

JOAQUIM DE CARVALHO

A EVOLUÇÃO ESPIRITUAL
DE ANTERO

(Ensaio breve de interpretação)

Separata da *SEARA NOVA*

LISBOA

1929

A evolução espiritual de Antero

Composto na Tip. da *Seara Nova*
Impresso nas Oficinas Gráficas — Rua do Século, 150

JOAQUIM DE CARVALHO

A EVOLUÇÃO ESPIRITUAL
DE ANTERO

(Ensaio breve de interpretação)

Separata da *SEARA NOVA*



LISBOA
1929

THE HISTORY OF THE

EVOLUTION OF THE

ARTS

AND

OF THE

O SÉCULO XIX foi no domínio do espírito um grande século em Portugal. Poetas, romancistas, historiadores, cientistas, políticos, de tudo conheceu essa centúria, que por uma estranha insatisfação foi minada pelo sentimento do desencanto das coisas e pelo abismo entre o senso das realidades e a sedução do ideal. O romantismo deram-nos já, com Alexandre Herculano sobretudo, o primeiro rebate desta discordância, mas foi a geração anti-romântica, e desta geração Antero de Quental, quem com mais intensidade sentiu esta angústia do mundo contemporâneo, vivendo-a no que ela tinha de inédito entre nós, isto é, na sua projecção no futuro e no completo desapêgo do passado. Em Antero, a tensão espiritual não se dirigiu ao histórico nem ao fugitivo, e muito menos ao gôzo do instante. A sua arte jãmais reflectiu as scintilações efémeras da sensibilidade: desejou prolongar na duração uma posição moral e intelectual que conjugasse a emoção artística com o universalismo da verdade. A sua musa inquieta não cantou a natureza, ou os sentimentos elemen-

tares, ingênuos, dum lírico; não se prendeu a escolas, nem se confinou em temas nacionais. A filosofia da vida foi o seu alvo, o universalismo a lei do seu pensamento. Por isso as suas poesias, especialmente os *Sonetos*, são o drama duma inteligência que busca ardentemente o sentido das coisas e da vida, isto é, como disse maravilhosamente Eça de Queiroz, «o sumo poético duma agonia filosófica».

Poesia e filosofia compenetraram-se, fundem-se, e tão intimamente que o crítico perguntará sempre se o génio de Antero é metafísico ou poético.

O presente ensaio, essencialmente metodológico, pretende na sua brevidade esquemática convidar à reflexão sobre a evolução do espírito de Antero, das suas afirmações e das suas dúvidas, do seu optimismo e do seu desespero, escolhendo como marcos desta existência, tão revôlta metafisicamente, as *Odes Modernas*, os *Sonetos* e as *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*—isto é, o manifesto da juventude, o testamento do poeta e o último breviário do filósofo.

*

Antero de Quental viveu em Coimbra entre 1858 e 1865. Neste tempo, a Universidade conheceu a geração mais iconoclasta do século passado. O desprezo pela Minerva oficial, pelas fórmulas universitárias, pelas tradições, era olímpico,

traduzindo-se por um divórcio entre as aspirações do ideal e o espectáculo dum mundo tépido, de costumes e atitudes sem alma, quando não eram simplesmente ridículas. Por esta época, os homens públicos coincidiam numa aspiração idêntica: a política da pequena burguesia, à qual Júlio Dinis deu uma vibração emocional com os seus romances, e a das vias de comunicação. Coimbra viu-se então ligada pelo caminho de ferro ao país e à Europa, e esta ligação foi um instrumento admirável de europeização.

Com pequeno intervalo divulgavam-se e discutiam-se as novidades, e sobretudo Paris inundava o burgo universitário com os livros de Michelet, Proudhon, Renan, Edgar Quinet, Leconte de Lisle, Taine, Littré, e com as traduções de Heine, Feuerbach, Goethe, Buchner, Hegel.

Era um mundo novo que surgia perante estes jovens, que tiveram, como raras gerações, as pupilas abertas e os ouvidos atentos. Este mundo tinha uma fisionomia de traços nítidos, de modelação fácil, mas a sua vida interior era exuberante, de virtualidades indefinidas. O mundo tradicional, do romantismo literário e da filosofia da ordem, — a ordem tinha então a sua filosofia e a sua sociologia, não se efectivando apenas pelo agente da autoridade, — era dominado pela categoria do ser, do estável.

Disse-o Renan, no fogoso livro da juventude que é o *Avenir de la science*: «outrora tudo era

considerado como *sendo*: falava-se do direito, da religião, da política dum maneira absoluta». Em oposição a esta visão dum mundo consolidado, o mundo novo aparecia dominado pelo devir, pela mobilidade, pelo relativo, numa palavra, pela idea de evolução. É sob este ângulo que se vêem as coisas e as sociedades, que se observam os homens, e se examinam os produtos da sua fantasia e da sua razão. A verdade já não é rectilínea, mas sinuosa. O homem decai de rei da criação, um mito, para simples parte dum todo, e como que uma universal necessidade comandava a natureza e a história. Deus perde a transcendência, para devir a categoria do ideal, móbil na sua essência, e perante estas ruínas imensas uma única crença persiste: a religião da sciência e a fé no progresso indefinido do espírito humano. Orientados por estas ideas gerais, os mais belos espíritos têm a sensação de devassar uma terra incógnita. Os filólogos, em demanda das origens, para surpreender as evoluções, estudam as línguas mais antigas, os textos mais primitivos. O primitivismo tornou-se moda, e não apenas na filologia, senão em tôdas as manifestações históricas da humanidade. As religiões, em particular, são estudadas e explicadas naturalmente, e algumas vezes como mitos, onde se espelham maravilhosas imagens da natureza, acessíveis à compreensão do *homo credulus* da infância da humanidade.

¿Pode, porventura, esquecer-se a *Vida de Jesus*,

de Renan, publicada em 1863? O escândalo foi enorme, tão retumbante que constituiu um dos acontecimentos literários e ideológicos do século. Só em Portugal, informava em Abril de 1864 o jornal lisbonense *O Português*, se deveriam ter vendido 2.500 exemplares... Para a maior parte, e a mais esclarecida, do público europeu, o método de explicação crítica e histórica das religiões, do qual Spinoza lançara os fundamentos, tornou-se uma conquista definitiva. Houve, sem dúvida, sábios que perante a nova tábua de valores críticos e filosóficos guardaram uma discreta imparcialidade. A maioria, porém, seguiu apaixonadamente as suas aplicações, no convencimento de que o estudo crítico da humanidade tinha um valor pragmático, e benefícios que os contemporâneos deviam colher. Como irradiação desta visão do mundo, que Victor Hugo exaltou e os poetas saint-simonianos e Leconte de Lisle, nos *Poèmes Barbares* (1862), transpuseram para a poesia, pode dizer-se que se manifestou popularmente por um republicanismo inimigo de tôdas as autocracias e simpatizante com as aspirações socialistas, por uma hostilidade ao catolicismo, pela extensão ilimitada da crítica, por uma confiança inabalável no ideal, de procedência hegeliana, de par com uma visão positivista, quando não materialista, do universo.

*

Tal era, nos seus caracteres mais gerais, o viático intelectual da geração académica de 1860. Quási todos os escritos dos estudantes da década de 1860-1870 exprimem esta ideologia, mas nenhum como Antero de Quental a assimilou e transfigurou com mais interioridade, elevação e poder irradiante. A ela se conservou mais ou menos fiel, e da noção máxima, a idea de *desenvolvimento*, mais tarde, nas *Tendências Gerais da Filosofia*, fêz uma das pedras angulares da sua concepção do mundo. Em 1861, aos 19 anos, Antero publicava os vinte *Sonetos*, conhecidos pela edição de Sténio.

Constituíam, sob o ponto de vista da forma, uma ofensiva anti-romântica, mas, para além da ressurreição do modelo petrarquiano, o fundo de ideas denunciava já um espírito novo, sobretudo pelo abandono do lirismo, torpe pelo lugar-comum, dos ultra-românticos.

Êste espírito novo, porém, teve a sua condensação e expressão literária nas *Odes Modernas*, concluídas em Dezembro de 1863 (no seu 5.º ano jurídico) e publicadas em 1865. Êste livro, cujos retoques literários da segunda edição (1875) revelam a sinceridade e persistência da mesma atitude, foi um manifesto revolucionário, uma profissão de fé. Numa nota final sôbre a missão do poeta, Antero escrevia que «a poesia que quizer corresponder ao sentir mais fundo do seu tempo, hoje,

tem forçosamente de ser uma poesia revolucionária.» Esta missão revolucionária comportava logicamente dois momentos ou fases: uma demolidora, outra construtiva, ou, melhor, profética. No seu pensamento, crepuscular perante a torrente sentimental, a demolição primava sôbre a construção, que ingênuamente se anunciava como «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 illusórias — a aspiração mais santa desta sociedade tumultuosa que uma fôrça irresistível vai arrastando, ainda contra vontade, em demanda do mistério tremendo do seu futuro». É pelo espírito apologético e demolidor, pela sincera coragem de afirmar, pelo inédito dos temas e pela impetuosidade dos versos que as *Odes Modernas* marcam na vida intelectual de Antero e na história da literatura portuguesa. O camartelo nada poupava. O Estado, a Igreja, o ensino, a família, a propriedade, tudo lhe parecia exalar «um fartum sulfuroso e infernal de heresia e revolução que sufoca».

No objectivo dêste ensaio não cabem a análise literária dêste livro, onde há versos inferiores ao lado de expressões de rítmica e pura sensibilidade, nem a reflexão sôbre a natureza psicológica de certas imagens, cuja estrutura, dum modo geral, António Sérgio sondou com subtil penetração e tanto impressionaram os contemporâneos, como

a *estola do infinito*: basta acentuar a ideologia que o informa.

As *Odes Modernas* desconhecem a natureza e a paisagem, o amor erótico e a taciturnidade, o medievalismo e o cavalheirismo romântico: interiorizam e expandem sentimentos sociais, numa visão universal da humanidade. Para Antero, inebriado pela dialéctica de Hegel, sobre a história e o espírito particular das nações pairava o espírito do mundo, isto é, um pensamento universal. Pensar este espírito é mover-se numa esfera superior à história, absorver-se na humanidade, que se não prende a certo povo ou a certo momento, a todos compreendendo, e sentir a união e ordenação eterna dos seres. Este pensamento e esta união não são externos ao homem; pelo contrário, só se dão na sua interioridade, realizando-se na consciência humana, que é assim potência unificadora e imagem do universo:

A idea, o sumo bem, o verbo, a essência
Só se revela aos homens e às nações
No céu incorruptível da Consciência!

Esta revelação é sem dúvida sinónimo do mais extreme idealismo, no sentido de que só as ideas constituem a suprema realidade, simultaneamente a imagem e o poder criador dos seres. A consciência humana é o seu lar supremo, mas não se realizam apenas no homem, senão em todo o uni-

verso. Daí um vago panteísmo, uma ânsia insófrida das coisas para a vida, um sôpro divino que tudo anima:

A aurora é o *sursum-corda* do Universo;
A luz é *oremus*, porque é hostia o Sol;
Quanto abre o olhar aos raios do arrebol
Eis o povo-cristão aí disperso.

É dêste miradoiro e com espírito de universal compreensão e solidariedade, que Antero contempla o mundo e as sociedades, o homem crédulo do passado e o homem moral do futuro.

Nesta visão, a musa é revolucionária e os versos panfletos. O passado surge-lhe como um montão de ruínas:

Os cultos com fragor rolam partidos;
E em seu altar os deuses cambaleiam;
E dos heróis os ossos esquecidos
Nem um palmo, sequer, do chão se alteiam!
Os nossos Imutáveis ei-los idos
Como as chamas no monte...

.....
Tronos, religiões, impérios, usos...
Oh que nuvens de pó alevantadas!
Castelos de nevoeiro tão confusos!
Ondas umas sôbre outras conglobadas!

.....
Sobre alicerces d'ar as sociedades
Como sôbre uma rocha têm assento...
E os cultos, as crenças, as verdades
Ali crescem, lá têm seu fundamento...

Na região moral em que vivia, deuses e reis estavam no exílio, e em frente dos altares vazios e dos tronos despedaçados devia rasgar-se uma senda nova, sem brita de superstições. A filosofia tinha por missão iluminar a nova via, pensar o amanhã, criando a própria realidade e não se circunscrevendo apenas à sua reflexão. A quem assim concebia a história como matéria indigente, de formas transitórias e perimidas, é óbvio que realismo e conservantismo coincidiam. O espírito realista, entendido como subordinação da acção aos limites úteis do senso comum, dos seus *data*, tinha alguma coisa de ofensivo. Fugindo da adaptação ao facto, queria, pelo contrário, que o facto se impregnasse da idea: daí, o imperativo de uma acção idealista sôbre o mundo, uma atitude necessariamente não-conformista, para a qual a revolução era simultâneamente um dever-ser da razão e da sensibilidade moral:

Fim desta provação, fim do tormento,
 Mas da verdade, mas do bem, *começo!*
 Erga-se o homem, atirando ao vento
 O antigo mal, com trágico arremêso!

.....
 Sabeis que *missa nova* essa é que diz o Povo?
 E o órgão colossal que, em breve, vai soar?
 Qual é o novo altar e o Evangelho novo?
 E o tema do sermão que às gentes vai prègar?

O Evangelho novo é a bíblia da Igualdade:

Justiça, é esse o tema imenso do sermão:
A missa nova, essa é missa de Liberdade:
E órgão a acompanhar... a voz da Revolução!

Não se veja nestes versos panfletários a negação da religiosidade, e a redução ao racionalismo mais conseqüente ou ao historicismo mais severo das aspirações do sentimento humano. É apenas o sedimento, a cristalização do passado que vitupera. ¿E quere-se melhor prova que a carta a Anselmo de Andrade sôbre a imortalidade, escrita em 1866? Nesta carta, ou antes o seu primeiro ensaio filosófico, Antero estabelece uma oposição entre a razão e o sentimento, as duas metades da natureza humana, igualmente legítimas e verdadeiras, e cujo primado, quando chocam num conflito, cabe ao sentimento, porque a razão, isto é, a sciência, é obra dos homens. A sciência dirá peritura a natureza, e ao afirmar racionalmente esta conclusão, transcende abusivamente a sua função, e erra, pela impossibilidade metafisica da negação ser o último verso do poema dos destinos. E pergunta: «¿A existência atravessaria os espaços com seu vôo de águia, só para no fim encontrar o nada e precipitar-se nêle?»

Êste sentimento da imortalidade conduz o espírito a uma norma moral, e não doutrinal, «à confiança e não ao céu, a uma crença do coração e não ao código de uma igreja». Ao mesmo

tempo que a lógica sentimental, se o termo é próprio, lhe impunha a convicção na persistência da consciência humana, pela impossibilidade de o universo encontrar o seu termo na negação pura, no não-ser, a razão militante, com a mesma necessidade de afirmar, arrastava-o a uma visão estética do porvir, na qual a música, a mais interior e fluida das artes, desapareceria. E desapareceria, porque a arte tem de revelar o espírito novo, e « a música é incapaz de exprimir um estado de espírito sereno e alegre. É a arte romântica por excelência, a voz eterna do lirismo e da fantasia dolorosa. Nasceu com os fantásticos ideais, e com eles tem de morrer ». Êste vaticínio estranho, não apenas pelo perpétuo desmentido da realidade, mas pela mística revolucionária de Antero, para a qual a palavra seria descolorida e pobre perante a riqueza psicológica dos sons, era para a sua inteligência uma fatalidade inexorável, porque a reorganização do conviver humano « em oposição com as idades religiosas e intuitivas, deveria ter por base exclusiva a razão e a experiência ». Com esta atitude, os seus versos deveriam ser demolidores, por uma necessidade rectilínea da justiça e da verdade; mas a bondosa sensibilidade da sua alma descia desta contemplação dum universal geométrico, indiferente à vida, ou antes reduzindo-a a mero instrumento para um além racional, ao particular, da sociedade ao homem, e quedava-se como que hesitante numa dra

mática interrogação, que os dois sonetos — *Tese e Antítese* — exprimem maravilhosamente:

.....
Mas a idea é num mundo inalterável,
Num cristalino céu, que vive estável...
Tu, pensamento, não és fogo, és luz!
.....
.....

Combatei pois na terra árida e bruta,
Té que a revolve o remoinhar da luta,
Té que a fecunde o sangue dos heróis!

A despeito deste contraste, feito de ternura humana, o seu coração e a sua inteligência não conhecem dissidências. Antero de Quental é um príncipe da mocidade, vivendo uma consonância de atitudes, revelada na harmonia dos seus versos e páginas de prosa, que mais tarde quebrou, e uma perfeita saúde física e moral, norteando-se por um dogmatismo confiante, que à maneira de Hegel concebe o real como racional e o racional como real. Quando estudante, ensaiara-se, por assim dizer, nesta vindicação do espírito revolucionário, conjurando na Sociedade do Raio contra o formalismo e rigorismo universitários, mas é depois da formatura que ele se lança na acção organizadora do mundo novo. A publicação das *Odes modernas*, em 1865, cuja ideologia,

técnica e ineditismo de alguns versos surpreendera os críticos e mentores do dia, proporcionou-lhe o ensejo de atacar a literatura dominante, — *a capoeira literária*, como êle lhe chama, na pessoa de Ant3nio Feliciano de Castilho. Castilho, 3ltimo abencerragem da geraç3o rom3ntica, que n3o do romantismo, exercia ent3o uma magistratura liter3ria am3velmente hip3crita. ; A aus3ncia cr3tica, o conformismo de digest3o f3cil, o predom3nio da letra s3bre o espirito, n3o eram uma provocaç3o a quem atribu3a 3ticamente 3 poesia uma miss3o revolucion3ria?

A carta *Bom senso e bom g3sto* 3 a r3plica panflet3ria de Antero, na qual o processo da literatura oficial e do seu *pontifex maximus* se faz em nome da est3tica, da dignidade e da revoluç3o.

Plat3o dum mundo novo, — do mundo onde n3o 3 poss3vel viver nem escrever sem ideas — Antero expulsa da Rep3blica das Letras o respeit3vel Castilho sob a acusaç3o degradante de Tirteu de mercieiros e Homero da Carta Constitucional. Pol3micas, diatribes, ju3zos serenos, de tudo houve no desabar do edificio ultra-rom3ntico, cujas pedras desde logo ficaram no museu da hist3ria liter3ria portuguesa, por vezes sem legenda que as rememore ao excursionista intelectual. Foi a primeira batalha de Antero. A sua sensibilidade moral, por3m, para al3m desta vit3ria liter3ria, cujo triunfo encheu a segunda metade

do século passado, e se tornou fácil pela senilidade dos opositores, — os mais jovens foram os mais decrépitos —, exortava-o à grande batalha da vida. Socialista, humanitário, na íntima convicção do próximo rejuvenescimento da humanidade pelo proletariado, a força moral ainda intacta, quis viver a injustiça do capitalismo actual, e ¿por que não? saudar também a aurora da revolução. Em Dezembro de 1866 parte para Paris, trocando o seu nome literário e as possibilidades da sua situação pelo compondor do tipógrafo. « Eu por mim, escrevia na véspera da partida, vou mais com o ânimo sossegado de quem cumpre um dever do que com o coração alegre de quem segue uma esperança ».

A crua realidade e a confusão obscura dos pequenos interesses sem amanhã, em breve o advertiram do generoso sonho que sonhara e cuja raiz emocional constitui uma das afirmações mais nobres do século passado. « Foi uma tentativa malograda, mas honrosa, dizia, porque foi sincera; só eu sei porque esforços passei, para cumprir o que julgava então o meu dever, quantos sacrifícios! O resultado é este: mas não me queixo, porque tiro um outro moral, e esse grande, a *estima de mim mesmo* ». Desta experiência inédita Antero não colheu uma lição de descrença e muito menos de pessimismo. Na sua essência, este acto de coragem, e de coragem moderna, actual, comporta várias projecções; mas para o

alvo dêste ensaio bastará frisar que exprime, com rara pureza, uma harmonia perfeita entre a inteligência e a sensibilidade, o pensamento e a acção. Antero é então um homem íntegro, e é êste equilibrio harmonioso que define a sua juventude e os primeiros anos da maturidade. Vimo-lo traduzir-se na renovação e na polémica literárias e no descenso à *melée* social, e vemo-lo ainda, até 1874, revestir formas novas, sempre coêrentes. No têrreno político, conspira a favor do federalismo peninsular; no apostolado social, funda sociedades operárias, introduzindo em Portugal, como adepto de Marx e Engels, a Associação Internacional dos Trabalhadores, e aceita candidaturas socialistas; e para a revisão ideológica do passado concorre com essa admirável conferência sôbre as *Causas da decadência dos povos peninsulares*, que marca uma época na filosofia da história portuguesa e cujo ritmo de ideas revela um alto espirito especulativo. Com a estreiteza peculiar à mentalidade *soi-disant* realista, na qual a reflexão se não eleva acima dos costumes e das necessidades imediatas, os governantes de então proibiram nas conferências do Casino o esforço pessoal de análise dos conceitos morais e políticos. Política sempre iníqua, porque opondo o que foi ao que é, repudia o que devém, sacrificando a originalidade incipiente ao molde exausto ou à saudade do passado. A excitação do espirito de opposição foi a consequência desta politica, não

só em Antero, como nos meios esclarecidos e sensíveis.

Esta acção intensa, múltipla, diversificada, era o desenvolvimento do espírito que ditara as *Odes Modernas*. Antero sentia exercer uma verdadeira ascendência moral na sociedade, e ambicionou revelar a unidade da sua vida, radicando na ordem intelectual esta dispersão da actividade. Isola-se então, talvez pela primeira vez, e aos amigos anuncia o intento de só regressar ao Continente depois de concluir o *Programa para os trabalhos da geração nova*, que reputava um « caso novo na literatura lusitana ». Neste programa, cujo original inutilizou e não chegou a concluir, trabalhava com ardor, estudando e metodiizando as suas ideias, na convicção de introduzir, como escrevia a Lôbo de Moura, « no espírito público o sentimento moderno e a mesma noção do espírito científico e filosófico ».

Os 17 sonetos que constituem o 3.º ciclo do seu livro imperituro, correspondentes à década de 1864-1874, exprimem esta alacridade dum espírito que se possui, o « *indomato amore* » duma alma consciente da sua missão e da sua universal solidariedade. Antero jãmais contemplou a natureza em si própria, a paisagem pela paisagem, mas neste período, a fusão do pensamento e da acção, como que o arrasta, românticamente, a ver na natureza um desdobramento do eu. A hora meridiana, estuante de vida, é a imagem da sua alma, e a noite

surge-lhe espontâneamente, irresistivelmente, como o cenário lúgubre de tôdas as torpezas e desvarios :

Amem a noite os magros crapulosos,
E os que sonham com virgens impossíveis,
E os que se inclinam, mudos e impassíveis,
À borda dos abismos silenciosos...

.....
.....

Eu amarei a santa madrugada,
E o meio-dia, em vida refervendo,
E a tarde rumorosa e repousada.

Viva e trabalhe em plena luz: depois,
Seja-me dado ainda ver, morrendo,
O claro sol, amigo dos heróis!

Exalta a razão porque ela é a ordem e a medida de tôdas as coisas, e na harmonia racional, vê, como um filho do século das luzes, a essência do universo infinito e a raiz das acções humanas :

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.

Por ti é que a poeira movediça
De astros e sóis e mundos permanece;
E é por ti que a virtude prevalece
E a flor do heroísmo medra e viça.

Esta razão, latente na essência das coisas, leva-o a divinizar a natureza, a ver nela o desenvolvimento necessário duma fôrça, quasi direi de uma substância, que, através das suas diversificações, guarda intacto o mesmo *élan* imamente:

Nas florestas solenes há o culto
Da eterna, íntima fôrça primitiva:
Na serra, o grito audaz da alma cativa,
Do coração, em seu combate inulto:

Nô espaço constelado passa o vulto
Do inominado Alguém, que sóis aviva;
No mar ouve-se a voz grave e aflitiva
Dum deus que luta, poderoso e inculto.

O poeta é a encarnação desta fôrça, a imagem d'êste Deus que luta. A sua missão é profética, o seu verbo de combate:

Escuta! é a grande voz das multidões!
São teus irmãos, que se erguem! São canções...
Mas de guerra.. e são vozes de rebate...

Ergue-te pois, soldado do Futuro,
E dos raios de luz do sonho puro,
Sônhador, faze espada de combate!

Tôdas as atitudes da vida espiritual de Antero durante êste período se podem sintetizar em dois versos do 3.º soneto da série a *Idea*:

Fôrça é pois ir buscar outro caminho!
Lançar o arco de outra nova ponte
Por onde a alma passe — e um alto monte
Aonde se abra à luz o nosso ninho.

Lançar o arco de outra nova ponte — era o alvo da sua vida, o móbil do seu pensamento e da sua acção.

*

O equilibrio que esta finalidade pressupõe quebra-se em 1874. Neste ano acomete-o com maior intensidade uma doença nervosa, e tão fundamentalmente se instala no seu organismo, que jãmais pôde restabelecer-se. Não é meu propósito examinar esta doença — ou antes, à falta de competência, a disparidade dos juizos clínicos, desde o diagnóstico de Sousa Martins, corrosivo para a dignidade do próprio espirito humano e feito numa hora de intelligentíssimo abandono a certas teorias da patologia mental, contra o qual se ergueram o poeta e o doutor que coexistem em Jaime Cortesão, até ao de Charcot, que nela viu uma manifestação de histerismo. Sei que esta doença é um problema nuclear, e evadindo-me das suas dificuldades, quero deter-me apenas, e por um momento, sôbre o que julgo constituir a sua projecção psicológica: o abismo entre o entendimento e a vontade.

Como Antero confessa numa carta a Faria e Maia, o pensamento nunca se lhe entorpeceu, mas na ordem activa, volitiva, sentiu os horrores duma

barreira intransponível entre a intenção e a deliberação, isto é, a abulia. A sua personalidade como que se scinde em dois homens: o homem que tinha sido e se esforçava por ser, e o homem que era, isto é, o homem ideal, e o homem real. Estes dois homens coabitavam e não se reconheciam, opondo-se numa consciente e dolorosa tragédia interior. Os sonetos do quarto ciclo — 1874-1880 — transmitem-nos o diálogo destes dois homens, os seus conflitos permanentes e as suas tentativas de impossível conciliação. O desespero converte-se em lei do seu ser, e tanto mais torturante quanto é certo persistir a ânsia insofrida da certeza através de

As lágrimas geladas da descrença.

A nevropatia, a descrença, exacerbada pela posição problemática em face da vida, e o sentimento da desvalia da existência, colaboraram solidariamente na eclosão de uma ideologia pessimista, que a leitura instruiu, transmitindo-lhe a forma de um sistema coerente. Antes, porém de a considerarmos na sua essência e nas suas fontes, vejamos descarnadamente as formas mais simples do pessimismo de Antero e dos esforços para o superar, expressos nalguns sonetos do último ciclo. Em oposição absoluta com a alacridade anterior do seu espírito, Antero agora via em tudo a acção maquiavélica de uma natureza estruturalmente

má, e este espectáculo horrível na memória de quem concebera instrumentalmente a vida com imperativos de mais-além morais e culturais, insinuou-lhe a idea da irracionalidade do universo, sob a forma de um «humorismo transcendente», na feliz expressão de Oliveira Martins:

Erma, cheia de tédio e de quebranto,
Rompendo os diques ao represado pranto,
Virou-se para Deus minha alma triste!

Amortalhei na fé o pensamento,
E achei a paz na inercia e esquecimento...
Só me falta saber se Deus existe!

A vida perde todo o valor, e o fluir do tempo não é mais do que uma geração ininterrupta de

Dor, pecado, ilusão, lutas horríveis
Num turbilhão cruel e delirante.

O sol já não ilumina as suas visões proféticas, porque a luz é o «Símbolo... da universal traição». A claridade ofende-o e é na escuridão, isto é, na renúncia absoluta, que taceia a imagem fria e viscosa da vida:

Noite, vão para ti meus pensamentos,
Quando olho e vejo, à luz cruel do dia,
Tanto estéril lutar, tanta agonia,
E inúteis tantos ásperos tormentos...

.....

Oh! antes tu também adormecesses
Por uma vez, e eterna, inalterável,
Caindo sôbre o mundo, te esquecesses,

E êle, o mundo, sem mais lutar nem ver,
Dormisse no teu seio inviolável,
Noite sem têrmo, noitê do Não-ser!

Concebe o homem como

Um parto da terra monstruoso

e o «eterno vazio», o têrmo da consciência,

Como o último suspiro do Universo

perante o qual tôda a idea de renascença ou palin-
genésia era simultâneamente intolerável e impos-
sível,

Porque a noite é a imagem do Não-Ser,
Imagem do repouso inalterável
E do esquecimento inviolável,
Que anseia o mundo, farto de sofrer...

Esta noite do não-ser, êste repouso universal,
destruindo o eu, era uma forma de libertação, mas

a sua alma, sempre insatisfeita, debate-se em novas aventuras metafisicamente libertadoras, ora vendo no sonho a evasão suprema, como no soneto *À Virgem Santíssima* :

Ó visão, visão triste e piedosa!
Fita-me assim calada, assim chorosa...
E deixa-me sonhar a vida inteira...

ora encontrando na morte, ao ritmo do próprio universo, a conquista definitiva, a paz eterna, como no soneto *Em viagem* :

¿ Quem sois vós, peregrinos singulares?
Dor, Tédio, Desenganos e Pesares...
Atrás dêles a Morte espreita ainda...

Conheço-vos. Meus guias derradeiros
Sereis vós. Silenciosos companheiros,
Bemvidos, pois, e tu, Morte, bemvinda!

Antero viveu, com plena sinceridade, pela emoção e pelo raciocínio, esta concepção desvaliosa e destructiva da vida, mas o seu espírito não se quedou num pessimismo definitivo, final. Numa epístola a Jaime de Magalhães Lima, dizia: « O pessimismo não é um ponto de chegada, mas um caminho. É preciso passar por êle, mas justamente para sair dêle ». Antero escreveu esta carta em 1886, isto é, quando, pela posse de algumas certezas, encontrara um sentido à vida.

*

A marcha ascendente para uma nova e serena intuição universal, tem duas paragens capitais: os sonetos do último ciclo — o quinto, isto é, os sonetos escritos entre 1880 e 1884, — que representam o testamento poético, e o ensaio sôbre as *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX* (1890), o testamento filosófico. Para compreender o novo curso das suas ideas convirá ter presente a fisionomia intelectual dos dois últimos decénios do século passado, e a tendência germanista e idealista de Antero, que o convidaram a procurar na filosofia de além-Reno uma resposta às suas inquietações espirituais. Em Portugal dominava, por volta de 1880, o positivismo. Teófilo Braga, em Lisboa, Correia Barata e Emídio Garcia, em Coimbra, Júlio de Matos, no Pôrto, eram os arautos de uma filosofia final, definitiva, que Teixeira Bastos cantava nas *Vibrações do Século*.

Os positivistas de então, com o patriarca Comte, entendiam por positividade, não apenas o horror à metafísica, mas a representação do mundo como uma coisa simples e sólida. Confinavam o espírito ao conhecimento dos factos e das suas relações próximas, e estas fronteiras, apesar de suicidas e arbitrárias, foram úteis e porventura necessárias. A Europa enriqueceu, encheu-se de máquinas, e pelo domínio da matéria o planeta

tornou-se cómodo e habitável com mais confôrto. Antero de Quental, porém, resistindo ao contágio da « epidemia positivista », não se deixou subornar por êste prato de lentilhas. O exílio voluntário de Vila-do-Conde, obrigando-o a encontrar-se permanentemente consigo próprio, decantou a irresistível tendência para a vida interior. E dèstes íntimos colóquios e reflexões, das quais possuímos alguns elos nas *Cartas*, concluiu que o Universo varia com a mentalidade que o contempla: o mundo surge-lhe, no domínio da possibilidade, como diverso, isto é, um pluriverso, se a expressão é legítima.

Era o começo de uma sabedoria, e fazendo incidir a crítica sôbre algumas ideas dominantes, atinge algumas verdades estáveis, mas plurais. Esteticamente, o mundo pareceu-lhe feio; socialmente, injusto; scientíficamente, limitado, — como na *Filosofia da natureza dos naturalistas* — e metafisicamente, a positividade dos positivistas uma concepção instável e vã, porque limitando o conhecimento aos factos, isto é, à mudança e alteração, e esquecendo o que muda e se altera, o universo convertia-se num não-senso existente. Desligando-se da positividade reinante, lança-se no estudo da filosofia e em especial medita, além de Hegel, o guia intellectual de tôda a sua vida, a *Contingência das leis da natureza*, de Boutroux, Leibniz, Kant, a *História da Filosofia Moderna*, de Windelband e o livro notável do neo-kantiano Alberto Lange —

História do materialismo, para só referir os filósofos cuja influência é mais transparente. A sua alma, ansiosa de certezas morais, dum sentido da vida, debate-se, com renovada intensidade, na demanda duma solução metafísica, que, explicando o mundo, desse ao mesmo tempo uma resposta às aspirações profundas da consciência.

Em Antero, nada há que recorde um regresso. Pelo contrário. ¿O mundo oferece o espectáculo doloroso duma desproporção entre a técnica e a moral? ¿O homem sente que o progresso da civilização material não tem contrapartida na elevação ética, individual ou colectiva? A solução não estará num regresso a fórmulas perimidas, numa limitação das actividades actuais, mas numa mais íntima e extensa acção do espirito. Em vez de retôrno, excedência. Como, e em que direcção?

O primeiro passo desta nova via, «o culto da existência supra-sensível», como escrevia a Lôbo de Moura, encontramos-lo no soneto *Transcendentalismo*:

Já sossega, depois de tanta luta,
Já me descansa em paz o coração.

.....
.....

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

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

Antero concebe então — confessa-o nas *Cartas* e este soneto é a prova — a filosofia com um valor prático, e, como Marco Aurélio e Spinoza, aspira a dizer que a sua filosofia é a sua religião. Esta filosofia é ainda apenas intuitiva, se por intuição entendermos uma réplica afectiva às interrogações das coisas. O seu conteúdo, negativamente, isto é, pela exclusão da tendência monopolizadora da razão, é transparente, mas no aspecto positivo reveste formas várias, fluidas, sem substantividade duradoira. Alguns sonetos do último ciclo representam a concretização destas intuições passageiras do sentido da vida, — são os marcos da sua *via purgativa*, da nostalgia das verdades eternas e das confianças resolutas.

O seu espírito debate-se num mundo de oposições polares, sem trânsito recíproco entre dualismos inconvertíveis: ora destrói a consciência, afogando-a no não-ser, ora a ergue a expressão última do universo. Por certo tempo, budistamente, considerou o não-ser a suprema finalidade:

A mim seduz-me a paz santa e inefável
E o silêncio sem par do Inalterável,
Que envolve o eterno amor no eterno luto.

Talvez seja pecado procurar-te,
Mas não sonhar contigo e adorar-te,
Não-ser, que és o Ser único absoluto.

Oliveira Martins parece ter visto neste budismo evanescente a crença final de Antero; mas com o

próprio Antero, na carta autobiográfica a W. Storck, creio que foi apenas uma paragem na libertação do naturalismo.

Depois do esquecimento dos árcades e dos românticos, a Índia reentrava na literatura. Antero, porém, não cedeu à novidade exótica. Pode pensar-se em reminiscências de Schopenhauer e na influência de Hartmann, mas houve também uma espécie de experiência da morte nesta sedução do *nirvana*, que então concebia como a conquista do eterno repouso pela negação do tempo e pelo aniquilamento da vontade e da razão num mundo sem memória e sem duração.

Escrevendo a Santos Valente, em 1882, confessava: «A minha vida moral é agora verdadeiramente a de um budista, e isso tem reflectido na minha poesia, que entrou agora numa nova fase, mais serena e larga, ainda que de fôlego curto, pois só produz um ou outro raro soneto; mas êsses, ao menos, já não causam pesadelos a quem os lê. Quando se esgotar êste último veio poético e se fechar o meu *ciclo*, conto reünir os meus Sonetos completos. Afinal, é tudo quanto de mim sobrenadará, — se bem os julgo, e bem me julgo.

«¿Será a autobiografia poética dum sonhador, de um crente? — crente em quê? no invisível, no insondável, no que não é esta miserável existência real, que evidentemente não pode *ser* o que parece, porque então o Universo seria absurdo. Esta grande máquina não pode deixar de ter um

fim. Eu chamo liberdade a esse fim. ¿Mas a liberdade não consiste precisamente no desprezo do que é limitado, incompleto, transitório? ¿Por conseguinte no desprezo da Realidade?»

A soberania do ideal, perante a deposição da tirania da «realidade», isto é, da aparência ilusória, do devir sem suporte, perfaz-se nestes tempos de renúncia budista, mas nem por isso conquistou a paz interior e o domínio dos valores consistentes. Situando-se como microcosmo no universo circundante, era dentro de si próprio que jazia o mundo que queria abandonar ou vencer. Dialècticamente, o budismo era um contra-senso, e, se moralmente o viveu, desta aventura metafísica colheu apenas o sentimento de uma desindividualização cruel, de uma imensa solidão. Para a povoar, ensaiou novas tentativas, num rumo diverso, diametralmente oposto.

A razão e a emotividade clamavam-lhe que «a voz da consciência moral não pode ser a única voz sem significação no meio das vozes inúmeras do Universo», e ao escutá-las encontrou novas formas, ainda crepusculares, do sentido da vida. Assim, no soneto *Evolução*, que tanto pode considerar-se como um comentário livre da teoria da Vontade de Schopenhauer, como da teoria da continuidade de Hartmann, concebe a liberdade, isto é, a interiorização plena do eu, a subjectividade reflexiva, como o térmo do longo processo da vida:

Fui rocha, em tempo, e fui, no mundo antigo,
Tronco ou ramo na incógnita floresta...
Onda, espumei, quebrando-me na aresta
Do granito, antiqüíssimo inimigo...

Rugi, fera talvez, buscando abrigo
Na caverna que ensombra urze e giesta;
Ou, monstro primitivo, ergui a testa
No limoso paúl glauco pacigo...

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.

Neste rumo, o universo surge-lhe, numa visão
panpsiquista, como uma consonância de espíritos,
que em ideal comunhão aspiram à eternidade do
Bem:

COM OS MORTOS

Os que amei, onde estão? idos, dispersos,
Arrastados no giro dos tufões,
Levados, como em sonho, entre visões,
Na fuga, no ruir dos universos...

E eu mesmo, com os pés também imersos
Na corrente e à mercê dos turbilhões,
Só vejo espuma lívida, em cachões,
E entre ela, aqui e ali, vultos submersos...

Mas se paro um momento, se consigo
Fechar os olhos, sinto-os a meu lado
De novo, êsses 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.

*

Abandonando o Catolicismo, Antero não se des-cristianizou. A sua concepção da existência nada teve de pagão. Nunca concedeu à vida um valor independente, e a eudemonia pareceu-lhe monstruosa.

Depois das poesias religiosas, que recordam a *Harpa do Crente*, em 1864, nas *Saudades pagãs (Primaveras Românticas)*, dissera como que um adeus ao Cristianismo ao evocar o mundo dionisiaco da Hélade:

Havia em tudo uma expressão profunda
Nem era muda a vastidão do mundo.

A «saudade indizível» dos velhos deuses inspirara-lhe tão somente uma despedida intelectual, porventura até simplesmente literária, não correspondendo à separação de Cristo o advento de uma sensibilidade paganizada. Foi o adeus à crença da mocidade, isto é, a passagem do absoluto, inerente à credulidade sincera, para um humanismo,

que tudo explicava pelo condicionalismo e pela relação.

Durante os anos de desespero o seu coração foi sensível ao Deus cristão, e na «agonia» interior, no ascetismo, na fraternidade e catolicidade do ideal, na noção de pecado e na essência da virtude e da santidade, reconhece-se a voz de Jesus, íntima e dominadora na sua vida emocional.

Seria ofensivo abordar numa reflexão breve o problema tão complexo e delicado da religiosidade de Antero. Para o objectivo deste ensaio bastanos uma resposta a esta pergunta, a que hoje por vezes se responde com o fantasma de uma certeza intuitiva e primária: recuperou, após um longo exílio e com os inevitáveis desvios, a crença da juventude, que a crise coimbrã dissipara?

Nada mais distante da alma de Antero, a partir do momento em que se autonomiza, do que o espírito de igreja, a obediência a ritos, a aceitação ingénua de dogmas, isto é, a tradução sociológica ou etnográfica da religião. Sob este aspecto externo, material, pode dizer-se que Antero foi não só a-religioso, mas irreligioso. Porém, se na religiosidade considerarmos o sentimento de dependência e universal solidariedade, e no numinoso, não o tremendo ou o miraculoso, mas o persuasivo da santidade, Antero foi religioso, e tanto que a sua libertação do naturalismo comporta uma verdadeira experiência mística, embora sem sombra de estados teopáticos.

A atitude budista fôra uma fase desta libertação, no sentido de que o conceito da vacuidade da existência, essencialmente dolorosa, importava a negação da vontade de viver, cujo t rmo moral seria o *nirvana*. Nesta atitude surpreende-se claramente uma ansiedade de natureza religiosa, isto  , a conquista de um conhecimento de salva o; e a esta luz, pode perguntar-se se o soneto final, *Na mão de Deus*, que tantas almas c ndidas rezam e um « monge cristão » subscreveria (O. Martins), não traduz um regresso   fé simples, pelo desencanto de tôdas as coisas e pela inanidade de todos os valores humanos:

Na mão de Deus, na sua mão direita,
Descansou a-final meu cora o.
Do palácio encantado da Ilusão
Desci a passo e passo a escada estreita.

Como as flores mortais, com que se enfeita
A ignorância infantil, desp jo v o,
Depus do Ideal e da Paixão
A forma transitória e imperfeita.

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

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

Êste repúdio de tôdas as inquietações, esta libertação do coração, êste sono eterno em Deus, foram uma aspiração sincera. ; Significam, porém, a « adoração do Deus Padre », como julgou Sousa Martins, cujos pressupostos críticos solicitavam antíteses e contradições, como documentário do « bom caso » clínico, que o génio anteriano lhe oferecia?

Antero escreve no pretérito e termina num imperativo, mas nem o ritmo do tempo nem a índole do modo exprimem psicològicamente uma reversão ou uma conversão. Inclinando-se perante uma espécie de sobrenatural moral, faz emergir sôbre o fundo cristão da sua alma sentimentos de humildade, e um ressentimento contra a vida, como valor autónomo ou instrumental. Transmite-nos renúncias, talvez mesmo um conjuncto de negações, e sob a aparência de uma crença positiva descobre uma apoteose niilista, da qual se não desprende o remorso nem a necessidade íntima e contrita da expiação.

Deus surge como o têrmo destas renúncias, e não como o comêço de uma vida nova: é o esquecimento eterno no seio da eternidade divina, e não uma reconquista promissora, ou a conversão numa natureza transmutada.

Perante as atitudes já entrevistadas, êste soneto, sem o « humorismo transcendente » do soneto *À Virgem Santíssima*, constitue ideològicamente uma concepção diversa da existência,

emotivamente desvaliosa, onde a luta interior para a conquista e projecção do eu se torna estéril e impossível.

Para o crítico, nem só a ideação e o ideato interessam: o sentimento do têrmo do trabalho ideativo, o momento em que o autor se despede de uma obra, considerando-a perfeita, e a situa no conjunto das suas criações, tem psicologicamente um valor independente. Sem querer aflo-
rar uma fundamentação, pode supor-se, dialèctica-
mente, que outro deveria ter sido o lugar dèste soneto, e atrevo-me a pensar que a sua colocação no fecho do volume foi um acto de terna gentileza para os sentimentos devotos da Senhora a quem foi dedicado, — a espôsa de Oliveira Martins, o fraterno amigo, editor e prefaciador dos *Sonetos*.

Na forma como Antero concebeu a posição do Individuo no conjunto dos sêres desenha-se uma atitude religiosa. *Le silence de ces espaces infinis m'effraye*, poderia ter dito como Pascal, ou, como Spinoza, «o poder do homem é limitado, e o poder das coisas externas ultrapassa-me infinitamente.» A sua religiosidade era, então, dèste tipo: em vez de se considerar como centro, o seu coração sentia a presença de uma ordem universal, perante a qual o ser era um ponto no infinito, um instante na eternidade.

Nos anos posteriores a 1885 o sentimento intensíssimo da vida espiritual levou-o a transpor

esta ordem universal do plano da transcendência para o da imanência, isto é, a conquistar nesta vida a eternidade, e não apenas a esperança da dádiva de uma imortalidade ou beatitude graciosas. No conhecimento que explica veio inserir-se, assim, dominando-o, o conhecimento que salva, nas razões de julgar, as razões de crêr, *sub specie aeternitatis*, na posse do « eterno Bem. »

A conversão, ou, se se quiser, a regressão de Antero à crença da adolescência, não tem sombra de realidade, e só a miragem de uma apologética ingénua ou o ardid da confusão tendenciosa a podem inculcar. Foi como filósofo que Antero meditou o Cristianismo, e a concepção que do Cristo formou transparece sobretudo do soneto *Palavras dum certo morto*, cujo pensamento simbólico tornou claro numa epistola a T. Cannizzaro (1889):

« Êsse pensamento consiste no contraste entre o Cristo, *idea pura da vida*, o Cristo *princípio* e o Cristo personificado, idolatrado e por isso desvirtuado; de modo que a apoteose equivale à morte e entêrro daquilo mesmo a que se pretendia dar imortalidade. A *vida* (*princípio* ideal espiritual) não pode ser *alguém* (uma pessoa, um indivíduo limitado): daí a contradição íntima do Cristianismo, o contraste e a ironia dolorosa das palavras que ponho na bôca do Cristo, ao mesmo tempo como uma crítica amarga da loucura idólatra dos

homens e um juízo sintético da história do Cristianismo.»

A fé não exprime, pois, a última palavra ou o derradeiro sentimento dos *Sonetos*; mas, antes de os interrogarmos, o imperativo dos factos reclama o exame da natureza do pessimismo anterior, que, a despeito das tentativas de evasão, permeia os dois ciclos finais.

O pessimismo de Antero não foi literário, nem meramente pessoal —, a exploração de um tema inédito na literatura portuguesa, a réplica vingativa de uma sensibilidade atormentada, a maldição de um doente incurável. É vulgar dizer-se que se nasce pessimista, como se nasce optimista. É certo que não podem esquecer-se as tendências na formação da personalidade, mas sem examinar aquele juízo, nem tentar uma investigação de psico-análise, instrutiva e até necessária principalmente sobre o mecanismo da sua inspiração, penso que Antero não nasceu pessimista: perfi-lhou uma posição filosófica, que sobre o terreno propicio, senão incitação, da emotividade, a razão aceitou e mais tarde vulnerou na sua essência nuclear.

Evidentemente, seria insensatez menosprezar a experiência dolorosa de Antero, tão crucial e prolongada, ou desatender aos seus « complexos » sentimentais, na linguagem de Freud. Sofreu fisicamente dores intoleráveis; afectivamente, uma decepção amorosa, pelo menos; e, como *homo po-*

liticus, o sentimento da incapacidade e o desencanto da mística revolucionária fizeram-lhe conceber o presente como abominável e o futuro tão carregado de negrumes, que nenhuma claridade dissiparia.

A dor, nas suas formas mais elevadas, é uma função intelectual, isto é, torna-se tanto mais aguda quanto a memória e a imaginação a prolongam e a inteligência se reconhece impotente para a eliminar. Antero teve, com intensa acuidade, esta consciência da dor, solicitando quâsi piedosamente aos íntimos um juízo confiante sobre a curabilidade das suas afecções. Numa carta inédita a Oliveira Martins, há uma confidência que nos revela o trânsito da concepção alacre das *Odes Modernas* e dos *Sonetos* dos primeiros ciclos para a visão pessimista da vida. É o momento em que a doença começa a instalar-se e Buda lhe surge, e, suavemente, progressivamente, começa a destruir no seu espírito o império de Michelet e de Proudhon:

«... Não estou em estado de nada dizer de pensado e que mereça ler-se, porque tenho passado mal há 2 meses. De corpo, com os meus desarranjos nervosos, insónias de espírito, atacado por um daqueles períodos de abatimento e indiferença de budista, que são próprios do meu temperamento. Já vê que pouco tenho aproveitado para o meu livro: algumas leituras distraídas nada mais. Sinto o desejo do *Nirvana* senão

como um grande contemplativo, pelo menos como um doente. A doença de um modo ou de outro, é o meu estado normal. Há organizações assim. Tenho um horror instintivo, e como que innato, a tôdas as ideas que representam a actividade da vida, como plenitude, felicidade, esperança e outras dêste teor. Não ando senão por intermitências, e aos empurrões.

« Para tudo dizer numa palavra, nasci *monge*. Entenda para seu govêrno que não pode contar comigo senão por acidente. Sou, ou posso ser, um auxiliar: soldado activo não. A minha cabeça conserva-se lúcida, mas o *resto* insurge-se: ora o *resto*, em tôda a gente é alguma coisa: em mim é muitissimo, é tanto que não lhe posso resistir e deixo-me ir levado. Isto é deplorável, dirá você. Mas é assim, respondo-lhe eu. *Fatum*. Penso como Proudhon, Michelet, como os activos: sinto, imagino e *sou* como o autor da *Imitatio Christi*. Você é forte porque tudo o puxa nesse sentido. Não se orgulhe da sua fôrça, porque é um fenómeno de temperamento, como a fraqueza de outros. Em ambos, perfeita irresponsabilidade. Simplesmente uma é boa, outra má. ¿ Como quere que eu ande, se sou ao mesmo tempo solicitado, com intensidade igual, em dois sentidos contrários? ¿ Pensa que renego as nossas grandes verdades, filosóficas e morais? Engana-se. Vejo-as tão bem como nunca. Simplesmente vejo-as: nada mais. Ora a gente não é segundo o que vê,

sòmente, mas ao mesmo tempo segundo o que *sente*, segundo a direcção para que vai por uma *tendência*, que é a expressão exacta do *eu* de cada qual. Percebe esta trapalhada? Creio que é imoralíssima. Em todo o caso, moral ou imoral, é isto o que se dá em mim: ora segundo Hegel, *tout ce qui est, est raisonnable*. Seja como fôr, o que é certo é que estou neste momento atacado da *náusea da realidade*. Não sei que tempo durará o ataque. Não é o primeiro: é uma das minhas alternativas, conforme predomina um ou outro dos dois factores da minha vida moral. Peço-lhe que me diga francamente uma coisa: julga-me incurável? Diga, sem receio de me afligir, o que lhe parecer, porque eu cheguei à impassibilidade interior dos fatalistas. Mas deixemos êste aranzel, no qual há a descontar a impressão que actualmente me domina, e a *frase* (um artista nunca se limpa).»

Quando escreveu esta carta (18-1-1872), Antero atribuía um valor positivo à existência. A natureza não era má, nem maquiavélica, e pelo contrário continuava confiante na remodelação de uma sociedade indigente de justiça. Pressente-se, porém, a aurora de uma imaginação dolorosa, mas o budismo em que fala, primeiro rebate da desvalorização da vida, não tem ainda consistência doutrinal: é uma espécie de indolência quietista, a ataraxia sentimental do estoico. Nos anos imediatos, a doença progride, e sobretudo de

1874 a 1880 realiza-se no seu espirito uma verdadeira revolução. Os sonetos do quarto ciclo (1874-1880) são o depoimento desta revolução, a um tempo sentimental e ideológica.

Não nos dão em rigor uma autobiografia, porque só fugazmente Antero invoca a sua experiência pessoal.

Fala no «tédio extremo de um viver magoado» (*Elogio da Morte*, IV), recorda as insónias torturantes e os espectros que lhe enchem «as noites de agonia e susto» (*Espectros*), e poucas mais confissões idênticas se colhem. É que para Antero, não era apenas o seu corpo e o seu espirito que sofriam, nem a dor lhe aparecia como o património de uma aristocracia de desolados. Nêle sofria a consciência humana e o próprio mundo, e é êste sofrimento, isto é, a dor objectiva, impessoal e universal, que constitue o grande tema dos sonetos do quarto ciclo e de parte do quinto.

A análise dêste tema transporta-nos para o plano filosófico, de sistema, em que Antero se colocou, e embora não seja a filosofia o objectivo dêste ensaio, pelo significado espiritual que contém, impõe-se naturalmente à nossa reflexão o exame das circunstâncias que a facilitaram e a linha geral que a define. Além da experiência dolorosa, do dinamismo da descrença e da plenitude da própria emoção poética —, a sensibilidade dos grandes poetas parece dizer que a verdadeira poesia é inseparável do sentimento pessimista —

as condições sociais e o curso das novas leituras como que o exortavam a um novo rumo do espírito.

Portugal e o Ocidente surgiam-lhe como uma época de decomposição, uma «destas épocas em que a grande crença colectiva se dissolve», como escrevia a Oliveira Martins (VI-1876).

A revolução espanhola de 1868, a República em França, a propaganda socialista, provocavam uma curiosidade estranha, gerando sentimentos de melancólica incerteza, de mal-estar social, que davam alento a tôdas as tendências eversoras. «... Estudar as condições da transformação política, económica e religiosa da sociedade portuguesa: tal é o fim das *Conferências democráticas*», dizia o programa das Conferências do Casino (1871), e esta razão sociológica, depressiva pelo desagregar dos vínculos consuetudinários, facilitava um estado de alma onde a negação se insinuava com brandura.

A depressão social, embora distante do *mal du siècle* romântico, reforçava assim a disposição individual, e para além de uma e de outra, o rumo das suas leituras, verdadeiramente uma nova formação, veio dar-lhe, ao invés das afirmações fortes de Michelet e de Proudhon, consistência ao pessimismo incipiente, tornando-o de pessoal em impessoal, de pendor subjectivo em visão metafísica.

Por estes anos, desenvolvia-se em França o

interêsse pelo pessimismo filosófico, e na Inglaterra a curiosidade pelo budismo, aliás inseparável da metafísica pessimista alemã. Referindo apenas alguns livros que Antero leu e possuiu — existentes hoje em Ponta Delgada —, bastará recordar que em 1874 Ribot publicava a monografia notável, *La philosophie de Schopenhauer*, e em 1876 e 1877 se traduziam respectivamente para francês *A Religião do Futuro*, em «cujo modo de ver» Antero «abundou» (1876), e a *Filosofia do Inconsciente*, de Hartmann. As revistas divulgavam ora as doutrinas ora as excentricidades de Schopenhauer, que em tórno de 1880 entrava na literatura francesa com as traduções de Burdeau (*O fundamento da moral*) e Cantacuzène (*Aforismos sobre a sabedoria na vida*), para só citar as traduções que Antero possuiu. Dentro ainda destes limites cronológicos, o catálogo da sua livraria revela-nos a posse de uma bibliografia alemã de história e exposição apologética do pessimismo, na qual se destacam as obras de Hartmann e o livro de Taubert — *Der Pessimismus und seine Gegener* (1873); e da literatura sobre o budismo, além de Max Müller, os escritos de Rhys Davids (*Systems Buddhism*, 1880, e *Buddhist Suttas*, 1881) e de Henry S. Olcott (*Buddhist Catechism*, 1881).

Uma vez mais a brevidade e objectivo deste ensaio obrigam-me a afastar o problema que estes factos solicitam: a investigação das fontes literá-

rias (entre as quais não podem esquecer-se Gérard de Nerval e Leconte de Lisle) e intelectuais de Antero, campo vastíssimo, inteiramente por explorar.

Bastará apenas acentuar, como termo de um trabalho e sem aparato demonstrativo, que de tôdas estas leituras a que deslocou intelectualmente a posição do seu espírito, inflectindo-o num sentido raciocinadamente pessimista, foi a obra de Hartmann — e a tal ponto que não receio afirmar que durante êste período (1876-1882) Antero foi um discípulo do filósofo alemão, cujos livros gozavam então de uma voga estupenda, e anos depois a critica justamente colocava num plano secundário em face de Schopenhauer.

Do genial autor do *Mundo como vontade e como representação*, cuja leitura duvido que Antero tivesse feito nestes anos, colheu porventura apenas a interpretação ética do *Nirvana*, não nos oferecendo os *Sonetos*, em meu juízo, o testemunho de uma influência concreta. O soneto *Evolução*, já transcrito, tanto pode considerar-se, como já observei, um comentário pessoal da teoria da vontade, de Schopenhauer, como da teoria da continuidade, de Hartmann, e, por outro lado, não se encontra em Antero o tom schopenhaueriano da revolta contra o amor, nem o conceito da Vontade como essência metafísica do Universo.

Antero confessou até uma repulsa pelo suicí-

dio individual, como processo de libertação, no soneto final do *Elogio da Morte* (IV):

Talvez seja pecado procurar-te,
Mas não sonhar contigo e adorar-te,
Não-ser, que és o Ser único absoluto.

Êste hesitante repúdio tem um acento moral: *pecado* é o termo empregue; ¿ mas para além deste character ético, revelador de uma «censura» ou centro inibitório, não ressoará a crítica de Hartmann, ao julgar ilógica a tese de Schopenhauer, pela impossibilidade de um acontecimento puramente pessoal destruir o *Querer*, concebido como essência do mundo?

Se a dor e o mal são a geração inexorável e ininterrupta do universo, cuja essência é monstruosa,

Com um bramir de mar tempestuoso
Que até aos céus arroja os seus cachões,
Através duma luz de exalações
Rodeia-me o Universo monstruoso...

(*Voz interior*).

¿ como pode o indivíduo, simples fenómeno, conquistar metafisicamente a libertação, a paz íntima e definitiva?

Antero viveu a angústia deste problema, simultaneamente religioso e especulativo, e a solução que por então o seduziu radica na *Filosofia do Inconsciente*.

Para Hartmann, o inconsciente, «princípio psíquico de existência supra-material», isto é, uma força e uma inteligência que não tem consciência de si própria, «é a causa de todos os factos de que o indivíduo orgânico e consciente é teatro e fazem supor uma causa psíquica e inconsciente». Com esta nebulosa e cómoda teoria, que parece antes alargar a esfera da consciência do que fundamentar uma metafísica do inconsciente, justificava Hartmann não só a ausência da consciência em Deus, «porque se no momento em que o mundo se produziu houvesse em Deus alguma coisa como uma consciência, a existência do mundo seria uma imperdoável crueldade e o desenvolvimento do mundo uma inutilidade absurda», como a existência no homem de representações e *vontades* inconscientes, e, na espécie, de uma força que providencialmente conduz a humanidade para um fim independente dos desígnios humanos. Antero partilhou desta metafísica, e, dentre as manifestações possíveis do inconsciente, alguns versos revelam-nos a transposição emocional da teoria, como força latente no indivíduo,

Altas horas da noite, o *Inconsciente*
Sacode-me com força, e acordo em susto

(*Elogio da Morte*, I),

como princípio do universo,

Um espirito habita a imensidade:
Uma ânsia cruel de liberdade
Agita e abala as formas fugitivas.

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

(Redenção)

e como ausência da consciência em Deus, num soneto cujo título é já de per si uma indicação :

O INCONSCIENTE

O espectro familiar que anda comigo,
 Sem que pudesse ainda ver-lhe o rosto,
 Que umas vezes encaro com desgosto
 E outras muitas ansioso espreito e sigo,

É um espectro mudo, grave, antigo,
 Que parece a conversas mal disposto...
 Ante êsse vulto, ascético e composto
 Mil vezes abro a bôca... e nada digo.

Só uma vez ousei interrogá-lo :
 Quem és (lhe perguntei com grande abalo)
 Fantasma a quem odeio e a quem amo ?

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

Perante esta essência, insondavelmente e tenazmente criadora, o suicídio individual ou da espécie era um contra-senso lógico, um simples fenô-

meno sem futuro nem significação. Um expediente, e não um remédio. Inerente o mal ao universo, — Antero é maniqueísta quando fala no «eterno mal, que ruge e desvaria» (*Nox*), — só um suicídio cósmico, pela acção providencial do «inconsciente», traria a libertação final e definitiva. Se o mundo é uma série convergente de actos de vontade do inconsciente, ¿ não bastará porventura que o inconsciente cesse de querer o mundo para que este termine? O dever do consciente é colaborar e apressar o momento da suprema execução, e foi nestas páginas de romance metafísico, apresentadas por Hartmann como um alargamento e correcção de Schopenhauer, que o espírito cansado de Antero encontrou transitòriamente uma resposta.

Nos dois sonetos *Espiritualismo*, que condensam na forma mais bela e elevada a metafísica pessimista, o t ermo da consciência, «vago protesto da existência», «flor humilde e misteriosa» e «imaculada», será contemporâneo do «imenso funeral» (*Lacrim  rerum*) do mundo,

Como o último suspiro do Universo.

Não   só na linha geral, especulativa, que se revela a influência de Hartmann. Encontro-a ainda num indeciso e vago panteismo, na concep o da existência humana como uma queda,

sem paridade possível com o mito judaico-cristão
e a reminiscência platônica,

Muito longe daqui, nem eu sei quando,
Nem onde era êsse mundo, em que eu vivia...
Mas tão longe... que até dizer podia
Que enquanto lá andei, andei sonhando...

.....
Caí e achei-me, de repente, involto
Em luta bestial, na arena fera,
Onde um bruto furor bramia sôlto.

(No Circo).

e finalmente na morfologia da ilusão da felicidade.

Segundo a *Filosofia do Inconsciente*, a consciência esclarecida atingira já a plenitude da decepção, ao reconhecer que a felicidade não é positiva. É uma negação que a define —, a ausência da dor, e conseqüentemente só o aniquilamento da dor, isto é, da existência total, importará a libertação definitiva. A universalização a tôda a espécie dêste conceito e desta vontade destrutiva marcará o ponto máximo da colaboração do consciente ao inconsciente, e com êle se atingirá a última fase preparatória do suicídio cósmico: a vontade humana simultaneamente sacerdote e vítima.

A extirpação da ilusão da ventura converte-se, assim, num imperativo, e para mostrar quanto esta ilusão é pura aparência, sem base de substância, Hartmann fez a respectiva fenomenologia.

Sob três formas reais e possíveis se manifestou ou pode manifestar esta ilusão: a felicidade é alcançável no presente, ou numa vida transcendente, depois da morte, ou na humanidade, como termo do seu progresso, — formas que por seu turno geram três juízos reais de desilusão: a existência actual é má, a vida futura uma quimera, a conquista da ventura pelo progresso e perfectibilidade humana um sentimento estéril, e um valor a que deve renunciar-se.

Foi esta morfologia que inspirou a poesia *Os vencidos*, na qual três cavaleiros, símbolos destas formas da ilusão, confessam num diálogo amargurado « a derrota traiçoeira e pavorosa ». Diz o primeiro « num soluço »:

... « Amei e fui amado!
Levou-me uma visão, arrebatado,
Como um carro de luz, pelos espaços!

.....
Irmãos, amei — amei e fui amado...
Por isso vago incerto e fugitivo,
E corre lentamente um sangue esquivo
Em gotas, de meu peito alanceado. »

Responde-lhe o segundo cavaleiro,
Com sorriso de trágica amargura:
« Amei os homens e sonhei ventura,
Pela justiça heróica, ao mundo inteiro.

Pelo direito, ergui a voz ardente
No meio das revoltas homicidas:

.....

 Quando há-de vir o dia da justiça?
 Quando há-de vir o dia do resgate?
 Trafu-me o gládio em meio do combate
 E semeei na areia movediça!

As nações, com sorriso bestial,
 Abrem, sem ler, o livro do futuro.
 O povo dorme em paz no seu monturo,
 Como em leito de púrpura real.

Irmãos, amei os homens e contente
 Por êles combati, com mente justa...
 Por isso morro à míngua e a areia adusta
 Bebe agora meu sangue, inglòriamente.»

Diz então o terceiro cavaleiro:
 «Amei a Deus e em Deus pus alma e tudo.
 Fiz do seu nome fortaleza e escudo
 No combate do mundo traiçoeiro.

.....

 Vacila o Sol e os santos desesperam...
 Tédio ressuma a luz dos dias vãos...
 Ai dos que juntam com fervor as mãos!
 Ai dos que crêem! ai dos que inda esperam!

Irmãos, amei a Deus, com fé profunda...
 Por isso vago sem confôrto e incerto,
 Arrastando entre as urzes do deserto
 Um corpo exangue e uma alma moribunda.»

E os três, unindo a voz num ai supremo,
 E deixando pender as mãos cansadas
 Sobre as armãs inúteis e quebradas,

Num gesto inerte de abandono extremo,

.....
Sumiram-se na selva impenetrável,

E no palor da noite silenciosa.

Esta genealogia conceptual não diminue o valor poético e filosófico da composição, — uma das «poesias lúgubres» cujos originais Antero destruiu e Oliveira Martins em parte salvou —, mas propõe um problema árduo e subtil, que só um estudo profundo da psicologia do poeta permitirá esclarecer. Nas suas *Notas sobre os «Sonetos» e as «Tendências gerais da Filosofia» de Antero*, tão ricas de observações originais e incitantes sugestões, disse António Sérgio que «se não virmos nos *Sonetos* a nevropatia, torna-se o livro um enigma; se teirmos em a considerar exclusivamente, praticamos nós uma injustiça.»

E um erro, acrescento, porque a coincidência cronológica da expressão literária do pessimismo com a meditação de Hartmann e 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. A *Filosofia do Inconsciente* desencadeou, para empregar o vocabulário da psico-análise, a «virulência de complexos» latentes na prè-consciência, e por êles se operou a transposição para a ordem emocional de conceitos e atitudes racionais. Daí a

subjectividade, quasi direi, a confidência, que impregna os Sonetos, e que não é autobiografia, nem egolatria, nem narcisismo. A carta a Oliveira Martins, atrás transcrita, revela claramente a latência de uma constelação de associações emotivas e dolorosas, e a virtualidade de uma inspiração de ritmo pessimista, que aguardava um motivo incitante. «Sinto (1872) o desejo do *Nirvana*, senão como um grande contemplativo, pelo menos como um doente... Tenho um horror instintivo, e como que inato, a tôdas as ideas que representam a actividade da vida, como plenitude, finalidade, esperança, e outras dêste teor.» A esta luz, o pessimismo de Antero foi uma sublimação não espontânea da experiência pessoal. «Conhece V. Ex.^a [as composições que perfazem a secção quarta (de 1874 a 80)], não preciso comentá-las. Direi sòmente que esta evolução de sentimento correspondia a uma evolução de pensamento», confessou Antero a Storck, e êste juízo introspectivo mostra que aquela sublimação foi suscitada por uma causa intelectual. Provocou-a e instruiu-a a leitura, a que o seu espirito aderiu, para depois reelaborar e projectar, como juízo de valor meditado e impessoal, no mundo circundante:

*Chamei em volta do meu frio leito
As memórias melhores de outra idade,
Formas vagas, que às noites, com piedade,
Se inclinam, a espreitar, sòbre o meu peito...*

*E disse-lhes:—No mundo imenso e estreito
Valia a pena, acaso, em ansiedade
Ter nascido? dissei-mo com verdade,
Pobres memórias que eu ao seio estreito...*

.....

*E cada uma delas, lentamente,
Com um sorriso mórbido, pungente,
Me respondeu:— Não, não valia a pena!*

(Consulta)

Este soneto, do ciclo 1874-1880, acusa a plenitude do sentimento pessimista, ao qual uma aparência de cálculo quantitativo da soma das dores e dos prazeres, «as memórias melhores de outra idade», dava um colorido racional; mas este pessimismo como que nasceu ferido de morte, porque, além da intoxicação doutrinal, revestiu essencialmente uma forma reactiva contra a sensação de «suspensão da consciência», que o naturalismo gerara, na confissão da Carta autobiográfica. Foi uma passagem, e não um estado definitivo, e querese melhor prova que a confidência feita a Oliveira Martins em Junho de 1876, na fase aguda da doença, e quando iniciava o novo curso das leituras filosóficas? «O que tenho estado é triste bastante nesta casa onde vim ao mundo não sei para quê — pensamento pouco religioso, bem sei, e contra que reajo, mas que a-final se me impõe em certas ocasiões. É uma fraqueza, que há de passar; e sendo assim e nestes limites a sensibilidade (ou *sensiblerie*?) tem também a sua utilidade na economia moral do homem.»

A reacção contra esta « fraqueza », acentuou-se no ciclo imediato — 1880-1884. Vimo-lo já, e vê-lo hemos ainda e no entanto o homem manteve-se sensivelmente idêntico como paciente. É que o seu espírito evolucionou, e evolucionou num sentido que compreendeu e excedeu a visão desvaliosa da existência. ¿ Não nos indica esta evolução, que sôbre o estado patológico, evidentemente propício, se inseria com relativa autonomia um sistema de ideas?

Antero estimava o « livrinho dos *Sonetos* por acompanhar, como a notação de um diário íntimo e sem mais preocupações do que a exactidão das notas de um diário, as fases sucessivas da minha vida intelectual e sentimental. Èle forma uma espécie de autobiografia de um pensamento e como que as memórias de uma consciência. » (*Carta autobiográfica*).

Embora solidários, o plano intelectual é anteposto ao plano emocional, e de tal modo que pode pensar-se se não atribuiu por então à poesia uma função instrumental —, a serve do pensamento. « Fazer versos foi sempre em mim coisa perfeitamente involuntária », confessou na autobiografia, e em carta a T. Cannizzaro (1888): « Mil coisas lhe diria a respeito desta minha última publicação (os *Sonetos*), se não me repugnasse entrar e alargar-me em considerações sôbre as minhas pobres coisas poéticas, que só representam fragmentos dum pensamento que não conseguiu, por

um concurso de circunstâncias desfavoráveis, vazar-se nos moldes amplos e novos que concebera. São apenas fragmentos natos e vibrações momentâneas: apenas indicam aqui ou ali a direcção em que *teria podido* fazer alguma coisa profunda e original.» Êste pensamento é inefável: não é definido. Se o fôsse, Antero não seria um génio lírico, nem os *Sonetos* seriam poesia; ¿mas quem não tem ao lê-los a sensação do risco metafísico, a inquietude de uma intuição universal? Oliveira Martins falou na *ironia* como nascente do curso espiritual, deltiforme, de Antero. O grande escritor não errou, e não errou se precisarmos o conceito, isto é, entendendo a ironia não socráticamente nem à maneira de Renan ou de Eça, o mais subtil renaniano português, mas com F. Schlegel como um desenrolar de «auto-criações e auto-destruições sucessivas:» o símbolo da eterna e sempre precária demanda do espírito metafísico. «A filosofia é eterna como o pensamento humano: mas por que é eterna como êle, é que é como êle continuamente instável e flutuante», disse Antero nos primeiros períodos das *Tendências Gerais da Filosofia*.

*

Desta inquirição, longa para a brevidade do ensaio e escassa para a magnitude do assunto, colhemos a conclusão de que o pessimismo de

Antero foi transitivo. Conhece datas: nasceu por 1874, desenvolveu-se de 1876 a 1882, declinou e extinguiu-se nos anos imediatos, de tal modo que em 1886, como já dissemos, o situava sem nostalgia numa região espiritual já percorrida (« o pessimismo não é um ponto de chegada, mas um caminho. É preciso passar por êle, mas justamente para sair dêle ») e quatro anos depois, nas *Tendências*, depreciativamente qualificava de *mórbido*. Em 1885, quando o filósofo se despedia do poeta, preparando para o prelo a *sua* edição definitiva dos *Sonetos*, que não será porventura a de um crítico futuro, confidenciou a Faria e Maia a sua posição espiritual e filosófica em termos que exortam à reflexão: « Vivo aqui, numa terrazinha morta, [Vilado-Conde] onde não conheço ninguém, com duas crianças que também não conhecem ninguém, além de mim. Esta singularidade de vida não é uma extravagância, mas em parte necessidade imposta pelas condições da doença, em parte como sistema por mim adoptado, para ver se chego a um equilíbrio moral, indispensável para qualquer espécie de trabalho. Se por êste sistema me não curar então nunca me curo. De resto, tenho um tal sossego interior, que posso dizer que sou feliz, no bom e único verdadeiro sentido da palavra. É um fruto da filosofia, e quem me diria a mim, quando em Coimbra comecei a cultivá-la, que o que então era para mim só curiosidade da inteligência, viria a ser agora amparo moral, fonte

de energia e escudo contra mil e um males! Mas — quem a boa árvore se chega, boa sombra o cobre — diz o rifão, e não sou eu o primeiro, vai já para três mil anos, para quem a Filosofia, começando pela inteligência, acaba por entrar no coração, apossando-se dêle e da vida tôda, como de coisa sua. Não penses, porém, por isto, que acabei em reduzir, como os estoicos dos últimos tempos romanos, tôda a Filosofia à moral, com a preocupação exclusiva da direcção da vida. Continuo pois *especulando*, e tenho lido e pensado bastante-possuindo hoje um conjunto definido e ligado de ideas, como quem diz, o meu Sistema.»

Aludindo em seguida a algumas ideas dêste «sistema», sobre o qual nos deteremos um dia, continua: «Não posso desenvolver isto: mas para ti, esta simples indicação bastará para que aprecies o ponto de vista em que estou hoje. Quanto às conclusões morais a que por um tal caminho cheguei, já pelos meus Sonetos (digo alguns dêles) [refere-se à ed. de 1881, dos *Suotos*, Biblioteca da Renascença] pudeste fazer alguma idea. O que dêles me dizes, causou-me satisfação, pois como aquilo é só para poucos e tu és dêsses, o teu voto não podia deixar de me agradar muito. Entretanto, o meu pensamento ainda ali [sonetos do quarto ciclo] se mostra obscuro e perturbado por outros elementos, sobretudo pelo pessimismo. Tenho, porém, depois daquela data [1881-1882] composto uns quinze ou vinte, onde o fundo do

meu pensar e sentir se revela nítido e puro, e onde cheguei a dar expressão poética (e creio que ninguém ainda o tinha feito) ao misticismo científico e positivo, se assim se pode dizer.»

Esta confiança revela claramente a posse de uma posição espiritual que, compreendendo tanto o pessimismo como o optimismo, ultrapassou a sentimentalidade de um e de outro numa visão mais larga e meditada, da qual alguns sonetos do último ciclo seriam o testemunho. E foram-no, de facto. Em nenhum, porém, encontro tão nítido o conceito positivo da nova valorização da existência, como no soneto *Solemnia verba*:

Disse ao meu coração: Olha por quantos
Caminhos vãos andámos! Considera
Agora, d'esta altura fria e austera,
Os ermos que regaram nossos prantos...

Pó e cinzas, onde houve flor e encantos!
E noite, onde foi luz de primavera!
Olha a teus pés o mundo e desespera
Semeador de sombras e quebrantos —!

Porém o coração, feito valente
Na escola da tortura repetida,
E no uso do penar tornado crente,

Respondeu: Desta altura vejo o Amor!
Viver não foi em vão, se é isto a vida,
Nem foi de mais o desengano e a dor.

Êste soneto, do qual se não desprende a fadiga de viver, revela a emancipação da ideologia

pessimista e, pelo trânsito que estabelece com as *Tendências gerais da Filosofia*, considero-o, ideologicamente, como o soneto final.

Os dois que lhe sucedem — *O que diz a Morte e Na mão de Deus* — não são coerentes com o seu ritmo de pensamento e de emoção. Têm uma estrutura pessimista, — um de desvalia da vida, outro, de desilusão e de renúncia. Êste, pelo contrário, embora derrame ainda melancolia, transmite sentimentalmente uma atitude prospectiva, e não só afirma um valor positivo, como denuncia um exercício discursivo da razão,

.. desta altura fria e austera,

que julgou errado o curso da vida anterior,

...por quantos

Caminhos *vãos* andamos!

O decurso da sua existência e do seu pensamento surge-lhe como uma sucessão de oposições, senão contradições,

Pó e cinzas, onde houve flor e encantos!

E noite, ondê foi luz de primavera!

mas agora, da « altura fria e austera » descobria um horizonte novo, no qual o « coração »

...feito valente

Na escola da tortura repetida,

E no uso do penar tornado crente,

encontrava, como essência da vida, o *amor*.

« Se é isto a vida », isto é, se a compreendeu no seu devir e contradições aparentes, a experiência e a meditação da dor revelaram-lhe o segredo da unidade da existência, e portanto

Viver não foi em vão...

Nem foi de mais o desengano e a dor.

Nesta dialéctica, o amor reveste a forma de uma explicação monista da vida, e conseqüentemente o seu conceito não se define biologicamente, como instinto genésico, nem platonicamente como ascensão à Beleza que não morre, ou identificação do amante e do amado. É a própria essência metafísica da existência, que se manifesta afectivamente como sentimento de identidade universal e intelectualmente como unidade de percepção, concentrando e dominando tôda a diversidade.

Por esta unidade se realiza uma espécie de inserção do pensamento na vida: a vida não é só caótica e má, só ordenada e boa. É uma e outra coisa, porque esta fenomenologia não é mais do que a manifestação de uma única essência, o amor.

« ...*Du jeune jacobin de 1864 il ne reste guère plus que la peau d'un vieux philosophe, sachant trop bien que la colère, même la colère de la justice, est encore un reste d'ignorance, et que le monde ne sera définitivement sauvé que par la Raison soeur jumelle de l'Amour* », escreveu em 1884, com espírito espinozista, a Tommazzo Canizzaro, e ao

mesmo poeta italiano, no ano seguinte: « *Pour nous autres, pauvres poètes, la névrose est inexorable, si nous ne savons pas lui opposer le plus grand calme de l'imagination et des sens: il faut que la force d'idéalité absorbe toutes les autres et triomphe des nerfs par l'esprit pur.* » Antero conquistou, assim, uma intuição monista da existência, pela qual superou o pessimismo: o mundo já não lhe aparece como plural, nem dual, como no maniqueísmo da intoxicação pessimista, mas uno na sua essência espiritual, verdadeiramente universo. Os *Sonetos* e as *Cartas* revelam, pelo menos, duas fases na concepção do *Nirvana*, e neste conceito misticamente metafísico, poderá surpreender-se uma terceira interpretação, ética, de *com-paixão* e identidade com todos os seres; mas acode ao meu espírito a concepção monista do amor, que Hartmann expôs na *Fenomenologia da consciência moral*. « Vimos ... que o sentido mais profundo do amor consiste em tratar o amado, como se ele fôsse, na sua essência própria, idêntico ao eu; se esta premissa instintiva é uma ilusão, pode dizer-se o mesmo do amor em geral, implícito nesta premissa.

« Se, pelo contrário, é, de todos os nossos impulsos morais instintivos, o mais alto, o mais nobre e o mais divino, nem ele nem a sua premissa fundamental podem ser ilusões e devemos ver na sua antecipação afectiva e na realização parcial do princípio da identidade essencial dos indivíduos

uma espécie de intuição inconsciente e inspirada, que nos dá um pressentimento profético do que constitui a base absoluta da moral e sua verdade... Sob o ponto de vista afectivo, e de um modo parcial pelo menos, o amor equivale ao que é, no ponto de vista teórico e universal, a intuição da identidade essencial dos indivíduos. Sem dúvida, no amor o princípio moral absoluto da identidade essencial não se aplica senão a algumas pessoas, mas em compensação, e em virtude da sua aplicação limitada, oferece-nos a garantia afectiva de uma eficácia prática, enquanto que a intuição puramente teórica é compelida a recorrer ao auxílio da razão ou do sentimento religioso para adquirir uma força de motivação prática. Certamente a intuição (puramente teórica) da identidade essencial transforma teoricamente o egoísmo numa ilusão, mas deixa-o intacto no ponto de vista prático... O amor, pelo contrário, não tendo geralmente consciência da sua base metafísica, constitui, em relação ao amado, uma vitória instintiva e real sobre o egoísmo, e isto num grau tanto mais acentuado quanto ele próprio for mais forte. O princípio moral absoluto da identidade essencial põe um problema moral de ordem geral. Deste problema, que consiste em superar o egoísmo, em favor da essência única, comum a todos os indivíduos, o amor representa a primeira solução, solução particular, é certo, pois que ignora o carácter ge-

ral do problema, talvez o próprio problema.» (Apud Max Scheler, *Natureza e formas da simpatia.*)

Hesito em afirmar que Hartmann tivesse sido, uma vez mais, o incitante da inspiração de Antero, embora se não deva esquecer que a *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1879) existia na sua livraria de leitor curiosíssimo e insaciável; mas pelo menos estas páginas merecem ser recordadas como comentário filosófico e expressão de um conceito erróneo, porque sôbre ser uma amplificação do egoísmo, desconhece a essência do amor, cuja fenomenologia revela ser inseparável do reconhecimento da independência de outrem.

Desprendendo-nos do aspecto externo das fontes dêste soneto para considerarmos o problema na essência, a influência de Hartmann e de um modo geral tôdas as influências sensíveis nas suas ideas não diminuem a originalidade de Antero. A originalidade não consiste apenas na singularidade absoluta da criação, se acaso é possível; verifica-se também quando o espírito com autonomia e consciência aceita o que outros disseram e o reelabora com plena independência.

A pretensão de se bastar a si próprio e o narcisismo da inteligência são quasi sempre uma marcha para a esterilidade. O espírito vive de comunicação e decontinua permuta.

Nos *Sonetos*, a subjectividade e a emoção que os impregna conferem ao pensamento um valor pessoalíssimo; e nas *Tendências*, embora possamos determinar as fontes de um ou outro período, de uma ou outra idea, o conjunto revela o encadeamento coerente de ideas, só possível pelo re-pensar autónomo. Ao invés da glosa ou do comentário, isto é, da subserviência do espírito, transparece a preocupação da unidade e da continuidade lógica. Foi justamente por muito ter lido, meditado e discutido, que Antero pôde exprimir com profundidade algumas inquietudes da consciência humana. Por isso a investigação das fontes do seu pensamento só reforçará com mais vigor para a nossa admiração a intensidade e as criações da sua vida espiritual.

*

Por mais existencial e objectivo que o pessimismo se raciocine, no seu íntimo há sempre um juízo de valor e um acto de crença. Como tal, irrefutável. Em Antero, a superação da desvalia da existência fêz-se éticamente. A intuição monista do amor, em condições que criticamente são quási um desafio às formas do conhecer, « à fôrça de idealidade », foi o termo dêste processo espiritual de superação. Termo de um processo, escrevi. É que alguns sonetos do último ciclo reve-

lam a existência de um núcleo de sentimentos fortemente intelectualizados, os quais, virtualmente pelo menos, continham uma valorização positiva, embora hesitante, da vida.

Tais se me afiguram, — e a interpretação resulta de examinar êsses sonetos à luz do ideário filosófico das *Tendências*, método fecundo e creio que nunca aplicado —, a liberdade, concebida como ascensão do sêr (sonetos *Evolução e Contemplação*), a realidade do ideal (*Transcendentalismo*), a concepção da razão como ordenadora e centro do universo (*Logos*), a conquista da eternidade pela

...comunhão ideal do eterno Bem

(*Com os mortos*)

e a dissolução do egoísmo pela renúncia (*Na Mão de Deus*).

Estes sentimentos, a que a intuição do amor veio dar um remate metafísico, solicitaram o espírito de Antero para uma via espiritual, na qual o conhecimento que explica foi o instrumento do conhecimento que salva, isto é, em que as razões de explicar se prolongaram e compenetraram nas «razões do coração». «A verdadeira filosofia, escreveu em 1877 num artigo sôbre *Júlio Michelet*, foi e será sempre um alto e largo ecletismo, em que os dados da razão se combinam com as afirmações do sentimento moral, limitando-

-se e corrigindo-se mutuamente. O espírito de sistema pode brilhar na escola: mas na vida e na história só triunfa definitivamente e faz obra fecunda o espírito prático e *humano*. »

Foi esta humanização da vida, que quer dizer, a conquista de um sentido e de uma significação moral da existência, que Antero procurou com redobrada intensidade depois da experiência pessimista, e à qual deu uma fundamentação, coerente filosoficamente, mas breve para o seu talento especulativo, nas *Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX* (1890).

Este ensaio, que encerra algumas páginas de «excepcional beleza, meditada e severa» (Leonardo Coimbra), conferiu a Antero um lugar absolutamente inconfundível na escassa literatura filosófica portuguesa. Com veemente sinceridade, sem a impedimenta de um filósofo oficial, revela-nos o esforço dialéctico duma inteligência em demanda de uma concepção universal, *Weltanschauung*, como dizem os alemães, que, estabelecendo uma ponte entre a ciência e as aspirações morais dissipasse o sentimento de «suspensão da consciência», suscitado pelo positivismo e pelo materialismo.

O pessimismo fôra já, essencialmente, um protesto da consciência contra este sentimento, isto é, a repercussão emotiva do conceito de um universo cego e mecânico na sua necessidade, do ideal e da *pessoa* contra uma *realidade* que deliberadamente os ignorava; mas este protesto, se

atingiu estética e subjectivamente uma perfeição incomparável na literatura pessimista —, e o confronto com Byron, Leopardi, Nerval, Leconte de Lisle e Ackermann impõe-se para honra de Antero — não alcançou a profundidade e a elevação moral do ideário das *Tendências*. Aqui já não ecoa um protesto: é a afirmação duma posse serena e raciocinada de realidades espirituais, pelas quais compreendeu e excedeu as limitações do positivismo, do materialismo e do pessimismo.

A motivação dos valores éticos, ou antes, de um soberano bem, foi simultaneamente o impulso e o termo da sua razão de filósofo. Saber como as coisas são ou como se conhecem não contentou nunca o seu espírito, ansioso acima de tudo duma fundamentação do dever-ser, para que a existência da consciência humana não fôsse um episódio obscuro da fôrça e da matéria, e a vida espiritual alcançasse uma finalidade digna e, para tudo dizer, ética. «Terrível metafísica! É o nosso ecúleo escreveu-me v. uma vez. E é. Mas como ela é a essência da religião, tem cada qual nestas épocas cruéis, em que a grande crença colectiva se dissolve, de a procurar sòzinho com o suor do seu rosto e a ansiedade do seu coração, para conseguir uma espécie de religião individual, que no fim de contas nunca pode equivaler em firmeza, confiança, serenidade, àquela ampla comunhão espiritual, idea-sentimento em que a fra-



queza do indivíduo se ampara na potência da colectividade », escreveu, em 1876, aos 34 anos, a Oliveira Martins. *Uma espécie de religião individual*, confessou, e esta demanda, prática, de salvação, define o conceito que sempre formou da finalidade da filosofia.

« Depois que a experiência me ensinou, disse Spinoza no início do *De intellectus emendatione*, que tôdas as ocorrências mais freqüentes na vida ordinária são vãs e fúteis, e quando via que tôdas as coisas, que eram para mim causa ou objecto de temor, nada continham em si de bom ou de mau, a não ser a proporção do movimento que excitam na alma, resolvi finalmente investigar se existia algum objecto que fôsse um bem verdadeiro, capaz de se comunicar e pelo qual a alma pudesse ser afectada unicamente, com exclusão de qualquer outro, um bem cuja descoberta e aquisição desse a posse de uma alegria contínua e suprema para tôda a eternidade ».

Foi um valor idêntico que Antero procurou, e se a arquitectura, solidez e coerência do seu pensamento e a amplitude da informação e da visão distam incomparavelmente do génio metafísico por excelência, descobre-se em todo o caso, entre a *Ethica* e as *Tendências*, o parentesco do conhecimento de salvação e a necessidade de verdades eternas cuja posse confira ao espírito a eternidade. É este conhecimento e sua fundamentação que, pelo significado espiritual que contém, vamos ex-

por, num resumo que desejamos fiel, deixando de lado outras ideias que o estudo sistemático da filosofia de Antero e das suas fontes, relações e oposições, necessariamente reclamaria.

*

Segundo Antero, a cultura europeia atingira o que pode chamar-se « o período alexandrino do pensamento moderno ». A falência do espírito de sistema e das construções *a priori* eram um sintoma; e por outro lado, os resultados da investigação científica, da erudição e da crítica filosófica, propunham à reflexão do filósofo « o joeiramento das verdades adquiridas » e a sua coordenação e possível conciliação. A síntese filosófica moderna não pode aspirar ao dogmatismo do século XVII, a época das grandes construções: é essencialmente tendencial, « porque a verdade é para a nossa inteligência forçosamente cambiante ». Não se apresenta como « símbolo uniforme e completo do pensamento » nem como filosofia do Absoluto; mas a despeito da relatividade, isto é, historicidade, que « não implica erro, mas só limitação... participa da natureza do absoluto e tem em si, como diz o poeta, *parte alguma de infinito* ». Potência infinita, acto limitado, é a essência da filosofia, que pode definir-se, ou melhor descrever-se, como « a equação do pensamento e da realidade, numa dada fase do desenvolvimento daquele e num

dados período do conhecimento desta: o equilíbrio momentâneo entre a reflexão e a experiência: a adaptação possível em cada momento histórico (da história da ciência e do pensamento) dos factos conhecidos às ideas directoras da razão, e a definição correlativa dessas ideas, não por êsses factos, mas em vista dêles». Foi uma síntese desta natureza que Antero tentou, um pouco pelo valor especulativo dêste problema, muitíssimo pela fundamentação duma teoria da liberdade e dos fins, isto é, a justificação da ética.

Em seu juízo, na cultura da segunda metade do século passado avultavam dois factos consideráveis: o predomínio do espirito científico e do processo indutivo, o qual desacreditara a especulação apriorista e sistemática; e a renovação « visceral » do espiritualismo, pela critica kantiana e pela psicologia científica. Estes dois factos do maior alcance apresentam-se à reflexão como discordantes, porque geram duas oposições —, mecanismo e determinismo de um lado, espiritualismo e liberdade, do outro —, cujo estabelecimento suscitou um dos problemas fundamentais da filosofia contemporânea. Antero sentiu e compreendeu a profundidade dêste problema, de tão fecundo e vário desenvolvimento, tratando-o não como amador de curiosidades intellectuais, mas com absoluta sinceridade, porque para além duma filosofia da natureza e de uma teoria do conhecimento, importava a ex-

plicação da consciência humana e dos seus fins éticos.

Como hegeliano independente, Antero deu a este problema, cuja solução constituiria a um tempo a síntese do pensamento moderno e a explicação *realista* do ser, o ritmo de um processo dialéctico — tese e antítese, a solicitarem a harmonia de uma síntese.

No decurso da exposição das ideas filosóficas de Antero, cuja ordenação é susceptível de revestir outra forma, — por problemas designadamente, — consideraremos, separada e sucessivamente, com a maior simplicidade, sem desvios criticos e históricos, e recorrendo às próprias palavras das *Tendências* sempre que a clareza o aconselhe, os elementos da tese, da antítese, da síntese, e porfim a teoria da liberdade e dos fins da vontade.

*

O século XIX foi o século da sciência positiva, cujos progressos se alcançaram pelos métodos de observação e experimentação, — pela indução, numa palavra. Dêste deslumbramento scientifico surgiu espontâneamente uma filosofia da natureza bem diversa da dos metafisicos, e cuja fisionomia reproduz as feições da própria sciência. Essas feições, ou caracteres, são fundamentalmente três: mecanismo, determinismo e evolucionismo.

Por *mecanismo*, entende Antero a explicação do complexo pelo simples, isto é, elementos que pertencem exclusivamente ao domínio da mecânica. « Os factos últimos da sciência são simples movimentos, fôrças elementares, nada mais », porque « a sciência é levada, pela mesma natureza das faculdades que a geram, a procurar os elementos irreduzíveis dos fenómenos complexos, decompondo a aparência enganosa das coisas e resolvendo-a em factos últimos, os únicos que podem ser apreciados com rigor, até ao ponto de entrarem em fórmulas matemáticas, expressão completa da perfeição científica ».

Desta concepção mecanista resulta o *determinismo*, porque « o mundo da mecânica é o mundo da necessidade ». A sciência tem a sua âncora no império absoluto da causalidade, e, no mundo que ela oferece, tudo « se passa segundo leis simples e férreas », sem haver lugar para a Providência, para o acaso e para a espontaneidade: « uma série de factos chama outra série de factos, e os fenómenos sucedem-se numa ordem invariável e fatal, ordem que por isso mesmo podê ser rigorosamente conhecida, descrita e prevista ». Por isso « uma filosofia científica da natureza tinha de ser determinista, pela mesma razão por que tinha de ser mecanista ». Um terceiro carácter apresenta ainda esta filosofia científica: o *evolucionismo*.

O mundo fenomenal, « múltiplo nos seus aspectos, é ao mesmo tempo regular », isto é, os fenómenos apresentam-se em séries, que se encadeiam e sucedem numa ordem regular, « saindo cada uma da anterior e apoiando-se nela. O mais simples precede o mais complexo, este é uma transformação daquele. A forma geral do universo é, pois, a de uma evolução ». Esta visão positivista do mundo tem como que um espelho nas sciências, cuja série hierárquica, desde a matemática à sociologia, — Antero pensa na classificação de Comte, — representa abstractamente essa evolução. A evolução, assim considerada, não satisfaz a critica nem a consciência moral.

Como explicação do superior pelo inferior, do complexo pela acumulação do simples, « equivale no fundo a reduzir o superior ao inferior... e a admitir que o mesmo ajuntado ao mesmo produz o diverso ». A evolução torna-se meramente formal, — « um estado progressivo de complicação e nada mais », e aparente, « porque o substancial e verdadeiramente existente são só aqueles elementos mecânicos de que tudo é feito, em que tudo se resolve e cuja complicação gera a fantasmagoria do mundo fenomenal. Arrastados nas espirais sem têrmo de um turbilhão incessante, êsses elementos chocam-se, reagem, agregam-se e desagregam-se, encadeiam os seus movimentos, combinam-se mais e mais; mas con-

siderados em si mesmos, conservam-se sempre simples, uniformes, inalteráveis e estranhos, por assim dizer, à diversidade e riqueza de aspectos que produzem, diversidade e riqueza que só são tais no espírito de quem as contempla, em si não existentes, puros fenómenos.» O positivismo, ou mais rigorosamente o atomismo, considerando o universo um «agregado uniforme regido por leis matemáticas, dissolve-o numa vasta mecânica de forças elementares» e tudo quanto d'ele pode aspirar a saber é «a intensidade, a direcção e o encadeamento das forças que num dado momento actuam.» Nesta concepção o universo é um não-senso e a sua evolução «uma ilusão subjectiva», porque torna impossível e inexplicável a verdadeira superioridade e o aumento do ser. O aumento do ser supõe evidentemente uma evolução criadora, em que as novas formas surgem com caracteres irreductíveis ao condicionalismo anterior. Embora a dialéctica das suas ideias lhe impusesse este conceito, e Boutroux não seja nunca citado, julgo encontrar nesta crítica do universo positivista o eco de uma adaptação pessoal da teoria da contingência das leis da natureza. Esta crítica orienta-se no sentido do ser; mas orientando-se também no ponto de vista do sujeito, Antero, por esta nova face, vê uma confirmação, porque a esta concepção falta «o que falta à intelligência científica», que só opera sobre dados primitivos e elementares. No fundo, nada explica.

Deixa

Shi

impenetrável « o mistério das ideas, que é o mistério do que na consciência está para além da sensibilidade, região obscura onde assentam essas explicações », e o universo que nos apresenta é um universo abstracto, ao qual faltam a realidade concreta, viva, espontânea, e « as ideas superiores, as que alumiam, interpretando-as, as inferiores. »

Dá-nos, pois, uma explicação do mundo, simples e grandiosa, estremamente precisa, « mas limitada à esfera inferior do ser, e por isso abstracta e inexpressiva. » Porém, a crítica irrefutável, pela posição em que se coloca, que Antero dirige a esta concepção do mundo, não é epistemológica. É essencialmente ética, porque « a inerte serenidade que inspira a sua contemplação é muito semelhante ao desespêro. A sua beleza puramente geométrica tem alguma coisa de sinistro. Nada nos diz ao coração, nada que responda às mais ardentes aspirações do nosso sentimento moral. ¿ Para quê, um tal universo ? ¿ e para quê viver nêle ? Nada alimenta tanto o mórbido pessimismo dos nossos dias como êste gélido fatalismo soprado pela sciência sôbre o coração do homem. »

A conclusão, portanto, a tirar desta explicação mecânica, determinista e evolucionista da filosofia científica da natureza é que ela contém uma verdade fundamental, mas circunscrita e incompleta na medida da estreiteza dos seus limites.

*

Paralelamente ao desenvolvimento das sciências da natureza realizava-se a transformação do espiritualismo dos Escocêses, pelo influxo do Kantismo e dos estudos de psicologia. Na marcha histórica desta transformação, que não seguiremos para evitar desvios, Antero encontrava um resultado indiscutível e uma realidade autêntica: a *consciência*.

A consciência é um «facto íntimo», irreduzível, e não uma entidade metafísica, uma substância, à maneira de Descartes, ou um princípio. A sua simplicidade, porém, é rica de conseqüências. Desde logo supera o sceticismo, pelo testemunho decisivo que opõe à dúvida e à negação, e ao mesmo tempo, e neste ponto é sensível a influência de Lange, destrói o êrro da concepção materialista, opondo-lhe «a impossibilidade racional de fazer sair da matéria... o facto de consciência mais elementar, a sensação. A acumulação de extensão não pode dar senão extensão: a acumulação de movimento não pode dar senão movimento. Do mesmo não se pode extrair senão o mesmo, nunca o diverso. Ora na mais elementar sensação, há já implicada alguma coisa que não é a extensão nem o movimento, que não é, por conseguinte, matéria. Assim, pois, não só é impossível extrair da noção de matéria (extensão e movimento) a noção de espírito, mas o mesmo ponto de partida

do materialismo, a sensação, que êle toma confiadamente na sua forma concreta, como se fôsse um dado simples e irreduzível, pressupõe e envolve um estado mais íntimo e profundo do ser, pressupõe uma realidade de ordem e compreensão superior, que é o espírito. Neste sentido, o materialismo pode dizer-se a confirmação e até o melhor argumento do espiritualismo.»

A consciência é, assim, qualitativamente uma realidade irreduzível e procurando a sua essência, Antero encontra-a no *espírito*, que define como «energia simples, autónoma e espontânea.» O espírito nunca é puramente passivo, pois tem como características fundamentais a *espontaneidade* e a *fôrça consciente*.

Sofre sem dúvida a acção do mundo externo, mas as impressões exteriores modificam-no segundo as próprias leis do espírito: «uma sensação é uma modificação da sua substância, assim como uma idea é uma modalidade dessa substância, assim como uma volição é uma determinação do mesmo ser.» Esta espontaneidade revela-se claramente, segundo Antero, no conhecimento e na volição. No conhecimento, cuja teoria é de evidente filiação kantiana, «o espírito percebe o universo, não adaptando-se a êle, mas adaptando-o a si.» Os factos são em si inertes e inexpressivos, e o que lhes dá ser e expressão é a inteligência, «em cujas categorias entram, fundidos pela elaboração mental, como em outros tantos moldes, or-

denando-se nelas e por elas.» O conhecimento apresenta-se, pois, como um facto íntimo e próprio do espírito, e o universo como uma criação sua: «se existe para nós, é porque o concebemos; aparece-nos não reflectido na intelligência, mas verdadeiramente visto nela.» Espontâneo na ordem cognitiva, o espírito é-o também na volição. A essência da vontade é *ser causa*, quer dizer, «tem em si a raiz última das suas determinações.» Conseqüentemente não são os motivos que a determinam, porque se determina em vista de motivos, e esta determinação é radicalmente diversa do determinismo da sciência da natureza, porque tem um fim, e esse fim reside nela própria. «Assim como na esfera das ideas, assim também nesta da vontade o mundo objectivo não fornece ao espírito mais do que um ponto de partida e a ocasião do seu espontâneo desenvolvimento.»

Além de espontâneo, o espírito goza ainda o privilégio de ser uma *fôrça consciente*.

Êste predicado, cujo conceito se me afigura de procedência kantiana e hegeliana, completa a sua plenitude, convertendo-o na *fôrça-tipo*. A realização desta plenitude não é immediata: tem graus, por assim dizer de aproximação. Ê 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 con-

sciência de si.» Desta altura suprema «reconhece-se então idêntico com o *eu* absoluto e independente de tôda a fenomenalidade: concebe Deus como o tipo da sua mesma plenitude, concebe e sente a vida moral como a esfera da realização dêsse ideal.» O progresso e conquista da consciência faz-se, assim, segundo uma hierarquia de fins, cada vez mais altos e mais ricos de ser, e na qual a interiorização do ideal moral aparece como o «fim último, aquele de que os fins anteriormente propostos, limitados e transitórios, eram só imagem e preparação. Êste fim último, porém, sendo imanente, confunde-se com a perfeição do mesmo ser: na atracção dêle reconhece a causa de tôda a sua evolução, que só para realizá-lo tendia. Pela realização dêle é livre — livre na medida exacta em que o realiza — porque, quanto mais o realiza, mais realiza a potência e perfeição do seu próprio ser. Reunindo dêste modo na sua unidade, agora consciente, a causa e o fim, a sua autonomia é completa.» Por esta concepção, na qual sem violência se pode encontrar uma transformação do imperativo categórico de Kant num imperativo de persuasão, e mais concretamente a teoria do reino dos fins da terceira secção dos *Fundamentos da metafísica dos costumes*, a via da fundamentação ética estava aberta e pela transposição dos fins da ordem da transcendência para a da imanência a justificação da eternidade da consciência. Não antecipemos, porém, esta fundamentação, e com

Antero concluamos que, segundo o seu «espiritualismo, o espírito define-se como uma fôrça autónoma, que se conhece na sua íntima natureza, que é causa dos seus próprios factos e só às suas próprias leis obedece, que a essas leis submete os factos objectivos e só assim lhes dá significação e realidade, que a si mesma determina o seu próprio fim, que existe em si e em si encontra a sua plenitude. Sendo a fôrça autónoma, consciente e plena, é a fôrça por excelência, a fôrça-tipo.»

*

Se lançarmos uma vista retrospectiva sôbre os resultados finais, antitéticos, da filosofia científica da natureza e do desenvolvimento do espiritualismo encontra-se uma identidade, a qual descobre o caminho da síntese: o espiritualismo resolve-se «num dinamismo psíquico, assim como o materialismo da filosofia científica da natureza se resolvera num dinamismo mecânico.»

Estes dois termos — dinamismo psíquico e dinamismo mecânico — indicam não só, segundo Antero, a posição do problema filosófico do seu tempo como a linha geral da sua solução, que, como é óbvio, deve procurar-se «no terreno do dinamismo, que é justamente o da idea moderna fundamental, a idea de fôrça.» Nesta fórmula leibniziana —, Antero meditou Leibniz atentamente — o materialismo e o espiritualismo coincidem,

quando resolvem a realidade num sistema de forças. A noção de força, porém, é diversa, porque segundo o materialismo as forças são abstractas, cegas e passivas, emquanto que o espiritualismo as considera como concretas, racionais e espontâneas, «por conseguinte, forças imperfeitas num caso, perfeitas noutro. Ora como é a força perfeita, que é o tipo da força imperfeita, é esta naturalmente que tem de ser explicada por aquela: é a forma superior do ser, que fará compreender a inferior, e não o inverso. O dinamismo psíquico será pois a chave do dinamismo mecânico. O espiritualismo dará ao materialismo o que lhe falta, completando-se, por esta insuflação, do espírito na matéria, a compreensão ao mesmo tempo positiva e especulativa do universo.» Esta «explicação da essência oculta do mundo fenomenal pela essência do espírito, potente na consciência», não significa um regresso ao idealismo transcendental e ao método de *construção* da filosofia alemã do século passado; pelo contrário, afigurava-se-lhe inductivamente rigorosa e em perfeita harmonia com a constituição do entendimento humano. Pensar o universo é supor logicamente que êle é racional, e esta suposição é absolutamente necessária e irresistível, porque sem ela o pensamento da realidade seria impossível, e «nem propriamente haveria realidade.» A identidade do sujeito e do objecto, do ser e do saber, indemonstrável dialecticamente, contêm-se implicitamente no próprio acto

do pensamento e «na espontaneidade da consciência tem o caracter da evidência.» «Se pensar é afirmar a *racionalidade* do universo, e se, por outro lado, a razão está contida na unidade do espírito e é dela indissolúvel como o acto é indissolúvel da sua substância, a *racionalidade* do universo pressupõe necessariamente uma semelhante unidade. A razão do universo pressupõe por conseguinte uma substância de que seja acto, e essa substância não pode ser concebida senão como fundamentalmente análoga ao espírito.» Essa substância, o *nuomenon*, «que Kant procurou em vão pelo caminho da critica e declarou inatingível, existe em nós, contém-se no espírito, ou antes é o próprio espírito.» Antero considerava esta descoberta do espírito como *nuomenon* uma aplicação rigorosa da indução, e, por ela, o salto para o absoluto, mediante o conceito da razão como medida do mundo objectivo e generalização «dos elementos fundamentais do espírito tomado na sua unidade, como processo de interpretação da substância oculta desse mesmo mundo», estava dado. A síntese do pensamento moderno estava patente, e essa síntese «partirá do conhecimento do espírito para o conhecimento do verdadeiro ser dessa aparência fenomenal, que a concepção científica apenas deixa ver pelo seu lado exterior e mecânico.» «O espiritualismo renovado e o neo-kantismo» deram-lhe assim a chave para a solução dos problemas do conheci-

mento e do ser. «É uma *interpretação* da realidade no ponto de vista do espírito e nada mais. O universo não é criado pela especulação: é anterior a ela, e é a experiência que lho fornece; mas fornece-lho como um símbolo obscuro que ela, a especulação, tem de interpretar à luz das noções da consciência. Assim como só a consciência explica a sensação, ponto de partida da ciência, assim também só o espiritualismo, que parte da consciência, pode explicar a concepção mecânica do universo, último resultado da elaboração científica». Nesta interpretação, portanto, a ciência e a metafísica não são rivais nem opostas. Ambas colaboram para criar o verdadeiro *realismo* e o saber total, «ao mesmo tempo positivo e metafísico, experimental e especulativo, tomando o ser na sua unidade, da qual o espírito só arbitrariamente e violentamente pode ser amputado, e na ordem de desenvolvimento dos seus momentos, dos quais o espírito é o superior e o típico».

*

Vimos que os resultados últimos da filosofia científica da natureza e do espiritualismo importavam duas antíteses: mecanismo-espiritualismo, e determinismo-liberdade. A interpretação do mecanismo pelo psiquismo foi a síntese da primeira destas antíteses; mas esta síntese é como que limitada, porque não resolve a antítese — determi-

nismo-liberdade, verdadeiro ponto nodal da filosofia contemporânea e « formidável » só na aparência.

A solução desta antítese, do maior alcance para a ética, que é o império da liberdade, encontra-se segundo Antero no terreno da ideia de espontaneidade.

Sabemos já que a noção de espírito envolve as de *fôrça* e *causa*, isto é, o espírito é uma *fôrça-causa*, e conseqüentemente as suas « determinações partem radicalmente da sua mesma natureza e tem, para dentro da esfera dos motivos externos, aparentes e mecânicos, por verdadeiros motivos estados íntimos. » A crítica do mecanismo revelou-nos também que tôdas as fôrças do universo são no fundo análogas ao espírito, « e participantes em grau mais ou menos pleno, da sua essência, tôdas elas sem excepção, tem de ser concebidas como essencialmente *fôrças-causas* ».

É esta identidade que nos indica o caminho da síntese, ou mais rigorosamente, a dissipação da ilusão de um determinismo universal. A natureza só na aparência é o reino da passividade, porque na essência das coisas palpita alguma coisa de espontâneo, isto é, a vontade de realizar o próprio fim. As causas dos fenómenos não lhes são meramente externas, e pelo contrario como que residem na própria natureza dos fenómenos. « A pedra que cai para o centro da terra, a molécula que se une a outra molé-

cula, a gôta de água que se vaporiza, o vapor que se condensa, não obedecem passivamente às condições que determinam essas formas de actividade, porque não são as condições que criam essa actividade em si mesma, nem ainda modalidade alguma, mas é a natureza autónoma dos seres que, em dadas condições, produz aquela forma de actividade que a elas corresponde, e está de acôrdo com as condições justamente porque esta de acôrdo consigo mesma.» No fundo, a verdadeira causa dos fenómenos reside no ser dos mesmos fenómenos, cujo fim último é a afirmação plena de si mesmos.

Êste fim é o gérmen e o prenúncio da liberdade, que assim aparece na própria essência de tudo quanto existe e se manifesta de tal modo que «na espontaneidade inconsciente da matéria está a raiz do que na consciência e na razão se chama verdadeiramente liberdade». Há, conseqüentemente, vários graus de liberdade, desde a espontaneidade inconsciente, passando pela espontaneidade condicionada, até à espontaneidade plena, isto é, a criação consciente e autónoma das determinações em vista do próprio fim. Na espontaneidade plena, ou o que tanto vale, na liberdade plenamente consciente, «o motivo da determinação identifica-se com a essência e o fim do ser que se determina: êste, conformando-se com o motivo, conforma-se exclusivamente consigo mesmo. A sua determinação é agora um facto abso-

lutamente seu, é ele mesmo, na plenitude da sua essência reflectindo-se na realidade, é essa essência, substituindo-se a tôdas as leis exteriores, feita lei única da sua actividade. Agora quanto mais se determina, mais livre é, porque as suas determinações, motivadas só pelo seu próprio fim, não envolvendo elemento algum estranho à sua substância e tirando dela a sua matéria e a sua forma, são actos perfeitamente adequados à sua potência e outras tantas realizações da sua mesma unidade. Agora, o determinar-se já não é limitar-se: é expandir-se, é desdobrar-se indefinidamente numa íntima actividade, que, criando um mundo seu, se cria ao mesmo tempo com esse mundo. Mais um passo ainda e, nesse estado sublime, o universo fenomenal desaparece como uma fantasmagoria: a realidade única verdadeira é agora o acto simples de um ser todo ele idea pura e causa e fim da própria idea, criador em todos os seus momentos e em cada um deles pleno e uno, como se a sua infinita virtualidade estivesse presente tôda inteira em cada uma das suas determinações.

« Êste ser, que está todo em cada um dos seus actos, cuja essência se substitue 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 fôsse possível, seria esse ser absolutamente livre. Mas, por isso que

não é *real*, é que é *verdadeiro*. Êle 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. Êsse ideal da nossa essência, êsse *eu* do nosso *eu*, último e mais profundo, é o centro de atracção de tóda a vida espiritual: é na união com êle que nos sentimos livres, livres na medida exacta dessa união. Segrêdo mais íntimo do ser, mas tão sepulto na inconsciência das coisas, não o descobre o mundo: revela-o a consciência e é a razão o seu interprete soberano.

« Só pela razão *somos* verdadeiramente. Por ela se nos torna patente o mistério da nossa íntima actividade e nos conhecemos como fôrça simples, espontânea e criadora das próprias determinações. Na plenitude dessa espontaneidade reconhecemos o nosso verdadeiro fim: êle se substitue, como motivo interno, último e absoluto motivo, aos motivos exteriores. A vontade, condicionada agora só pela sua própria essência, é livre. A lei da causalidade reduziu-se à lei da razão, dessa razão, que, exprimindo a verdade total do nosso ser, é ela mesma o mundo da liberdade. »

Antero dá-nos nestas páginas, belas pela universalidade da idea e pela grandeza moral, a essência da sua posição filosófica, na qual não é difficil surpreender uma transformação pessoal do moralismo de Kant (autonomia da vontade e teoria dos fins) pelo panlogismo de Hegel. « O He-

gelianismo foi o ponto de partida das minhas especulações filosóficas, e posso dizer que foi dentro d'ele que se deu a minha evolução intelectual», disse na *Carta autobiográfica*. E com verdade. Demonstrá-lo, importaria considerar num critério diverso do que seguimos neste ensaio, a exposição do seu pensamento; por isso basta-nos ao presente acentuar que é pela identificação da razão e da vontade num fim absoluto de ordem moral, que o espírito humano atinge o mais alto grau de vontade. A vida espiritual é uma ascensão para o absoluto. Limitado e condicionado pelo corpo, pelos instintos e pelas acções exteriores, isto é, por mecanismos, o *eu* liberta-se d'este cativo substituído aos motivos externos motivos próprios, «faz-se fim onde era meio e, de particular e limitado, transforma-se finalmente no que se diria um outro *eu*, impessoal, absoluto, todo razão e vontade pura. Identificado com o próprio ideal, só agora é *êle mesmo*. Não concebemos que outra coisa seja ser livre.»

A causalidade reduzida à lei da razão, a lei da razão exprimindo o mundo da liberdade, a liberdade causa final de tudo o que existe,—eis o processo dialectico pelo qual se dissolve a ilusão do mecanismo e do determinismo universal.

Por esta razão imanente,—princípio, meio e fim,—torna-se inteligível a evolução: «parte duma verdadeira causa—a virtualidade infinita do ser; dirige-se a um fim—a realização dessa virtuali-

dade, a plenitude e perfeição do ser.» No universo, que a ciência mede e pesa, mas não explica, há uma pulsação de vida: a aspiração profunda de liberdade, e é este fim supremo que torna efectiva a evolução.

É por isso que a evolução não é apenas formal, nem traduz somente uma complicação crescente de forças elementares. Traz consigo um *progresso*, um *alargamento de idea*, um *aumento de ser*, um *tipo superior mais livre*, « e se o ideal supremo, que a tudo atrai, para que tudo gravita, é razão, vontade pura, plena liberdade, a evolução só será perfeitamente compreendida, definindo-se como a espiritualização gradual e sistemática do universo. »

*

Este pandinismo psíquico, que caracteriza a metafísica de Antero e em última análise é uma transformação do panlogismo de Hegel pela conversão da *Idea* em *Espírito*, confere à existência e à vida um sentido profundo, em que a razão e o coração coincidem. A vida devém uma aspiração para o melhor, uma ascensão íntima para a liberdade, e em face do universo assim espiritualizado, no qual « lateja a razão e onde circula a seiva da idea, não experimenta o coração do homem aquela impressão de vacuidade e morte, aquela tristeza fúnebre, que o mundo

fatal e eternamente mudo do materialismo lhe infundia.

«O espírito humano sente agora palpitar nas coisas o quer que é análogo à sua própria essência. Isolado como no vértice de pirâmide prodigiosa, sente-se todavia em comunicação com a mole imensa que o suporta. Já não é o enigma incompreensível, desesperador, que a si mesmo parecia, quando olhando em volta via em tudo a negação do seu pensamento, do seu ideal, da sua essência: pelo contrário, êle próprio é que é agora a chave do enigma universal; só êle conhece a causa e o fim de tudo, e êsse segrêdo sublime é a sua verdade mais íntima, é o seu mesmo ser.»

A liberdade, aspiração e fim último do ser, só se realiza plenamente no espírito humano. No movimento geral da existência, a evolução cria ordens ou sistematizações cada vez mais complexas e ricas de ser. A sociedade humana, que não é um simples prolongamento da natureza, constitue na evolução do universo um mundo novo, cuja lei é o direito.

Êste mundo novo é uma forma mais livre de organização, mas vive ainda articulada a mecanismos, e embora seja condição para a conquista da liberdade, a liberdade que possui é apenas formal. Não é um fim último, «mas apenas condição para a realização dêle.» A história, ou a sociedade, se se quizer, é sòmente o teatro da liberdade. Partindo da animalidade, a humanidade

substitue os impulsos do instinto e da paixão por energias espirituais, desentranhadas da esfera espiritual em que vai penetrando, e portanto o progresso torna-se essencialmente um facto de ordem moral, e não o resultado de uma acção exterior, independente do espírito e da sua intervenção. A esta luz pode ser definido como «a criação da ordem racional e o alargamento indefinido do domínio da justiça. Facto da liberdade, êle consiste intimamente num desdobramento incessante da energia moral, numa reacção contínua da vontade sob o estímulo do ideal, e é por isso que a virtude é a verdadeira medida do progresso das sociedades.»

O mesmo ritmo de pensamento, isto é, de espiritualização, que encontramos na filosofia da natureza verifica-se também no domínio da liberdade. Partindo da espontaneidade obscura e vaga da animalidade, passando pela heteronomia da vontade, quer dizer, a acção da exterioridade, atinge a plenitude na consciência individual autónoma, quando o espírito se identifica perfeitamente consigo mesmo, isto é, se despoja das formas limitadas e formais que revestira na sua evolução. Há, assim, uma verdadeira hierarquia de fins. A ordem social e jurídica é a condição próxima dos fins mais altos, como a natureza o fôra dos fins do conviver humano; mas o fim supremo e soberano só se torna efectivo na consciência individual.

Liberto o espírito de tãda a heteronomia, plenamente autónomo, tãdas as leis naturais e sociais se dissolvem então na lei moral.

A lei moral « criada pelo espírito para si mesmo, ou melhor, expressão da unidade final realizada pelo espírito em si mesmo, da íntima penetração da vontade com o seu ideal, é lei perfeita de liberdade, porque o próprio dever, à medida que a sua idea se aprofunda, perde gradualmente o rígido carácter de obrigação, que lhe dava não sei que longes de fatalidade, e transforma-se em atracção pura, puro amor. A autonomia da vontade, só virtual até este momento, é agora real e completa: determinação, motivo e condicionalidade confundem-se com o seu próprio ser. Só agora é plenamente causa, porque só agora é plenamente fim de si mesmo. »

Esta identificação do eu com a sua essência absoluta, sendo a suprema objectivação da liberdade, constitui ao mesmo tempo a essência do bem. Antero não encerra o conteúdo do bem numia fórmula, nem do seu conceito, num ponto de vista de moral prática, deduz, digamos, um receituário moral.

Concebe-o como « o momento final e mais íntimo da evolução do ser, em que o espírito se liberta na consciência de tãdas as limitações, criando em si, de si e para si, um mundo completo, transcendente e definitivo. » Neste estado sublime, no qual « tem o seu desfecho o drama divino do uni-

verso », a pessoa, a individualidade concreta e viva perde o que a singulariza e subsiste « como o ponto em que se dá este processo espiritual. O *eu*, limitado, refluindo, se assim se pode dizer, 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 e perfeição do ser. » Esta expressão obscura — transição do ser para o não-ser, que equivale... à plenitude e perfeição do ser — denuncia só por si o hegelianismo de Antero.

António Sérgio viu nela a troca do « vocabulário de Hegel pelo vocabulário de Schopenhauer, o « Espírito » pelo « Não-ser », e com esta permuta passamos « da *teoria* para o *homem*, e sob a veste especulativa reaparece a alma mística que negava o mundo dado, exaltando a *Virgem Santissima* e absorção no Nirvana ». O trânsito seria ilógico e o *homem* teria subvertido a *teoria* se, com o crítico subtil, atribuíssemos ao não-ser o sentido de Schopenhauer ou budista, que não foi, em meu juízo, o que Antero lhe atribuiu. A transição do ser para o não-ser, que equivale à *plenitude* do ser é uma forma hegeliana de exprimir o Absoluto —, ser puro e indeterminado, no qual, segundo Hegel, o ser e o não-ser são momentos (v. g. *Enciclopédia*, Lógica, §§ 86 e 87), isto é, a transição para a unidade mediante a superação do contraste.

Sem dúvida, Antero deduz da essência do bem, ou por outras palavras, da suprema objectivação da liberdade, a identificação da beatitude com a renúncia. Com A. Sérgio reconheço que subjacente a esta identificação flui a teoria de Schopenhauer e o *Nirvana* budista, mas afigura-se-me também incontestável a transformação do conceito schopenhaueriano da renúncia, isto é, onde Schopenhauer viu a negação do eu, encontrou Antero a forma por excelência da afirmação da intensidade da vida espiritual.

Plenitude, diz Antero, ¿ e este termo não significa a totalização absoluta do espírito, a conquista da liberdade pura? Leonardo Coimbra fala na «sêde de substancialismo», que levou Antero «a tomar como facto último, irreductível facto da filosofia, donde esta deve partir como pedra angular e eterno alicerce, a antinomia do que *subsiste* e é em si o *Absoluto* e do que flue, transita e se polimorfiza e é a Realidade». Como facto inicial, sem dúvida, mas não irreductível, se bem considero, porque justamente no período imediato, Antero como que exemplifica o seu pensamento, equiparando o «réfluxo do *eu*», a «transição do ser para o não-ser», com a «união da alma com Deus», na linguagem «simbólica» dos «místicos», ¿ e esta imagem não exprime a dissolução da antinomia, a afirmação de uma posse e não absorpção no *nirvana* ou no não-ser, como negação? «Nós diremos simplesmente, continua Antero, que é a união

do *eu* com o seu tipo de perfeição, ou talvez com maior simplicidade ainda, a realização na consciência do seu momento último e mais verdadeiro». Esta união do *eu* (refluxo ou transição) com o tipo da suprema perfeição, isto é, o Bem, — e o Bem é perfeito porque é a única verdade total, sem as limitações de tôdas as outras verdades, — tem uns longes de semelhança com a teoria do conhecimento do terceiro género de Spinoza, porque, como êle, serve para justificar o sentimento de posse da eternidade. «Só quem, dissolvendo a própria vontade na vontade absoluta e identificando-se com ela, renuncia ao *eu* limitado e a tudo quanto é dele — o seu egoísmo, as suas paixões, o seu êrro profundo e a sua inarrável miséria — só êsse alcançou a vida eterna. Confundido com o que sempre permanece, com o que é em si e por si, entrou no ilimitado, no inalterável, e subsiste como ele eternamente. Esta renúncia, verdadeira imortalidade, é por isso mesmo a fonte de tôda a virtude». Por esta conversão, Antero atingira a plenitude do conhecimento que salva, e pode dizer-se que tôda a construção dialectica, de conhecimento que explica, se fizera para justificar a eternidade.

A eternidade surge, assim, como uma conquista actual do espírito, pela identificação com um objecto eterno, e gozável na vida presente. Como Spinoza, sente-se que repudia por contradictório e imoral o fantasma de uma imortalidade *post*

-morte, isto é, uma eternidade que começa e uma dádiva graciosa que se acrescentaria externamente ao espírito à hora da morte ou no Dia do Juízo. *Sentimus experimurque nos aeternos esse*, mas ao contrário do Filósofo da *Ethica* Antero extrai da fruição da eternidade, não o amor intelectual de Deus, o gôso indefinido do ser, a alegria perene, mas uma moral de renúncia, triste na sua belesa e na magnanimidade de asceta, em radical contraste com esta rebelião de instintos que hoje devasta o mundo da acção e do pensamento. « O justo, na sua união com o ser perfeito, só vê no indivíduo limitado, que é segundo a natureza, um resto de escravidão, de particularismo, de êrro, que o impede, até onde subsiste, de realizar plenamente aquela união: é renunciando a êle que torna essa união efectiva, tanto mais efectiva quanto mais constante, mais completa fôr a renúncia. A renúncia a todo o egoismo é para êle o caminho direito que o leva à liberdade, à perfeição, à beatitude. ¿ Como não há-de então o justo dar-se aos outros, dar-se a todos os sêres, se com cada acto de dedicação, conquista e firma a própria beatitude? Libertando-os, liberta-se: aperfeiçoando-os, aperfeiçoa-se: beatificando-os, beatifica-se. Para conseguir o próprio bem, tem de se fazer como que o instrumento do bem universal. E nem verdadeiramente para conseguir o próprio bem: porque, despojado de personalidade e egoismo, morto para o *eu* individual, o bem atrai-o em si ou fora

de si, indiferentemente, e tende a realizá-lo seja onde fôr, seja sob que forma fôr, simplesmente porque é o bem. A sua existência agora já não é a de uma individualidade particular, circunscrita no tempo e no espaço, condicionada pelo temperamento, pela raça, pela nação, pelo período histórico, pela educação, por mil circunstâncias fortuitas: não: é como que a existência de um principio universal, impessoal, absoluto, actuando indiferentemente num ponto do espaço, e a sua obra, a virtude, não é também uma obra particular e transitória, mas universal e absoluta. A virtude, liberdade suprema, é por isso a realidade por excelência, a única realidade plena. Tudo mais são vagas, incertas aproximações do ideal, pálidas imagens, grosseiros simbolos do ser verdadeiro. A consciência do justo é o único templo do único Deus; e, nesse templo, a renúncia ao egoísmo é o único culto. Cessasse um só instante êsse culto, êsse holocausto do egoísmo nas aras do ideal, e imediatamente tôda a vida moral se suspenderia: no instante seguinte ter-se hia dissolvido. O mundo moral só subsiste por esta renúncia.

« Ela enche de intrepidêz o coração dos heróis, de constância a vontade dos justos, de união a alma dos santos. Ela dá aos simples a candura e a graça: dá aos humildes a dedicação sem alardes; a uns e a outros o perfume da virtude que se ignora. Ela é a inspiradora

secreta da grande arte como do grande pensamento. Essa pouca justiça, que consegue penetrar neste mundo de luta, cegueira e egoísmo, vem tôda dali, porque só ali tem a sua raiz profunda. Superior ao destino, vencedora da fatalidade, mais profunda do que tôda a ciência e tôda a especulação, só ela torna patente o íntimo segredo das coisas e é, em si mesma, a única verdade evidente, o único saber sem dúvidas nem obscuridades. Ela vence a morte, porque faz compreender a significação do êxito final e apreciar quanto êle vale. Se pois 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 térmo de tôda a evolução, e que o universo não existe nem se move senão para chegar a êste supremo resultado. O drama do ser termina na libertação final pelo bem».

*

Tal era, para Antero, a síntese do pensamento moderno, e que pode qualificar-se de Espiritualismo Absoluto. Foi êste o seu último ideário, perante o qual a angustiosa paralisia do sentimento vital, que o levou ao suicídio, não surge como o térmo da viagem de um desesperado pes-

simista (1). «Morrerei, dizia na *Carta autobiográfica*, com a satisfação de ter entrevisto a direcção do Pensamento europeu, o Norte para onde se inclina a divina bússola do Espírito humano. Morrerei também, depois de uma vida moralmente tão agitada e dolorosa, na placidez de pensamentos tão irmãos das mais íntimas aspirações da Alma humana, e, como diziam os antigos, na *paz do Senhor!*»

Antero foi destes espíritos que não cristalizam, renovando-se incessantemente, de tal forma que pode surpreender-se na evolução da sua vida espiritual uma série de concepções da vida, verdadeiros itinerários para a sabedoria, de arquitectura valorativa sob o primado da razão prática.

O plano de desenvolvimento dêste seu último ideário —, filosofia da natureza, do espírito e da pessoa ou da moralidade —, a-pesar-de conciso para a magnitude dos seus modelos, os sistemas alemães post-kantianos, especialmente Hegel, termina, como devia, por uma apologia de magestade

(1) Fazemos uma excepção citando pela sua importância na literatura desta inopinada resolução, o artigo do Prof. Alfredo Bensaude, *Antero de Quental. Reminiscências* publ. no *Correio dos Açores*, de 10 de Setembro de 1922. É ainda cedo para analisar êste acto; o respeito pela memória de Antero exige porém que o consideremos com mais humanidade e menos acrobacia literária.

moral, mais eloquente e humana que o hino de Rousseau á Consciência e a apóstrofe de Kant ao Dever. Páginas desta elevação, onde a beleza moral ofusca a própria beleza literária, não as inventa o pensar dialectico: brotam espontâneas dos recessos mais íntimos da alma, de uma convicção que imprime unidade ao pensamento. «Um carácter mole por natureza, disse Fichte, decaído ou submetido pela escravidão do espirito ou pelos refinamentos do luxo e da vaidade não se elevará jamais ao idealismo.» Se nada mais soubéssemos da sua vida, bastaria esta apologia da renúncia para que Antero fôsse para nós, mesmo os que pensamos e sentimos que a Beatitude é alegria e posse imperturbavel de espirito comprehensivo, o que foi para os que o conheceram: Santo Antero.

Volvidos vinte e quatro anos, com êste dogmatismo intellectual e êste optimismo moral, dava uma resposta raciocinada e consciente à pergunta da mocidade: «¿A existência atravessaria os espaços com seu vôo de águia só para no fim encontrar o nada e precipitar-se nêle?» Foi o coração quem a ditou, embora a razão discursiva procurasse dar-lhe consistência. Completamente? Responder, seria criticar, porventura até refutar. Dir-se há poética, pela forma como dilata a consciência e no desconhecimento da natureza, reduzida a uma serie de eventos desprovidos de valor intrínseco; mas qualquer que seja a sua incoerên-

cia interna, os seus saltos mortais da ordem subjectiva para a objectiva, da existência para o valor, singulariza e ennobrece esta visão da liberdade e êste sentido da santidade o esforço para a criação espiritual de um mundo mais belo e melhor, e para a emancipação dêste desolador cativeiro de cegueiras, tradições e mecanismos, que nos encadeiam e nos afugentam de nós próprios.

«Créateur par excellence, escreveu Bergson, est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité. Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique... Considérons-les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans».

