

# **OS ESTUDOS ANTERIANOS DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA**

Leonel Ribeiro dos Santos

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/ CFUL

Alameda da Universidade

1600-214 Lisboa

(351) 217 920 000 | [info@letras.ulisboa.pt](mailto:info@letras.ulisboa.pt)

**Resumo:** Neste nosso texto, dissertaremos sobre o estudo do pensamento de Antero de Quental na obra de António Braz Teixeira.

**Palavras-chave:** pensamento português, Antero de Quental, António Braz Teixeira

**Abstract:** In this text, we will discuss the study of Antero de Quental's work in the work of António Braz Teixeira.

**Key words:** Portuguese thought, Antero de Quental, António Braz Teixeira

1. A ocupação de António Braz Teixeira com Antero de Quental, não só pela insistência como sobretudo pela novidade, amplitude e consistência, focando vários aspetos da obra e do pensamento do poeta-filósofo oitocentista, merece bem que lhe seja dedicada pelo menos uma intervenção neste volume, que recolhe os trabalhos apresentados no Congresso Internacional que teve por propósito homenageá-lo, estudando a sua vasta obra e meditando o seu pensamento. A simples menção dos títulos dos ensaios anteriores publicados pelo homenageado dá para isso sobeja razão.<sup>1</sup> Mas acrescentam ainda as demoradas referências a Antero noutros seus estudos de carácter mais geral, sobre tópicos do pensamento filosófico em Portugal na segunda metade do século XIX.<sup>2</sup> Também o elenco dos títulos dos ensaios, só por si, já revela que não se trata de uma ocupação de circunstância, mas de uma dedicada tarefa de interpretação de aspetos relevantes e mesmo nucleares da obra filosófica de Antero, com o que Braz Teixeira logrou contribuir decisivamente para alterar a visão a respeito da sua génese matricial, do seu significado e da sua consistência especulativa. É certo que o que proporcionou a oportunidade para alguns destes ensaios foram as celebrações académicas (colóquios, congressos), havidas por ocasião da celebração do centenário da morte do pensador açoriano (1991), logo seguida da comemoração dos 150 anos do seu nascimento (1992). A reiterada circunstância constituiu um propício

---

<sup>1</sup> Assim, pela ordem de publicação:

- «Raízes krausistas do pensamento de Antero», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. XLVIII, 1991, pp.255-264; replicado com pequenas variantes, mas com o mesmo título, em *Congresso Anteriano Internacional <CAI>*, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1993, pp.777-786 (Actas do Colóquio Internacional, 14-18 de Outubro de 1991);

- «A ideia de Deus e a Religião em Antero e no Pensamento Luso-Brasileiro da Segunda Metade do Século XIX», *Colóquio Antero de Quental, Anais <CAQ>*, Aracaju: Fundação Augusto Franco, 1993, pp.271-300 (Atas do Colóquio realizado em Recife e Salvador – 16-20 de Setembro de 1991). Este ensaio viria a ser republicado como cap. I do livro *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa: Fundação Lusíada, 1993, pp. 15-60, sob o título: «A ideia de Deus na filosofia luso-brasileira, de Silvestre Pinheiro Ferreira a Leonardo Coimbra». A secção sobre Antero ocupa nos títulos anteriores, respetivamente, as pp. 282-293 e 30-40, mas ela vem a ser autonomizada, desenvolvida e posteriormente publicada, sob o título «A ideia de Deus em Antero de Quental», na *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. L, 1994, pp.449-458.

- «O primeiro estádio da filosofia anteriana», *Estudos Anterianos <EA>*, Vila do Conde, nº 2, 1998, pp.5-19.

- «A ontologia anteriana», *Estudos Anterianos <EA>*, Vila do Conde, nº 13-14, 2004, pp. 5-19. Este ensaio era apresentado como “excerto de um estudo sobre a filosofia anteriana”, que não sei se chegou a ser publicado enquanto tal. Desconheço também se chegou a ser publicada e onde a conferência que o Prof. Braz Teixeira proferiu sobre «O idealismo ético de Antero de Quental», num Seminário de Literatura e História das Ideias, que decorreu, em setembro de 1997, na Universidade Federal Fluminense (Niterói, RJ - Brasil), a que tive a sorte de assistir.

<sup>2</sup> Destaco dois:

- «Perspectiva do Krausismo Português», in: *O Krausismo em Portugal*, publicado pelo Centro de Estudos Lusíadas, Universidade do Minho, Braga, 2001, pp. 37-54;

- «Tendências Gerais da Filosofia Portuguesa entre 1850 e 2000», in: *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000)*, *Actas do I Congresso Internacional*, Lisboa: INCM; 2009, pp. 15-74 (sobre Antero, pp. 25-28).

momento para reavivar a hermenêutica da obra anterior, que esteve praticamente estagnada por várias décadas, e para assim reavaliar a importância e o significado do legado especulativo do poeta-filósofo. Na renovação da hermenêutica da obra anterior, houve novos temas de interesse que se descobriram ou melhor evidenciaram, entre os quais se destacam o pensamento estético e ético do poeta-filósofo, a sua teologia e filosofia da religião, a sua ontologia. Mas também houve lugar para a identificação de novos ingredientes na sua formação intelectual. Vários destes aspetos puderam contar com o decisivo e inovador contributo hermenêutico de António Braz Teixeira.

Nesta sumária resenha, tentarei destacar o que há de novidade na substância e também na forma dos estudos de António Braz Teixeira sobre Antero. Atenderei ao *que* e ao *modo como*; isto é: atenderei não apenas aos enunciados do intérprete sobre a obra e pensamento anteriores, mas também à atitude hermenêutica que preside a esses enunciados. E, sob este aspeto, nos seus ensaios sobre Antero, Braz Teixeira desenvolve uma interpretação que conjuga três dimensões, a saber: a perspectiva genético-evolutiva (contextualizando a formação e desenvolvimento das reflexões do pensador estudado); a perspectiva estrutural-sistemática, tentando surpreender, em cada fase, o que dá a coerência arquitetónica aos tópicos ou ideias que nela se expõem; e a perspectiva comparatista, que tenta ver o que caracteriza a visão do autor relativamente à de outros seus contemporâneos ou próximos. António Braz Teixeira não oferece uma história do pensamento português, feita de pensadores isolados ou de tópicos e temas avulsos, mas aborda os temas e os autores inseridos em ciclos ou em (grandes) linhas de pensamento subsistentes, em que aqueles naturalmente se inscrevem, seja em continuidade ou em rutura, revelando ora as afinidades e convergências, ora as tensões dialéticas e divergências. Os pensadores não são vistos como mónadas isoladas, mas em relação explícita ou implícita entre si, como fazendo parte de um ambiente especulativo comum, no qual se implantam e de que são expressão, cada qual a seu modo. O intérprete apresenta-nos assim um Antero em contexto, na verdade, num triplo contexto: no contexto da filosofia portuguesa de Oitocentos, no contexto da sua formação intelectual e evolução filosófica pessoal, no contexto sistemático da sua própria obra especulativa e respetivos tópicos maiores.

O intuito de contextualização dos ambientes especulativos em que se desenvolve o pensamento dos pensadores que são objeto de estudo e interpretação domina em alguns ensaios, por exemplo, em «Tendências Gerais da Filosofia Portuguesa entre

1850-2000» e também em «A ideia de Deus e a Religião em Antero e no Pensamento Luso-Brasileiro da segunda metade do século XIX”.<sup>3</sup> Nessa reconstituição dos contextos especulativos em que se move o pensamento dos autores que estuda e interpreta, Braz Teixeira não esconde a preferência pelo espaço imanente do pensamento português ou do pensamento luso-brasileiro ou do pensamento luso-galaico-brasileiro, como uma matriz especulativa com identidade e personalidade próprias. Mas, obviamente, essa preferência não isenta o hermenauta de apontar pertinentes conexões e relações com pensadores ou filósofos que habitam outros horizontes de pensamento, por longínquos que pareçam, sendo, por exemplo, capaz de descobrir “afinidades e convergências” entre o pensamento russo e o pensamento português contemporâneo<sup>4</sup>, e bem assim, no caso de Antero, afinidades e convergências, ou também diferenças e contrastes, seja com pensadores portugueses coetâneos (Amorim Viana, Cunha Seixas, Teófilo Braga, Francisco Machado de Faria e Maia), seja com pensadores brasileiros, como Tobias Barreto e Farias Brito.

Assim, Braz Teixeira privilegia o endógeno de preferência ao alógeno, o contexto imanente e próximo de germinação, desenvolvimento, construção e exposição do pensamento de um autor ou pensador, de preferência ao arrolamento das influências estrangeiras, adventícias, circunstanciais, avulsas. No caso de Antero, como se verá, essa opção hermenêutica é bem reconhecível e traz traços de novidade, projetando nova luz sobre a formação do pensamento do poeta-filósofo. O privilégio concedido ao endógeno não impede, todavia, o intérprete de reconhecer o quanto possa haver de exógeno e adventício (novas leituras, súbitas alterações de pontos de vista) no pensamento dos autores interpretados. Até porque muitas vezes o endógeno é ele próprio feito já de ingredientes exógenos, organicamente assimilados e estruturalmente consolidados. O que também pode ver-se no caso de Antero: o Krausismo, que inspirava as teses de filosofia do direito de alguns dos seus mestres de Coimbra (em especial, de Joaquim Maria Rodrigues de Brito), por mais que fosse já fundido numa síntese pessoal de pensamento do jurista-filósofo conimbricense e que tivesse sido mediado pelos discípulos belgas do filósofo idealista germânico Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), não deixava, porém, de revelar ainda as feições dessa matriz de pensamento, que, em Portugal, veio a ter no condiscípulo de

---

<sup>3</sup> Veja-se: CAQ, 1993, p. 271.

<sup>4</sup> Veja-se, a título de exemplo: «Agostinho da Silva e o pensamento russo: algumas convergências e afinidades», in: *Agostinho da Silva. Pensador de um mundo a haver*, Lisboa, 2006.

Antero – José Maria da Cunha Seixas – a sua mais qualificada expressão, na forma do Pantiteísmo.

Por outro lado, quando procede à hermenêutica da obra ou pensamento dos autores de que se ocupa, Braz Teixeira procura neles a textura que liga os vários aspetos desse pensamento, a intencionalidade arquitetónica ou a ideia organizadora desse pensamento, mesmo que neste subsistam indeterminações, ou que o seu autor não tenha alcançado a plena e almejada explicitação analítica e exposição sistemática de seus núcleos temáticos, como foi o caso de Antero, que, todavia, deixou em seus ensaios e cartas suficientes indicações, apontamentos e esboços que exprimem o seu propósito. A procura dessa intencionalidade arquitetónica, no caso de Antero, vale para o seu pensamento ético, para a sua ideia de Deus e conceção da religião, para o seu pensamento estético, para a sua ontologia.

De seguida, analisarei um pouco mais em detalhe os três tópicos sobre os quais principalmente incidiu a hermenêutica do pensamento de Antero levada a cabo por Braz Teixeira: a reavaliação da sua primeira formação intelectual, a sua ideia de Deus e filosofia da religião, a sua ontologia.

2. Com o primeiro dos seus estudos anterianos acima referidos, António Braz Teixeira projeta uma nova luz sobre o primeiro estágio ou ciclo do pensamento de Antero – o da sua formação jurídica coimbrã –, que não fora atendido pelos sucessivos intérpretes que se haviam ocupado da evolução espiritual ou filosófica do poeta. A inovadora tese consiste em identificar e sublinhar a importância do Krausismo na formação filosófica do jovem Antero. Dois estudos são expressamente dedicados a este tópico <sup>5</sup>, para além de referências ao mesmo em outros ensaios.<sup>6</sup> Mas a novidade da tese torna-se ainda mais flagrante porque ela desafia e por assim dizer desautoriza (ou pelo menos relativiza) todas as interpretações anteriores a respeito da formação e evolução filosófica de Antero, incluindo a autointerpretação que o próprio poeta-filósofo de si mesmo fazia e que declarou numa conhecidíssima carta ao seu tradutor alemão Wilhelm Storck: a da génese e matriz hegeliana do seu pensamento filosófico<sup>7</sup>,

---

<sup>5</sup> «Raízes krausistas do pensamento de Antero», *CAI*, 1993, pp.777-786; e «O primeiro estágio da filosofia anteriana», *EA* 2, out. 1998, pp.5-19.

<sup>6</sup> «Perspectiva do Krausismo Português», in: *O Krausismo em Portugal*, Centro de Estudos Lusíadas, Universidade do Minho, Braga, 2001, pp.37-54.

<sup>7</sup> «O Hegelianismo foi o ponto de partida das minhas especulações filosóficas, e posso dizer que foi dentro dele que se deu a minha evolução intelectual.», como se lê em Carta de 14 de maio de 1887; in:

segundo o que o Hegelianismo teria sido o molde e ambiente especulativo em que nasceu e se desenvolveu sucessivamente o seu próprio pensamento, mesmo quando temperado e corrigido pelo pandinamismo de Leibniz, ou pela filosofia do inconsciente de Eduard von Hartmann.

Braz Teixeira propõe-se assim preencher uma lacuna existente no arrolamento das matrizes especulativas que determinaram o pensamento de Antero, destacando, para além e antes das fontes germânicas, as fontes nacionais – isto é, o contexto académico do magistério jus-filosófico coimbrão, que o poeta recebeu de seus mestres de Filosofia do Direito, em especial de Rodrigues de Brito, cujo pensamento jurídico se ampliava a uma consistente visão filosófica própria, fortemente inspirada no peculiar idealismo de Karl Krause. Cito:

«Os autores da relativamente abundante bibliografia sobre o pensamento filosófico de Antero de Quental, se lograram determinar, com diversa profundidade e pertinência, as relações entre esse pensamento e a filosofia germânica, têm desatendido, quase por completo, as convergências e afinidades entre a obra especulativa do malogrado poeta-filósofo e as correntes doutrinárias vigentes em Portugal nas décadas de 50 a 80 do século XIX e os pensadores portugueses dele contemporâneos. Assim, enquanto conhecemos hoje, com algum pormenor e suficiente rigor, o que a evolução espiritual de Antero e a filosofia que pensou e deixou incompletamente formulada em alguns ensaios devem à atenta leitura e à demorada reflexão da obra de Leibniz, Kant, Hegel ou Eduard von Hartmann, pouco ou nada sabemos ainda acerca do que une ou separa o seu pensamento e a sua atormentada demanda espiritual da paralela actividade reflexiva de Amorim Viana ou Cunha Seixas, do diálogo especulativo que manteve com Francisco Machado de Faria e Maia ou do papel que, na sua formação intelectual e na configuração do seu pensamento, terá cabido à filosofia de inspiração krausista, e em especial, ao magistério de Joaquim Maria Rodrigues de Brito, a quem ficou devendo a sua iniciação em matéria filosófica.»<sup>8</sup>

O Krausismo, pois, e não o Hegelianismo, teria sido a primeira matriz em que se teria formado o pensamento de Antero, do que são prova vários ensaios do poeta publicados em meados da década de 60, nos quais são evidentes as afinidades com o pensamento do seu mestre. Nas palavras do hermeneuta:

---

Antero de Quental, *Cartas*. Leitura, Organização, Prefácio e Notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, INCM, 2009, vol. III, p.93.

<sup>8</sup> «Raízes krausistas do pensamento de Antero», *CAI*, p.777 (ideia que igualmente preside ao ensaio publicado em 1998 - «O primeiro estádio da filosofia anteriana», *EA*, 2).

«De tudo o que antecede, afigura-se legítimo poder concluir que, se, como pensava o próprio Antero quatro anos antes da sua morte trágica, foi dentro do hegelianismo que se deu a sua evolução intelectual, a matriz do seu pensamento deve procurar-se, não no sistema hegeliano, mas no krausismo do Jus-filósofo Rodrigues de Brito, que não só veio a constituir o verdadeiro ponto de partida da sua especulação filosófica como, sem prejuízo da autenticidade, seriedade e originalidade do pensamento filosófico anteriano, permaneceu vivo e actuante durante todo o seu atormentado percurso especulativo e acabou por ver muitas das suas teses mais significativas serem confirmadas ou assumidas na derradeira e mais amadurecida fase da sua demanda espiritual.» (*Ibidem*, *CAI*, p. 785).

Nas páginas seguintes desse mesmo ensaio, Braz Teixeira explicita a peculiar feição do Krausismo português, representado por juristas como Martens Ferrão, Pina Madeira Abranches, Costa Lobo e Rodrigues de Brito. Faz notar como, neste último, a matriz krausista assume uma feição mais metafísica, alargando-se na sua reflexão a tópicos como a existência de Deus, a imortalidade da alma ou a santidade como ideal da moralidade, e se conjuga com a inspiração proudhoniana, considerando o direito como uma reciprocidade ou mutualidade de serviços. Ora, Antero, que recebeu de Rodrigues de Brito lições de Filosofia do Direito no ano 1858-59, revela claras afinidades com as ideias do mestre, nomeadamente, no seu ensaio *O sentimento da imortalidade* (1865), e, da mesma forma, no ensaio *Espontaneidade* (1866), no qual desenvolve um tema que ocupara também aquele lente de Direito.

É, contudo, no pensamento social e moral que mais ressaltam as afinidades entre o mestre e o aluno. Braz Teixeira destaca-as em três aspetos: 1º) no modo de conceber a sociedade não como um simples aglomerado de indivíduos mas como um verdadeiro organismo em que todos os direitos e interesses se devem combinar segundo o princípio da mutualidade ou da reciprocidade de serviços; 2º) na importância concedida à ideia de associação, que deveria alargar-se a todas as classes da sociedade e especialmente àqueles que vivem do seu salário; 3º) na ideia de que o trabalho constitui a única base justa do valor, pelo que o preço só será legítimo quando corresponder àquele. Assim, pela insensível mediação de Rodrigues de Brito, Antero teria transitado naturalmente de Krause a Proudhon, e até de Krause a Hegel e ao Hegelianismo. Cito o intérprete:

«Por outro lado, não parece ousado admitir que, se, no plano da filosofia social, a reflexão anteriana é, em não pequena medida, tributária da síntese que, no pensamento de Rodrigues de Brito, se procurava fazer entre as filosofias de Krause e

de Proudhon, foi também decerto devido à influência da obra do mestre coimbrão que o jovem bacharel foi levado a estudar longamente a obra do pensador francês, a partir do ano crucial de 1865. De igual modo, afigura-se legítimo admitir que haja sido também o krausismo de Rodrigues de Brito, enquanto forma terminal do idealismo filosófico e enquanto pensamento estruturalmente triádico, que propiciou o acesso de Antero ao sistema hegeliano, que o próprio poeta-filósofo viria a considerar como “ponto de partida” das suas especulações filosóficas e dentro do qual afirmava ter-se dado a sua “evolução intelectual”, se bem que dele bem pouco acabasse por conservar no seu pensamento da fase final.» (*Ibidem, CAI, p.783*).

Prosseguindo a explicitação das principais “convergências e afinidades” entre Antero e Rodrigues de Brito, Braz Teixeira aponta-as não só no plano do pensamento social, mas também no pensamento filosófico (na psicologia e antropologia, na metafísica ou ontognoseologia), no pensamento ético e na filosofia da religião. É muito amplo o elenco de tópicos ou ideias e teses afins. Refiram-se alguns: 1º- a psicologia ou o estudo da natureza psíquica do homem das faculdades e leis que regem as suas manifestações como o ponto de partida da filosofia; 2º- a afirmação anteriana de que todas as nossas ideias se reduzem à ideia de ser, encontra-se com a do seu mestre, que, no § 74 da sua *Filosofia do Direito*, escrevia: a ideia de ser «é a forma radical da razão, o objeto constante da inteligência»; 3º- a ideia de racionalidade do mundo e a concepção pluralista e ascendente da natureza e da realidade (*Ibidem, CAI, pp.784-785*). No plano ético, verifica-se um número ainda maior de essenciais convergências entre os dois pensadores: na articulação entre a determinação e a condicionalidade no processo do agir; na noção de bem como fim do homem e lei da sua natureza; na intrínseca e essencial relação entre o bem e a liberdade e a determinação racional desta; na consideração da virtude como suprema realização da liberdade; na concepção da santidade como ideal da moralidade e conformidade da vontade com a lei moral e no paralelo entendimento do mal como mera privação do bem, que em si não tem existência independente e absoluta. No pano metafísico, é-lhes comum a visão do Absoluto como primeiro princípio da razão e como seu ideal último, de onde o profundo anseio religioso e o acento místico que caracterizam tanto o espiritualismo krausista como a atitude especulativa de Antero. Seja, enfim, a importância que para ambos tinha a filosofia da religião e o Cristianismo. Nos meses que precederam a sua morte (1873), Rodrigues de Brito trabalhava numa *Filosofia da História do Cristianismo*, de que terá chegado a redigir os dois primeiros livros. Ora, pela mesma

época, Antero andava ocupado com o seu *Programa para os Trabalhos da Geração Nova* e, alguns anos depois, encetaria a redação de uma *Teoria da Religião* (1878), tendo também ele tido sempre o Cristianismo como horizonte das suas demoradas e constantes reflexões sobre o fenómeno religioso.

Em face da indesmentível evidência deste arrolamento de razões de convergência e afinidade entre o jovem discípulo e o seu mestre, ocorre naturalmente a pergunta: porque não teve ou não expressou Antero a consciência dessa dívida e dessa relação tão íntima do seu pensamento com o do jus-filósofo coimbrão? Não há resposta fácil. Mas talvez se possa dizer que o jovem pensador teria recebido tão naturalmente as ideias do mestre, que impregnavam os temas do seu curso jurídico, que nem notava a matriz que as inspirava, a tal ponto espontâneas e naturais elas lhe eram ou lhe pareciam. E, por outro lado, nelas se viriam a implantar organicamente, em substancial continuidade e sem conflito, as outras matrizes e influências de que viria a nutrir-se subsequentemente o seu pensamento, graças às “leituras caóticas” a que se entregaria, nomeadamente, a proudhoniana e a hegeliana, a que se viriam ainda associar outras, a de Leibniz, a de Kant, a de Eduard von Hartmann, estas já mais ou menos explicitamente reconhecidas e assumidas pelo próprio.

3. Como já referido, a renovação hermenêutica dos estudos anterianos, fomentada pelas iniciativas académicas de comemoração do Centenário da morte (1991) e dos 150 anos do nascimento (1992) do poeta-filósofo permitiu descobrir novos pontos de interesse na obra e no pensamento anterianos, que não haviam sido ainda objeto de especial atenção. Cito três, em particular: o seu pensamento estético (disperso por vários ensaios desde a época de Coimbra dos anos 60 até ao ensaio de 1781, *A poesia na atualidade*); o seu pensamento ético; e o seu recorrente pensamento sobre a religião e a ideia de Deus (devendo aqui ressaltar-se o estudo de Joaquim de Carvalho sobre a ideia da inconsciência de Deus em Antero). António Braz Teixeira é dos primeiros a abordar, de forma expressa e no intuito de compreender a sua peculiar congruência, a temática da teologia (ideia de Deus) e a filosofia da religião anterianas, num Colóquio que teve lugar em 1991<sup>9</sup>, destacando-lhes a relevância, nestes termos:

---

<sup>9</sup> A publicação deste ensaio ocorreria em 1993, nas Atas do CAQ, pp. 271 ss. Eu próprio, num colóquio de 1991 sobre Feuerbach, me ocupei desse tema: «A sombra de Feuerbach na filosofia anteriana da religião», in *Pensar Feuerbach*. Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de *A Essência do Cristianismo (1841-1991)*, Lisboa: DFFLUL/Colibri, 1992, pp.123-147 (retomado, sob o título «Antero e

«.... Antero de Quental, na sua atormentada demanda especulativa e na sua paralela criação poética, atribuiu sempre nuclear e decisiva importância à problemática do Absoluto e da transcendência e ao fenómeno religioso.» (CAQ, p. 282). No que se insinua já também a indissociabilidade e a tensão (não, porém, a completa e inequívoca fusão), que, sobretudo na última fase do pensamento de Antero, se deixam perceber entre as suas reflexões teológicas e teoria da religião, o seu misticismo ético e o seu questionar metafísico, entre a sua ontologia do Absoluto e a sua ideia de Deus. Braz Teixeira situa a sua abordagem deste tópico num duplo contexto histórico: o mais vasto, da evolução do tema no pensamento português de Oitocentos (de Silvestre Pinheiro Ferreira a Sampaio Bruno e Basílio Teles), que assume várias formas e tonalidades, indo da temática teodiceica (em Silvestre Pinheiro Ferreira) ao ateísmo (em Basílio Teles), passando pelo deísmo (em Amorim Viana), pelo pantiteísmo (em Cunha Seixas), pelo panteísmo (em Domingos Tarroso, Antero de Quental e Guerra Junqueiro), pelo messianismo (em Sampaio Bruno); e no contexto da evolução especulativa pessoal de Antero. Diferentemente de outros intérpretes do pensador micalense, que aplicam o seu engenho a insistir no dualismo insanável da sua personalidade e pensamento (diurno/noturno; razão/sentimento), nas “mortais contradições” existenciais, morais ou filosóficas que o dilaceravam, nas matrizes de pensamento de sinal oposto que o inspiravam (Hegel, Schopenhauer...), ou nas antinomias não resolvidas numa síntese final, Braz Teixeira, não esquecendo aquelas contradições e antinomias, que, de resto, são confessadas pelo próprio Antero, sublinha de preferência as continuidades, atento, porém, às indeterminações de um pensamento vivo e em movimento, nunca totalmente exarado numa fórmula final. Nessa mesma indeterminação, o intérprete tenta captar não só a densidade que torna complexo o pensamento do filósofo, como até uma certa linha de tendência. No caso da evolução do pensamento anteriano acerca de Deus e da religião, Braz Teixeira crê ser possível encontrar essa linha de tendência no sentido de um panteísmo espiritualista.

Na tentativa de reconstituição do pensamento de Antero sobre a religião e a ideia de Deus, Braz Teixeira distingue três fases, que vão da adesão ao cristianismo católico tradicional, patente nos primeiros escritos poéticos, mas já em manifesta crise nos ensaios de meados da década de 60, à visão de um misticismo ético-metafísico exposta

---

Feuerbach. Sobre a filosofia anteriana da religião», no meu livro *Antero de Quental. Uma Visão Moral do Mundo*, Lisboa: INCM, 2002, pp.119-152).

na terceira parte de *Tendências* (1790), passando pela intensa reflexão da década de 70. Nos primeiros ensaios da década de 60 (*Arte e verdade*, publicado em 1865, mas presumivelmente redigido em 1861) é já reconhecível a conversão do poeta à “religião da arte”, aparecendo a Arte (representada pela Poesia) como o substituto da Religião, conversão esta que foi partilhada por muitos outros intelectuais da época.<sup>10</sup> Preside às *Odes Modernas* toda uma envolvente e intensa retórica sacra, o uso recorrente de ambientes, imagens e motivos tirados da tradicional cultura profética-sacerdotal-religiosa, mas para falar agora da elevada missão da Poesia e do Poeta, que se assume como o profeta de um novo evangelho de libertação, como o sacerdote de uma nova religião e de um novo culto, que falam não já dos Deuses, mas do Homem, pois, como escreve o jovem pensador-poeta, as religiões, que falam de Deus, tendem a desaparecer, mas a Arte, porque fala do Homem e do Mundo que vão «tomando os céus e os olímpos», ocupará, no futuro, «todo o domínio antigo do divino».<sup>11</sup> Esta mesma convicção se expõe em outros ensaios anteriores de meados da década de 60, nomeadamente, naquele que leva por título *A Bíblia da Humanidade de Michelet* (1865). Desenha-se assim um vago panteísmo evolucionista e vitalista, sendo implícita a negação da transcendência divina, substituída que é por uma noção de Absoluto imanente à realidade natural e histórica, tudo o que se traduz numa profissão de fé humanitária, exarada em declarações como estas, que se leem no referido ensaio: «O Deus da Humanidade é o mesmo homem: e o seu ideal, a religião da Vida», ou «o homem é um deus que se ignora».<sup>12</sup> Um segundo aspeto é a historicização da religião, isto é, a convicção de que «é a partir do entendimento filosófico da História como evolução da consciência do homem que poderá compreender-se a ideia de Deus, o sentimento religioso e o futuro das religiões, em particular do cristianismo.» (CAQ, p.285). Para o jovem pensador, a religião – e o próprio cristianismo – é uma criação do espírito humano no seu processo de desenvolvimento histórico, em que a consciência vai passando por vários estádios, do intuitivo-poético ao reflexivo-metafísico e por fim ao analítico e crítico, correspondendo a cada um desses estádios uma determinada forma de manifestação da consciência religiosa. Assim, a ideia de Deus é progressiva e

---

<sup>10</sup> Veja-se a carta de 7 de agosto de 1861 a Flórido Teles de Meneses, *Cartas I*, pp.15-16. Este processo epocal foi muito bem identificado, descrito e interpretado (no que respeita à França) por Paul Bénichou, nas suas obras: *Le sacre de l'écrivain 1750-1830: Essai sur avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, 1973; e *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.

<sup>11</sup> *Arte e Verdade*, in: *Prosas da Época de Coimbra*, ed. crítica org. por A. Salgado Júnior, Lisboa, Sá da Costa, 1982, p. 237.

<sup>12</sup> *A Bíblia da Humanidade de Michelet*, in: *Prosas da Época de Coimbra*, pp. 188 e segs.

em devir na consciência do homem e no processo histórico como Ideia, como um ideal de humanidade que o próprio homem projeta e cria.

Paralelamente, Antero procede a uma acerada crítica ao cristianismo católico. Particularmente, dois aspetos são visados, a saber, a posição a respeito do problema da imortalidade e a atitude face ao Cristianismo e à Igreja. Para o pensador açoriano, a imortalidade pessoal é coisa da ordem do sentimento, uma crença do coração que obedece a uma ordem moral (de cumprimento do desejo humano e da exigência existencial de sentido da vida e do universo), e não algo certificado por um corpo doutrinário. Por outro lado, no cristianismo há que distinguir o genuíno ideal cristão da realidade doutrinária e institucional eclesiástica que o representa. Antero é afeto ao primeiro, mas crítico da segunda, em nome de uma religião do futuro capaz de verdadeiramente realizar a unidade absoluta dos homens e cumprir a evolução perfeita da humanidade tendo em vista um estado definitivo de unidade, paz e reconciliação. Duas doutrinas são especialmente visadas na crítica anterior: a do pecado original, considerado hostil à razão, à dignidade humana e ao sentimento de justiça, pois anula a liberdade e instaura a escravidão moral ao decretar a condenação hereditária da humanidade e ao sustentar que o homem é incapaz de se salvar pelos seus méritos próprios; e a da eucaristia, considerada um “absurdo físico e metafísico”, um “desafio à razão dos povos católicos”, o passo decisivo “para fazer entrar o cristianismo no caminho da idolatria”.

Numa segunda fase, que corresponde genericamente a toda a década de 70 e metade da década de 80, Antero aprofunda a via imanentista e histórica, ligando as concepções da religião aos estádios da evolução histórica da consciência do homem. É nesta fase que empreende o projeto de elaboração de uma *Teoria da Religião*, o que terá acontecido por todo o ano 1878, ainda que a obra, certamente redigida pelo menos em parte (pois que o autor chegou a disponibilizar a Oliveira Martins versão da mesma para leitura), se tenha perdido ou tenha sido destruída pelo autor. Por carta do poeta a Jaime Batalha Reis, de meados de julho desse ano, sabemos que aquela obra constituiria a segunda parte da exposição do seu pensamento, sendo a primeira uma *Metafísica* e a terceira uma *Filosofia da História*. Esta última, em que terá trabalhado na primeira metade dessa mesma década, em torno da ideia de um *Programa para os trabalhos da geração nova*, terá sido destruída. O que caracterizaria essa *Teoria da Religião*? Não é fácil conjeturar, mas tudo indica que, nela, Antero se tenha aproximado das teses de Eduard von Hartmann quanto ao futuro da religião e à

«religião do futuro», em relação às quais reiteradamente manifesta simpatia e afinidades na correspondência com vários amigos (Oliveira Martins, Francisco Machado de Faria e Maia e Jaime Batalha Reis), reconhecendo, porém, agora potencialidades ainda não exauridas num renovado cristianismo católico, concepção doutrinária e prática da religião, que, na fase anterior, constituíra o alvo preferencial das suas críticas.<sup>13</sup>

Finalmente, na última e curta fase que se estende por uma escassa meia dúzia de anos antes da trágica morte, e da qual o ensaio *Tendências Gerais da Filosofia* (1790) constitui a mais consumada expressão reflexiva, a posição de Antero em relação à religião e à ideia de Deus caracteriza-se pela complexidade, oscilação, indeterminação. No horizonte está agora a ideia metafísica de Absoluto como dominante, não, porém, inequivocamente identificável com Deus, sem tão pouco ser possível pensá-la sem alguma relação de identidade com ele. Segundo Braz Teixeira, Antero «oscila entre a afirmação racional e a evidência intuitiva do sentimento, entre uma concepção que encerra o Absoluto na imanência e no ser espiritual do homem, e uma concepção segundo a qual ele, porque é o Não-Ser, é a transcendência.» (CAQ, pp. 292-293). E, de igual modo, ao identificar Deus e o Absoluto, o pensamento anterior revela idêntica indeterminação, parecendo hesitar entre o ateísmo e o panteísmo imanentista, quando não a admitir mesmo a própria e autônoma existência de Deus. Por um lado, enquanto escreve que «a consciência do justo é o único templo do único Deus» parece fazer da ideia de Deus uma realidade puramente humana e negar a sua existência. Mas, por outro lado, no seu anseio de unidade ontológica, superadora das antinomias, paira na meditação anterior a persistente tentação de panteísmo, em continuidade com as reflexões da sua primeira fase especulativa. Já ao afirmar que Deus não é possível, porque, sendo o absoluto, o eterno, o infinito e o ilimitado, o que tem em si a sua razão de ser e o seu fim, transcende o mundo limitado da realidade e da possibilidade, apresentando-se, então, como o plenamente verdadeiro, como o tipo de plenitude de ser e da liberdade, de que a nossa liberdade é apenas vaga imagem e remota semelhança, Antero parece abeirar-se, momentaneamente, da admissão da existência de um Deus transcendente, distinto e superior ao homem e ao mundo. E Braz Teixeira conclui:

---

<sup>13</sup> Veja-se: Leonel Ribeiro dos Santos, *Antero de Quental. Uma visão moral do Mundo*, Lisboa: INCM, 2002, pp.142 ss.

«Apesar desta indeterminação que, simultaneamente, marca e define a expressão do pensamento filosófico de Antero, afigura-se legítimo concluir que do pandinamismo psíquico ou pampsiquismo que o caracteriza e do monismo essencial em que, para além do seu dualismo de raiz, a sua metafísica vem a desenvolver-se, resulta ser num virtual panteísmo que se encontra a mais adequada resposta que a sua dramática e veemente indagação encontrou para o problema de Deus, mas um panteísmo sempre posto em causa por uma dúvida e uma interrogação de sinal imanentista ou ateuista.» (*Ibidem*).

4. A ontologia de Antero é focada por Braz Teixeira, direta ou indiretamente, em vários dos seus estudos anterianos, sendo-lhe um deles expressamente dedicado. O intérprete destaca o carácter estruturalmente sistemático e genuinamente especulativo do pensador micalense, cuja noção de sistema não quer deixar de fora as antinomias, mas sim resolvê-las numa síntese. A síntese procurada, se não está satisfatoriamente cumprida, está pelo menos claramente indicada nas suas principais articulações em alguns dos últimos ensaios de Antero, nomeadamente em *A filosofia da natureza dos naturalistas* (onde é explícita a recusa da solução positivista) e sobretudo em *Tendências Gerais da Filosofia*. O ambiente em que se move desde cedo todo o pensamento anteriano é o proporcionado pelo pensamento germânico, seja o de inspiração krausista, recebido talvez de forma insensível mas indelével da lição dos seus mestres de Coimbra, passando pelo hegelianismo e, enfim, pelas fontes do pensamento germânico, por Leibniz, Kant e Eduard von Hartmann, com cuja ideia do Inconsciente se reconhecia afim e através do qual se nutria também do evolucionismo schellinguiano e por este se confirmava na boa descoberta que fizera de Leibniz e do seu pandinamismo ou pampsiquismo. Mas seria em vão que se procuraria em Antero um sistema fechado, pois o seu pensamento é antes um pensamento *in fieri*, sempre em movimento aberto, consciente da complexidade da realidade, chame-se-lhe antinomias, contradições, paradoxos. Mas nem por isso é ele um filósofo “falhado”.

Em vários lugares Braz Teixeira dá uma síntese desse núcleo de pensamento que constitui o que se pode chamar a ontologia anteriana. Na base, está a ideia de **Ser**, a qual, todavia, comporta em si dois elementos irreduzíveis e contraditórios, a **Realidade** (o mundo fenoménico do devir, apreensível pelos sentidos) e o **Absoluto** (o que subsiste por si, só acessível pela razão, que está para além dos fenómenos, o imutável suporte do movimento contínuo das coisas, da alteração, da diversidade),

«não sendo possível ao entendimento humano saber se entre esses dois elementos existe qualquer unidade em que se fundem e superem em superior síntese».<sup>14</sup>

Antero, reconhecendo embora a realidade e legalidade próprias do mundo material, considera que o mero atomismo não as explica convenientemente se não lhe for agregada como constitutiva a ideia de **força**. Foi precisamente essa subtil aliança de atomismo e dinamismo no próprio seio do mundo material que ele aprendeu de Leibniz. E é por isso que, recusando o monismo materialista, admite três regiões de realidade - a matéria (mundo material), a vida (o mundo biológico) e o espírito (o mundo do espírito) -, distintas, mas ligadas e interrelacionadas num movimento ascensional de complexificação, podendo resumir-se o núcleo especulativo da sua ontologia em três teses fundamentais, que dão a tonalidade a todo o seu pensamento, a saber: 1<sup>a</sup>- a do pluralismo ontológico, que se inspira numa pessoal interpretação da monadologia de Leibniz (organizado hierarquicamente em três regiões - o da matéria inorgânica, o da vida e o do espírito - tendo cada uma delas por base a inferior à qual acrescenta um novo elemento de natureza diversa e superior; 2<sup>a</sup> - uma pessoal ideia de evolução, tomada não no sentido mecanicista e necessitarista dos monismos naturalistas, mas antes inspirada na teleologia dos pensadores do idealismo germânico (em especial de Krause e de Schelling), regida não por uma lei de necessidade ou de fortuito acaso, mas por uma lei de espontaneidade, que, na fase superior do ser - a do espírito - toma a forma e recebe o nome de liberdade; 3<sup>a</sup>- o espiritualismo ou idealismo ético. Assim, na síntese anterioriana, a ontologia pandinamista e evolucionista funde-se com o idealismo ético da liberdade e do bem, pois, sendo o espírito concebido como a forma superior do ser, como força autónoma e espontânea, consciente e plena, ele é o tipo da realidade, a partir de cuja essência é possível explicar a essência oculta do mundo fenoménico e todo o sistema de forças em que a natureza consiste. Escreve Braz Teixeira:

«Se o universo só é pensável como realidade dotada de uma intrínseca racionalidade e unidade, análoga ao espírito, imperioso seria concluir que todas as forças do universo deverão ser concebidas como forças cujas determinações partem radicalmente da sua própria natureza e têm em si mesmas os motivos da sua actividade, não sendo, nessa medida, a espontaneidade uma propriedade exclusiva do espírito, antes existindo

---

<sup>14</sup> Veja-se: «Tendências Gerais da Filosofia Portuguesa entre 1850 e 2000», in: *Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000)*, *Actas do I Congresso Internacional <PLGB>*, Lisboa, INCM, 2009, vol. I, p. 26. Nas pp. 26-28 deste ensaio Braz Teixeira oferece uma feliz síntese do que designa por a "ontologia anterioriana". Mas, veja-se também «A ontologia anterioriana», *EA* nº13-14, 2004, pp. 5-19.

também, em graus diversos, nos restantes planos do real, não havendo, por isso, ser algum inteiramente determinado por outro, pois em todos há, latente ou virtual, uma vontade própria e todo o ser tende para a realização do seu próprio fim.» (*Ibidem*, pp. 27-28).

A evolução é por certo uma ideia fundamental nesta ontologia dinâmica, mas ela

«deve ser compreendida como ascensão dos seres à liberdade, a que todos e cada um, de modo mais ou menos inconsciente, aspiram, embora só no espírito humano ela se realize, dado que só a ele é dado conhecer a causa e o fim de tudo. De igual modo, sendo o progresso a lei da evolução, esta não poderá deixar de ter um sentido ético, de tender para a criação de uma ordem racional, para o alargamento indefinido do domínio da justiça e de vir a traduzir-se num desdobramento incessante da energia moral, numa acção contínua da vontade impulsionada pelo ideal.» (*Ibidem*).

E é deste modo que a ontologia e a ética anterianas se fundem numa grandiosa síntese, em que as categorias de Ser, de Absoluto e de Bem são convertíveis e se equivalem – ou antes, em que as duas primeiras se fundem na terceira, o que Braz Teixeira, sumariando os últimos parágrafos da terceira parte do mais expressivo dos ensaios filosóficos de Antero, expõe nestes termos:

«Para Antero, o bem constituiria o momento final da evolução do ser, em que, na consciência, o espírito se liberta de todas as anteriores limitações e o eu limitado individual se dissolve em algo de absoluto, unindo-se ao seu tipo de perfeição, pois só dissolvendo a própria vontade na vontade absoluta, renunciando à personalidade e ao egoísmo, se alcança a virtude, a imortalidade e a vida eterna, que mais não seria do que a perfeita virtude, enquanto renúncia ao egoísmo, que vem a definir a liberdade, que é a aspiração secreta de todos os seres, razão pela qual, para o pensador, a santidade seria o termo de toda a evolução e o supremo fim para que existe e se move o universo, vindo, assim, o drama do ser a terminar na libertação final pelo bem.» (*Ibidem*).

Assim conclui, num idealismo ético da Liberdade e do Bem, a ontologia pandinamista e evolucionista anteriana.

E impõe-se que conclua eu também esta resenha, recapitulando as quatro ideias fortes em que se consubstancia a interpretação que Braz Teixeira fez do pensamento anteriano, a saber: 1<sup>a</sup> - uma especialíssima atenção dada à primeira formação filosófica endógena do jovem pensador e o reconhecimento da relevância dessa primeira formação como lastro sobre o qual se implanta e se estrutura a sua posterior evolução filosófica; 2<sup>a</sup> - a atenção aos contextos geracionais, vivenciais, culturais ou filosóficos em que se explicita o pensamento anteriano e bem assim à

relação do pensador micaelense com outros pensadores coetâneos ou próximos; 3ª - o especial destaque dado à relevância da problemática teológica – a ideia de Deus e a filosofia da religião – no pensamento anterior, em íntima articulação com a ontologia pandinamista e o idealismo ou misticismo ético do poeta-filósofo; 4ª- a atenção ao ponto de vista estrutural-sistemático do pensamento anterior (descobrimo nele e explicitando as conexões entre os diferentes domínios em que se expôs, mas também apontando-lhe as hesitações, ou mesmo as antinomias e contradições), reconhecendo como seu núcleo uma ontologia dinâmica e evolutiva do Ser e do Absoluto, que encontra a decifração do seu sentido na consciência ética do espírito humano, como Liberdade e como Bem.