espontaneidade e da evolução universais, o tema da imortalidade, o problema da relação entre metafísica ou especulação e ciência, enfim, o problema do sentido moral do homem e do universo» (Santos, 1989, p. 18).

Sem deixar de reconhecer a qualidade das *Tendências* como texto historiográfico (no domínio da história da filosofia), Leonel Ribeiro dos Santos salienta que, mais do que um exercício no terreno da história da filosofia, o referido texto é um esforço de constituição de «um horizonte de sentido gerado por um interesse moral ou por uma filosofia da história» (Santos, 1989, p. 21). Com efeito, a concepção anteriana da historiografia, longe de ser positivista ou inspirada por um ideal de rigor científico, assenta no pressuposto de que o discurso historiográfico só tem verdadeiramente sentido emoldurado numa filosofia da história. Sob a influência de Hegel, bem como de historiadores como Michelet, Antero cultivava um modelo historiográfico cujas características fundamentais seriam «a preferência pelas grandes sínteses, o relevo concedido à interpretação em desfavor da descrição factual, o esforço por captar a totalidade orgânica de uma sociedade» (Santos, 1989, p. 22).

Deste modo, o problema de fundo das *Tendências* seria a crise do pensamento moderno, que Antero analisa em diálogo com grandes vultos da filosofia moderna e sem abdicar da sua autonomia pessoal, «encontrando nas ideias alheias, mais a confirmação das suas próprias ideias e sentimentos, do que um motivo ou modelo para pensar» (Santos, 1989, p. 23). E quais são estes vultos? Para além da evidente influência exercida por Hegel sobre Antero, Leonel Ribeiro dos Santos também reconhece a marca de Schopenhauer na parte final das *Tendências* e destaca, de forma iluminadora, a influência de Leibniz e de Kant, alegando que, apesar de claramente reconhecida, não teria sido suficientemente apreciada.

O interesse de Antero pelo hegelianismo, longe de ser motivado pela filosofia política de Hegel, que no ambiente coimbrão da época era visto como um filósofo conservador, explica-se pela promessa de «uma grandiosa síntese capaz de explicar a totalidade do universo» (Santos, 1989, p. 27). De forma perceptiva, Leonel Ribeiro dos Santos vê na filosofia da natureza de Hegel, por um lado, a porta de entrada no edifício hegeliano, mas também a causa da sua desilusão com o hegelianismo; nem o naturalismo metafísico de Hegel nem o naturalismo científico poderiam satisfazer o «exacerbado sentimento moral» de Antero. Ele considera inclusivamente, a título de hipótese, que poderá ter sido o conceito metafísico de evolução que fun-

cionou como ponte entre, por um lado, a filosofia da natureza e, por outro a concepção hegeliana da história, da filosofia e da própria história da filosofia (Santos, 1989, p. 28). Com efeito, e como já vimos, é em termos inequivocamente hegelianos que Antero caracteriza a filosofia nas *Tendências*, como compreensão do espírito de uma época. Todavia, Antero também tinha plena consciência das falhas do hegelianismo, como «o espírito de sistema», o apriorismo, o determinismo, «a invasão indevida da ciência positiva por parte da metafísica» (Santos, 1989, p. 29), falhas que contrariavam a defesa anterior intransigente da consciência e da liberdade moral.

Ainda de acordo com a interpretação de Leonel Ribeiro dos Santos, Antero teria vislumbrado em Leibniz o horizonte conceptual em que a tão almejada síntese filosófica se tornaria finalmente possível; não obstante a linguagem ainda hegeliana, o espírito das *Tendências* já seria leibniziano (Santos, 1989, p. 26). Particularmente apelativa na obra de Leibniz teria sido a defesa da espontaneidade (subjacente à noção de *vis*), a conciliação de liberdade e mecanismo, bem como a articulação entre metafísica e ciência. Além disso, Leonel Ribeiro dos Santos entende que a superação do hegelianismo pelo leibnizianismo teria sido mediada pela leitura de Kant, o qual é valorizado por Antero por ter preparado a grande síntese filosófica de Hegel e ter aberto «o horizonte de um espiritualismo de dimensões mais universais, em que se conciliavam, numa superior harmonia, a natureza e o espírito, a metafísica e a ciência» (Santos, 1989, p. 31). A seguinte passagem das *Tendências* comprova a importância que Antero, no final do seu percurso intelectual, atribuiu a Kant: «Aquele misterioso *noumenon*, que Kant procurou em vão pelo caminho da crítica e declarou inatingível, existe em nós mesmos, contém-se no espírito, ou antes, é o próprio espírito» (Qental, 1989a, p. 74).

5. Filosofia da religião

Não seria possível encerrar o presente texto sem uma referência, embora abreviada, a outro ponto focal da interpretação de Antero por Leonel Ribeiro dos Santos: a religião. Antero tinha reconhecidamente um temperamento religioso, mas ao abrigo de uma concepção ampla da fé que não se circunscreve ao cristianismo tradicional. Na realidade, a sua atitude perante a religião conheceu oscilações significativas, começando pela perda da sua fé de infância, um catolicismo tradicional, que Antero procurou substituir por «novos absolutos», os quais seriam uma espécie de *Ersatz* de Deus: a Arte, a Poesia, a Revolução, a Justiça, a Verdade, a Humanidade, a

Moral e o Bem (Santos 2002: p. 121). Tal como sublinha Leonel Ribeiro dos Santos (2002, p. 126) a resposta de Antero à perda da fé tradicional não foi o ateísmo, mas, durante um longo período, uma «fé humanitária», que resulta da intersecção de uma humanização de Deus e da divinização do humano. Períodos houve em que Antero declara o cristianismo morto, mas no final da sua vida viria a retomar o cristianismo enquanto base de uma «religião do futuro» a ser complementada por um conhecimento da natureza. Leonel Ribeiro dos Santos analisa esta recuperação do cristianismo a partir de textos em que Antero nele elogia a prudência, a sabedoria prática, as intuições profundas sobre a natureza humana, uma atitude moral contrastante com o positivismo e naturalismo da época, bem como a sua capacidade de falar ao coração e à imaginação.

É habitual considerar Antero como «estruturalmente crente» (Santos, 2002, p. 120), mas é legítimo propor uma conceptualização talvez mais adequada para figuras como Antero que assenta numa distinção entre uma religião da crença, a mais comum, e uma outra forma de religião, a do desejo, um desejo incerto e hesitante, que não repousa num objeto bem definido. Esta conceptualização faz justiça às oscilações de Antero perante a religião, aos diferentes absolutos a que em diferentes momentos apelou e ao tema do Deus escondido que aparece em sonetos como *Ignotus* e *O Inconsciente*.

Referências Bibliográficas

- Quental, Antero de (1923), *Prosas*, I, Coimbra, Imprensa da Universidade; (1926), *Prosas*, II, Coimbra, Imprensa da Universidade; (1931), *Prosas*, III, Coimbra, Imprensa da Universidade; (1982), *Prosas da Época de Coimbra*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora; (1989a), *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*. Org., apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Editorial Comunicação [1890]; (1989b), *Cartas*, I. Org., introd. e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Comunicação; (1989c), *Cartas*, II. Org., introd. e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Comunicação; (1989d), *Filosofia*. Org., introd. e notas de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação.
- Santos, Leonel Ribeiro dos (1989), «Apresentação», in Antero de Quental, *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, Lisboa, Editorial Comunicação; (2002), *Antero de Quental: uma visão moral do mundo*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Schiller, Friedrich (1994), *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Maria de Lourdes Sirgado Ganho

(CHAM- Centro de Humanidades/ Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/
Universidade Nova de Lisboa)

**FERNANDO M. SOARES SILVA, INTÉRPRETE
DE ANTERO DE QUENTAL**

Nota Prévia

O convite, que me foi feito, para falar sobre Fernando M. Soares Silva como intérprete de Antero de Quental, implicou que me debruçasse sobre a sua obra *Antero de Quental. Evolução da sua filosofia existencialista e do seu pensamento pedagógico*¹. Assim, dada a escassez de tempo, iremos centrar-nos na primeira parte da obra, na qual apresenta a tese de que Antero é um pensador existencialista.

Deste intérprete de Antero pouco se sabe, ou talvez seja eu que não encontrei referências. É açoriano, escritor-poeta e esta obra corresponde à sua dissertação de doutoramento, na Universidade da Califórnia em Berkeley. Foi professor e, como refere Ruy Galvão de Carvalho na *Apresentação Preambular* a esta obra, deu «a conhecer aos intelectuais e às novas gerações da América do Norte o Poeta-Filósofo dos Sonetos em toda a sua grandeza e projeção universal» (AQ, p. 15). De algum modo, deteta-se nesta obra o encontro entre dois poetas-filósofos.

Introdução

A obra em apreço está dividida em três partes, a saber: Antero de Quental e a sua filosofia; o pensamento educacional do poeta-filósofo existencialista; o significado de Antero de Quental. Seguem-se três apêndices e uma bibliografia.

Na primeira parte, constituída por três capítulos temos no primeiro capítulo os traços biográficos, no segundo os ciclos da filosofia anterior e no terceiro as Estruturas Existencialistas do Pensamento Filosófico de Quental, sendo este último capítulo aquele que mais nos vai interessar.

No que à biografia diz respeito, gostaria de mencionar o «ambiente católico» em que viveu, a sua ida para Coimbra, para estudar Direito, momento em que se despe dos princípios religiosos e se descobre como crítico

¹ Silva, Fernando M Soares, *Antero de Quental. Evolução da sua filosofia existencialista e do seu pensamento pedagógico*, Angra do Heroísmo, SGAS, 1986 (sigla: AQ).

«ardente e irrequieto» (AQ, p. 27), bem como exibe a sua capacidade de liderança, de tal modo que lhe chamavam «Príncipe da Mocidade». Como refere Fernando Soares Silva, esta sua postura, contudo, não era isenta de contradições.

Ao mesmo tempo mostra a sua preocupação pela filosofia, com laivos sociais, aspetos que estão presentes na sua poesia, especialmente nos *Sonetos*, nos quais avulta o problema da existência, questão declarada por Antero a W. Storck. Nesta Carta refere também a sua doença: «Em 1874 adoeci gravemente com uma doença nervosa de que nunca pude restabelecer-me completamente» (AQ, p. 33).

Fernando Soares Silva fará referência a esta doença bastas vezes, para fundamentar a ansiosa interrogação existencial, bem como a questão da morte e da evasão.

Os Ciclos da Vida de Antero

Quanto aos ciclos da vida de Antero, menciona o primeiro ciclo, intitulado-o *O lirismo da juventude*, pondo em evidência o poetar dos sonetos, em que a paixão amorosa está bem presente e, nesse sentido, cita os sonetos *Amor Vivo* e *Idílio* (AQ, p. 39).

Fernando Soares Silva comenta-os, considera-os dirigidos a um ser ideal, portanto, mostra ainda que Antero considerou a mulher a «obra prima» da criação de tal modo que «supervalorizou-a e sublimou a sua posse» (AQ, p. 41). Esta sua tese é explicitada no diálogo com os sonetos, veja-se, por exemplo, o soneto *Beatrice*. Neste período de juventude ressalta a «alma sensível e a preocupação metafísica» (AQ, p. 44).

O segundo ciclo, intitulado *A euforia e o subsequente pessimismo do apostolado social de Antero*, corresponde a toda a sua atuação ligada à defesa das causas liberais e socialistas da época (AQ, p. 45). É o momento da sua revolta contra a tradição, de irreverência em relação a Feliciano de Castilho. Mas, como menciona, tudo isto «terminou com a desilusão do fracasso das suas ideias perante a realidade da existência, as incompreensões humanas e a tragédia da sua doença» (AQ, p. 45).

O reconhecimento deste ciclo de Antero está bem explícito na Carta a W. Storck, em que Antero reconhece que a sua geração rompeu com a tradição e procurou nos autores seus contemporâneos, revolucionários, apoio para as suas teses que afrontavam «o tradicionalismo da vida portuguesa» (AQ, p. 45).

A este propósito, Fernando Soares Silva afirma: «Quental, o demagogo das Conferências do Casino /.../ exibe aqui a sua confiança inabalável

no futuro das massas e no progresso da humanidade» (AQ, p. 47). Nesse sentido, menciona os sonetos *No Circo* e *Hino à Razão*. Nesta fase demolidora, relativamente à tradição, Antero defende uma reforma da sociedade portuguesa.

Mas, a sua confiança vai sendo posta em causa e, de algum modo, o seu idealismo social tornou-se mais filosófico, mas ao mesmo tempo emergem as «contradições metafísicas».

Assim, o terceiro ciclo, intitulado *Os desejos de evasão e oblvio e o anseio de morte*, corresponde ao afastamento de Antero da vida mundana, é também o momento em que cai em «contradições de crença e de princípios. Subjugado pela doença e pelo pessimismo» (AQ, p. 49). Deste ciclo destaca o soneto *Despondency*, em que o desânimo toma conta do seu ser. A nevrose, que já no segundo ciclo era patente, acentua-se neste ciclo, sendo o pessimismo que o domina de uma forma avassaladora, em que o soneto *Nirvana* dá conta deste seu estado de espírito.

O quarto ciclo, *O pluriverso*, segundo este intérprete, iniciou-se em 1880 e findou com o seu suicídio em 1891. Corresponde ao período filosófico por excelência, em que a veia poética parece ter sido silenciada.

A Estrutura Existencialista

No Capítulo III, Fernando Soares Silva apresenta as *Estruturas existencialistas do pensamento filosófico de Antero*. Para esta parte da tematização filosófica, este autor não se apoia na obra filosófica, como esperaríamos, quanto na sua obra poética, sobretudo nos *Sonetos*.

Precisamente por isso, no início referimos que a obra é, com alguma certeza, um encontro de poetas. Analisemos, portanto, a tese deste autor acerca do pensamento poético-filosófico anterior.

Começando por evocar a doença nervosa de Antero, salienta o seu pessimismo, a sua «desvalorização de si mesmo» e a «subestimação de sentimentos espirituais» (AQ, Cf. p. 57). A este propósito cita Joaquim de Carvalho que considera que a personalidade de Antero parece cindir-se em dois, ou seja, exhibe a contraposição nele entre o homem ideal e o real e que o conduz ao desespero (AQ, Cf. p. 57).

Pessimismo e desespero que o soneto *O Palácio da Ventura* tipifica. Está-se perante o seu desespero, angústia, frustração dos sonhos em cacós, enfim, sentimento de que a existência não tem sentido.

Claro, reconhecemos aqui traços próprios das filosofias da existência, como a de S. Kierkegaard. Almas torturadas estas, sem dúvida! Mas, até que ponto, é possível considerá-lo existencialista?

Ora, a este desespero contrapõe-se o «desejo de evasão» que o soneto *Mãe* tão bem evidencia e que, como refere, corresponde à atitude de «fugir à realidade que o acabrunhava» (AQ, p. 59), ou procurar o sono do esquecimento.

Mas, esta fase de pessimismo e desespero, em que o «anelo de evasão» também se evidencia, embora o desejo de morte persista, plangente, conduz Antero a um poetar em que avulta a anteriana importância do «sentimento moral», bem como segundo o autor «o grandioso período metafísico da vida de Antero», e que o soneto *Ignoto Deo* tipifica (AQ, p. 62). Com efeito, as contradições que o habitavam emergiam no tumulto das ideias em que a morte era vista como libertadora.

Relativamente a este conceito de morte, Fernando Soares Silva considera que Antero tentou racionalizá-lo, em termos hegelianos, no sentido de o considerar o «não-ser» inerente à condição humana, dado que, embora a verdade e a perfeição habitem no coração do homem, este na sua fragilidade existencial é limitado e imperfeito.

Na interpretação deste autor, a morte, para Antero, corresponde a uma «necessidade metafísica» presente no homem e, nesse sentido, refere o soneto *Mors – Amor*: «Cavalga a fera estranha sem temor./ E o corcel negro diz: ‘Eu sou a morte?’/ Responde o cavaleiro ‘Eu sou o Amor!’» (AQ, p. 65). Este pensar e pressentir a morte vai conduzi-lo ao anelo metafísico.

Mas, Fernando Soares Silva sente a necessidade de chamar a atenção para o facto de por volta de 1880 o naturalismo-positivista de Teófilo Braga ou de Júlio de Matos o ter fascinado, tendo sido atraído também pelo evolucionismo. Sedução, contudo, que foi ultrapassada pelo facto de considerar o naturalismo insatisfatório para a compreensão da humanidade, pois não satisfaz a vida do espírito e tem, como nos diz «resultados funestos para o progresso do espírito humano» (AQ, p. 65).

Na Carta a W. Storck escreve Antero: «O naturalismo apareceu-me, não já como a explicação última das coisas». Do mesmo modo, o positivismo deixava o espírito em suspenso e, portanto, Antero neste anelo metafísico não encontrou aí amparo e nesse sentido refere: «o positivismo é uma quimera» (AQ, p. 67). O mesmo considerou relativamente ao evolucionismo.

Esta foi uma etapa do seu percurso. Nesse sentido, gostaríamos de pôr em evidência o soneto de pendor evolucionista, onde o poeta-filósofo referencia as «regiões da realidade». De facto, no soneto *Evolução*, matéria vida, consciência e espírito são consideradas como camadas da evolução da realidade humana.

Não o vou fazer aqui, mas como parêntesis, seria interessante estabelecer um diálogo entre a tese evolucionista presente neste soneto, com o estudo filosófico de Delfim Santos intitulado *Das Regiões da Realidade*. Em ambos os pensadores, o homem como ser espiritual compreende-se como liberdade, na abertura à transcendência².

Esta sua tese é profundamente existencial, dada a relevância da problemática da liberdade, como categoria filosófica que explica o homem como ser espiritual. Tese esta acolhida com muita acuidade na filosofia existencialista.

A liberdade como experiência interior está ligada ao anelo metafísico que, segundo Fernando Soares Silva, está apoiado na ideia de Espírito, enquanto ligado ao transcendente e que o soneto *Ignotus* tipifica (AQ, p. 68) e, ao mesmo tempo, exhibe o «pluriverso» de Antero. Neste poema, encontramos-nos perante a busca do Espírito, que para Antero tem de ser entendido na sua dupla dimensão, a saber: humana e transcendente. No soneto *Ideia* procura «o céu da Ideia», bem como «o Paraíso e o templo da verdade». No último terceto escreve: «A Ideia o sumo Bem, o Verbo, a Essência,/ só se revela aos homens e às nações/ No céu incorruptível da consciência» (AQ, p. 69).

Verifica-se aqui o seu pendor metafísico e, nesse sentido, diz-nos este intérprete: «O Espírito ou Ideia é a causa fundamental e a origem do ser humano/.../» (AQ, p. 70). Se assim é, então há aqui uma compreensão de Deus como imanência e transcendência e, a par disso, de existência e transcendência.

Esta transcendência, porém, tem a ver com a «névoa do inatingível», tão fundamental na *Bíblia da Humanidade*, de tal modo que, para Antero, qualquer religião fica aquém de uma possibilidade de compreensão desta realidade indizível. Abre-se aqui, sem dúvida, a problemática do transcendental kantiano.

Diz-nos este autor: «Nenhum ser humano, nenhum profeta jamais poderá desvendar o Eterno, só a totalidade do Pluriverso, cuja consciência e cujo centro é o Espírito, terá o condão de oferecer esse ensejo» (AQ, p. 71). Significa, então, que esta realidade só se revela indiretamente, mediante símbolos, mitos e metáforas, quiçá a experiência mística, ou o misticismo a que Antero foi sensível e que encontra uma sua expressão no soneto *Contemplação*: «Outra luz, outro fim só pressentido» (AQ, p. 73).

² Cf. Santos, Delfim, *Das regiões da realidade*, in «Obras Completas», Lisboa, FCG, III vols., 1971, 1973, 1977.

Num olhar para trás, no que à sua filosofia diz respeito, verificamos que, desde sempre, há um posicionamento espiritualista e metafísico, que o poeta considera ser próprio dos seres dotados de razão como é o caso do homem. E, de facto, os seus sonetos dão conta desta sua postura poético-filosófica.

Fernando Soares Silva considera este posicionamento, em que o transcendental kantiano é reconhecível, como sendo próprio do pensar existencialista de Antero e acrescenta mesmo, personalista também (AQ, Cf. p. 77).

Kantiano, sem dúvida, pensamos, quando considera que não basta contemplar mas é necessário agir em função disso, ou seja, aceita e perfilha o repto de E. Kant, de aliar teoria e prática, com vista a uma concretização em obras.

Ora, a questão da concretização em obras apela para a razão prática, sendo aí que acolhe a problemática moral, em que o agir segundo a virtude é fundamental e onde a ideia de Bem é matricial. Menciona este intérprete: «O *bem autêntico* é o que se identifica com o Permanente, com o Ser *per se*, com o Eterno, fonte de toda a virtude» (AQ, p. 82).

O bem, que implica a dimensão virtuosa, funda a moralidade e, simultaneamente, eleva o homem até à Transcendência, que Antero concebe como inefável, indizível e preciosa, mas que nenhuma religião tem a possibilidade ou o poder de absolutizar, pois está para lá de qualquer particularismo.

No nosso entender, o lastro cristão permanece em Antero, ainda que ele, por vezes o tenha esquecido. Mas a sua convicção de que pelo bem, mediante a virtude, o homem tem a possibilidade de aspirar à santidade, como desígnio da alma superior, corresponde a exhibir, ainda que indiretamente, essa marca do divino que sempre o trabalhou por dentro.

Conclusão

Pela exposição apresentada, pensamos ser possível apresentar algumas teses presentes nesta obra, tendo em consideração a restrição que apresentámos no início da nossa exposição.

Este intérprete de Antero de Quental procura dar-nos o retrato psicológico e filosófico de uma alma sensível e atormentada, que desespera e se angustia, mas que ao mesmo tempo anseia libertar-se e aspirar à verdade, à beleza, à justiça e sobretudo ao bem. Antero não quis ser platónico, mas aqui reconhecemos traços da filosofia de Platão. Antero apresenta estas ideias de um modo existencial, na medida em que parte da negatividade da existência,

como dor, como temor, desespero, sofrimento e solidão, para compreender o homem na sua finitude e fragilidade, aspirando ao melhor, ou seja, à liberdade, ao amor, à virtude e ao bem. Enfim, aspiração à santidade que o coloca «na Mão de Deus». Não nos parece ser possível, contudo, considerá-lo um existencialista *avant la lettre*, pois não apresenta, até porque seria forçado, uma tematização de existencialismo ou de filosofia da existência.

Fernando Soares Silva, porém, nesta sua hermenêutica, centra-se quase exclusivamente na obra poética de Antero de Quental, raras vezes na obra filosófica que, de qualquer modo, lhe poderia ter servido de apoio, na medida em que lhe possibilitaria fundamentar a sua tese acerca da filosofia existencialista anteriana. Contudo, não encontramos a kantiana dilucidação crítica dos conceitos, tão própria do pensar filosófico. Por exemplo, este intérprete ao apresentar a noção de espírito, interpreta-a em sentido unívoco, quando, se atentarmos bem, o Espírito pode ser entendido como o Absoluto, mas também como espírito humano.

Na verdade, aqui perpassa o Antero humano, preso nas misérias da condição humana, marcado pela sua doença nervosa, pelos seus anseios políticos, pela sua ilusão e desilusão. Perpassa também o Antero lançando apelos permanentes, procurando a elevação espiritual, mas que não tiveram o poder de vencer o desânimo, o desalento de um existente em busca do seu fundamento ou princípio.

Encontramo-nos, sim, como um diálogo entre poetas-filósofos, mas em que, numa atitude hermenêutica, Fernando Soares Silva parece-nos ser mais sensível à dimensão poética do que à filosófica.

Referências bibliográficas

- Silva, Fernando M Soares, (1986) *Antero de Quental. Evolução da sua filosofia existencialista e do seu pensamento pedagógico*, Angra do Heroísmo, SGAS.
- Santos, Delfim, (1971) «Das regiões da realidade», *Obras Completas*, Lisboa, FCG.

**MANUEL CÂNDIDO PIMENTEL, INTÉRPRETE
DE ANTERO DE QUENTAL**

O tema de que nos ocupamos neste VI Colóquio do Atlântico é um tanto ingrato como gratificante e pelas mesmas razões, o que pode parecer paradoxal. A sustentação deste paradoxo sentimental é porque estamos em presença de dois dos maiores pensadores açorianos – um deles em presença física, a quem desde já pedimos perdão pelo que iremos dizer – outro em presença espiritual, e que tanto marcou e marca ainda um determinado modo de estar inquieto, contudo introspetivo próprio da vida insular. Uma outra razão é a dimensão, quer da obra do autor quer da hermenêutica, não menor, do seu intérprete. De facto, a obra que Antero de Quental nos legou, nos seus 49 anos de idade, esparge-se, pelo menos, pelos domínios da poesia, da reflexão e da ação política, do Direito, da estética literária e da filosofia. A todos estes domínios, Manuel Cândido Pimentel dedicou a sua atenção e a qualquer um destes domínios poderíamos nós dedicar a nossa; no entanto, Manuel Cândido Pimentel é um filósofo e é sobre a filosofia de Antero de Quental que a sua hermenêutica é mais vasta e mais acutilante e é dessa que nos decidimos, sem risco, nos ocupar e, mesmo aqui, não temos espaço nem tempo para tratar toda a temática e todas as suas valências; por isso, situamo-nos naquilo que consideramos mais fundamental, a ontognosiologia de Antero.

Segundo Manuel Cândido Pimentel, toda a reflexão filosófica de Antero, desde os seus primeiros escritos, se encontra trespassada por uma relação antinómica numa dialética fundante de todo o pensar sobre o Ser, uma dialética ontognosiológica. É por falta de espaço que reduzimos todas as antinomias com que Antero se defronta ao âmbito de uma ontognosiologia, pois que a relação entre o pensar e o Ser e a relação entre a razão e a verdade são questões que acompanham a reflexão acerca da possibilidade de unidade entre o mundo sensível ou fenoménico, na esteira de Kant, e o mundo inteligível ou o mundo do espírito, na esteira de Hegel.

A inquirição fundamental é sobre o Ser enquanto Ser, mas Antero, qual filósofo, não o intenta sem analisar o próprio processo do conhecer e,

mesmo aí, nova antinomia realça o nosso intérprete ao sublinhar a diferença, dificilmente conciliável, entre uma inteligência concreta e imaginativa, que só pode intentar o Ser enquanto realidade, e a inteligência abstrata que intenta, frustradamente, como veremos, o Absoluto.

Ao reconhecer tais antinomias como características da filosofia anterior, recolhe, assim, Manuel Cândido Pimentel, as influências do criticismo kantiano e do idealismo hegeliano, embora aqui reconheça que o processo dialético é mais próximo do serialismo de Proudhon do que aquilo a que Marx denominou como tese, antítese e síntese para clarificar o dinamismo da dialética hegeliana.

Embora o paradoxo ontológico se apresente como mais dramático – existencialmente dramático para Antero – é a postura criticista que lhe motiva esse drama. Houvera Antero assumido declaradamente uma solução pantiteísta, à semelhança de Cunha Seixas, ou simplesmente intuicionista, que não o fez, como Manuel Cândido Pimentel também o demonstra citando o autor, e talvez o corolário da sua busca tivesse sido mais pacífico, mas, confrontando-se com a necessidade do trabalho das categorias do entendimento sobre os dados da sensibilidade no processo de conhecimento, fica o mesmo reduzido ao mundo fenoménico permanecendo o intentado Absoluto na tal sombra cognitiva do númeno. Daí a perplexidade em reconhecer que o objeto, por excelência, da razão é o conhecimento do Absoluto e a compreensão do seu sentido, mas as capacidades das suas faculdades a impedem de o alcançar. Por aqui se compreende com mais facilidade que o título que Manuel Cândido Pimentel deu ao seu texto de maior profundidade hermenêutica dedicado ao pensamento filosófico de Antero de Quental tenha sido *Antero de Quental: Uma Filosofia do 'Paradoxo'* (Pimentel, 1993).

Estamos no plano mais alto das concretizações da especulação filosófica, aliás, em cada tempo histórico assim o é, acompanhando as descobertas da Ciência e o desenvolvimento das estruturas sociais, mais ainda assim, permanecemos e não podemos deixar de permanecer agarrados aos dados que a experiência nos fornece, mesmo que seja em sínteses lógico-discursivas cada vez mais complexas, porque integrantes e integradoras, que vamos construindo ao longo da história, na infável antinomia da razão pura e da experiência. A este propósito, cumpre realçar que o nosso intérprete denuncia aqui a demasiada influência de Hegel que alguns atribuem ao autor, em prol de uma dialética que recusa a síntese e a completude, ou o total totalizante, e privilegia o equilíbrio entre opostos sempre em sínteses

mais complexas, mas, ainda assim, revisíveis, dado que a sua modéstia, humildade ou realismo (não no sentido filosófico do termo), nos coloca ainda aquém, nos coloca no domínio da relatividade, nos limites da irreduzível relatividade perante o Absoluto. Eis, pois, que os caminhos trilhados poderão ser caminhos de floresta que conduzem a lado nenhum, mas também podem ser os caminhos dos filósofos e da própria filosofia, isto é, procurar saber até que limite é possível saber; tal é o amor à sabedoria ecoado pelos Gregos; não a posse do saber, mas a aproximação à Verdade.

Puro exercício filosófico, justifica-se o mesmo porque o paradoxo ou as antinomias reveladas são elas próprias resultado e só têm justificação pela e através da presença do incognoscível, do ignoto, do *Deus Absconditus*, do Mistério. Se esta é a condição dramática existencial de Antero, esta é a condição do Filósofo, pelo menos daqueles que desprendidamente amam a sabedoria.

Mas há que fazer filosofia e determinar, senão categorias, os graus de aproximação à verdade que à razão são dadas ou esta alcança, isto é, o limite que o conhecimento racional pode almejar. Esse limite é liminar da verdade, não verdade absoluta, mas verdade posta pela razão. Como liminar, no seu mais alto grau especulativo, ela é como verdade filosófica limitada, símbolo do real e do ideal, não unidos como que indiferenciados, mas unidos como equilibrados, sem se confundirem. Afirmar o contrário, isto é, a sua unidade e indiferenciação é entrar já no domínio do irracional por excesso, conforme expressão já fixada pela filosofia portuguesa. E porque assim o é? Mais uma vez, pelo que afirmámos, pela própria natureza da razão e pelo conhecimento possível ou que lhe é possível, apontando para esse estar para lá do racional, para esse que só será compreensível numa excessiva racionalidade que irrompe pela irracionalidade, esse é e será o fundamento de todo o pensar – paradoxal, sem dúvida...

Mas lembremo-nos não por acaso, o argumento endonoético de Santo Anselmo: «aquilo maior que o qual nada se pode pensar» e púnhamos a tónica, não em «aquilo», mas em «maior que o qual nada se pode pensar». Se o fizermos do ponto de vista entitativo, onde se radica Antero, encontraremos o fundamento de toda a atividade racional, isto é, embora possa ser pensado, o conhecimento situar-se-á apenas aquém-horizonte, mas é forçosamente pensado, até como fundamento de toda a atividade racional.

Se nos deslocarmos do ponto de vista epistémico para o ponto de vista ontológico – dado que estes são os dois principais eixos da hermenêutica de Manuel Cândido Pimentel e, de um certo ponto de vista, a estes tudo se

reduz, mesmo a nível da ação, como veremos – assistimos à mesma angústia da consideração da finitude da condição humana, limitada e contingente. Neste sentido, apela Antero àquilo que denomina como «essência do espírito», forçando-nos a entrar no domínio de uma antropologia filosófica. O Homem, para Antero, enquanto entidade corpórea e finita, é um ser racional que, por isso, é espiritual. A sua racionalidade comporta, inevitavelmente e inequivocamente, a marca do Absoluto e este Absoluto não pode ser senão espiritual, daí que encontre no fundamento da consciência humana que intenta o Ser a essência íntima espiritual, análoga à essência oculta do mundo fenomenal que é esse Espírito Absoluto.

Não por acaso, a terminologia é essencialmente hegeliana, mas o Absoluto ainda se apresenta como númeno no seu sentido kantiano, procurando Antero, por via da analogia, o acesso do espírito, como essência humana, ao espírito Absoluto, pois este, ao ser essência de todo o mundo fenomenal, também o é da consciência humana. Mas mesmo assim sendo, ou pressupondo que assim o é, o Espírito Absoluto continua a aparecer como oculto, como incognoscível, como um abismo que não é enigmático, pois que não é decifrável, mas sim Mistério. A analogia referida apenas permite perscrutar o Ser, permite nomeá-lo, mas não o conhecer – quer pela nossa essência, quer pela própria essência do Espírito Absoluto. Deste modo, considera o nosso hermeneuta que, mais do que o hegelianismo, o que influi de modo mais premente no nosso autor, ao conceder ao Espírito um papel ativo e criador nos nossos processos cognitivos, será o leibnizianismo. A interpretação de que há uma tentativa de conciliar os princípios categoriais kantianos com a monadologia de Leibniz não é insólita, pois é o próprio Antero a referir-se a *monadologia transcendental* que, no entanto, não desenvolve, pese embora conserve a ideia de atividade e de força, de dinamismo do Espírito que perpassa o mundo fenoménico e as suas atomizadas mónadas que para ele tendem.

Eis, pois, uma das tendências gerais de grande parte da filosofia portuguesa da segunda metade do século XIX e, depois, do século XX, e cito o nosso intérprete, embora em outro contexto, mas que aqui se aplica:

[...] a tendência espiritualista do pensamento, aberto à transcendência, à compreensão do excesso, e do Mistério [bem como], o pensamento anticousista, dialético, universalista; a consideração da irredutibilidade onto-noética do ser à razão humana e o primado ontológico-axiológico da liberdade (Pimentel, 2021: in Lóia, 2021, p. 13).

É precisamente a consideração do primado ontológico-axiológico da liberdade que permitirá a Antero intentar superar as antinomias com que se defrontou. A aproximação do saber ao ser não se fará por via racional especulativa, mas por efeito de uma razão prática que minore a «irremediabilidade da cisão». Tal só será possível se esse Absoluto se apresentar como força e dinamismo e não pode deixar de o ser se o concebemos como essência fundamental e fundante de toda a atividade ôntica e fenomenal e, portanto, também como dimensão estruturadora da vida moral do indivíduo.

O salto que aqui se faz, de uma consideração formal do Absoluto para uma consideração substância (ativa), é o que permite a Antero conceber ou identificar tal Absoluto com Deus, mas este salto que, segundo o nosso intérprete, não é totalmente justificado (cf. Pimentel, 1993, pp. 62-63), permite ao autor antever a possibilidade de superar o referido abismo, pois cada ato humano é ato qualificado em função do paradigma moral do bem e da virtude que é Deus.

A da razão prática, ao estilo kantiano, permite postular a existência de Deus e concebê-Lo como um ser de relação, mas tal, inevitavelmente, em coerência com o seu pensamento, exige a afirmação de um «panteísmo idealista», que afirma uma imanência a nível prático, mas permite conservar a transcendência de Deus – algo que, segundo Manuel Cândido Pimentel, Antero não deixa claro, nem o pode deixar, sem abdicar da sua razão imanente.

A noção de Deus apresenta-se assim também de modo paradoxal, senão mesmo incoerente.

Se Deus nunca é afirmado como existente, mas apenas como possibilidade, por um lado, apresenta-se como o paradigma superior de perfeição e da vida virtuosa, revelando a sua imanência na vida espiritual e ética, mas, por outro lado, a sua transcendência continua a ser inacessível, impossibilitando a conceção de uma escatologia aberta ao infinito, precisamente aquilo que o afasta de Hegel.

O que é conservável da sua conceção de Deus é um teísmo muito particular que concebe a ideia de fundamento dos nossos processos cognitivos e de paradigma para a vida no plano ético, convocando-nos à vida virtuosa, pelo cultivo do Bem e do Justo, que, como em Kant, se apresenta no imperativo da Lei moral. É por aqui que se poderá compreender um sentimento religioso do absoluto, que é alimentado por um postulado de um *Reino dos fins*, e que abre para uma filosofia ou uma metafísica da morte. Efetivamente, a morte apresenta-se como mais um postulado que

revolve em categoria estruturadora da ação, horizonte de realização e único espectro de imortalidade pela redenção das mónadas pelo Absoluto. Consciência da finitude e da contingência humana e, desse modo, fundamento da consciência de si, pela ideia da morte irrompem também as ideias do infinito e do eterno, do absoluto, que convidam a uma vida ética orientada para a absolutidade do espírito.

Como todos os pensadores que se enredam no criticismo e no fenomenismo kantiano, mesmo os que o procuram ultrapassar, também Antero, por impossibilidade de inserir as categorias de pessoa, de amor e de infinito no seu sistema filosófico, se restringe à angústia de um viver virtuoso, ético, sem uma escatologia que lhe confira a plenificação do sentido do agir e do ser. Deste modo, o seu afirmado *panteísmo espiritualista* é irredutível ao domínio do ideal, sendo apenas no campo da intuição que se pode compreender a sua imanência fundante dos processos cognitivos e da ação moral.

Tais tensões, antinomias que por vezes são confundidas com incoerências e contradições, resolve-as Manuel Cândido Pimentel, com uma hermenêutica arguta e incisiva, que percorre os textos anteriores, convicta de que na diversidade das posições e deambulações anteriores se descobre a coerência dos paradoxos e essa mesma é ainda expressa pelo nosso intérprete ao ir mais além e colher as receções que o autor teve em Leonardo Coimbra e António Sérgio. Se, para o primeiro, há em Antero, um panteísmo confesso e um teísmo incipiente, para o segundo, há em Antero um teísmo abúlico e um panteísmo incipiente. Assim, se revela também a tensão entre um espiritualismo panteísta e um espiritualismo teísta.

É a morte que poderá resolver a fundamental antinomia anterioriana – porventura, foi isso que aconteceu, assim mesmo de forma paradoxal porque hesitante.

Referências bibliográficas

- Carreiro, José Bruno (1981), *Antero de Quental: Subsídios para a sua biografia*, 2 vols., Braga, Instituto Cultural de Ponta Delgada.
- Coimbra, Leonardo, s.d. [1921], *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, J. Pereira da Silva, [(1991) apresentação, fixação do texto e notas de Paulo Samuel, Lisboa, Guimarães Editores].
- Lóia, Luís (2021), *Philosophia e Philomythia em Eudoro de Sousa*, Lisboa, Universidade Católica Editora.
- Pimentel, Manuel Cândido, (1993), *Antero de Quental: Uma Filosofia do 'Paradoxo': Ensaios*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada.

- _____, (2004), «O idealismo espiritualista de Antero de Quental», in Pedro Calafate (direcção de) e Manuel Cândido Pimentel (coordenação de), *História do Pensamento Filosófico Português: O século XIX*, IV, 1, Lisboa, Editorial Caminho, pp. 93-129.
- _____, (1993), «Leonardo Coimbra e Antero de Quental», in *Antero de Quental: Uma filosofia do 'paradoxo'*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada.
- _____, (2004), «António Sérgio e Antero de Quental», in AA. VV., *António Sérgio: Pensamento e acção*, Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Quental, Antero de, (1989), «A Filosofia da Natureza dos Naturalistas», in *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Universidade dos Açores e Editorial Comunicação.
- _____, (1943), *Sonetos*, edição organizada, prefaciada e anotada por António Sérgio, Lisboa, Couto Martins, [(1984) Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora].
- _____, (1893), «Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade», in *Arquivo dos Açores*, LXIX, 12.º vol., Ponta Delgada, pp. 187-192 e 193-195.
- _____, (1989), *Cartas II: 1881-1891*, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Universidade dos Açores e Editorial Comunicação.
- _____, (1991), «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Universidade dos Açores e Editorial Comunicação.

**ANTERO DE QUENTAL E O II COLÓQUIO DE FILOSOFIA
LUSO-BRASILEIRA: A EXEGESE ANTERIANA DE ANTÓNIO
BRAZ TEIXEIRA, ANTÓNIO QUADROS, NELSON SALDANHA
E RICARDO VELEZ RODRIGUEZ¹**

1. Interpretações de Antero num Colóquio de 1991

Esta breve comunicação foge um pouco à metodologia utilizada para o presente Colóquio na medida em que comporta mais do que uma interpretação, pretendendo recordar as intervenções do II Colóquio de Filosofia Luso Brasileira dedicado em 1991 a Antero de Quental. Realizou-se o Colóquio nas cidades de Recife (Fundação Joaquim Nabuco) e de Salvador da Baía (Academia Baiana de Letras entre 16 e 20 de Setembro.

Por razões compreensíveis de espaço selecionarei apenas quatro dos autores que constam dos Anais do Colóquio publicados em Aracajú, em 1993. A importância e o significado de todas as outras comunicações justificam, todavia, que oportunamente complemente o trabalho que agora se apresenta no âmbito de um projeto mais amplo de abordagem sobre a atividade reflexiva dos primeiros colóquios que foram organizados quer em Portugal, quer no Brasil.

O Colóquio que se realizou no Brasil em Setembro de 1991, como acabei de referir, vinha na sequência de um primeiro realizado, um ano antes, em Lisboa, dedicado a Tobias Barreto. Dava-se então início a um estudo sistemático do pensamento luso-brasileiro nas suas afinidades e diferenças. Com a designação de Tobias Barreto, em Portugal, e Antero de Quental, no Brasil, vários autores viriam depois a ser estudados sob a égide daqueles dois pensadores.

Podemos assim, a propósito da revisitação ao colóquio luso-brasileiro de 1991 falar da receção do pensador açoriano no contexto de um projeto coletivo e dialogante com propósitos comparativistas nalguns casos².

¹ Ver em Apêndice, no fim da presente comunicação, o índice dos *Anais do Colóquio Antero de Quental* (Aracaju, Fundação Augusto Franco, 1993).

² Com efeito, desde 1990, se consensualizou entre os promotores dos Colóquios a intenção de proceder a um estudo tanto quanto possível sistemático do pensamento dos dois países numa perspetiva comparativa, mostrando as semelhanças e as diferenças tendo presente as predominantes (embora não exclusivas) raízes comuns de cultura.

2. António Braz Teixeira

A abrangência do estudo de António Braz Teixeira sobre a problemática teodiceica e religiosa reporta-se ao espaço especulativo luso-brasileiro da segunda metade de Oitocentos não se cingindo, apenas, à especulação anterioriana. Como o título da comunicação desde logo indiciava ao longo da sua meditação sobre *A ideia de Deus e a religião em Antero e no pensamento Luso-Brasileiro da Segunda Metade do Século XIX* começaria o pensador por caracterizar o que em Portugal foi a «problemática de natureza teodiceica em que avultam a ideia de Deus, o problema do mal, o conceito de razão e as relações entre razão e fé, filosofia e religião e filosofia e ciência» (Teixeira, 1993, p. 271) contrastando com os interesses especulativos brasileiros muito mais voltados para as dimensões gnosiológica, antropológica e ética. O estudo de António Braz Teixeira que daria, naturalmente, um espaço privilegiado a Antero de Quental no seu questionamento não esqueceria as injunções teodiceicas dos filósofos brasileiros Gonçalves de Magalhães, Tobias Barreto e Farias de Brito a par dos portugueses Amorim Viana, Cunha Seixas e Sampaio Bruno.

Quanto a Antero de Quental, para António Braz Teixeira, a meditação do poeta e filósofo estava marcada pela decisiva importância atribuída à problemática do Absoluto, da Transcendência e do fenómeno religioso. Dando conta de um caminho, bem complexo, considerava três ciclos evolutivos que vão desde a intensa criação poética anterioriana, passando, depois, pela fase de dúvidas e de uma vivência e reflexão pessimista (que vem a superar) até ao ciclo derradeiro que se manifesta em *Ensaio sobre as bases filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade* (inconclusa), *A filosofia da natureza dos Naturalistas* (1886) e *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX* (1890). António Braz Teixeira haveria de prestar particular atenção para a segunda fase, de panteísmo idealista e de misticismo ativo, conotado com o apelo do poeta para a prática do Absoluto na medida em que cada ato é momento daquele Absoluto. Todavia, Antero, consciente dos limites da razão com que se deparou através da especulação iluminista kantiana, acabou por se abrir a um sentido de santidade onde transparece uma forma superior e perfeita da humanidade liberta de limitações egoísticas.

Para António Braz Teixeira, porém, a aporia fundamental que se apresenta na demanda especulativa de Antero reside na difícil intelecção da ideia de Deus e de Absoluto, observando-se que a apreensão racional em confronto com a evidência intuitiva do sentimento e a identificação de Deus e do Absoluto parecem enredá-lo sempre num virtual panteísmo ao longo da sua «dramática e veemente indagação» (*Idem*, p. 292).

Entretanto, fiel aos pressupostos comparativísticos, Braz Teixeira viria a referir-se a aspetos contrastantes entre o pensamento anterior e o de Tobias Barreto. Com aproximações possíveis como as da crítica ao positivismo que lhes é comum logo se verifica distanciamento significativo no que tange ao problema de Deus e do Absoluto. Para o fundador da Escola do Recife, que distingue entre *conhecimento* de Deus e *crença* em Deus, a teodiceia e a teologia não se mostravam como admissíveis no plano de Ciência pelo facto de serem carentes de objeto na medida em que a infinitude é inacessível a uma explicação empírica. De idêntico modo, se tornaria inimaginável enquadrar no espaço e no tempo o espírito, o absoluto ou a perfeição. Em todo o caso, a recusa tobiática da ideia de Deus como objeto de ciência nem por isso prejudicava a circunstância de algum tipo e objeto de conhecimento de Deus por parte do homem ser essencialmente religioso. Se, por um lado, é «obscura e mal determinada a ideia de Deus» (*Idem*, p. 294), já a crença em Deus é «um facto certíssimo e incontestável» (*Idem*, *ib.*). E, portanto, embora o metafísico monista «não curve a cabeça e o joelho ante o Deus metafísico dos filósofos confessa e adora o Deus de Moisés e dos Profetas» (*Idem*, *ib.*). No âmbito comparativo, cumpre ainda referir que a irracionalidade denunciada por Tobias Barreto quanto à eucaristia e a transubstanciação é igualmente assinalada tanto por Antero de Quental como por Cunha Seixas. O autor de *Ética, Filosofia e Religião* que nesta obra estudaria o itinerário espiritual de Farias de Brito (e as convergências e afinidades da reflexão teodiceica de Sampaio Bruno com aquele pensador cearense) admite algumas coincidências com Antero de Quental. Entre elas, o entendimento da filosofia como atividade permanente do espírito humano, a ideia de que a coisa em si é o próprio espírito e o facto de a religião e a metafísica não se contradizerem na medida em que esta possa conter aquela. Quanto a uma questão que interessou ambos os pensadores, refere-se Braz Teixeira à síntese do cristianismo com o budismo enquanto religião do futuro, que em Farias de Brito assumia foros de convicção, embora em Antero se revestisse da consciência da superioridade moral do Cristianismo sobre o Budismo (*Idem*, p. 297).

3. António Quadros

António Quadros, na sua vívida incursão no mundo anterior, começava por nos falar de *poiesis* para melhor esclarecimento sobre o trânsito do poeta filósofo ao poeta-religioso consubstanciado no que considera como o sentido da *quest*a, da *odisseia* e da *peregrinação*. No contexto geral da interpretação, com largo apoio de referências culturais e literárias, me-

rece o devido destaque a convicção de que na *paideia* ocidental as funções operativas, gnósicas e mesmo sóficas da poesia como *poiesis* teriam entrado em declínio por ocasião da emergência da crise da filosofia fundada na teologia rompendo a fraternidade próxima que tais instâncias de saber constituíam. Para António Quadros também a filosofia e a poesia, por então, se iriam separando antes que o génio romântico as viesse a unir. No caso português, pôde mesmo vislumbrar-se «certa potência cognitiva» presente nas expressões líricas de Castilho e Herculano mesmo que o primeiro viesse a cair, por fim, numa poesia sem *poiesis* tal como Antero concluiria quer nas circunstâncias da polémica do Bom Senso e Bom Gosto, em vivência coimbrã, quer no discurso de ruturas mentais assumidas nas Conferências do Casino. António Quadros aponta para a rejeição anterior da perda de sentido gnósico, cujo resgate seria possível pela afirmação revolucionária, pelo germanismo resgatador mas, acima de tudo, através da reinstauração da poesia – como *poiesis* e filosofia – embora nos antípodas de tudo o que seja «versejação de filosofemas» (Quadros, 1993, p. 54). O autor de *Portugal, Razão e Mistério* presta, a esse propósito, especial atenção às *Odes Modernas* e aos *Sonetos* que, em seu entender, sinalizam o movimento da imagem para o pensamento, ou seja a decisiva senda do poeta para o filósofo (Quadros, 1993, p. 55). Tratava-se de encetar simbolicamente, quer o caminho mítico de Teseu, de Sísifo e de Prometeu, conjugados com a Odisseia de Ulisses que regressa à terra natal, quer a demanda da descoberta do «Gaal oculto da Verdade». Porém, para António Quadros «o drama humano» de Antero acompanhado da «perda da fé tradicional, a descrença no sobrenatural, a rejeição da ideia de um Deus objetivo, a animadversão contra o magistério eclesiástico e contra a teologia cristã católica, resolve-se, fundamentalmente, em peregrinação mais poderosa que os arquétipos da Odisseia e da Demanda» (*Idem*, pp. 56-57). Assim, a peregrinação anterior vem entendida arquetipicamente, no alegorismo de uma cavalaria espiritual enquanto verdadeira projeção iniciática de uma *questa*, que constitua tudo menos jogo formal ou subjetivo. Releva, pelo contrário, de encantação, de sintonia com as forças cósmicas e humanas em que se irmana a estrutura dialética dos conceitos e a expressão poética. Mais do que o regresso a Ítaca, estamos perante o símbolo do regresso «à mão de Deus» ou mesmo o «símile de uma assunção *a divinis* de Galaás (o único dos amigos do rei Artur que chega ao termo da demanda)». Portanto, é o arquétipo religioso cristão que explica Antero enquanto anagógica tendência da poesia-*poiesis* como ascese, bem expressa, para António Quadros, nos «últimos vinte e um sonetos» em que se pode considerar uma «primeira fase budista e hartmaniana (vaidade e

ilusionismo do mundo e dos seus valores, força irracional do inconsciente, falência da razão, lágrimas do ser» (*Idem*, p. 65) e uma segunda fase, de sentido metanóico, fenomenologia de uma levitação para Deus, pelo encontro com o espírito, pela esperança na consciência e no bem universais, pelo pressentimento do divino, pela visão de um *logos* imanente, pelo reencontro com a tradição, pela comunhão com os seus maiores e enfim pela beatitude e pelo movimento levitante da anagogia que vem a sublimar-se no soneto da «religiosa síntese»: «De novo esses que amei, vivem comigo/ Vejo-os, ouço-os e ouvem-me também/ Juntos no antigo amor, no amor sagrado/ Na comunhão ideal do eterno Bem» (*Idem*, p. 67).

Antero que nunca se converteria ao Deus trinitário, ao Deus – Pessoa, filósofo sem teologia, enredado num beco sem saída nas conciliações impossíveis situa-se, porém, num horizonte de eticidade essencial:

A postura de Antero permaneceu todavia ética e foi nesse limite que a poesia acabou por convergir nele com a filosofia, uma filosofia acima de tudo e como já vimos predominantemente axiológica, uma «metafísica moral», centrada sobre as ideias de Consciência, de Bem e de Liberdade (*Idem*, pp. 70-71).

4. Nelson Saldanha

A comunicação que o pensador brasileiro Nelson Saldanha apresentou em 17 de Setembro de 1991, na sua terra natal, o Recife, é um denso, interrogativo e informado estudo interpretativo sobre Antero partindo de problematizadora abordagem sobre gerações. Fazendo menção da teorização geracional de Wilhelm Pinder sobre «caracteres epocais» e «ritmo das épocas» sublinharia a «força aliciadora» de Antero e da geração a que o poeta e filósofo se encontra indissociavelmente ligado, retirando a última expressão de Fidelino de Figueiredo. Para Nelson Saldanha, «Antero encarnou a consciência histórica que, em sua geração, era um sentimento de identificação e de diferenciação com os problemas históricos de Portugal, e diferenciação diante dos velhos estilos. Os velhos estilos eram os padrões que Castilho teve a má sorte de personificar, e os problemas históricos eram os que desde Herculano se colocavam» (Saldanha, 1993, p. 35).

O pensador recifense, apoiado em Joel Serrão, afirmaria, ainda, que Antero, e porventura toda a geração («confusa mas resoluta») a que pertence talvez deva algo ao respeitado Herculano, igualmente leitor de Proudhon. O saudoso jusfilósofo pernambucano refere, entretanto, a inquestionável admiração anterior pela obra de Almeida Garrett, o contraste do poeta açoriano com a «maciça paciência historiográfica de Oliveira Martins», e o

«humor de Eça» (Saldanha, *Idem*, p. 36). Na perspectiva de Nelson Saldanha, o poeta das *Odes Modernas* assumindo, por dentro, a consciência histórica dos seus contemporâneos e coetâneos, mostra a sua inquietude e hesitação de onde emergem não um mas vários Anteros, quer na descontinuidade e heterogeneidade de pensamento, quer nas atitudes mentais. O pensador brasileiro não hesita em aproximar Antero da sinceridade de Nietzsche ou de Tolstói, meio literato, meio pregador (*Idem*, p. 37). Hesitante entre a metafísica e a ciência, entre a ação e a teoria, entre Portugal e o universo, Antero teve vários *momentos*: «Iberista, lusista, ibero americanista, segundo preocupações específicas. Amante da Alemanha, entusiasta do espírito germânico e não esconde que a Revolução de seus sonhos seria a realização da própria latinidade» (*Idem*, ib).

Sobre a multimoda vivência e reflexão Nelson Saldanha detém-se, entretanto, no sempre problemático hegelianismo do poeta micaelense a par da aproximação que alguns fazem do seu marxismo, manifestamente ténue e circunstancial ao contrário do proudhonismo, que lhe é mais caro tal como se colhe na interpretação de António Sérgio e emerge recorrentemente no poeta de Revolução e da Justiça adentro do seu axial eticismo (*Idem*, p. 39).

Entretanto, sob a égide da consciência histórica, no cerne das contradições e convergências, Nelson Saldanha mobiliza para a compreensão do destino existencial e intelectual anterioriano a problemática da transição do clássico ao romântico, a fermentação e hiper-expressão do sujeito individual quase divinizado. A esse propósito, o pensador recifense traria à colação, de modo crítico, o romantismo político discutido por Carl Schmitt. Assim como em Malebranche o mundo aparece como ocasião para que se opere a ação de Deus, «no romantismo o mundo seria mera ocasião para a expressão do sujeito» (*Idem*, p. 40), Saldanha reduzirá, em todo o caso, o alcance generalizador de Schmitt, atendendo a que o romantismo fora, igualmente, exaltação da comunidade, da história e do estado. A esse propósito aludiria ao que Ortega y Gasset conceituou como ideias *versus* crenças no desenrolar da profunda crise religiosa, da decisiva secularização, do historicismo, do cientificismo, do próprio sebastianismo contemporâneo que atravessam a dramática demanda espiritual anterioriana. O romantismo, para Nelson Saldanha, ensejou o surgimento do chamado realismo nascido da ciência e do evolucionismo, produto já distinto do racionalismo dos clássicos. Quanto à geração de Antero, que de certo modo foi *ainda* romântica, far-se-ia antirromântica e viria a ler Taine e Flaubert. Nessa vigência raturante, para Nelson Saldanha, as Conferências do Casino constituíram um momento

privilegiado de consciência histórica enquanto «proposta de revisão geral da sociedade, com revisão do pensamento e das atividades concretas» (*Idem*, p. 42) suscitando problemáticas inquietações na mente de Antero e na sua assumida senda especulativa do *devenir* com a dedução sequencial de leis culminantes que vão definindo a evolução (*Idem*, *ib*). Mas Nelson Saldanha, com assinalável perspicácia, surpreendeu, também, a dúvida anterior sobre a necessidade em história, com as subjacências hegelianas dessa inevitabilidade, desse necessitarismo, criticando o inerente pendor dogmático. O intérprete recifense de Antero acreditava, nesse contexto, que no espírito do poeta e filósofo se patenteou, igualmente, a consciência da precariedade e da provisoriedade que são o preço do advento da crítica, no plano filosófico e da liberdade no plano político. Antero, em todo o caso, «na enorme angústia que nascia das hesitações» (*Idem*, p. 43) não deixava de assumir a consciência do seu tempo, originada na Revolução liberal e burguesa (tendo como fonte a Revolução Francesa) mesmo que o Romantismo proceda a significativa condenação sendo certo que a historicidade de um processo não deixa de comportar uma adesão à Revolução embora de diverso sentido num «horizonte de reconstrução do mundo humano sobre as bases eternas da Justiça, da Razão e da Verdade, com exclusão dos reis e dos governos tirânicos, dos deuses e das religiões inúteis e ilusórias» (*Idem*, p. 44). E assim, também no plano político, a Revolução e o Socialismo deveriam ser, no pensar de Antero, mais do que resultados casuais e gratuitos, fruto de maduras tomadas de consciência.

No trecho conclusivo da sua comunicação Nelson Saldanha procura compreender os anos derradeiros do percurso existencial de Antero, imerso na depressão com réstias de crença. Talvez se possa convir «no parcial e recorrente hegelianismo de Antero traduzido numa peculiar *acumulação* não necessariamente dialética, em que se sobrepõem e se fundem o racionalismo, o romantismo, o socialismo e o evolucionismo como verdadeiros elementos e como componentes de um anelante *credo* histórico social» (*Idem*, p. 46). Ainda sobre a problemática e inquieta indagação anterior, Nelson Saldanha aludiria a uma notícia do *Diário de Notícias*, na altura em que redigia a sua comunicação onde se afirmava ser Antero de Quental «mestre do desassossego». O pensador brasileiro glosou tal menção considerando-a como uma constante da sua vida até ao momento da sua morte cumprindo os desígnios dos versos célebres: «Na mão de Deus, na sua mão direita, descansou afinal meu coração». Nelson Saldanha acreditava que «que Deus terá precisado das duas mãos para receber, inteiro, o coração de Antero» (*Idem*, p. 47).

5. Ricardo Velez Rodriguez

Com a intenção de captar traços essenciais da obra anterior, Ricardo Velez Rodriguez invoca várias referências especulativas, entre elas, de modo muito particular, a de Joaquim de Carvalho. É vasta a soma de pensadores trazidos à discussão entre eles Leibniz, Kant, Hegel e Rémusat e, sobretudo, Eduard von Hartmann e a sua filosofia do inconsciente, no intuito de demonstrar que o poeta micalense visava a superação do inconsciente absoluto pelo viés do carácter personalista do espírito. Na abordagem de Velez Rodriguez cumpre destacar o que considera *espírito metafísico*, porém não sistemático, da meditação anterior, ao mesmo tempo que lembra Heidegger a propósito da «dimensão do dizer poético enquanto descoberta ou revelação porquanto nessa condição se põe em obra a verdade projetante do Ser» (Rodriguez, 1993, p. 86).

O papel do *sentimento religioso* merece a Ricardo Velez Rodriguez, igualmente, cuidada atenção para sublinhar como essencial a presença da fé cristã em várias expressões especulativas lusas que se podem rever na auto-afirmação anterior do seu «espírito naturalmente religioso». Essa atitude iria projetar-se, de modo culminante, na obra unificadora que as *Tendências Gerais da Filosofia* representam em que o sentimento religioso surge como vivificação de um projeto moral.

Desta intervenção do filósofo liberal brasileiro, de que sinalizei os aspetos que me parecem mais relevantes, importa atender, ainda (com algum propósito comparativista luso-brasileiro), à sua mensagem conclusiva sobre o ambiente em que o pensamento de Antero de Quental se situa e em que o espiritualismo de inspiração krausista se lhe afigura determinante:

Não seria exagero afirmar que, decorrente do espiritualismo de inspiração krausista que a alma, a filosofia anterior veio a reforçar em Portugal e no Brasil, a crítica anti-cientifista e anti-positivista, bem como o surgimento de um socialismo humanitário que no Brasil contou com figuras de prol como Evaristo de Moraes. Outrossim pode-se ver a inspiração anterior na conceção pluralista e aberta que anima Fidelino de Figueiredo, herdeiro também do liberalismo de tipo herculiano (*Idem*. 96).

Referências bibliográficas

- Quadros, António (1993), «Antero de Quental, do Poeta-Filósofo ao Poeta Religioso: a *Questa*, a *Odisseia*, a *Peregrinação*», in *Anais do Colóquio Antero de Quental*, Aracaju, Fundação Augusto Franco
- Rodriguez, Ricardo Velez, «Anotações acerca do Espiritualismo de Antero de Quental», *Idem*, ib.

Saldanha, Nelson, «Filosofia e Consciência Histórica em Antero de Quental»,
Idem, ib.

Teixeira, António Braz Teixeira, «A ideia de Deus e a Religião em Antero e no Pen-
samento Luso-Brasileiro da Segunda Metade do século XIX», *Idem*, ib.

**Apêndice: Índice dos *Anais do Colóquio Antero de Quental* (Aracaju,
Fundação Augusto Franco, 1993)**

1º MÓDULO (Recife)

Luiz António Barreto, *Palavras de Apresentação*.

José Esteves Pereira, *A Vivência do Tempo e da História em Antero de Quental*.

Nelson Saldanha, *Filosofia e Consciência Histórica em Antero de Quental*.

António Quadros, *Antero de Quental, do Poeta-Filosofo no Poeta-Religioso - A
Questa, a Odisseia, a Peregrinação*.

Paulo Mercadante, *Achegas ao Contexto Luso- Brasileiro*.

Ricardo Velez Rodrigues, *Anotações acerca do Espiritualismo de Antero de Quental*.

Leonel Ribeiro dos Santos, *O Lugar da Arte no Pensamento de Antero de Quental*.

Vamireh Chacon, *Filosofia e Socialismo em Antero de Quental*.

Paulo Cavalcanti, *Repercussão do Pensamento Português na vida Literária Brasileira
(Antero de Quental e a Geração de 70 e as Conferencias Democráticas do
Casino Lisbonense)*.

Manuel Cândido Pimentel, *Antero de Quental: uma Filosofia do Paradoxo*.

2º MÓDULO (S. Salvador da Baía)

António Paim, *O Socialismo da Geração Luso-Brasileira de Antero*.

Paulo Borges, *Absoluto e Realidade em Antero de Quental*.

José Rodrigues de Paiva, *Antero de Quental e a Poesia Luso-Brasileira do seu Tempo*.

Aquiles Cartes Guimarães, *A Paixão Filosófica de Farias Brito e Antero de Quental*.

João Eurico Matta, *Cientificismo e Religiosidade em Antero de Quental e Jackson
de Figueiredo*.

Maria de Fátima Brito, *Tradição e Rutura na Poesia de Antero de Quental*.

António Braz Teixeira, *A Ideia de Deus e a Religião em Antero e no Pensamento
Luso-Brasileiro da Segunda Metade do Século XIX*.

Ana Maria Moog Rodrigues, *O Absoluto no Pensamento de Antero de Quental*.

HOMENAGEM A D. DUARTE

Francisco da Gama Caeiro, *Palavras de Abertura do Colóquio Antero de Quental*.

Afonso Botelho, *Actualidade de D. Duarte*.

Luiz Alberto Cerqueira, *O Sentido Ontológico da Saudade*.

