



O PENSAMENTO
LUSO-GALAICO-BRASILEIRO
(1850-2000)

ACTAS DO I CONGRESSO INTERNACIONAL

II

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

Estudos Gerais Série Universitária

**O PENSAMENTO
LUSO-GALAICO-BRASILEIRO
(1850-2000)**

ACTAS DO I CONGRESSO INTERNACIONAL

Estudos Gerais Série Universitária

Título: Actas do I Congresso Internacional
Luso-Galaico-Brasileiro
Vol. II

Edição: Universidade Católica Portuguesa
Centro Regional do Porto
Imprensa Nacional-Casa da Moeda

Concepção gráfica: DED/INCM

Revisão do texto: Joaquim Melo

Tiragem: 500 exemplares

Data de impressão: Maio de 2009

ISBN: 978-972-27-1793-9

Depósito legal: 291 833/09

**O PENSAMENTO
LUSO-GALAICO-BRASILEIRO
(1850-2000)**

ACTAS DO I CONGRESSO INTERNACIONAL

II

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

**LISBOA
2009**

VI
REFLEXÃO ÉTICA

A MORAL ESPIRITUALISTA DE ANTERO DE QUENTAL

JOSÉ ACÁCIO DE AGUIAR DE CASTRO
Universidade Católica Portuguesa — Porto

O nosso verdadeiro poema somos nós mesmos,
quero dizer, a nossa vida moral, que é a obra suprema
do Universo. ¹

A vertiginosa viagem de Antero pela filosofia e pela criação poética, essa «poesia de ideias» na expressão de Eduardo Lourenço ², teve uma das suas origens indirectas num afastamento ou mesmo numa denegação. Nas *Odes Modernas* ele escreve a certo passo: «E quando ao seio materno pendido / uma Lei soletrava / Nos olhos dela... eu lia nos seus olhos / Todo o teu Evangelho! [...] Ó saudades! Ó saudades! Bem entendendo, Ó vós que estais chorando, / O que estais a chorar — são as saudades / dessa imensa poesia!» ³ A educação católica

¹ *Cartas*, II, p. 701. Sempre que citarmos as *Cartas* de Antero de Quental utilizaremos como referência a edição organizada e anotada por Ana Maria Almeida Martins da Editora Comunicação, Lisboa, 1989.

² A expressão é de Eduardo Lourenço em «Le destin — Antero de Quental, poésie, revolution, sainteté», in *Poesia e Metafísica: Camões, Antero, Pessoa*, Sá da Costa, Lisboa, pp. 138-139.

³ Antero de Quental, *Odes Modernas*, 3.^a ed., Chardron, Porto, 1898, pp. 182-183.

recebida no seio materno, embora eivada de «*poesia*» e alguma superficialidade, foi provavelmente o único elo sereno que o ligou ao cristianismo durante a sua vida incandescente. E quando o autor deixou os Açores rumo ao curso de Direito em Coimbra em 1856, com apenas 14 anos, essas pequenas certezas parecem ficar progressivamente para trás, primeiro ofuscadas por «um estado de dúvida e de incerteza»⁴, depois pela fascinante agitação e novidade do meio intelectual conimbricense.

No entanto, esse caminhar constante na busca e na incerteza que passou a ser a sua vida anuncia logo nos primeiros passos uma questão capital, presente desde o início e sempre retomada no filosofar anterior, e que ele algo amargamente não deixa de formular ainda nas *Odes Modernas*: «Se não há mão audaz que possa erguê-lo / O tenebroso véu do Bem e do Mal... / Se ninguém nos explica este mistério... / Também não o dirá nenhum missal!»⁵

A busca filosófica e espiritual de Antero inicia-se ou retoma-se com a leitura de autores que, por essa Europa, reviam criticamente as bases do pensamento ocidental, e também da sua matriz cristã: Quinet, Renan, Feuerbach, Michelet, Proudhon, Hegel. Particularmente estes dois últimos definem, a meu ver, as duas vertentes essenciais da primeira fase do pensamento anterior. Na feliz expressão de Lúcio Craveiro da Silva, «Proudhon alcança, pelo menos então, compartilhar com Hegel o domínio do pensamento de Antero de Quental: se o alemão o seduziu na metafísica, o francês avassalava-o nas questões sociais»⁶.

A filosofia social de Proudhon atrai-o levando-o a aderir ao socialismo, enquanto nova formulação de um ideal de justiça e de razão social, algo de profundamente intrínseco ao temperamento de Antero. Mas é sobretudo na noção proudhoniana de progresso que ele vislumbra uma nova e irrecusável intuição interpretativa da sociedade e da história. Nas *Odes*

⁴ *Cartas*, II, p. 834.

⁵ Antero de Quental, *Odes Modernas*, *ibidem*, XIII, p. 150.

⁶ Lúcio Craveiro da Silva, S. J., *Antero de Quental — Evolução do Seu Pensamento Filosófico*, Livraria Cruz, Braga, 1959, p. 54.

Modernas estabelece mesmo um antagonismo entre o «catolicismo retrógrado» de que se afastara, e o «carro do progresso»: «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!»⁷

A ideia de progresso condensa um conjunto de noções essenciais da primeira fase do seu pensamento: uma espécie de devir hegeliano que confere uma dimensão evolutiva à história; uma síntese ética de justiça, de verdade e de razão aplicadas à sociedade; a base de um ontologismo dinâmico e imanentista que se opõe claramente a uma concepção mais fixista e transcendental.

A este último respeito ele escreve: «Unidade de Deus, unidade do homem! Nesta onda mística mergulhou o Cristianismo a cabeça, com este Jordão baptizou o mundo! Esta contemplação do mundo fez a sua força: foi ela também que o matou. Em vista deste princípio, resolveu corajosamente o destino humano: mas vinculando-o a essa resolução, desconheceu a sua lei essencial — o movimento. Não, a contemplação inerte não pode ser o ar que o homem pede para respirar. O ar da vida é outro... A vida no seu voo para o céu, na sua sublime ambição ideal, foi isso que esqueceu o Cristianismo: a terra e a vida.»⁸

Mas no núcleo do pensamento anterior a adesão a esta concepção tem uma motivação e uma configuração que é essencialmente ética e não política ou económico-social. Algo que o aproximou de Proudhon, mas o afastou de Marx: «Coisa alguma grande e duradoira 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.»⁹ Não deixa de ser significativo que

⁷ Antero de Quental, *Odes Modernas*, p. 174.

⁸ *Prosas*, vols. I-III, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1923, 1926, 1931, vol. I, p. 271.

⁹ A este respeito é exemplar a seguinte passagem. «Fazer reinar a Justiça na esfera dos interesses, e, por esse meio, nivelar as classes, levantar os oprimidos, suprimir a miséria, chamar as multidões à vida da inteligência, da dignidade, do bem estar e da moralidade, realizando em todos os seres humanos o que até hoje se tem realizado em raros

Antero, ao referir-se a essa realidade utópica e idealizada, utilizasse uma terminologia essencialmente ética como «o sentimento inato de justiça», ou o «santo princípio da fraternidade»¹⁰.

A influência de Hegel em Antero foi profunda, mas efémera, como atestam duas afirmações do autor português. Em 1887, numa carta a Wilhelm Stork escrevia: «Em todo o caso, o hegelianismo foi o ponto de partida das minhas especulações filosóficas, e posso dizer foi dentro dele que se deu a minha evolução intelectual.»¹¹ E três anos mais tarde, em 1890, concluía nas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* que o hegelianismo era «a última grande explosão do dogmatismo na filosofia moderna»¹².

De facto, o hegelianismo parece ter sido o primeiro e talvez o último grande sistema a preencher a necessidade de uma *weltanschauung* que unificasse as múltiplas e divergentes leituras filosóficas de Antero.

A «estupenda síntese hegeliana»¹³, particularmente a tríade dialéctica e o imanentismo metafísico contido na Ideia, respondem a interrogações fundamentais de Antero. Um sistema ao mesmo tempo uno e dinâmico, onde a sintetização e a unificação proporcionada pela arquitectura noética e metafísica não é feita á custa do movimento, e do devir inerentes à matéria e à vida, em todos os seus níveis de expressão; uma filosofia que, sem deixar de dar prioridade à dimensão metafísica, não é dualista, elevando, pelo contrário, o concreto e o natural à mais elevada condição ontológica. Da *Naturphilosophie* à *Filosofia do Espírito*, Antero admira em Hegel esta capacidade de devolver o «absoluto às mãos do homem: [...]

privilegiados — uma personalidade humana — é esta uma obra que será amaldiçoada por quantos vivem e prosperam à custa das injustiças sem número de um mundo condenado, mas que todos os homens de coração limpo, no fundo da sua consciência, acharão meritória e santa... sim! A mais santa de quantas revoluções se têm empreendido no mundo.» (*Prosas*, II, pp. 170-183.)

¹⁰ *Prosas*, III, p. 141.

¹¹ *Cartas*, II, p. 834.

¹² *Tendências, Prosas*, III, pp. 62-140.

¹³ *Cartas*, II, pp. 837-838.

Tomara-o nas mãos Moisés, mostra-o ao mundo e chama-se Jeová. Ergue-o Maomet entre os povos... Deixa-o Cristo cair do alto da sua cruz e chama-lhe amor... E Hegel... lança nos ventos ao mundo esta palavra — Ideia.»¹⁴ A noção proudhoniana de *Progreso*, de matriz antropológica e histórico-social, encontrava na dialéctica hegeliana, como outra face do mesmo rosto, a sua expressão gnosiológica e ontológica.

Mas se esse rosto enfrentava outro, seu opositor, a este chamaríamos positivismo. Num período em que o positivismo era dominante em Portugal, enquanto visão filosófica e crítica alternativa ao tradicionalismo cultural, Antero segue um difícil e árduo caminho: por um lado, aponta o caminho do progressismo e da dialéctica ao conservadorismo imobilizador; por outro, o da metafísica e da afirmação do espírito individual e universal à «banalidade positivista»¹⁵.

Antero considerou sempre o positivismo um reducionismo. Um reducionismo gnosiológico, enquanto sustenta uma crença exclusiva no método científico como meio de conhecimento, uma visão limitada do universo real e existencial pela sua incapacidade de abertura à dimensão metafísica, e um reducionismo ético, pois acaba por enveredar pela mesma intolância de que se reivindicara vítima¹⁶.

Todavia o sistema hegeliano desencanta-o progressivamente. Pelo seu monismo e naturalismo que serão sempre limitativos diante do génio e da inquietação metafísica de Antero, mas também porque nessa vocação algo totalitária de grande sistema uma dimensão essencial fica elidida e submersa: a consciência. «O naturalismo, ainda o mais elevado e o mais harmónico, ainda o dum Goethe ou dum Hegel, não tem soluções verdadeiras, deixa a consciência suspensa, o sentimento, no que ele tem de mais profundo, por satisfazer.»¹⁷ Curiosamente uma crítica idêntica fazia-a ao positivismo, incapaz, na sua opinião, de explicar a *consciência humana*¹⁸, esse facto

¹⁴ *Prosas*, I, 3.

¹⁵ *Cartas*, I, p. 561.

¹⁶ V. *ibidem*.

¹⁷ *Cartas*, II, p. 838.

¹⁸ *Prosas*, III, pp. 44-46.

incontornável e fundador da especulação filosófica e do sentimento moral.

Poderíamos ser tentados a afirmar que Antero criticava Hegel a partir de uma perspectiva kantiana. No entanto, a noção de *consciência* em Antero, embora alicerçada no núcleo estruturante do imperativo categórico e no primado da razão prática, tem, como veremos, um âmbito de significação expressiva e conceptual mais abrangente do que encontramos no filósofo alemão¹⁹.

Em finais da década de 70, numa fase da vida de Antero em que a influência hegeliana já está desvanecida, o filósofo e poeta publica um conjunto de poemas sob o título «Elogio da Morte» e elabora um ensaio publicado postumamente intitulado «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade». Esse ensaio subdivide-se em dois fragmentos intitulados «Filosofia da Morte», e «Metafísica da Morte». Estes textos inscrevem-se no período geralmente designado como *pessimista* da vida e obra de Antero. Neste contexto eles adquirem um significado particular, pois exprimem um novo posicionamento do autor face à questão moral.

Escreve o filósofo português: «A ideia da Morte é a base da vida moral. Os seres que a não têm (crianças, animais) não são morais — são bons ou maus apenas. Se o homem fosse imortal estaria exactamente no mesmo caso, por muito que a sua razão progredisse. Porquê? Porque, sendo imortal, adorava-se, considerava-se absoluto. Mas a consciência da sua finitude é que lhe faz sentir que o seu eu pessoal sendo nada, não é para esse eu deve viver, mas para algo de eterno.»

¹⁹ Sobre a leitura e influência de Kant em Antero é particularmente elucidativo Leonel Ribeiro dos Santos em *Antero de Quental — Uma Visão Moral do Mundo*, INCM, colecção «Temas Portugueses», Lisboa, 2002, pp. 107-117. Não podemos também deixar de citar o próprio Antero quando afirma: «A razão especulativa é um terreno movediço e são precários os sistemas que nele assentam. Mas a razão prática (como diz Kant), a consciência imediata que temos do nosso ser moral, da natureza livre e racional que em nós existe, é uma verdade de intuição, um facto de consciência, a expressão da nossa mesma realidade. Confrontando-nos com ela é pois estar (senão na verdade do Universo) concentera na verdade da nossa natureza.» (*Cartas*, I, p. 330.)

Acrescentando que possuindo cada ser um ideal de realização que não se pode concretizar nos limites da sua manifestação física, «a morte não é mais do que a manifestação física dessa necessidade metafísica»²⁰.

Como claramente mostrou Leonel Ribeiro dos Santos, há uma ambiguidade não resolvida nesses textos. Antero deixa-nos na dúvida se a moralidade será «esse esforço pelo preenchimento de uma carência de ser [...] a via que resta ao homem para superar a própria finitude e aceder ao absoluto? [...] ou será antes [...] a decisão por uma negação da realidade finita, passageira (do eu, da fenomenalidade) e uma opção pelo Absoluto?»²¹

Em qualquer dos casos, é uma moral da renúncia que assim se define, um *ascetismo* ou *misticismo* éticos que vai a par da declarada adesão de Antero, em vários textos deste período, aos ideais do estoicismo. Ele não hesita mesmo em afirmar que no estoicismo encontrara o «o sossego interior [...] o amparo moral, fonte de energia e escudo contra mil e um males». É essa *escola de virtude*, abnegação, coragem, e resistência à adversidade que o ajudará a ultrapassar a doença física e psíquica que então se manifesta e progride. Em uma das suas cartas deste período afirma: «Custa muito ser estóico. [...] Entretanto persisto, visto que devo persistir, e faço todos os esforços da razão e da vontade para achar aceitável esta existência e aceitá-la de boa mente. Propus-me uma coisa difícil, porque vou vendo que se parece muito com a santidade.»²²

Mas não esqueçamos dois aspectos essenciais que ficam, digamos, em suspenso. Onde poderá vivenciar o homem esse *absoluto* senão na própria *consciência*? E não tinha o ensaio sobre a moral como segundo título precisamente *Filosofia da Liberdade*?

Entretanto o afastamento em relação ao sistema hegeliano deixara um lugar vazio no pensamento de Antero, cuja natureza sintética não prescindia de uma compreensão global e coerente do universo e do homem.

²⁰ Antero de Quental, *Filosofia*, org., intr. e notas de Joel Serrão, Editorial Comunicação/Universidade dos Açores, 1989, pp. 89 e segs.

²¹ Leonel Ribeiro dos Santos, *ibidem*, pp. 97 e segs.

²² *Cartas*, I, p. 269.

O determinismo e dogmatismo hegeliano, como ele afirmava, exigiam a busca de novas fontes propiciadoras de uma síntese mais pessoal e genuína. Tê-las-á encontrado essencialmente em Kant, Leibniz e Nicolai Hartmann. Nos textos da *Filosofia da Liberdade* e da *Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, Antero esboça já o acolhimento de noções essenciais que, uma década mais tarde, nas *Tendências Gerais da Filosofia* constituirão o núcleo do seu pensamento amadurecido: o conceito transcendental de substância, a ideia leibniziana de força, e a noção de consciência como realização progressiva da liberdade.

A ideia de substância, colhida das correntes neokantianas, implicando categorias essenciais como absoluto, simplicidade, continuidade, apresenta-se como fundamental para uma explicação finalística do ser. No entanto, ela não dá conta, em termos de conhecimento, do complexo, do composto e do descontínuo que compõem a realidade. Daí, segundo Antero, a necessidade de uma ideia-matriz que religue o ser à realidade, quer ao nível ontológico, quer ao nível gnosiológico. Essa ideia será a noção leibniziana de força. Se esta implica uma compreensão do dinamismo que constitui o universo material, é porque tem no seu núcleo a essência da constituição desse mesmo universo: o *átomo-monada*.

O projecto filosófico de Antero pressuporia não a dedução do mundo físico a partir da substância, mas antes, a 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. Numa palavra, é necessário vazar toda a metafísica dentro do Átomo, e depois trabalhar com ele assim transformado.»²³ Deste modo se procurava «reconduzir o Idealismo e o Espiritualismo da região vaga e abstracta por onde têm andado para um terreno, quanto é possível positivo, sobre estas coisas»²⁴.

²³ *Ibidem*, II, p. 730.

²⁴ *Ibidem*, p. 761. Sobre o tema da articulação entre a filosofia de Kant e de Leibniz em Antero é muito elucidativo o estudo de Manuel Cândido Pimentel «O idealismo espiritualista de Antero de Quental», in

Neste gesto vemos claramente uma tentativa de melhor articular transcendência e imanência, espírito e matéria, sem que nenhum dos termos perca a identidade e dignidade que o caracteriza. Algo que não fora contemplado pelo naturalismo hegeliano. Mas não menor será uma das suas consequências directas: a possibilidade de enquadrar antropologicamente o absoluto, de fazer da consciência humana o seu *topos* natural, no domínio do universo visível ²⁵.

Ora esse *verter do absoluto na consciência* não se limitaria a uma intersecção sincrónica e estrutural da transcendência e do absoluto na imanência do humano. Algo de essencial e específico da consciência é a sua diacronia, a sua historicidade.

Inspirando-se na filosofia de Hartmann, Antero rejeita o determinismo teleológico da visão hegeliana da história, substituindo-a por um finalismo ético assente na evolução da consciência humana ao longo do devir histórico. De facto, a perspectiva hegeliana baseava-se numa estrita necessidade racional do devir histórico, como que justapondo o plano metafísico e o plano histórico, e fazendo desta justaposição a razão inerente à própria finalidade histórica. Deste modo, a leitura da história só se faria à luz da metafísica, e esta encontraria na história a razão da sua manifestação sensível.

Antero modifica radicalmente estas relações. A história não se decalca da metafísica, «não é metafísica», embora exista uma *direcção metafísica da história*. Isso acontece porque «as leis da História têm a sua última raiz nas leis da consciência» ²⁶, não se limitando à *lei real dos factos*. Existe pois um sentido transcendental da história, e esse sentido é o da evolução moral do homem e da sociedade, que se revela na evolução da sua consciência individual e colectiva.

A intuição proudhoniana da ideia de progresso permanecerá presente no seu pensamento, embora a sua conotação predominantemente social dê lugar a uma hermenêutica as-

História do Pensamento Filosófico Português, Ed. Caminho, Lisboa 2004, vol. IV, pp. 105 e segs.

²⁵ *Tendências*, in *Prosas*, III, p. 130.

²⁶ *Ibidem*.

sente na evolução gnosiológica e ética da consciência individual e transcendental. E no seu último e mais relevante ensaio Antero reafirmará a hipótese do progresso humano como «criação da ordem racional e o alargamento infinito do domínio da justiça», consistindo «intimamente num desdobramento incessante da energia moral, numa reacção contínua da vontade sob o estímulo do ideal»²⁷.

Paralelamente a esta modificação profunda no seu pensamento filosófico, as convicções ético-religiosas de Antero evoluem significativamente durante a segunda metade da década de 70 e a primeira da década de 80. E o traço mais saliente desta alteração terá sido a descoberta e aprofundamento do budismo. Quando referíamos anteriormente a expressão de uma abertura da consciência humana ao absoluto, essa intuição tomou forma em Antero através da filosofia e religiosidade do budismo, após um período dominado pela referência à moral estóica.

Ao mesmo tempo que os seus *Sonetos* deixam transparecer esta forma de espiritualidade, ele escreve nas suas *Cartas*:

O Budismo é um estado psicológico puro, que, por isso que pressupõe os anteriores menos puros não os pode negar absolutamente. [...] O desprendimento do Budista só será interior, mas a sua vida será activa: somente a mola dessa actividade é que terá mudado, de pessoal (em) impessoal, de egoísta (em) desinteressada.²⁸

Ao que acrescenta:

O nirvana não é passivo, não é inerte e puramente contemplativo: é, pelo contrário, essencialmente activo; somente essa actividade já não é apaixonada, porque cessou de ser egoísta. É, por assim dizer, impessoal.²⁹

Embora numa linha de continuidade com o ascetismo estóico, Antero não retira do budismo uma moral objectiva,

²⁷ *Cartas*, II, p. 926.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

mas sim uma visão do mundo, e uma forma de nele se posicionar privilegiando o desprendimento pessoal e um apagamento do ego.

Os poemas mais representativos desta fase não deixam de apresentar um carácter relativamente ambíguo, oscilando entre uma visão mais optimista e redentora da universo e da vida, e alguns traços ainda de pessimismo e nihilismo. Assim, lemos em «Nirvana»: «Para além do Universo luminoso, / cheio de formas, de rumor, de lída, / de forças, de desejos, de vida, / abre-se como um vácuo tenebroso. / [...] À bela luz da vida, ampla, infinita, / (o pensamento) só vê com tédio, em tudo quanto fita, / a ilusão e o vazio universais»; e no soneto «Transcendentalismo»: «Já sossega depois de tanta luta, / já me descansa em paz o coração. / [...] Não é no vasto mundo — por imenso que ele pareça á nossa mocidade — / que a alma sacia o seu desejo intenso... / na esfera do invisível, do intangível, / Sobre desertos, vácuos, soledade / voa e paira o espírito impassível.»³⁰

Mais uma vez, Antero é o melhor comentador de si mesmo, e sobre esse *estado de alma* aludido nos poemas anteriores, ele escreve numa das cartas: «(Poucos são os que se elevam de uma vida entregue às paixões e ilusões naturais) por gosto e vontade, por terem chegado ao convencimento de que o verdadeiro ser, o espiritual, consiste justamente no não-ser natural, e que o homem vive tanto mais da verdadeira vida, quanto mais despreza a vida dos sentidos, dos instintos e da imaginação.»³¹

Este *helenismo coroado de budismo*, como ele refere numa carta a Magalhães Lima, não se desprende de uma moral de ascetismo e renúncia assumida no período estóico. No entanto, o apagamento do ego ou mesmo da pessoa, assim exigidos³², não implicam uma perspectiva pessimista do real. É de

³⁰ *Sonetos*, edição comentada e organizada por António Sérgio, Sá da Costa, 4.^a ed., Lisboa, 1972, pp. 90 e 161.

³¹ *Cartas*, II, p. 926.

³² Este tema é particularmente aprofundado por João Manuel de Oliveira Ribeiro no seu trabalho *Um Itinerário da Modernidade em Portugal: a Evolução Espiritual de Antero de Quental*, tese apresentada na Faculdade de Teologia da Universidade Católica, Porto, 1996, pp. 74 e segs.

salientar que, particularmente nas cartas, Antero refere sempre esta libertação e desprendimento inerentes ao nirvana enquanto vivência do não-ser, como um estado de júbilo, de «ironia transcendental», que «traz consigo toda a satisfação, toda a consolação e toda a alegria»³³.

A luta contra o pessimismo, tendo em vista uma perspectiva mais redentora e libertadora da existência foi uma das preocupações mais importantes dos últimos anos de Antero. No entanto, essa evolução fez-se sempre tendo como eixo principal a questão moral e particularmente a configuração que as grandes questões filosóficas assumiam ao nível da consciência moral. É aí que ele encontra o lugar de distanciação em relação ao hegelianismo e ao estoicismo que o haviam seduzido nas primeiras décadas da sua reflexão. Numa carta autobiográfica a J. Magalhães Lima ele escrevia: «A reacção das forças morais e um novo esforço do pensamento salvaram-me do desespero. [...] O Naturalismo apareceu-me não já como a explicação última das coisas, mas apenas como o sistema exterior, a lei das aparências e a fenomenologia do ser. [...] A vida da consciência... é um facto evidente, e para o homem o mais positivo dos factos, porque o sente em si e o verifica a cada instante: e não se dissolve porque é um elemento simples, o núcleo da coisa complicadíssima chamada homem, o seu ser íntimo e verdadeiro.»³⁴

No entanto, este lugar central que a consciência, particularmente a consciência moral, ocupa no pensamento de Antero e que na sua formulação recebe clara influência de

³³ *Cartas*, II, pp. 841-842. Este tema é particularmente desenvolvido por Leonel Ribeiro dos Santos, *ibidem*, pp. 104 e segs., onde o autor afirma: «Longe, pois, de ver no Budismo uma visão pessimista da existência, Antero reconhece nele uma sabedoria moral graças à qual pôde superar o pessimismo tanto na vivência pessoal como no domínio da reflexão. [...] O pessimismo está para a consciência moral como o ceticismo está para a visão científica do mundo. É um momento de passagem para se chegar a advertir o verdadeiro peso e valor das coisas. Graças a esse momento, o espírito converte-se para si mesmo, passando do anterior ponto de vista naturalista ao novo ponto de vista moral.» (P. 105.)

³⁴ *Prosas*, I, p. 323.

autores como Kant e Hartmann não deixa de assumir no nosso autor uma configuração genuína. A simultânea aproximação e distanciação em relação ao filósofo de Koenigsberg é provavelmente a mais elucidativa. Antero encontrou na dialéctica transcendental de Kant e na formulação do imperativo categórico a matriz estruturante de uma filosofia que sem cair em reducionismos ontológicos ou metafísicos fazia da consciência humana a sede e o palco das grandes questões filosóficas. Mas a sua distanciação e diferenciação é muito significativa e, a meu ver, dupla. Assentando, em primeiro lugar, numa recusa de um estrito intelectualismo racionalista, em segundo, num ontologismo assente na noção de *força*, com claras influências leibnizianas.

Aludindo em várias passagens ao «coração que vê e que sente», «à evidência da alma», «à voz da consciência», como se de outra via se tratasse alternativa ou adversa ao exercício calculado da razão, mesmo uma razão introspectiva ou transcendental, Antero sintetiza esta frágil, difícil, mas indispensável harmonização entre razão e sentimento nos grandes momentos deliberativos ou especulativos da consciência humana:

Os actos do espírito, se parecem contradizer-se, se fluam encontrados, no fundo o movimento é o mesmo, e a contradição visível esconde uma concordância íntima profundíssima, porque o espírito é uno e simples. A intuição e a ideia são, apenas, duas ondas produzidas pelo mesmo impulso; duas vozes da mesma boca, duas expressões do mesmo olhar. O que deseja o coração, o que quer a inteligência é uma coisa só: luz e amor; a verdade que se vê e a verdade que se sente.³⁵

É neste sentido que podemos efectivamente falar de um intuicionismo moral em Antero, se por isso entendemos a consciência de que o acto moral não pode proceder apenas de uma geometria deliberativa estritamente racional, devendo abrir-se à verdade do coração, à *verdade do amor*. Estivesse

³⁵ *Ibidem*, p. 323.

Antero consciente ou não disso, esta posição implica uma abertura a uma moral aberta à revelação evangélica, embora tivesse sempre como seu contraponto o racionalismo filosófico de inspiração germânica, o ascetismo estóico ou o despreendimento budista.

Creio que Antero não terá conseguido realizar esta síntese de modo totalmente harmónico e coerente. Provavelmente teria sido mesmo impossível³⁶. Mas mais uma vez o seu pensamento emerge e distingue-se não tanto pelo que completou, mas pela elevada altura a que nós quis conduzir.

Vimos já como Antero se mostrou receptivo aos enormes avanços científicos do seu século, sem contudo enveredar por uma filosofia positivista. Por outro lado, numa segunda fase do seu pensamento as concepções leibnitzianas seduziram-no, apresentando um universo bifacetado, de dinamismos materiais e de númenos espiritualizados, de matéria progressivamente, subtilizando-se e de realidades espirituais nunca absolutamente transcendentais e sempre em vias de concretização. Antero nunca foi materialista, mas esta nova síntese conduziu-o a uma concepção do espírito como realidade dinâmica, interna à própria matéria, elevando-a, essencializando-a, projectando-a mesmo num devir de maior luminosidade, de melhor aperfeiçoamento ético, e onde o lugar demiúrgico do homem é insubstituível. Escrevia ele: «Concebo que sem sair do naturalismo (quero dizer, sair para o sobrenaturalismo) se pode pelo aprofundamento da natureza humana (e, por analogia invencível, de toda a natureza) chegar ao mais completo espiritualismo, a um pampsiquismo.»³⁷ Deste modo, procurou Antero resolver a irreductibilidade entre o panteísmo e um dualismo que sujeitasse absolutamente o imanente ao transcendente. Na sua perspectiva, autodenominada *pampsiquista*, «em cada ser, na mais esquecida formiga, ou no maior dos mundos, se concentra uma actividade, que causa ou determi-

³⁶ Lúcio Craveiro da Silva afirma a este respeito: «Antero quis sempre penetrar nessa suposta concordância íntima e profundíssima, mas não o conseguiu. Nisto consistiu a tremenda antinomia da sua síntese filosófica», in *ibidem*, p. 84.

³⁷ *Cartas*, II, p. 161.

na para si um fim, e se cria uma independência que exclui a intervenção estranha, prejudicial à própria liberdade»³⁸.

No homem, este dinamismo tem lugar privilegiado na consciência, lugar de intersecção de corpo e espírito, mas à maneira de uma *força-tipo*, o que lhe confere uma actividade e um desígnio próprios: agindo no *íntimo do próprio ser*, a consciência *inventa o espírito*, e «o espírito percebe o universo não adaptando-se a ele, mas adaptando-o a si»³⁹. Por outro lado, esta autodeterminação da consciência traduz-se em autonomia e unidade: «[O espírito, através da consciência] Conhecendo-se, possui-se na identidade fundamental dos seus momentos, vê-se na sua unidade e propõe-se a si mesmo, o seu próprio fim.»⁴⁰

No plano ético e moral, a consciência afirma-se como *topos* da liberdade, lugar de criação de valores, não sujeita a qualquer forma de realismo, seja ele empírico e circunstancial, seja metafísico, logo possuidor de uma normatividade exclusivamente transcendente.

Esta autonomia e liberdade da consciência, revela-se como a principal garantia do próprio aperfeiçoamento moral do homem. Sem ela não existiria o dinamismo que faz do homem um ser em constante aperfeiçoamento espiritual e que Antero tão lapidarmente exprimiu no célebre soneto «Evolução»: «Fui rocha, em tempo, e fui, no mundo antigo / Tronco ou ramo na incógnita floresta... / Onda, espumei, quebrando na aresta. / Do granito, antiquíssimo inimigo... / [...] Hoje sou homem — e na sombra enorme / Vejo, a meus pés, a escada multiforme, / Que desce em espirais, na imensidade... / Interrogo o infinito e às vezes choro... / Mas estendendo as mãos no vácuo, adoro / E aspiro unicamente à liberdade.»⁴¹

Os últimos sonetos de Antero, que traduzem também a derradeira configuração da sua síntese especulativa, não deixam de transparecer uma reaproximação ao cristianismo. Ou, pelo menos, a uma sensibilidade cristã, simultaneamente pró-

³⁸ Lúcio Craveiro da Silva, *ibidem*, p. 123.

³⁹ *Prosas*, III, p. 114.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 115.

⁴¹ *Sonetos*, Sá da Costa, Lisboa, 1972, p. 116.

xima de um platonismo que faz da ideia de bem o seu centro ontológico e cósmico, e de um budismo que aspira à libertação definitiva do eu nesse mesmo bem, que, em último momento, se diluirá no absoluto cósmico.

Nos sonetos «Solemnia verba» e «Com os mortos» lemos respectivamente: «Olha a teus pés o mundo e desespera / Semeador de sombras e quebrantos! [...] Porém o coração, feito valente [...] Respondeu: Desta altura vejo o Amor! Viver não foi em vão, se é isto a vida, / nem foi demais o desengano e a dor»⁴⁰ e «Juntos no antigo amor, no amor sagrado, na comunhão ideal do eterno Bem»⁴².

Se aquilo que distingue a consciência a um nível antropológico é a sua vocação para a liberdade, incluindo a liberdade de criar os próprios valores, aquilo para que ela tende, ou deve tender, enquanto *força-tipo*, e que a define ontoteologicamente é o bem, ou se quisermos, o amor universal. A plena realização do homem é a sua adesão livre ao valor supremo, o bem.

No entanto, ao longo da vida e da obra de Antero liberdade e absoluto, humano e divino, dimensão antropológica e dimensão ontológica dificilmente se harmonizaram fazendo da sua filosofia e da sua obra mais uma busca dramática, do que uma construção gradual. Ele próprio o afirmou lapidarmente: «O drama do ser termina na libertação final pelo Bem.»⁴²

A dimensão moral, sendo como vimos essencial, centra-se numa consciência essencialmente dramática e cindida, entre realidade e absoluto, homem e Deus. Daí o facto de nele encontrarmos um ascetismo ético, sempre presente independentemente das influências recebidas, mas não encontrarmos de facto a construção de uma moral positiva.

A recusa anterioriana em entender ou aceitar o mistério da Encarnação, impediu-o provavelmente de estabelecer as mediações imprescindíveis para libertar o homem da sua solidão e do seu drama existencial. Na sua grandeza e sua precariedade antropológica só essas mediações lhe podem proporcionar já nesta vida e, em comunhão, a experiência, embora efémera, dos valores eternos.

⁴² *Ibidem.*

Tragicamente, e após ter atravessado «selvas, mares e areias do deserto», restou-lhe «descansar afinal o seu coração na mão direita de Deus»⁴³.

Descanse em paz.

⁴³ *Ibidem.*