

## ANTERO E PESSOA<sup>1</sup>

Haqira Osakabe  
UNICAMP

Vale a pena transcrever e reler o que no **Livro do Desassossego**, Fernando Pessoa afirma sobre a herança que lhe deixaram as gerações anteriores à sua:

*“Quando nasceu a geração, a que pertencço, encontrou o mundo desprovido de apoio para quem tivesse cérebro, e ao mesmo tempo coração. O trabalho destrutivo das gerações anteriores fizera que o mundo, para o qual nascemos, não tivesse segurança que nos dar na ordem religiosa, esteio que nos dar na ordem moral, tranqüilidade que nos dar na ordem política. Nascemos já em plena angústia metafísica, em plena angústia moral, em pleno desassossego político. Ébrias das fórmulas externas, dos meros processos da razão e da ciência, as gerações, que nos precederam, aluíram todos os fundamentos da fé cristã, porque a sua crítica bíblica, subindo de crítica dos textos a crítica mitológica, reduziu os evangelhos e a anterior hierografia dos judeus a um amontoado incerto de mitos, de lendas e de mera literatura; e a sua crítica científica gradualmente apontou os erros, as ingenuidades selvagens da ‘ciência’ primitiva dos evangelhos; e, ao mesmo tempo, a liberdade de discussão, que pôs em praça todos os problemas metafísicos, arrastou com eles os problemas religiosos onde fossem da metafísica. Ébrias de uma coisa incerta, a que chamaram ‘positividade’, essas gerações criticaram toda a moral, esquadrinharam todas as regras de viver, e, de tal choque de doutrinas, só ficou a certeza nenhuma, e a dor de não haver essa certeza. Uma sociedade assim indisciplinada nos seus fundamentos culturais não podia, evidentemente, ser senão vítima, na política, dessa indisciplina; e assim foi que acordámos para um mundo ávido de novidades sociais, e [que] com alegria ia à conquista de uma liberdade que não sabia o que era, de um progresso que nunca definira”<sup>2</sup>.*

O trecho, já por demais conhecido da crítica pessoana, não deixa, no entanto, de possibilitar uma orientação, tanto quanto possível, segura das relações que o autor Pessoa manteve com a época que o antecedeu. É que, sem recorrer a determinismos canhestros, não acredito que uma análise vigorosa da obra pessoana possa dispensar-se de seu equacionamento epocal. Inteligência incapaz de ver sem problematizar e de problematizar sem essencializar as questões, Pessoa foi, apesar de todo seu

---

<sup>1</sup> Trata-se do capítulo de um livro que o autor escreve sobre Pessoa no qual procura situar a obra deste dentro do contexto cultural português de fins do séc. XIX.

<sup>2</sup> Fernando Pessoa, **Livro do Desassossego**, Organização e ficção de textos por Teresa Sobra Cunha – Lisboa. Editorial Presença, 1990. p. 21 e 22. Vol. II

universalismo, um homem profundamente permeável às grandes discussões, aos grandes conflitos e aos grandes debates pelos quais o agonizante século XIX se sentiu vertiginosamente atraído.

Mas Portugal já conhecera anteriormente comportamento similar na figura de Antero, sem dúvida alguma a mais emblemática aparição intelectual do século XIX português. Também ele sincretizara numa obra quase trágica praticamente todos os grandes temas de sua época, assinalando em sua existência um processo curiosamente homólogo àquilo com que, em outro diapasão, Fernando Pessoa viria a intrigar definitivamente o pensamento lusitano. A essa similaridade voltarei mais tarde. Assinalo, por ora, que a presença de um Antero, e com ela, a de uma geração disposta à intervenção mais radical que a nação até então conhecera é a manifestação muito evidente de uma ebulição peculiarmente portuguesa em que se conjugavam tendências fortemente liberalizantes vindas do exterior com certos atavismos que ganham força extraordinária a partir do quarto final do século XIX.

É de Eduardo Lourenço a tese de que a partir do Romantismo, Portugal, de modo bastante peculiar, não só valoriza suas raízes como sobretudo procura definir seu “verdadeiro” perfil. À sombra da perspectiva individualizante do pensamento romântico, mais do que a assunção idealista das raízes, iniciar-se-ia, segundo Lourenço, uma saga nacional em busca de uma fisionomia de que a literatura seria o maior fator de interpelação.

*“ Não se tem reparado muito naquilo que parece constituir a motivação mais radical e funda (pelo que significa como ruptura) de toda ou quase toda a grande literatura portuguesa do século XIX. O que desde Garrett a estrutura no seu âmago é o projecto novo de problematizar a relação do escritor , ou mais genericamente, de cada consciência individual, com a realidade específica e autónoma que é a Pátria. E como o laço próprio que une o escritor, enquanto tal, à sua Pátria, é a escrita, a problematização dessas relações é antes de tudo a problematização da escrita, nova ou inovadora maneira de falar a Pátria escrevendo-a em termos específicos, como o autor da **Viagens** o fará com sucesso raro. A partir de Garrett e Herculano, Portugal enquanto realidade histórico-moral constituirá o núcleo da pulsão literária determinante. A tal ponto, que nos parecem insignificantes ou de pouco relevo aquelas obras em que essa motivação confessa ou oculta está ausente”<sup>3</sup>.*

No entanto, embora supere em tudo às grandes reflexões que o pensamento português tem formulado sobre si em relação à conflituosa passagem do século XIX para o século XX, sobretudo por fazer filtrar gota a gota aquilo que será o terreno sobre o qual brotará a *Mensagem*, esse artigo de Eduardo Lourenço inscreve-se numa análise que, de modo intencional, deixa num segundo plano a necessária inserção de Portugal no contexto dos grandes debates europeus daquele período, deixando, por isso, de formular hipóteses sobre a correlação entre tais debates e as motivações locais que certamente contribuíram para a configuração de um período tão profícuo do ponto de vista da produção intelectual.

---

<sup>3</sup> Eduardo Lourenço, **Labirinto da Saudade**, Lisboa – Edições Dom Quixote, 1978. p. 86.

Talvez os leitores se espantem com esta já aparentemente ultrapassada preocupação em vincular o Portugal do século XIX aos novos ares europeus, sobretudo se levarmos em conta o papel da própria geração de 70 na discussão do atraso político e cultural do país, logo da sua de-sintonia com o restante da Europa.

Ocorre, porém, que são justamente a de-sintonia e o atraso que, por assinalarem o teor mais particularmente conservador do pensamento português, acabam por definir o ritmo peculiar do desenvolvimento das novas idéias no país. Por outro lado, acentue-se que, no caso, atraso e de-sintonia nada têm a ver com aversão ou alienação em relação às idéias mais deslocantes que emergiam no restante da Europa. Tanto assim que os expoentes máximos da grande crise do período, Schopenhauer e Nietzsche na filosofia, e Baudelaire na literatura, serão vigorosamente inscritos no que se poderia chamar de saga lusitana oitocentista através de nomes como Antero, Cesário Verde, Gomes Leal, por exemplo. E, além disso, o próprio ideário libertário dos utópicos e também de Marx estará presente na preocupação da geração de 70. Talvez alguém estranhe essa bipolarização da crise oitocentista em separando os libertários sociais daqueles representados pelo pensamento formado por Schopenhauer e Nietzsche. Ocorre que, embora se trate de duas tendências manifestamente desestabilizadoras em relação a referências sociais e filosóficas anteriores e que, nesse sentido, sejam manifestações claras da grande crise apontada por Fernando Pessoa na citação inicial desse ensaio, elas, no entanto, se opõem nitidamente quanto à sua esfera de assimilação. De um lado, teve-se a tendência predominantemente constitutiva incidindo sobre a política, tendência suficientemente abrangente para assimilar inclusive as primeiras mobilizações anarquistas, cuja orientação utópica desfazia o aparente viés corrosivo. Produto da persistência de um certo projeto iluminista, essa tendência apostava manifestamente na concreção do princípio racional que subsidiaria toda História. Dissensões entre idealistas e materialistas à parte, o que conta nesse caso é a profunda crença no poder regenerador de uma *Ratio* histórica a comandar a sinuosidade dos fatos. No contrafluxo desse movimento, de todas as formas otimista, o século XIX conheceu compactamente o que se poderia chamar de apologia da irracionalidade. Algumas imagens extremamente fortes chamam nossa atenção ao lermos os textos mais significativos do período, porém, o que mais impressiona é a insistência numa sensação de vertigem que a dissolução das categorias mais historicamente consideradas indispensáveis ao equilíbrio humano acabou por provocar. Nietzsche ao tocar na propalada morte de Deus se expressaria dessa forma:

*“O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. ‘Para onde foi Deus?’, exclamou, ‘é o que lhes vou dizer. Matámo-lo... vocês e eu! Somos nós, nós todos, que somos os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao Sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós próprios? Longe de todos os sóis? Não estaremos incessantemente a cair? para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos errando através de um vazio infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará mais frio? Não aparecem sempre noites, cada vez mais noites?”*

*Não será preciso acender os candeeiros logo de manhã?’ ”<sup>4</sup>. À deriva de sua própria humanidade, e de modo dramático, o homem estaria disponível não mais a um processo redutor e nesse sentido lógico, mas sim àquilo que Schopenhauer denominaria com sinistra precisão: força cega e irracional da vontade.*

Quando se fala em decadentismo e quando, pela primeira vez, foi feita a alusão a essa tendência finissecular, tinha-se pouca idéia das verdadeiras implicações desse termo. A glamourização da palavra acabou por trair a substancial transformação pela qual o século passaria, ocultando em boa parte o estado de profunda depressão por que passaria a Europa, resultante não tanto do declínio de um tipo de sociedade mas da dissolução da tradição ética que essa mesma sociedade teria erigido para si. Nesse sentido o decadentismo foi muito mais do que uma assumida deposição de armas: foi a manifestação de estado de espírito mortalmente atingido no cerne de sua própria consistência. O que “salvou” a humanidade do mergulho completo em sua própria dissolução foi que o decadentismo vislumbrou para o homem e para a época uma saída estratégica com a superposição da ética pela estética e, com isso, o cultivo de um universo paralelo ao universo cotidiano, atitude que permitiria reorganizar e assimilar o que de excrescente parecesse àquele mesmo cotidiano. Assim acredito que deva ser visto o universo decadentista: como um imensa reinvenção das sobras do dia-a-dia, como se de um lado ficasse a matéria deteriorada e, de outro, o fluxo de uma sublime depuração. A obra de Baudelaire é, sob esse aspecto, modelar: por um lado a opressão do século levando o homem à sustentação do destino macabro de sua carne e de sua vida, e, por outro, o gozo dos paraísos artificiais, na vivência do exótico. Esta faz antever o clima precioso em que vão se cultivar os Des Esseintes, os Axels, os Dorian Grays, que povoarão o imaginário finissecular.

Entre os dois universos, o do hiper-realismo e o da fantasia decadentista, trama-se o fio condutor da mentalidade irracionalista do século XIX. E sedimentando esses mesmos universos, aquele território movediço de onde se apagou a linha do horizonte e a geometria das formulações metafísicas mais acabadas. Tudo isto para dizer que, sob a quinquilharia do universo decadentista, não há espaço para outra coisa senão para um profundo sentimento de perda definitiva do homem para si mesmo.

*“After about a quarter of an hour, he got the coachman and one of the footmen and crept upstairs. They knocked, but there was no reply. They called out. Everthing was still. Finally, after vainly trying to force the door, they got the roof, and droppede down on to the balcony. The windows yielded easily: their bolts were old.*

*When they entered the found, hanging upon the wall, a splendidi portrait of their master as they last seen him, in all the wonder of his exquisite youth and beauty. Lying on the floor was a dead man, in evening dress, with a knife in his heart. He was withered, wrinkled, and loathsome of visage. It was not till they had examined the rings that they recognized who it was.”<sup>5</sup>*

---

<sup>4</sup> Nietzsche, **A Gaia Ciência**, Trad. Alfredo Margarido, Lisboa, Gruimarães Editores, 4ª ed., 1987. p. 145.

<sup>5</sup> Oscar Wilde, *The picture of Dorian Gray*, **The Complete Oscar Wilde**, N. York, Crescent Books, 1990. p. 161.

Cabe, neste momento, retomar uma segunda citação de Pessoa sobre a herança por ele recebida:

*“Nasci em um tempo em que a maioria dos jovens haviam perdido a crença em Deus, pela mesma razão que os seus maiores tinham tido sem saber porquê. E então, porque o espírito humano tende naturalmente para criticar porque se sente e não porque pensa, a maioria desses jovens escolheu a Humanidade para sucedâneo de Deus. Pertença, porém, àquela espécie de homens que estão sempre na margem daquilo a que pertencem, nem vêem só a multidão de que são, senão também os grandes espaços que há ao lado. Por isso nem abandonei Deus tão completamente como eles, nem aceitei nunca a Humanidade. Considerei que Deus, sendo improvável, poderia ser, podendo pois dever ser adorado; mas que a Humanidade, sendo uma mera idéia biológica e não significando mais que a espécie animal humana, não era mais digna de adoração do que qualquer outra espécie animal. Este culto da Humanidade, com seus ritos de Liberdade e Igualdade, pareceu-me sempre uma revivescência dos cultos antigos, em que animais eram como deuses, ou os deuses tinham cabeças de animais.*

*Assim, não sabendo crer em Deus, e não podendo crer numa soma de animais, fiquei como outros da orla das gentes, naquela distância de tudo a que comumente se chama a Decadência. A Decadência é a perda total da inconsciência; porque a inconsciência é o fundamento da vida. O coração, se pudesse pensar, pararia.”<sup>6</sup>*

A posição do autor é bastante clara em relação ao século. Ou o homem persistia ainda na sua crença em Deus ou, negando-o, afirmava o homem. Mas se se mantivesse distante de ambas as saídas (negativa ou positivamente), restaria ao homem reconhecer-se não como espécie a ser cultivada, mas como rumo irrefutável de seu próprio destino. Esta formulação de Pessoa é a que melhor define o decadentismo enquanto posicionamento de radical descrença entre as opções que o século XIX dispôs para o homem: nem Deus nem o Homem, isto é, nenhuma causa afirmativa a comandar os atos do “novo” ser que emerge da dissolução do universo teleológico.

Nesse sentido Pessoa se contrapõe diretamente à figura ideologicamente central da chamada geração de 70 com a qual guarda, no entanto, aproximações espantosas. Estamos falando de Antero de Quental, cuja obra densa e ao mesmo tempo pequena nos permite entrever naquela geração um papel decisivo na posterior etapa da história da cultura portuguesa.

É nesse sentido que se pode pensar que a compreensão cultural de Pessoa se enriquece sobejamente quando pensada também sobre a contribuição de Antero. Não que estejamos a afirmar influências ou determinações, mas convergências sintomáticas que indicam um território similar de inquietações quer de ordem metafísica quer de ordem da interferência na história e na sociedade. Essas convergências permitem formular uma hipótese um tanto mais ambiciosa, a qual se refere a um processo particular de amadurecimento da inteligência portuguesa. Deixemos essa questão para mais adiante e tentemos retomar aqui as “coincidências” Antero-Pessoa.

---

<sup>6</sup> Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego II*, p. 19.

Filho legítimo da primeira revolução cultural do século XIX, aquela que assumiu a legitimidade da ciência positiva, Antero é, até certa medida, aquele que em termos pessoais rompeu com Deus e erigiu um altar para a humanidade. Não entrando ainda nas decorrências de suas poesias ditas pessimistas, pode-se afirmar que mesmo seus textos filosóficos mais próximos daquilo que seria uma visão nihilista não chegam a rigor a ser tão nihilistas. Confira-se, por exemplo, *O Sentimento da Imortalidade* (1865) em que Antero busca opor ao conhecimento lógico-metafísico aquele que provém do sentimento.

*“E todavia, meu amigo, se um bom silogismo vale muito, uma lágrima bem quente, bem viva e bem sentida, deve valer tanto - ou muito mais ainda. O peso duma lágrima! Leve cousa, talvez, na palma da mão do filósofo, acostumada a levantar mole espantosa dos argumentos, dos sistemas, das ciência. Mas quando sobre o coração nos cai, duns olhos que Deus fizera para a luz e para a ventura, e a que a vida só deu sombras e abrolhos - então! sente-se-lhe bem o peso, a essa pobre gota de água, e não há aí já peito de bronze que não vergue e se abale, como se o tocasse o dedo invisível de uma divindade...”<sup>7</sup>*

Joel Serrão dá-nos o contexto original desse texto ao referir-se a um poema que nas *Primaveras Românticas* apareceu sob o título “À Une Femme Qui Tombe” e que teria sido publicado pela primeira vez com o título “Ermelinda”, nome de uma prostituta cujas lágrimas Antero vira brotar quando abordada ofensivamente por um conhecido seu.

*Quem te deitou, inocente,  
Tremendo de frio e de dor,  
Sobre o monturo da vida  
Como coisa sem valor;*

*E essa face dolorida  
Te fez empalidecer  
Com o olhar da miséria,  
Com o beijo do sofrer;*

*Pôde gelar-te esses membros,  
Encher-te de palidez,  
Furtar-te o chão da existência,  
Cad' hora de sob os pés;*

*Mas o que essa mão não pôde,  
Com a gelada pressão,  
Foi tirar-te o dom das lágrimas,  
Foi secar-te o coração*

---

<sup>7</sup> Antero de Quental, *O Sentimento da Imortalidade*. In: *Filosofia*, Org. Intr. Notas de Joel Serrão – Editorial Comunicação Lisboa, 1989. p. 28.

*Chora pois... Deus vê as almas!  
O mais é coisa mortal...  
Vê-as sós - quer os ais saiam  
Do palácio ou do hospital.*

*Sua mão, se faz estrelas,  
É d'almas que anda a colher...  
E, pois o espírito sobe,  
Bem pode o corpo descer!*

*Que importa onde os pés se firmem,  
Se é por que o olhar se erga à luz?  
Bem podre é o chão dos mortos,  
E mais lá se hasteia a cruz!*

*Como aos poços mais sombrios  
Chega um raio de luar,  
Podem também nascer lírios  
À porta d'um lupanar...*

*E os seios, que o mundo compra  
No crapuloso leilão  
A que preside a miséria...  
Podem ter um coração!*

*Temos todos visto, às vezes,  
Sair uma luz ideal  
De cabeças que se encostam  
Na enxerga d'um hospital!*

*Ah! deixa correr teu pranto  
Sobre o chão do lupanar...  
É sementeira de dores  
Que andas, triste, a semear.*

*Mas passe o inverno por cima...  
Que a primavera há-de vir!  
As dores, que tu semeias,  
É no céu que hão de florir!*

*Oh! há quem conte as lágrimas  
Que aqui se vão chorar!  
Debaixo de nossos olhos  
Anda-as Deus sempre a aparar...*

*Eu creio na providência!  
O tronco seco da cruz  
Rebenta no paraíso  
Para dar flores de luz!*

*Às faces que empalidecem  
Há-de as Deus inda corar  
Com o reflexo dos círios  
Que ardem lá no seu altar!*

*E se os olhos se anuviam  
Escurecendo-se - Deus  
Faz dos escuros da terra  
A aurora eterna dos céus!”<sup>8</sup>*

O que teriam de especial as lágrimas da prostituta e que relação teriam elas com a eternidade? É nesse ponto que Antero formula um princípio ético único contrapondo-se às dores da humanidade. Sem o Deus que expulsara do seu Universo, Antero nega-se, no entanto, à aceitação da saída nihilista: “ *Que assombrosos quadros de miséria não alumia o doce raio de luz, que atravessa a água pura de uma lágrima! É o espantoso caleidoscóp[i]o das dores da humanidade! E tudo isso, meu amigo, todas estas realidades ardentes, palpitantes, sangrentas, deixarão de existir, de bradar, de se entorcer, porque um dia, no fundo do cadinho metafísico, aonde uma ciência cruel lançara estas grandes idéias. Alma, Deus, Vida, se achou esse resíduo, essa escura abstracção, essa cousa que nenhuma palavra diz bem - uma negação, nada?!*

*Não pode ser. O coração levanta-se de salto e não pode ler essa irrisão feroz, escrita no céu com letras de oiro, com letras de harmonia. A razão não quer ouvir essa gargalhada delirante e crudelíssima, soltada contra a sua fé, a sua lei, ela mesma, a ordem. Só a inteligência, depois de ter recolhido as suas redes vazias dirá, olhando para o vapor que exalam ao enxugá-las o sol ‘eis aí o destino dos homens; como este fumo se evaporam e somem no ar vazio das dores da humanidade?...’ ”<sup>9</sup>. E vai propor ao século um Deus-Justiça que oporá ao transitório dos sentimentos a Eternidade, instalada por uma Ordem perfeita que é quem dá sentido final a tudo:*

*“ Vir-se ao mundo para amar, crer, sentir, ser bom e feliz, e forte, que tanto quer dizer homem, e achar um leito de espinhos, e endurecer-se-lhe o corpo e a alma, e descreer e chorar, e ser mau, ignorante e mísero - uma existência a si mesmo traidora - um ser que renega sua própria lei - uma coisa feita para ser exactamente o contrário do seu destino - que é isto, senão a contradição terrível de tudo quanto temos por justiça, por verdade, por princípio e harmonia dos mundos?*

*É a negação dos sentimentos mais íntimos, das idéias mais essenciais. Ou o universo é o delírio dum demónio, ébrio de sua mesma maldade; ou para além do extremo arco da*

<sup>8</sup> Antero de Quental, *Primaveras Românticas*, Porto, Lello e Irmão, 1984. p. 163ss.

<sup>9</sup> Antero de Quental, *O Sentimento da Imortalidade*. In: *Filosofia*, p. 28-29.

*ponte da vida nos espera o seio vasto de uma Bondade, a quem não esquece um ai, um suspiro só; uma mão, que ate com amor os destinos partidos; uma lei de justiça, a que chamamos Compensação.*

*Sem este equilíbrio de além-túmulo o mundo moral inclina-se sob o peso de suas ruínas acumuladas de séculos, e tomba e rola desamparado nos abismos do nada! Quando num prato da balança eterna se lança toda essa massa espantosa das desgraças humanas, tamanho peso só se compensa pondo no outro amor infinito - Deus.*

*Sim, Deus! Espírito, Força, Princípio, Essência, Jeová ou Brama, que me importa um nome? Eu chamo a Deus justiça! Na queda e triste ruína das ilusões antigas, das velhas crenças das gerações, fica-nos eterna essa grande palavra. - É que está gravada no coração. Só arrancando-o a poderão tirar de lá. E nem assim. No deserto das alturas a águia que empolgasse leria justiça nas carnes palpitantes... e cairia assombrada!<sup>10</sup>*

A posição, até certo ponto, paradoxal que sustenta este texto assinala na verdade o esforço do autor em dar a uma ausência uma consistência ética compensadora. A eternidade, sem Deus, não é um vazio, mas plenitude onde se completa a idéia de humanidade. O raciocínio de Antero procede exatamente como descreve Pessoa: o Deus justiça em que o Poeta precisa crer é a formulação mais acabada do aperfeiçoamento humano, ou em outras palavras, a constituição da humanidade em Deus redimindo nesse processo as dores do mundo.

Esta saída, vincada sobre um ideário racionalista, Antero inscreve-a numa crença no poder constitutivo da Razão, o que lhe confere a confiança num devir em que a humanidade dispensará, por excrescente, o auxílio das expressões mais angustiantes da emoção, a poesia e a música, da mesma forma com que a Justiça terá dispensado a lágrima que expressa a dor.

Colocado dessa forma, o pensamento anteriano parece mostrar-se tributário de um certo hegelianismo, mas numa formulação muito mais colada numa crença positivista na medida em que faz imbricar Razão e Ciência. Isto na aparência, porque nem a profissão de fé positivista nem a ostensiva racionalidade ocultam a raiz romântico-idealista de sua personalidade.

No ensaio sobre o futuro da música, datado do mesmo período, dirá Antero: *“O futuro pertence à confiança, a uma verdade qualquer, não à flutuação, às névoas desta hora que têm de passar por força”<sup>11</sup>*. E esta confiança ele a tirará de uma fase superior do conhecimento: *“A consciência, na sua constante evolução, passou do estado intuitivo, maravilhoso, para uma fase superior, refletida, eminentemente positiva e naturalista. Do sentimento subiu-se à razão: e é dela que se espera agora tudo quanto se estava acostumado a pedir ao vago pressentimento, às intuições sublimes mas ilusórias...”<sup>12</sup>*. Não tenhamos dúvidas de que a hiper-racionalidade ou o esforço de racionalidade que emanam essas linhas mal disfarça a construção utópico-romântica de uma sociedade que por racional e científica será eminentemente harmonia e equilíbrio. O seguinte trecho nos dá a prova cabal dessa afirmação:

---

<sup>10</sup> Antero de Quental, *idem*, p. 29.

<sup>11</sup> *Filosofia*, p. 60.

<sup>12</sup> Antero de Quental, *O Futuro da Música*. In: *Filosofia*, p. 61.

*“Postos os espíritos no estado de equilíbrio moral que se chama crença e, por outro lado, assente a sociedade nas bases da justiça e da verdade, deixarão de pungir nos corações os dois mais agudos espinhos, o ceptismo e a desigualdade, nos dois lados mais sensíveis e doloridos, o sentimento religioso e o sentimento da justiça. Isto não é outra coisa mais do que a paz com o céu e com a terra: a ordem nas coisas divinas e nas humanas. Como consequência de todas estas condições de harmonia e fixidez ver-se-á alegria e a serenidade consolar o mundo da palidez deste nosso tempo de melancolia e de dúvida. Chorar-se-á menos: já pelo desaparecimento de muitos motivos de desgosto; já pela disposição interior dos homens, mais ligados com a realidade e menos inclinados à paixão e ao desespero.”*<sup>13</sup>

Acentue-se que será essa mesma posição que estará sustentando o ensaio *A Poesia na Atualidade* onde, ao apontar o egotismo de Byron, Shelley, Heine, Lamartine, João de Deus, Leopardi, Antero vaticina um fim próximo da manifestação desse inevitável (sic) egotismo. Apoiando-se na radical afirmação de que *“uma descoberta de Darwin ou Haekel, uma página histórica, de Ranke ou Renan, valem mais de que toda a Babel sonora das estrofes de Victor Hugo”*<sup>14</sup>; sem vaticinar um fim cabal à poesia que ficará confinada *“à expressão isolada de sentimentos pessoais”*<sup>15</sup>, Antero assume o inevitável desaparecimento da alta poesia, desnecessária então como fator constitutivo de uma nova sociedade. Esse humanismo positivista de Antero que, como assinalamos, remete à aparente formulação de uma utopia racionalista e fortemente idealista, está associado a uma posição filosófica de cruzamentos mais sutis, um tipo particular de naturalismo ou a visão naturalista do mundo que o poeta, ao que parece, desenvolverá de modo mais claro em outros dois ensaios - *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas* e *As Tendências da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*.

Em primeiro lugar ressalte-se não haver num primeiro momento contradição teórica entre essa visão racionalista e sua visão naturalista, já que subjaz aos textos de Antero da década de 60, inclusive nos já citados, um suposto teórico que associa de um lado Razão e Natureza - e Intuição e Fantasia de outro (não nos esqueçamos: *“A consciência, na sua constante evolução, passou do estado intuitivo, maravilhoso, para uma fase superior, refletida, eminentemente positiva e naturalista”*.)

Ocorre, porém, que em textos posteriores Antero verá problemas numa assimilação direta entre Razão e visão naturalista porque ao dar conta da inviabilidade de uma filosofia *positiva*, virá repor o problema dos limites filosóficos do conhecimento científico, ao mesmo tempo em que se deparará, enquanto pensador moderno, com a necessidade do impulso científico (evolucionista, determinista ou mecanicista) para a reflexão filosófica contemporânea.

Dissolve-se, a nosso ver, a visão utópico-racionalista positivista e cria-se para o Poeta a necessidade de retornar à velha discussão em torno da “harmonização” do binômio Razão/Realidade. No ensaio sobre a filosofia dos naturalistas, Antero irá formular a hipótese de um “materialismo idealista”. Na verdade, trata-se de uma

---

<sup>13</sup> *Idem, ibidem*, p. 63.

<sup>14</sup> Antero de Quental, *Prosas Escolhidas*, seleção e prefácio Fidelino Figueiredo. Rio, Edições de Portugal, 1942. p. 197.

<sup>15</sup> *Idem, ibidem*, p. 198.

hipótese tributária de uma teoria da evolução que não teria saído das ciências naturais mas que penetrou nelas “*pela influência ... das noções metafísicas, lentamente elaboradas, a partir da Renascença, dentro da idéia fundamental de natureza*”<sup>16</sup>. Não se tratava mais de uma natureza formulada nem pelo pensamento antigo, nem pelos escolásticos (como abstrata emanação de um ser ou seres transcendentais). Seria uma natureza definível por suas leis próprias, dentre as quais, o evolucionismo. Por outro lado, e é isso que importa, deixando-se a natureza como autônoma é natural que seja ela entendida como fonte da própria razão, havendo uma natural sintonia entre leis de natureza e leis do próprio pensamento.

É isso que leva Antero a formular um princípio de analogia entre dinamismo mecânico e dinamismo psíquico, ambos desembocando no cerne da idéia fundamental que é a *força*. Mas aqui a posição de Antero leva-o a afirmar declaradamente que o “*dinamismo psíquico será 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.

No entanto, ao contrário do que aparece nos textos poéticos, não se pode falar, apesar de tudo, numa concepção rigorosamente naturalista do mundo nestes textos filosóficos. Não se chega neles à acentuada visão pan-psiquista que se observa em sonetos como “Luta”, “Diálogo”, “Metempsicose”, “Evolução”. Em outros termos, Antero não chega nos textos filosóficos a formular a rigor uma filosofia da natureza com a mesma crença e convicção com que antes afirmava a crença num primado racionalista-positivista. O autor parece se ressentir nos últimos ensaios da falta de convicção numa crença naturalista. Falta a essa crença a mesma intensidade com que tinha acreditado num racionalismo positivista e que permitira assumir esperança numa sociedade sem sofrimentos.

De qualquer forma, mesmo colocando em questão a própria utopia da juventude, esta não deixará de ser o núcleo a partir do qual Antero estará sempre dialogando com o mundo e com seus pares.

Retornando aos termos das alternativas pensadas por Fernando Pessoa aos fins do século XIX, vê-se que nos escritos da década de 60 Antero teria conseguido apagar Deus, substituindo-o pelo homem na escala máxima de sua excelência: a Razão-Ciência. Os últimos escritos (1886-1890), no entanto, irão admitir a parcialidade dessa solução. Mas passemos neste ponto a uma outra questão continuando a ver Antero no interior das inquietações do século XIX. Só que, desta vez, no século XIX lusitano: a questão não é outra senão a noção de Portugal e suas implicações de ordem cultural e histórica.

Esta noção não chega a ter para a poesia anterior o mesmo peso temático que outras tais como a Verdade, o Absoluto, a Consciência ou a História. A impressão que se tem é de que Antero separa nitidamente tais noções segundo o viés das categorias que vimos entrevistas linhas acima. Há noções consistentemente vocacionadas para uma certa plenitude conceitual (seriam aquelas situáveis no plano da Razão e da Natureza) e há outras que ficariam situadas no plano da intuição e da fantasia. Uma análise temática da poesia anterior há de mostrar sem dificuldade que ela incide com persistência sobre

---

<sup>16</sup> Antero de Quental, *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*. In: *Filosofia*, p. 111.

campos conceituais que se situariam no primeiro plano, sobrando para as bordas aquelas que tratariam das instâncias eminentemente pessoais.

Portugal, enquanto matéria poética, estaria para Antero no território da intuição à qual faltaria, como ocorre a qualquer individualidade, a consistência metafísica capaz de fazer superar a falibilidade histórica. Isto parece explicar sua desimportância do ponto de vista poético por parte de Antero. Nesse sentido, o poeta esteve longe do modelo romântico da literatura nacionalista e nem mesmo nas *Primaveras Românticas* concedeu ao tema. No entanto, preocupou-se com ele profundamente por razões de ordem política, e não só. A instância maior de individualização chamada Portugal foi-lhe paradigma necessário para escapar ao delírio universalista do embate sem fronteira a que o atirava sua utopia.

No entanto (é o que vamos ver a seguir), conquanto essa atenção “realista” o inscrevesse num circuito racional, não parece ter logrado Antero a pacificar-se no interior de um território meramente histórico-social (ou sociológico) como teria se proposto. É o que vem nos provar a leitura do ensaio intitulado *Considerações sobre a Filosofia da História Literária Portuguesa*, onde coloca em confronto o ensaio de Oliveira Martins sobre Camões (1872) e a tese de Teófilo Braga apresentada no curso superior de letras intitulada *Teoria da História da Literatura Portuguesa*.

Trata-se de um ensaio não apenas de análise crítica, mas também de posicionamento teórico. Inteiramente afinado com a perspectiva histórico-social assumida por Oliveira Martins, Antero de Quental tenta relativizar nesse ensaio o alcance do ponto de vista (chamado etnológico) de Teófilo Braga, cujas raízes estariam inequivocamente situadas no conceito básico que deu estofa ao nacionalismo romântico que é o de “gênio da raça”. Embora admitindo a relevância desse componente na formação de uma literatura, Antero coloca em questão a pretensão quer dos românticos quer de Teófilo Braga de fazer desse ponto de vista uma instância teoricamente decisiva na explicação do processo de constituição das literaturas dos povos (“... se o gênio de cada raça fornece com efeito os elementos, e como que a matéria prima das civilizações, a cultura e a tradição representam o trabalho de aperfeiçoamento do espírito humano, acumulado, que desenvolve aqueles elementos e, fazendo por assim dizer fermentar aquela matéria primitiva, lhes dá uma forma nova e superior.” “Na vida dos povos modernos entraram desde o berço enérgicos elementos latinos que absorvidos com maior ou menor simpatia, em maior ou menor quantidade, e combinados com os elementos primitivos, constituíram o temperamento particular de cada uma dessas nações, o seu gênio nacional. Esse gênio é pois complexo, e complexo o carácter das suas criações: reduzi-las a um principio unico é querer de proposito acanhar a historia, proscrevendo arbitrariamente épocas inteiras”<sup>17</sup>.

Assim, ao invés de falar propriamente de um longínquo e a-histórico “gênio da raça”, Antero prefere falar de um “gênio” nacional.

Por desconhecer as constrações da tradição e da cultura, atribuindo ao componente rático um valor sistemático, Teófilo Braga acabaria por desacreditar na “propriedade

---

<sup>17</sup> Antero de Quental, *Considerações sobre a Filosofia da História Literária Portuguesa*. In: *Prosas Escolhidas*, p. 152.

nacional” de toda a literatura portuguesa uma vez que teria tido esta uma raiz aristocrática e, com isso, seria antes tributária de fontes alheias do que seria uma literatura de raízes verdadeiramente nacionais, no caso ligadas à “raça moçárabe”.

A posição assumida por Antero, na tentativa de conferir à raça um lugar relativo através do trinômio “raça, cultura e tradição”, enseja uma discussão que está longe de se resolver nos termos em que se acha formulada quer pelo autor Teófilo Braga quer por Oliveira Martins. De qualquer forma, embora situado em plano teoricamente distinto do seu contendor, Antero tem dificuldades em tirar do “gênio da raça” a primazia da invenção da matéria literária (note-se que ele admite que o gênio da raça fornece os elementos e como que a matéria-prima das civilizações). Essa dificuldade, notável sob todos os aspectos, é reveladora: Antero, na verdade, não consegue se desvencilhar do viés romântico que a própria noção de “gênio nacional” acaba por comportar. É o tributo que acaba sempre pagando à sua fisionomia original, atávica ou não.

Vejamos como esse viés tem implicações na própria exposição, agora sim, positiva que Antero faz da obra de Oliveira Martins. O autor começa por afirmar que “A literatura d’ um povo, considerada como todo simetrico, uma obra gigantesca e collectiva, apresenta-se como a expressão do seu espirito nacional, determinado não por tal ou tal elemento primitivo e, por assim dizer, fisiológico, mas pelos elementos complexos, uns fataes, outros livres, uns criados, outros herdados, cuja sinthese constitue a idea da sua nacionalidade - raça, instituições, religião, tradição historica, e vocação politica e economica no meio dos outros povos. A idea nacional, na sua evolução, determina gradualmente o que se pode chamar o temperamento da nação; e se esta surda fermentação se manifesta em tudo, no seus actos e nos seus pensamentos, revela-se sobretudo na sua imaginação, isto é, no seu ideal, cuja expressão mais livre é a arte e a literatura”<sup>18</sup>.

Após isso o autor indaga: “O que diz Camões a quem depois de o ter lido com os olhos de homem de gosto, o relê com olhos de filósofo? Camões, responde o Sr. Oliveira Martins, diz-nos o segredo da nacionalidade portuguesa”<sup>19</sup>.

Mais abaixo Antero irá indicar dois sentimentos distintos: uma espécie de telurismo - amor da terra - e o patriotismo - amor da nação. (“O patriotismo é uma ideia abstrata, que excede a capacidade toda sentimental da raça; o instinto naturalista da raça dá o amor da terra; não vai mais além: só a ideia nacional pode dar o patriotismo, compreendido à romana e à portuguesa.”<sup>20</sup>).

Sem poder contar, infelizmente, com o texto originalmente comentado por Antero publicado em 1872 sob o título (“Os Lusíadas; ensaio sobre Camões e a sua obra, em relação à sociedade portuguesa e ao movimento da Renascença”), reportamo-nos para a presente discussão à nova edição proposta pelo próprio Oliveira Martins vinda à luz em 1891. Como afirmou o próprio autor, o livro não foi alterado nem nos “delineamentos primitivos” nem no “tom juvenilmente exuberante que lhe encontrava no estilo”. No entanto, como Oliveira Martins o salienta, a reedição se faz

---

<sup>18</sup> *Idem, ibidem*, p. 159.

<sup>19</sup> *Idem, ibidem*, p. 161.

<sup>20</sup> *Idem, ibidem*, p. 162.

já “ao cair do sol”; quando “acodem à mente impressões de uma serenidade suave. São o prenúncio do acabamento plácido. Só quando o remorso morde, ou o remorso estúpido os agita: só então a morte é dolorosa”<sup>21</sup>.

Evidentemente o contexto é bem outro, a primeira versão, de 1872, praticamente emergiu do bojo das discussões candentes do Cenário e é, do ponto de vista de sua motivação política, tributária do vendaval crítico que caracterizou aquelas discussões. Tanto assim que ao fazer o comentário sobre o texto de 72, Antero opera duas formas de ampliação do livro de Oliveira Martins. A primeira delas, amalgamando a visão razoavelmente objetiva dos três capítulos centrais do ensaio a uma interpretação exaltadamente política do texto. A segunda, inscrevendo a obra de Oliveira Martins no bojo do programa político de sua geração, ressaltando aspectos básicos de uma parte conclusiva que a esperança atenuada pelos anos levou a retirar da reedição. Vejamos como se dão essas formas de ampliação.

A adesão de Antero à análise de Oliveira Martins é tão forte que pelo seu texto dificilmente se pode separar o que seria “invenção” do segundo do que seria intervenção especulativa do primeiro. Neste sentido, embora no caso se possa falar numa “sintonia de geração”, é possível observar-se que a tese é de Oliveira Martins, cujo estofamento teórico vem a ser a análise de Jacob Burckhardt sobre o Renascimento na Itália. Basicamente nucleado nas idéias formuladas por este sobre a “romanidade” do quinhentismo italiano e sobre a importância da figura do herói bem como sobre a consistência estética da noção de Estado, Oliveira Martins constrói uma especulação altamente idealista de um Portugal do século XVI tomando a figura de Camões como a grande síntese daquele momento. Assim, no capítulo segundo, dirá ele:

*“O homem conforme existiu está para ele como o vaso está para a essência, ou para a crisálida o casulo. Como no mito da alma abandonando no momento da morte o seu envólucro corpóreo, também o verdadeiro Camões espiritual se separava transfigurando-se. E a tristeza foi que, de facto, essa alma voou para o céu das quimeras sebastianistas, deixando-nos para as folhearmos, com os olhos enevoados de lágrimas, as folhas soltas dos ‘Lustadas’...”*

*Essa alma era a lusitana, feita de esforço e grandeza, de magnanimidade e agudeza moral, de orgulho e inteireza, de constância para as lutas, de caridade para os infortúnios, de serenidade, de ânimo e de uma fé luminosíssima no seu destino, que adivinhava magnífico e que a sorte veio tornar cruel.*

*Nessa alma confundiram-se a candura de um Nuno Álvares com a força de um Albuquerque, com o estoicismo cristão de um Castro, mais o seu amor céltico da natureza, mais a flor de ingenuidade popular desfolhada pelo bom senso de Gil Vicente, e a ternura amaviosa de Bernardino Ribeiro.*

*Todas essas cordas da lira portuguesa se encontravam no plectro camoneano, atestado simbólico da individualidade lusitana, maravilhosamente escrito numa epopéia, para ficar ao lado e acima dos traslados que iam escrevendo em dramas os nossos irmãos da Península com a sua ‘vis’ naturalista de castelhanos”<sup>22</sup>.*

---

<sup>21</sup> Oliveira Martins, **Camões**. Lisboa, Guimarães Editores, 1986. p. 12 e 13.

<sup>22</sup> Oliveira Martins, **Camões**. In: *Os Lustadas*, p. 99.

Mas será no capítulo III, no exame das figuras históricas que teriam composto o período das conquistas, que Oliveira Martins irá propor a base da sua formulação de nação portuguesa: o conceito de herói que ele desenvolverá com alguma autonomia tem como ponto de partida as idéias de Burkhardt. Como não poderia deixar de ser, a fonte de Oliveira Martins serão *Os Lusíadas*, ou melhor a imagem que resultou do esforço camoniano para sobrepor-se à noite moral em que o Portugal da segunda metade do século XVI começava a mergulhar. Aliás, Oliveira Martins dá exatamente este papel à epopéia camoniana.

Não deixa de ser surpreendente, no entanto, que vá ele eleger como grande herói emblemático do Renascimento não um Gama, a Camões, mas aquele que simbolizava a conquista cabal do mundo, D. João de Castro, vice-Rei do Império Oriental português cuja sagração em Goa, a Roma moderna, Oliveira Martins pinta como apoteótico painel.

A justificativa da escolha de D. João de Castro se dá pelo fato de que as sociedades ultramarinas são a instância geográfica pela qual a glória portuguesa se afirma dentro do espírito do próprio século XVI. Concebido e vivido por Camões às vésperas da noite portuguesa, o espírito sincretizado em D. João de Castro não seria apenas impulso da energia instintiva (racial) mas também *“um movimento da consciência que, sem desvirtuar a força dos temperamentos, dava às ações uma significação ideal”*<sup>23</sup>.

Esse movimento da consciência, produto de um esforço coletivo de constituição social orgânica remete diretamente ao espírito novo (seiscentista) pelo qual Portugal substituiu à concepção medieval do bravo a concepção moderna do herói, talhado num ideal apolíneo. Nesse sentido é modelar a análise que Oliveira Martins faz do Cristo camoniano que vem a ser resultado do estado mental que os *Lusíadas* exprimem.

E será do interior dessa constituição plasticamente irrepreensível que emergirá segundo Oliveira Martins o conceito de Nação portuguesa, plasmado à romana.

Resultado de uma ficção jurídica, o conceito romano de pátria é o único do qual de fato se aproximaria o conceito português. E é o único que irá justificar um sentimento particular que extrapola o atavismo rácico. Mais uma vez esse modelo se sedimentaria, segundo Oliveira Martins, durante o Renascimento.

A tese de Oliveira Martins sobre Camões e *Os Lusíadas* pode ser resumida nos seguintes termos: Camões é a figura emblemática do momento em que Portugal se constitui como vontade coletiva pois resume na sua própria vida aquele momento; fez de seu destino individual um destino coletivo, lustrando-se; peregrinando, conquistou mares e sofreu pelas glórias possíveis. Vivendo à beira da catástrofe ofereceu à própria história póstera um modelo de dignidade a não ser jamais esquecido.

Retomemos Antero de Quental que, como dissemos, assume inteiramente a tese de Oliveira Martins, acentuando em seu ensaio sobretudo a força constituidora do conceito político de nação portuguesa mas que acaba se confundindo com algo de caráter mais centradamente cultural: *“A nação faz-se heroe: o heroísmo é a sua atmosfera ordinaria, e todos participam mais ou menos d’esse contagio sublimador. D’aqui, uma concepção particular da vida social, do direito, do dever, tanto para a nação como para os individuos. Ser português é alguma cousa especial, um tipo sui generis de virilidade e*

---

<sup>23</sup> *Idem, ibidem*, p. 143.

nobreza, que todos procuram realizar, e que a literatura idealista, de que ela se inspira na fase nova em que então entra”<sup>24</sup>.

Esse tipo que Camões teria vivido e exaltado é retomado também por Antero para exercício da crítica em relação ao prolongado período de decadência em que mergulhou Portugal a partir da segunda metade de século XVI.

E aqui intervém propriamente Antero ao afirmar uma ausência na grandeza do modelo português. A posição do poeta retoma o ponto de partida que fundamenta sua ética: a verdade não pode prescindir da justiça. E a pena crítica de Antero irá afirmar com aguda melancolia que o heroísmo nacional “foi uma espécie de *sezão nacional*...”<sup>25</sup>.

Nesse momento, Antero remete-nos às conclusões que infelizmente Oliveira Martins subtraiu à nova edição. Segundo Antero, o próprio Oliveira Martins formularia para um Portugal decadente a recomposição de uma consistência nacional agora sobre as bases sólidas de uma sociedade mais justa. Estaríamos aqui em plena efervescência das crenças da geração de 70. Vinte anos depois, Oliveira Martins eliminaria da edição refundida as páginas a que Antero chamará “austeras”. Não há dúvida de que àquela época muitas crenças tinham-se dissolvido e muitas críticas tinham-se atenuado; testemunho indubitável de que a “decadência” prosseguia inexorável.

De qualquer forma, vamos reter do ensaio de Antero que a questão portuguesa à época deste se acha teoricamente polarizada entre um Portugal concebido racialmente e outro como resultante complexo de fatores culturais, históricos, sociais e também raciais. Retenhamos também a dificuldade localizada em Antero de separar com clareza raça portuguesa de alma portuguesa. Mas retenhamos sobretudo que, latente às grandes lutas políticas, pulsa uma questão mais forte que Antero localiza tanto em Teófilo Braga quanto em Oliveira Martins: Portugal, sua individualidade e seu destino.

Até aqui tem-se um Antero luminoso, como o pensou Antônio Sérgio. Uma faceta sobre a qual se esbate a claridade sóbria de uma esperança cristalizada pela aspiração mais funda no universo: a liberdade que só no espírito humano se realizaria e cuja busca manifesta se faria no progresso humano. “A *evolução só será perfeitamente compreendida definindo-se como a espiritualização gradual e sistemática de Universo*”, diria ele<sup>26</sup>. Humanidade ou nação portuguesa ou ambas, em momento algum para Antero, deixa de ter seu destino dependente “da *energia do nosso sentimento moral*”<sup>27</sup>.

Joel Serrão, ao procurar o contexto de produção das *Tendências Gerais*, faz, no entanto, um balanço que contradiz quer esse Antero luminoso quer, curiosamente, o significado mais explícito daquele ensaio. A tese fundamental deste último pode ser localizada no seguinte trecho: “A *evolução universal só agora é inteligível: parte duma verdadeira causa - a virtualidade mínima do ser; dirige-se a um fim - a realização*

---

<sup>24</sup> Antero de Quental, *Considerações sobre a Filosofia da História Portuguesa*. In: **Prosas Escolhidas**, p. 163.

<sup>25</sup> *Idem, ibidem*, p. 167.

<sup>26</sup> Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, p. 103.

<sup>27</sup> Antero de Quental, *Considerações sobre a Filosofia da História Literária*. In: **Prosas Escolhidas**, p. 169.