

E S T U D O S

## Antero de Quental foi budista?

---

*Antero não encarou  
o Budismo como uma  
religião de que se tenha  
tornado adepto,  
ou uma filosofia  
constringente  
e impeditiva  
da originalidade,  
e essa talvez seja  
uma das maiores fontes  
de equívoco em relação  
à interpretação  
do seu pensamento.  
Nesse sentido,  
Antero não seria budista,  
como não seria kantiano,  
nem aristotélico,  
nem platónico,  
ou seja lá o que for  
que o tornasse tributário  
duma visão sectária,  
parcelar, limitativa  
em termos existenciais.*

**Paulo Feitais**  
*Professor do Ensino  
Secundário*

---

*Esta tarefa sublime que dissolve a dor  
Esta causa de alegria para os que erram pelo mundo  
Esta preciosa atitude, a jóia da mente,  
Como poderia ser avaliada ou aquilatada?*

SHANTIDEVA,  
*Bodhicharyavatara*, I, 26

*Faze um templo dos muros da cadeia,  
Prendendo a imensidade eterna e viva  
No círculo de luz da tua ideia.*

ANTERO DE QUENTAL,  
*Soneto A Ideia*, IV

– *Que este texto, se algum mérito tiver, possa ser útil, ainda que de forma ínfima, à suprema missão de libertar todos os seres sencientes do sofrimento e da escravidão do apego.*

---

### *Antero de Quental foi budista?*

---

A resposta a esta questão não pode ser linear, tem que passar pelas sinuosidades da relação entre o Ocidente e o Budismo e tem que se depurar dos elementos perturbadores que o suicídio<sup>1</sup> de Antero projectou sobre a in-

---

<sup>1</sup>O suicídio levou à formação de um conjunto vasto de teorias interpretativas, assentes numa desvalorização do pensamento de Antero, considerado como uma série inacabada de projectos fracassados, ou como um pessimismo mórbido. O suicídio foi, de imediato, associado à doença que em 1874 prostrou o nosso poeta-filósofo e que, desde esse período, lhe condicionou a vida. Cedo as insuficiências da medicina da época fabricaram a “doença de nervos” e, após o suicídio, forjaram uma visão esquizóide do carácter de um dos homens mais lúcidos do seu tempo.

PAULO FEITAS

terpretação da sua obra e a compreensão da sua vida, para poder dar conta da demanda anterior, resultante de uma *entrega* total, incondicional, dramática. Demanda pelo sentido do Universo e da vida, envolvendo todas as dimensões da vida do auto-convocado para um combate contra si próprio, contra a doença, contra a injustiça, um combate, sobretudo, afirmativo, mas assente na provação da angústia e da negação, momentos de uma entrega ao Infinito, ao Indeterminável, que actua como princípio transmutador dos modos de ser, de querer, de amar, que o visam, mesmo assim, como meta.

Ao colocar esta questão, temos que clarificar previamente à sua resposta a que é que nos referimos ao utilizar o termo 'budismo'. No horizonte da nossa resposta perfilam-se vários referentes a necessitar de uma análise cuidadosa.

Em primeiro lugar, o termo 'budismo', forjado no Ocidente, provavelmente no início do século XIX, não tem no Oriente um referente unívoco, ao contrário do que acontece, a seu modo, com os termos 'cristianismo', 'calvinismo', 'islamismo', 'judaísmo', etc.. Já de si a definição de cada um destes termos levanta problemas ligados à riqueza histórico-cultural das práticas religiosas, ágeis em plasmarem-se em realidades locais com densidades culturais e mitogénicas específicas.

O Budismo, encarado como um conjunto monolítico de práticas religiosas, aliadas a um sistema de ideias e de valores fechado e enquadrável numa possível taxionomia das religiões, nunca existiu. A diversidade parece ser a norma no que se refere às vias do *Dharma*, ou às práticas inspiradas por Buda.

Por isso, para podermos responder à nossa questão, temos que precisar este referente polimorfo. Para isso há que tomar duas decisões metodológicas, uma natural e decorrente da própria articulação interna da obra anterior, a outra, arbitrária, mas compreensível dada a necessidade de concisão que se impõe a este estudo.

Em primeiro lugar, atendendo à exposição mais sistemática do pensamento de Antero que nos é oferecida nas *Tendências Gerais da Filosofia*, podemos considerar que, quando nos referimos à sua relação com o Budismo, estamos a visar o Budismo Ma-

---

O suicídio de Antero aconteceu numa época em que o Budismo era associado ao pessimismo, por via da sua valorização por parte Schopenhauer e dos seus discípulos, e ao nihilismo. A reacção do catolicismo conservador contra as ideias revolucionárias que abalaram a ordem política estabelecida, assente numa interpretação do Budismo, etnocêntrica e deturpada, veiculada por Barthélemy-Saint-Hilaire, deu origem a uma ideia aberrante do Budismo que, entre outras coisas, associava o budismo ao suicídio.

Esta atitude negativa em relação ao budismo, cristalizou-se e tornou-se moeda corrente, levando a que o suicídio de Antero tenha sido encarado, em certos meios mais ligados ao pessimismo, como um sinal de coerência. Carolina Micaélis de Vasconcellos, no seu artigo do *In Memoriam*, informa-nos que na Alemanha Antero foi, após o suicídio, aclamado como genuíno pessimista: "agora, sim é que ninguém tem o direito de duvidar da sua real paixão pelo Nirvana." (p. 425).

A este respeito, como exemplo desta interpretação de Antero como pensador pessimista e nihilista, veja-se a obra de Ângelo VELOSO, *Antero e os seus fantasmas, ensaio filosófico do drama de Antero de Quental*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950. Partindo dos desabaços ressentidos de Oliveira Martins no *In Memoriam*, em relação às ideias do seu queridíssimo amigo, que responsabilizava, a par das desilusões amorosas, pelas suas, recém-consumadas, tendências suicidas, Ângelo Veloso tece as seguintes considerações: "Igual a coisa nenhuma! Oliveira Martins marcou, nestas palavras, de modo definitivo, o nível do desastre. O drama situa-se todo, efectivamente, no momento fatídico, em que, desertando de Cristo, multiplicou por "coisa nenhuma" a interpretação do Universo e da vida." (p.65). Trata-se aqui de uma referência directa ao Budismo de Antero.

Ângelo Veloso acaba mesmo por defender, contrariando o eixo fundamental de orientação do pensamento anterior, que Antero, filósofo "rebelde", "babélico", "satânico", é um defensor do naturalismo (essa era uma das teses de Saint-Hilaire em relação ao Budismo, apresentado como uma forma espúria de sensualismo). Isto porque, para A. Veloso, o Budismo "é uma forma de naturalismo, como outra qualquer." (p. 266).

hayana, uma vez que a figura do Bodhisattva nos parece ser a que melhor se adequa à visão do Santo (“do Justo”) que Antero nos apresenta na parte culminante daquela sua obra.

Em segundo lugar, relativamente ao suporte das nossas considerações sobre o Budismo, concentrar-nos-emos na obra, fundante no que se refere aos ensinamentos do budismo Mahayana, em especial em relação às escolas do Budismo Tibetano, do filósofo indiano, do século VIII, Shantideva, *Bodhicharyavatara* (“A entrada no caminho do Bodhisattva”)<sup>2</sup>. Trata-se de um poema composto com vista ao seu uso como suporte à formação de estados mentais propiciadores com o contacto com a verdadeira natureza da mente, a consciência iluminada. A escolha desta obra não corresponde à afirmação de uma sua qualquer influência sobre Antero, trata-se de circunscrever um quadro referencial mínimo que permita esclarecer os elementos do Budismo sem correremos o risco de deturpação.

Para além da necessidade de circunscrevermos o referente do termo ‘budismo’, que passaremos a utilizar dentro do quadro metodológico traçado, temos ainda que ter em conta que no segundo quartel do século XIX surgiu uma interpretação do Budismo que na época de Antero era tida como uma visão legítima: o budismo era encarado como um culto do nada, uma religião pessimista e nihilista<sup>3</sup>. É neste sentido que o budismo é interpretado por Oliveira Martins no prefácio aos *Sonetos Completos*.

Antero cuidou de desmistificar esta visão do Budismo, como se pode apreciar numa carta a Maria Amália Vaz de Carvalho, de Dezembro de 1886, em resposta a uma série de artigos sobre os *Sonetos Completos* que a destinatária publicou no *Jornal do Comércio*:

“Creio que V. Ex.<sup>a</sup> se engana na apreciação que faz das doutrinas chamadas (quanto a mim impropriamente) *pessimistas* e nos receios que lhe inspiram as tendências búdicas que começam a manifestar-se por todos os lados, em sociedades que atingiram o *nec plus ultra* do pensamento.”<sup>4</sup>

Estes receios vinham originariamente de França, onde se levantara uma cruzada contra a “religião do nada” que ameaçaria os valores axiais da civilização cristã, ausentes no teísmo, no personalismo, da racionalidade objectivante e na moralidade encarada como a busca teleológica do Bem. Antero considera infundados estes receios:

<sup>2</sup>Recomendamos vivamente a recém-editada tradução desta obra da autoria de Paulo Borges: SHANTIDEVA, *A Via do Bodhisattva*, tradução de Paulo Borges, revista e anotada por Rui Lopo, Lisboa, Ésquilo, 2007. Dados os constrangimentos temporais a que os trabalhos preparatórios do presente artigo estiveram sujeitos, as referências a esta obra seguem a versão inglesa que nos tem servido de guia: SHANTIDEVA, *The way of the Bodhisattva*, traduzido do Tibetano pelo Padmakara Translation Group, Shambhala Dragon Editions, Nova Deli, 1999.

<sup>3</sup>Esta visão do Budismo ainda hoje faz sentir a sua influência no mundo ocidental, a ponto de inquirir muitas das interpretações da relação entre a filosofia ocidental e o Budismo. É muito comum a associação do Budismo à tristeza, à melancolia, a uma visão sombria da vida.

A este respeito a seguinte obra assume-se como incontornável e é extremamente elucidativa: Roger-Pol DROIT, *The cult of nothingness, the philosophers and the Buddha*, trad. de David Straight e Pamela Vohnson, The University of North Caroline Press, 2003. Trata-se de uma obra que traça a história da relação entre a filosofia ocidental e o Budismo e acompanha a génese da concepção nihilista do Budismo, permitindo-nos ficar com uma visão completa da abrangência desse preconceito que acabou por ganhar o estatuto de verdade de facto,

<sup>4</sup>Antero de QUENTAL, *Cartas-II*, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Universidade dos Açores/Editorial Comunicação, Lisboa, 1999 (a partir de agora: C-II), pp. 808-809, carta 507.

PAULO BORGES

“A minha convicção é que tais receios não são fundados e que entre os sentimentos naturais e espontâneos do coração humano, entre o ideal de justiça, de harmonia e de beleza, e o ponto de vista ascético do Budismo, não só não há contradição verdadeira, mas que, pelo contrário, é só nessa esfera que eles encontram a sua mais perfeita expressão, libertos de muitas ilusões e de muitas imperfeições que lhes andam forçosamente misturadas, e atingem a plena consciência do que são e para que são. Seria singular com efeito que a doutrina que, entre todas, faz consistir no Bem a verdade suprema da existência humana <, o Budismo,> pudesse colidir com aqueles espontâneos impulsos da nossa natureza, que não são, no fundo, senão formas e momentos, mais ou menos obscuros, mais ou menos incompletos, da nossa fundamental aspiração a esse mesmo bem!”<sup>5</sup>

Barthélemy Saint-Hilaire é um dos epicentros desta visão negativa do Budismo e Antero, ao refutar Maria Amália Vaz de Carvalho, fá-lo em termos que permitem uma refutação dos principais argumentos deste autor. Saint-Hilaire utiliza uma argumentação alicerçada numa visão cristã e etnocêntrica dos problemas fundamentais da Filosofia e da Moral, em simbiose com uma série de postulados tributários de uma dependência acrítica da filosofia moral de Kant<sup>6</sup>, amalgamada num agatismo de contornos platonizantes:

“Não devemos apresentar à consciência humana nenhum outro móbil <...> para além da ideia de Bem. Não é apenas a mais nobre e desinteressada de todas as ideias: é ainda a mais verdadeira e a mais prática. <...> Se quisermos remontar à sua origem, ela leva-nos a Deus, de que nos revela a verdadeira natureza; se a seguimos nas suas consequências, ela explica-nos o mundo, que só ela pode fazer compreender. Colocada ao nível das ideias mais evidentes e mais elevadas, é ela que ilumina todas as outras, como é ela que as engendra. E no entanto, essa ideia que é o próprio fundo da nossa alma, da nossa razão, da nossa inteligência, como é o fundo do Universo e de Deus, não aparece de todo no budismo.”<sup>7</sup>

Todos os esteios da metafísica ocidental em que se alicerçam as conquistas civilizacionais do Ocidente, são, assim, ameaçados pelo Nirvana, encarado como uma ideia absurda, representando o vácuo ontológico anulador da verdade, quer no campo da ciência, quer no campo da moral. Contudo, esta concepção do Nirvana não tem qualquer sustentação nas fontes budistas. O termo sânscrito “nirvana”, significa, no quadro referencial do Budismo, “extinção”, não da mente ou da realidade, mas do *sofrimento*, gerado pelas ilusões da mente, afastada do seu estado natural de pura alegria, de pura exaltação na coincidência com o Infinito, assumido em todas as suas (in) determinações.

<sup>5</sup> C-II, pp.808-809.

<sup>6</sup> É nossa convicção que a redacção das *Tendências Gerais da Filosofia* obedece, pelo menos no que se refere à sua afirmação da via da santidade como o culminar das tendências da filosofia ocidental, à necessidade de refutar a visão negativa do Budismo propalada por Saint-Hilaire. Até a aproximação ao kantismo é, aí, uma estratégia argumentativa ao serviço dessa refutação, uma vez que Saint-Hilaire se expressa utilizando os conceitos nucleares da moral de Kant. É aí, nas *Tendências*, que Antero apresenta os principais postulados do novo Budismo que, tal como defendeu na carta auto-biográfica a Wilhelm Storck, despontava no Ocidente, não como o resultado da influência do Budismo oriental, mas como a consumação duma vocação inerente à própria filosofia ocidental.

<sup>7</sup> Barthélemy SAINT-HILAIRE, *Du Bouddhisme*, B.Duprat, 1855, p.120.

O que se extingue é o casulo mental em que encerramos o que nos é em verdade e harmonia e no qual nos fechamos, nos emparedamos, num reduto tumular e claustrofóbico. Com isto extingue-se, de forma complementar, o correlato desta consciência objectivante instauradora de cisão, o mundo de referências por ela tecido e que a mantém presa nas teias constringentes do sofrimento: o *samsara*.

Não se trata de uma estrutura com densidade ontológica, pelo que a sua cessação não envolve um refluxo das séries óticas para um Nada aniquilante, mas uma libertação que re-instaura aquilo que cada ser é na sua pristina verdade.

A obtenção deste estado pristino, ontologicamente anterior à emergência da ilusão samsárica, a Iluminação, interrompe o ciclo cármico dos renascimentos, uma vez que a consciência iluminada se liberta da densidade cármica e deixa de se ver arrastada pela causalidade retributiva inerente à justiça cósmica. Cada ser senciente mantém incólume, no turbilhão dos renascimentos, a sua budeidade essencial, pelo que a obliteração do regime samsárico da consciência não equivale a uma aniquilação, mas a uma exaltação radical.

No âmago desta busca da Iluminação temos a Compaixão, encarada como puro amor desinteressado, pura aspiração unitiva, sem dualidade, quer a dualidade assente na hipostasiação de formas complementares de inter-pessoalidade e de relação gnoseológica assentes na subjectivação da mente e na objectivação do que, em resultado dessa postura, se lhe opõe, quer a dualidade resultante da conceptualização axiológica em torno da polaridade e dos seus modos (mal/bem; justo/injusto, etc.).<sup>8</sup>

É neste contexto que surge, no Budismo Mahayana, a figura do Bodhisattva. Se a um nível mais imediato a libertação surge como uma meta a alcançar por cada um dos seres sencientes, sendo legítimo que o Aspirante entre na via da Iluminação para se libertar do sofrimento, o Bodhisattva é alguém que, tendo-se libertado da ilusão samsárica e da roda cármica do renascimento, renuncia à beatitude nirvânica para, renascendo, se dedicar à suprema missão de conduzir cada um dos seres sencientes à sublime libertação. Tarefa mais do que hercúlea, representa a mais elevada forma de Serviço que se nos afigura como pensável.

Então, para esta forma de Budismo, o Bodhisattva surge como o liberto, cavaleiro da fraternidade cósmica e, também, como modelo inspirador da demanda dos que visam a consciência Iluminada (*bodhichitta*). Trata-se, portanto, duma forma eminentemente activa de misticismo que contrasta com a concepção imobilista e parasitária que subjaz à visão do misticismo budista que foi propalada por Saint-Hilaire e pelos críticos da “religião do Nada”.

E a este respeito há uma carta de Antero a Oliveira Martins, datada de 27 de Julho de 1873, que é esclarecedora no que se refere à concepção anterior do Budismo, como à sua permanente afirmação do *misticismo activo* como via de assunção da vida, encarada como *missão* redentora. Oliveira Martins tinha uma visão profundamente negativa do misticismo, uma vez que, na sua perspectiva, este correspondia a uma forma primitiva, de compreensão da realidade, ligada às culturas animistas, próprias da infância da humanidade, em que o espírito contemplativo, presidia à relação do homem com as forças da natureza. O misticismo, para Oliveira Martins, estava completamente descompassado da marcha da história que, no século XIX, se aproximava da sua

<sup>8</sup> Qualquer acção que exija retribuição, reinstaura a ilusão samsárica e origina a necessidade do renascimento - mesmo quem faz o bem, se houver um interesse egótico nessa acção, gera a necessidade cármica de retribuição.

PAULO FEITAS

meta: a emancipação do homem em relação às forças obscuras que, desde tempos imemoriais, antolhavam a plena autonomia do Espírito.<sup>9</sup>

Na época em que esta carta foi redigida os dois amigos viviam um momento muito importante para a definição do seu pensamento, momento marcado pelo constante aprofundamento da sua amizade e do seu constante debate de ideias que, podemos dizê-lo, foi o principal motor das suas inquirições. A relação entre Antero e Oliveira Martins terá começado sensivelmente três anos antes desta carta, alimentada por um interesse cada vez mais intenso pelas ideias um do outro, uma vez que estes dois homens tinham tendências de base, ligadas ao carácter e às motivações fundamentais, divergentes, o que terá levado a que o seu pensamento se desenvolvesse no sentido de uma busca de aproximação que, tanto da parte de Antero, como de Oliveira Martins, terá servido de elemento crítico e equilibrador das derivas para o enquistamento em posições extremistas e demasiado radicais.

Trata-se duma relação muito complexa, em que a amizade, porque não o amor, permitia um aprofundamento dos debates e das discussões, sem que o perigo de ruptura da relação, e da colaboração, lhe servisse de travão.

Por outro lado, esta carta insere-se num período crucial da vida de Antero, uma vez que estava prestes a mergulhar no abismo da doença que o submergiu no pessimismo, do qual re-emergiu com uma visão aprofundada do Budismo que foi determinante na consolidação do seu pensamento tal como se plasmou nas *Tendências Gerais da Filosofia*. A carta dá a entender que Oliveira Martins se começaria a interessar pelos temas ligados à questão religiosa, encetando uma reflexão crítica em torno do misticismo que em Antero terá sido um tema sempre presente, que exercia uma atracção irresistível sobre a sua inteligência. É neste contexto que Antero previne Oliveira Martins em relação à sua atitude em relação ao misticismo:

“Cautela com o misticismo! Como todas as naturezas essencialmente activas, que, quando caem na metafísica, são levadas, por uma natural antítese, a ver nela sobretudo o seu lado imoto, V. parece-me considerar no Absoluto, em relação ao espírito humano, somente a *contemplação* e o estado de *graça*, alguma coisa como o Nirvana búdico.”<sup>10</sup>

Esta referência ao Nirvana é muito interessante. Nas vias budistas ligadas ao Grande Veículo, embora se considere digno de mérito o propósito dos que buscam libertar-se, em definitivo, do sofrimento, pensando apenas na sua libertação, a via

<sup>9</sup>“A soma de conhecimento positivo e de espírito consciente é já no século XIX bastante para que as leis do Espírito dominem as da História, e para que a humanidade se encaminhe rapidamente para o termo da sua peregrinação através dos tempos.” Oliveira MARTINS, *O Helenismo e a Civilização Cristã*, prefácio de José Marinho, Guimarães Editores, Lisboa, 1985, p.20.

<sup>10</sup>Antero de QUENTAL, *Cartas-I* organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Universidade dos Açores/Editorial Comunicação, Lisboa, 1999 (a partir de agora: C.I.), p.207, carta 115.

Neste momento da evolução do pensamento anterior ainda estamos perante uma visão negativa do Nirvana, encarado como um imobilismo inultrapassável, mas numa carta de 1888 a Carlos de Lemos, in C-II, pp.867-868, deparamo-nos com uma referência ao Nirvana que decorre da especulação em torno do misticismo activo e que nos permite surpreender a radicalidade da relação do pensamento de Antero com o Budismo e, também, da orientação do seu pensamento tal como será expresso, dois anos mais tarde, nas *Tendências*: “O Nirvana não é passivo, não é inerte e puramente contemplativo: é, pelo contrário, puramente activo; somente essa actividade já não é apaixonada, porque cessou de ser egoísta. É por assim dizer, impessoal. Se os meus sonetos valem alguma coisa, valem sobretudo por dizerem isto, ou, pelo menos, por deixarem escrever isto.” (p.868).

bodhisáttvica, como já vimos, afigura-se como incomensuravelmente superior. E o que surge na argumentação anterior é algo de aproximável à concepção desta via moral fundada na *bodhichitta*, na consciência Iluminada/Iluminante.

Por esta razão, Antero nunca demonstra um apego metafísico à ideia de Nirvana, encarado como estado imobilista de quem atinge uma meta última e fica entregue ao vazio de não haver mais que fazer e que pensar.<sup>11</sup>

Antero continua, usando uma terminologia próxima do kantismo, mostrando o âmago da sua demanda filosófica:

“Quanto a mim, o *Absoluto*, não existindo em si como coisa distinta do Universo, mas só como categoria do entendimento e uma maneira pela qual a inteligência concebe o todo, o *Absoluto* não é mais do que o elemento que a razão junta à realidade fenomenal e sensível, para ter a realidade completa e plena.”<sup>12</sup>

Temos aqui uma visão criticista do *Absoluto*, encarado, sob o ponto de vista teórico, como um conceito meramente formal, com uma função reguladora, no sentido kantiano<sup>13</sup>, pois o *Absoluto* ontologicamente considerado, não admite uma determi-

<sup>11</sup> É isto que parece estar presente no soneto “Nirvana”, escrito na outra margem do abismo da doença, em 1877, quando Antero acabava de chegar a Paris em busca de tratamento.

<sup>12</sup> Antero de QUENTAL, *C-I*, p.207. Confronte-se esta citação de Antero, com a seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura*: “as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objectos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticos (dialécticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas directivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão.” Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, A644/B672, p. 534.

<sup>13</sup> Aqui convém que prestemos atenção à forma como Kant determina o conceito de *Absoluto*, na *Crítica da Razão Pura*, no Livro Primeiro da “Dialéctica Transcendental”, intitulado “Dos conceitos da Razão Pura”. No excerto que vamos citar há elementos interessantíssimos no que respeita à forma como Kant concebe a relação entre a linguagem e o pensamento (a Razão surge como uma fonte de criatividade e inventividade semântica, que se manifesta mesmo no seu uso corrente e não especulativo): contrariamente ao que é usual pensar-se encontramos aqui a ideia duma co-pertença do termo e do conceito e da sua sujeição ao uso, à usura e à decomposição semântica. Mas mais do que isso, o que nos importa é aquilatar a definição do termo “*absoluto*” proposta por Kant, na sua aproximação e submissão à esfera semântica do termo “incondicionado”:

“A palavra *absoluto* é uma das poucas palavras que no seu significado primitivo eram inteiramente adequadas a um conceito, ao qual nenhuma outra palavra disponível da mesma língua correspondeu rigorosamente e cuja perda, ou, o que é o mesmo, cujo uso impreciso, deverá acarretar a perda do próprio conceito; e trata-se de um conceito que, porque ocupa muito a razão, dele não se pode prescindir sem grande prejuízo para todos os juízos transcendentais. A palavra *absoluto* usa-se hoje frequentemente para indicar simplesmente que algo se aplica a uma coisa *considerada em si* e, portanto, tem valor *intrínseco*. <...> Por outro lado, também por vezes é usada para indicar que algo é válido sob todos os aspectos (de uma maneira ilimitada, por exemplo, o poder absoluto) e, nesse sentido, a expressão *absolutamente* possível significa o que é possível de todos os pontos de vista, *em todas as relações*, o que por sua vez é o *máximo* que se pode dizer da possibilidade de uma coisa. Ora estes dois significados frequentemente coincidem. Assim, por exemplo, o que é intrinsecamente impossível também o é em todas as relações, ou seja, absolutamente impossível. <...> Assim, pois, como a perda de um conceito de grande aplicação na filosofia especulativa não pode nunca ser indiferente para o filósofo, espero que tão-pouco lhe seja indiferente a determinação e a cuidadosa conservação da expressão a que está inerente este conceito.

Neste sentido mais lato me servirei pois da palavra absoluto para contrapor ao simplesmente comparativo ou ao que só é válido em sentido particular; porque este último está restrito a condições, ao passo que o absoluto vale sem restrições.” (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique de Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989, 2.<sup>a</sup> ed. A325-A326/B381-B383, pp.315-316.)

Ora, estas precisões que Kant introduz na definição de *Absoluto* são sumamente importantes no que se refere à articulação da sua filosofia crítica, mas a recuperação do sentido do termo “absoluto” operada

PAULO FEITAS

nação gnoseológica, positiva, e é inapreensível por via contemplativa. Por mais que queiramos enclausurar Antero nos quadros conceptuais do kantismo, e a tentação é quase inescapável, devemos ver aqui uma crítica, profunda e englobante, à metafísica ocidental que, na sua intenção radical de identificar a efectividade originante do real com o ser visado como determinação onto-noética, incessantemente reconfigura os campos do pensável e cerceia o horizonte do que é humanamente vivenciável. Este movimento retira legitimidade a modos de adunação ao Infinito que são formas culturais, fundantes, de manifestação dos arquétipos simbólicos que dão sentido, e pregnância, à experiência humana do mundo. Assim, o positivismo que na segunda metade do século XIX açambarcou os quadros conceptuais da inteligência e da legitimação dos saberes, cerceava, de forma constringente, a amplitude do questionamento em torno dos problemas metafísicos fundamentais e inquinou a pensabilidade das vias esotéricas, religiosas e artísticas em que a relação com o excede a imediatez empírica e a concreitude material é determinante. Antero teve que enfrentar os problemas radicantes, ligados à transcendência, ao Absoluto, ao sentido da existência humana, à existência e à natureza de Deus, sempre no fio da navalha (uma “navalha” que remete para a célebre “navalha e Occam”), sendo-lhe muito difícil encontrar um envazamento conceptual adequado às necessidades noéticas inerentes à especulação em torno desses problemas.<sup>14</sup> Por isso, temos na evolução do pensamento anterior uma constante

por Kant já não consegue resgatar todo o universo semântico desse termo, uma vez que a fractura que a filosofia crítica provoca em termos da legitimação filosófica da relação com o que transcende toda a determinação, deixa de fora da cidadela da cidadania filosófica todo o universo da especulação mística, de onde nasceu o idealismo alemão, se bem que esse nascimento tenha sido apagado dos anais do pensamento ocidental. No entanto, essa paternidade obliterada acaba por deixar aberta uma ferida de que hoje somos, mais do que herdeiros, sintomas no nosso desenraizamento radical e na nossa permanente incapacidade para sermos em verdade. Para não referir tudo o mais que a história do Ocidente deu à luz sob a forma dos mais diversos totalitarismos, dos genocídios, dos fanatismos de toda a espécie e da reiterada impossibilidade dos homens mutuamente se reconhecerem como supremos.

E é aqui que radica a especulação anterior em torno do Absoluto: mais do que o assumir teoreticamente há que vivenciá-lo, há que o assumir, não como totalidade ou como determinação interna, mas como movimento de absolução (absolvição), de transmutação da mente e dos seus correlatos dela indiscerníveis na sua mais radical verdade. Para compreender o sentido que o conceito de absoluto assume no pensamento de Antero, devemos considerar o absoluto como referindo-se ao que se liberta de determinações extrínsecas, do que transcendendo toda a determinação, só pode ser assumido por um acto de entrega total à dissolução de todas as determinações instauradoras de cisão e impeditivas da plenitude, quer da mente, quer dos seres sujeitos ao sofrimento e ao seu obscurecimento ontológico. Ser o absoluto em cada momento da vida, é esse o sentido do misticismo activo de Antero. Não se trata da entrega à agnosia da individualidade que dá sentido à moral kantiana, mas ao Amor, encarado como acto supremo de absolutização do relativo. Podemos compreender melhor esta forma de encarar o absoluto, atendendo à meditação de Henri Corbin em torno da necessidade de encarmos o misticismo a partir de quadros categoriais que não o deturpem nem lhe retirem qualquer possibilidade de legitimação filosófica. Se o fizermos em relação a Antero ficamos irremediavelmente impossibilitados de entrar em diálogo com o seu pensamento. Sobre a noção de absoluto, veja-se: Henri CORBIN, “De l'épopée héroïque à l'épopée mystique”, in *Face de Dieu, face de l'Homme*, Flammarion, Paris, 1983, p.163 e sgs.

<sup>14</sup>Sobre as dificuldades que Antero terá sentido em encontrar um envase conceptual para a sua especulação metafísica, afigura-se-nos como de suma importância a seguinte advertência de Henri Corbin, acerca do fechamento da filosofia ocidental em relação às experiências místicas, com reflexos decisivos na forma como o homem ocidental se encara a si próprio e como assume, ou não, a sua relação com o que transcende a imediatez da consciência natural, ligada ao horizonte da finitude e da concreitude: “Através de várias gerações o homem ocidental exerceu uma engenhosidade infatigável em encerrar-se a si mesmo dentro da sua experiência deste mundo terreno, fechando cuidadosamente todas as saídas através das quais ele pudesse sair dele, mesmo que isso signifique que <mais nada lhe resta que> lamentar a sua solidão e o absurdo da sua condição. Ao mesmo tempo, <o homem ocidental> recusa persistentemente reconhecer que foram as suas próprias filosofias que o reduziram a este estado. Ele que ficou no rés-do-chão, e ignora sistematicamente o facto de que existem, ou podem existir, andares superiores.



aproximação a Kant, por um lado com vista a assumir uma postura crítica que impedisse os abusos e os desvios de uma especulação sem um contrapeso que a impedisse de se projectar para lá das nuvens do sonho e da imaginação, e, por outro lado, obedecendo à necessidade de clarificação principal, no que se refere aos limites e à natureza da indagação filosófica, indo beber directamente nas fontes originais das correntes mais marcantes da filosofia dessa época, que acabavam por erguer como que uma nova escolástica, embrenhada em sistemas conceptuais derivados do hegelianismo e assumidos de forma acrítica e superficial. Daí, também, a aproximação a Leibniz, autor que, a nosso ver, terá sido ainda mais importante para Antero do que Kant na consolidação das grandes linhas de articulação do seu pensamento do período final, de que as *Tendências* são o produto mais completo.

Voltando à carta de Antero a Oliveira Martins, podemos concluir que no Absoluto, na sua irreductível apeiricidade noética, há mais do que o Incondicionado kantiano ou do que pode ser subsumido pelo logicismo teodiceico do hegelianismo: se encararmos o absoluto do ponto de vista contemplativo, ficamos com um puro nada, pois o pensamento categorial-determinante, ou objectivante, impede a apreensão do indeterminável, do que escapa a qualquer apropriação intelectual:

“Se o absoluto não tem realidade em si, uma prática da vida no ponto de vista do absoluto reduz-se à *contemplação de um ponto imoto* como diz o Budismo, um ponto imoto que, não sendo mais do que uma total abstracção, vem a dar num *propre nihil*, um *nada* intelectual.”<sup>15</sup>

O *facto religioso* em si mesmo postula a existência desses andares superiores – eles são-lhe implícitos.” Henri CORBIN, *Temple and Contemplation*, trad. de Philip Sherrard, Islamic Publications, Londres, 1986, pp.184-185.

O acesso de Antero aos “andares de cima” é feito através da poesia, assumindo preferencialmente a estrutura do soneto, que permite a exploração das experiências espirituais dentro dum enquadramento, formalmente ligado ao rigor e à contenção, quase silogístico. E é um soneto publicado em 1875, “o convertido”, que surpreendemos a crítica de Antero a este fechamento do homem ocidental, exacerbado no século XIX, em relação à vida espiritual:

“Entre os filhos deste século maldito  
Tomei também lugar na ímpia mesa,  
Onde, sob o folgar, geme a tristeza  
Duma ânsia impotente de infinito:  
Como os outros, cuspi no altar avito  
Um rir feito de fel e de impureza...  
Mas, um dia, abalou-se-me a firmeza,  
Deu-me rebate o coração contrito!  
Erma, cheia de tédio e de quebranto,  
Rompendo os diques ao represo pranto,  
Virou-se para Deus minha alma triste!  
Amortalhei na fé o pensamento,  
E achei a paz na inércia e esquecimento...  
Só me falta saber se Deus existe!”

Este “amortalhar” do pensamento na fé remete para um processo de transmutação, de natureza alquímica, não só do pensar, mas do seu suporte mental. Deve a este respeito ter-se em atenção o comentário do autor a este soneto (publicado em *O Cenáculo*, Coimbra, 1875): “o autor propôs-se, nestes versos, descrever um estado singular de espírito, muito característico do nosso tempo, e não inculcar uma doutrina desoladora. Ninguém o pode tornar responsável por sentimentos que não são os seus, embora sejam muito reais e com os quais é tão pouco solidário como o patologista com o estado mórbido que estuda e descreve. Seja isto dito para alívio das boas almas que, por muito piedosas, se assustam facilmente.” *Cit. in* Joel SERRÃO, *Génese e devir dos Sonetos de Antero*, Livraria Figueirinhas, 1999, p.209.

<sup>15</sup> C-I, p.207.

PAULO BORGES

Aparentemente, estaria aqui em causa uma concordância de Antero com a interpretação nihilista do Budismo que mais tarde criticava na carta a Maria Amália Vaz de Carvalho. A relação de Antero com o Budismo não é linear, nem se trata de uma adesão acrítica a um sistema de pensamento atractivo pelo seu exotismo: há ao longo dos anos uma reflexão constante em torno do misticismo Ocidental e Oriental que não resulta de uma mera curiosidade intelectual, antes está profundamente enraizada na especulação anterior, acompanhando as suas vicissitudes e perplexidades. Antero, desde muito cedo que se sente atraído pela dimensão moral do Budismo, encarado como disciplina de vida assente na prática da *virtude*. Nas fases precoces da articulação do pensamento anterior, há uma atracção pelo estoicismo<sup>16</sup>, que é renovada e intensificada na fase aguda da doença, mas esse fascínio pela moral estóica irá diluir-se progressivamente na reflexão em torno do Budismo. O que atrai Antero no estoicismo é o cultivo da serenidade interior, baseado numa indiferença racional perante as circunstâncias geradoras de sofrimento. O estoicismo é assimilado à moral kantiana e encarado como uma via de acesso a uma vida submetida aos ditames da Razão, capaz de libertar o indivíduo de todos os condicionalismos que impeçam a sua plena autonomia. Assim, Antero atribuirá ao seu estoicismo os sucessos da sua luta contra a doença e contra o medo da loucura, alimentado pela doença mental do seu irmão, como se pode ver numa carta a Germano Meireles, redigida no período agudo da doença, onde Antero dá notícias do seu estado de saúde ao seu amigo:

“Vão agora estas <notícias>, que não são boas, mas podiam ser piores, se a estes males eu não juntasse uma fé crescente em cada dia no poder da vontade e da razão. Tenho fé em que hei-de por elas dominar todos os fenómenos da doença, produzindo não uma cura no sentido médico, mas uma eliminação do mal pela consciência. Sou estóico em teoria e espero chegar a sê-lo na prática. Mas vejo diante de mim ainda muito caminho que andar e caminho aspérrimo. Embora! o único grande e verdadeiro triunfo é o triunfo da liberdade. Quando penso nisto chego até a abençoar a doença que me dá a ocasião para exercer a virtude por excelência dos fortes, e se não me abandono a um tal sentimento é só por me parecer orgulho demasiado, quando é certo que a frequência das misérias morais me adverte da nativa fraqueza. Mas pôr os olhos num grande alvo não é já merecê-lo? Não lastimes pois o teu amigo, que está talvez nesta hora entrando no período mais nobre da sua vida moral. Será isto também ilusão, como tantas teorias, tantos sistemas pretensiosos? A razão especulativa é um terreno movediço e são precários os sistemas que nele assentam. Mas a *razão prática* (como diz Kant), a consciência imediata que temos do nosso ser moral, da natureza livre e racional que em nós existe, é uma verdade de intuição, um *facto de consciência*, é a expressão da nossa mesma realidade.”<sup>17</sup>

Esta visão criticista da moral foi importante para a emergência duma visão do misticismo compatível com os dados da ciência e com as exigências da razão, quer no

<sup>16</sup>No que se refere à relação de Antero com o estoicismo, veja-se a seguinte passagem de uma carta a António de Azevedo Castelo Branco, datada de 1867: “Não me julgo estóico. Foi bem essa uma das minhas deploráveis ilusões. Tomei então o desejo da virtude pela prática dela. Nada disto, porém, me fará esquecer que no dia em que os nossos espíritos cansados puderem com o peso duma filosofia, nenhuma outra nos convirá, nem pelas nossas ideias, nem pelas nossas vidas, senão aquela. É a única que, não podendo remover uma incurável tristeza, sabe ao menos tornar o bem digno dela.” (Antero de QUENTAL, *C-I*, p. 92, Carta 48.).

<sup>17</sup>*C-I*, p. 330, carta 182.

campo teórico, quer no campo prático. No primeiro, a racionalidade exige a coerência lógica e a submissão dos dados da experiência a princípios racionais impreteríveis, no segundo, a liberdade é afirmada como um facto que refuta o determinismo, tanto na sua dimensão física, como numa hipotética submissão da conduta humana a um qualquer tipo de providencialismo instaurador duma fatalidade histórica. Mas esta forma de encarar a moral não será definitiva. A última fase do pensamento anteriano assentará numa concepção metafísica do universo configurada de acordo com as coordenadas de uma monadologia que assume a liberdade, não apenas a partir da dimensão prática da razão, mas encarada como a verdade última de todos os seres. Será, então, o leibnizianismo que servirá de plataforma de ancoragem da reflexão de Antero em torno do Budismo.

E aqui temos que ter presente a relação entre a poesia e a filosofia na articulação do pensamento de Antero. Grande parte das mediações que conduzirão ao pensamento final do nosso poeta-filósofo estruturar-se-ão nos seus sonetos. O que não podia ser assumido plenamente ao nível da especulação filosófica, dado que se vivia uma época particularmente hostil às especulações metafísicas, especialmente se elas se encontravam directamente associadas ao misticismo, irá irromper, de forma transbordante e estilhaçadora dos espartilhos intelectuais, na meditação poética.

Será por essa via que se dará a reconfiguração do pensamento anteriano e se estabelecerão as bases de um aprofundamento da sua relação com o Budismo.

Bruno Carreiro estabelece o ano de 1883 como o corolário da relação de Antero com o Budismo atribuindo como título ao capítulos dos seus *Subsídios* relativos a esse ano: “Vida de budista”. De facto, numa carta a Santos Valente de Fevereiro de 1883, Antero confessará:

“A minha vida moral é agora verdadeiramente a de um budista, e isso se tem reflectido na minha poesia, que entrou agora numa nova fase, mais serena e larga, ainda que a fôlego curto, pois só produz um ou outro raro soneto; mas esses, ao menos, já não causam pesadelos a quem os lê.”<sup>18</sup>

Nesta fase, o estoicismo tinha dado lugar ao Budismo no que respeita à orientação fundamental da vida moral de Antero. Por isso, o Budismo está intimamente ligado à superação anteriana do pessimismo, o que mostra, de forma evidente, que Antero, nesta fase da sua vida, estava muito longe da visão pessimista do Budismo a que já aludimos e que será apresentada por Oliveira Martins no seu prefácio à compilação dos sonetos completos.<sup>19</sup>

Daqui se depreende que os dois amigos nunca superaríamos as diferenças radicais que os separavam no que respeita ao misticismo e à orientação definidora dos respectivos pensamentos: Antero caminhará no sentido dum pampsiquismo cósmico, de feição monadológica, resultante duma visão espiritualista depurada e submetida a

<sup>18</sup> C-II, p. 656, carta 401.

<sup>19</sup> A relação de Antero com o Budismo acompanhou as diversas fases do seu pensamento, pelo que não devemos excluir a hipótese, confirmável por uma análise dos sonetos, de que houve um período em que ele próprio terá aderido à visão pessimista do budismo. A mudança de perspectiva, claramente perceptível no início dos anos 80, mas poderá já ter ocorrido no período da estada em Bellevue que permitiu a Antero contactar com bibliografia actualizada, referente ao orientalismo e ao budismo, deveu-se, em larga medida, à influência de Vasconcellos-Abreu que terá sido um precioso auxiliar nos estudos orientalistas do nosso filósofo.

PAULO FEITAS

uma ontologia moral, centrada no amor incondicional, enquanto que Oliveira Martins irá afinar a sua concepção positivista da história, encarada como um prolongamento da biologia e alheia a um sentido transcendente do devir histórico.

O que nos remete para a carta de de 1873 cuja análise encetámos acima. Depois de rejeitar uma concepção imobilista e contemplativa do absoluto, Antero defende que a autêntica assunção do absoluto não deve ser uma fuga para fora da realidade fenomenalmente experienciada, mas a patência praxica do Infinito, em cada momento da vida, assumido sob o influxo de uma consciência templar<sup>20</sup>, unitiva, capaz de remir o tempo na eternidade, que leva a que o indivíduo assuma a plenamente a (sua) liberdade, assumida como espontaneidade pura:

“O Absoluto, para entrar racionalmente na vida humana, deve ser *praticado* e *não contemplado*: quero dizer que, em vez de nos imobilizarmos no esforço contraditório de *realizar* em nós o Absoluto (que não tem realidade), o que devemos é praticar a vida como quem sabe que cada acto e momento dela é um acto e momento do Absoluto, e por isso, quanto mais *praticarmos*, se o fizermos com este conhecimento e intenção, mais nos uniremos ao Absoluto, a Deus. É o que chamo *misticismo activo*.”<sup>21</sup>

O misticismo activo é a pedra basilar do pensamento de Antero: é este núcleo conceptual que vai servir de elo entre as diversas fases do pensamento anterior e que vai servir de fio condutor que o levará a sair das crises com uma visão renovada dos temas fundamentais da sua especulação. No início, a fonte desta actividade especulativa será um conjunto significativo de obras do corpus místico ocidental, que preparará o terreno para a relação com a filosofia oriental e, em especial, com o Budismo. E o que é significativo é o facto de, neste processo, o alfobre conceptual relacionado com o pensamento moderno e contemporâneo, assumir cada vez mais um estatuto instrumental, pela necessidade de integrar as diversas tendências da filosofia ocidental numa visão integradora e mobilizadora da abertura ao futuro, mas, também, pela exigência de Antero se fazer entender pelos seus contemporâneos, em especial por Oliveira Martins, que, imersos numa atmosfera intelectual profundamente avessa ao misticismo, iriam ver-se impedidos de entrar em diálogo com um pensamento *excêntrico*, porque orientado segundo coordenadas axiais *outras, estranhas*, apontando para a transbordância indizível da adunação ao Infinito.

A visão do absoluto que Antero experienciou, através das vias que cultural e espiritualmente se lhe abriram, a poesia e o viver filosófico, é uma visão epópsica, excedente,

<sup>20</sup> A actividade contemplativa é assumida por praticamente todas as tradições místicas, no Ocidente como no Oriente, sob a regência do simbolismo do templo, encarado como espaço noético de manifestação do divino ou do que dá sentido transcendente à finitude e à individualidade, tanto dos seres, como do sujeito que se transcende nessa actividade. É o que se pode ver na seguinte afirmação de Corbin, da sua obra *The voyage and the messenger, Iran and Philosophy*, trad. de Joseph Rowe, North Atlantic Books, Berkeley, 1998: “Deus só pode ser conhecido por Deus enquanto sujeito *absoluto* que é *Absous* de toda a objectividade ilusória.” (p.141). E isto só é possível pela transcensão do egotismo: “Enquanto houver um *eu*, refugiado na sua egotidade, confrontando uma divindade abstracta que está refugiada na sua incognoscibilidade, não pode haver um conhecimento satisfatório de tal objecto, independentemente dos nomes divinos e dos atributos que lhe estejam associados.” (p.140).

Para uma compreensão profunda do simbolismo do templo e da sua relação com a contemplação mística, veja-se: Henri CORBIN, *Temple and Contemplation*, trad. de Philip Sherrard, Islamic Publications, Londres, 1986.

<sup>21</sup> C-I, p.207.

sublimante e culminante, da própria realidade concreta. O Absoluto é encarado, não como a hipostasiação abstracta de uma totalidade, teoreticamente apreendida como a razão de ser das coisas, ou como o fundamento da possibilidade racional da existência do mundo, mas como um acto supremo, o acto de libertar a mente e a realidade das determinações delimitadoras, constringentes, impeditivas da uni-diversidade e da actualidade, nunca evanescente, do que excede toda a determinação. E é isto que se pode ver numa carta a Oliveira Martins, datada de Agosto de 1877, período em que Antero estava em Bellevue a ser submetido a uma série de tratamentos termiais, por indicação de Charcot:

“Que se não ame senão o ideal, que nada se faça senão pelo ideal, mas que se aceite o real como a matéria prima necessária para a simbolização deste mundo ideal que se adora, como o instrumento indispensável à educação da consciência espiritual – tal me parece ser a verdadeira doutrina. Eu chamo a isto misticismo, não porque os místicos compreendessem e formulassem esta doutrina, mas por estar persuadido que é por esta doutrina que o *sentir* dos místicos se explica, que esse sentir a contém imanente e que era isto que eles procuravam – a grande paz espiritual – embora se transviassem, não por erro do sentimento, mas da inteligência mal educada.”<sup>22</sup>

Trata-se aqui de muito mais do que a realização praxica do ideal, mas o de veicular o ideal para o real, através de uma vida assumida sob o influxo do Absoluto. Apesar da proximidade deste excerto em relação ao Schopenhauer, não se trata aqui de uma interpretação do misticismo como negação da vontade de viver, fundamento da visão pessimista da vida, mas, pelo contrário, de um assumir a vida como um processo absolutivo: viver adunando-se à liberdade pura e semeando em redor os efeitos sublimantes dessa radicalidade exuberante. Mais tarde, poucos anos depois, o psicodinamismo entra em força na poesia de Antero e esta via absolutiva vai ser assumida como uma expansão irrestrita da mente convertida à sua verdadeira natureza, à autarquia do espírito, que vai perfazer a libertação de todos os seres, encerrados nos limites constringentes da inconsciência.

É no âmbito desta reflexão em torno do Absoluto que a relação de Antero com o Budismo vai crescer em importância, ocupando, progressivamente o centro do furacão desta vida tão difícil, tão corajosamente assumida, tão incompreendida pelos seus contemporâneos. Dizer que Antero foi budista é não dizer quase nada, pois há que compreender que razões o terão aproximado do Budismo e o terão levado a estudar de forma sistemática e profunda, com base nas fontes mais actualizadas e cientificamente estabelecidas, não só o Budismo, mas a filosofia oriental. A relação com o Budismo é o fio condutor que nos permite reconstruir os meandros do pensamento anteroiano e alcançar a sua visão do universo, do homem e do absoluto.

Antero nesta demanda incessante pelo outro do Ocidente, visto que compreendeu que as aporias com que a civilização ocidental se debatia, e ainda debate hoje, depois de duas guerras mundiais e da instauração duma mundividência centrada na ideia de crise insuperável, demandavam uma reconfiguração radical do viver e do pensar,

<sup>22</sup> In, *Novas cartas inéditas de Antero de Quental*, Introdução, organização e notas de Lúcio Craveiro da Silva, Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 1996, p. 90. Para vermos a forma como Antero encarava, neste altura, o pessimismo, vejamos a continuação do excerto citado: “Já vê o quanto estou longe de Schopenhauer. Se dou grande importância a este filósofo, não é de modo algum pelas conclusões a que chegou, mas pela maneira por que pôs certas questões, pela linha que *traçou*. Refiro-me a Hartmann, que tenho actualmente entre mãos. Mas de tudo isto discursaremos largamente, a seu tempo.”

PAULO FEITAS

acabou por se ligar à ampla corrente mito-poética que anima a cultura portuguesa e lhe dá um sentido universalista e integrador.

É isto que nos permite assumir a demanda anterior como uma das mais profundas metafísicas do Amor irrestrito e uma das mais abrangentes provações do Mistério, ao nível do que podemos encontrar em Teixeira de Pascoaes e em Fernando Pessoa, mas com um factor distintivo que a torna única: o facto de naquela época a cultura portuguesa parecer exilada de si própria, ávida de se ver ao espelho dos movimentos intelectuais que tiveram o seu epicentro em França e na Alemanha. E aqui há algo que merece uma profunda meditação: vê-se frequentemente a geração de 70 como uma geração de estrangeirados, de intelectuais que procuraram levar Portugal a ligar-se aos movimentos culturais mais profundos que alimentavam o progresso civilizacional e económico da Europa. E isso é verdade, mas em Antero há algo mais: a sua internacionalização através das traduções dos sonetos, em especial a tradução alemã, pelo punho de Wilhelm Storck, o tradutor de Camões na língua de Goethe, assumiu um carácter inovador: tratava-se de difundir a cultura portuguesa no estrangeiro, abandonando o servilismo intelectual, numa tentativa de estabelecer um diálogo intercultural assente na promoção da paz e de uma paridade cultural, capaz de dissolver as nuvens de desgraça que pairavam sobre a Europa. E, de facto, Antero era um dos poucos intelectuais portugueses que estaria à altura dessa "missão", uma vez que é um dos raros que, assumindo a difícil tarefa de pensar em Português e em Portugal, se elevaram à categoria de cidadãos do mundo.

Posto isto, podemos concluir que o assumir do Absoluto em cada momento da vida, o misticismo activo, mais não é do que o entrar na via da consciência iluminada que, como o graal das demandas ultramarinas, o barco de velas enfunadas nas porcelas do Oceano visava a união do Ocidente e do Oriente, do fim e do princípio, para que o mundo se consumasse como o reencontrado paraíso de que a humanidade fugira para poder haver pecado e história, acabaria por ser o amplexo de luz capaz de transmutar a natureza transiente dos seres afastados da sua, íntima mas ignorada, Liberdade:

"Faze um templo dos muros da cadeia,  
Prendendo a imensidade eterna e viva  
No círculo de luz da tua ideia."<sup>23</sup>

Esta consciência redentora deve depurar-se de quaisquer formas de objectivação, de apego ou de auto-comprazimento. Deve renunciar ao egotismo (ao egoísmo no sentido em que Antero emprega esta expressão) onto-fenomenológico, para poder assumir-se como o veículo do resgate universal:

"É o veículo universal que salva  
Todos os seres errantes dos estados de perda -  
A lua ascendente da mente iluminada,  
Que cura as penas nascidas das aflições."<sup>24</sup>

<sup>23</sup> In, *Génese e dever dos sonetos de Antero*, p. 159.

<sup>24</sup> Shantideva, *Op. Cit.*, Estância 31, cap.3, p.53:

"It is the universal vehicle that saves  
All wandering beings from the states of loss -  
The rising moon of the enlightened mind  
That soothes the sorrows born of the afflictions."

A renúncia ao egoísmo faz nascer uma mente equânime, transbordante de compaixão, pulsante de energias transmutadoras:

“O mundo moral só subsiste por esta renúncia. Ela enche de intrepidez o coração dos heróis, de constância a vontade dos justos, de unção a alma dos santos. Ela dá aos simples a candura e a graça: dá aos humildes a dedicação sem alardes: a uns e outros o perfume da virtude que se ignora. Ela é a inspiradora secreta da grande arte e do grande pensamento. <...> Superior ao destino, vencedora da fatalidade, mais profunda do que toda a ciência e toda a especulação, só ela torna patente o íntimo segredo das coisas e é, em si mesma, a única verdade evidente, o único saber sem dúvidas nem obscuridades. Ela vence a morte, porque faz compreender a significação do êxito final e apreciar o quanto ele vale.”<sup>25</sup>

Restarão agora dúvidas em relação à resposta à questão de que partimos?

Mas devemos ter consciência de que um “sim” não é suficiente. Há que ter presente que Antero estudou avidamente o Budismo e as culturas do Oriente, bem como as suas filosofias, as suas religiões e tradições sapiensiais, consultando fontes credíveis, indo tão longe quanto lhe era permitido pelos instrumentos que os orientistas iam pondo à disposição do público ilustrado, chegando mesmo a manifestar o desejo de aprender Sânscrito<sup>26</sup>, projecto que o terá levado a estreitar o contacto com o seu condiscípulo dos tempos de Coimbra, Guilherme de Vasconcellos-Abreu, pioneiro do orientalismo em Portugal, cimentando uma amizade que foi seminal no que concerne à demanda anterior. Vasconcellos-Abreu, não só por não ter reservas ideológicas ou metafísicas quanto às articulações do pensamento de Antero, como, também, devido aos seus profundos conhecimentos acerca das temáticas centrais do orientalismo. Por isso é impossível penetrar em profundidade no pensamento de Antero sem atender a esta relação, uma vez que a sólida bibliografia que Antero possuía sobre temáticas orientalistas se deve, em larga medida, a indicações e a ofertas de Vasconcellos-Abreu.

Dever-se-á a este último o abandono por parte de Antero da visão pessimista e nihilista do budismo, bem como o seu contacto com o Budismo Mahayana, interpretado em estreita relação com o bramanismo védico, fonte da concepção de consciência que surge nas *Tendências*.

Mas, decisiva para a consolidação da visão anterior do Budismo e do Oriente, terá sido, inegavelmente, a forma como Vasconcellos-Abreu encarava a relação entre o Ocidente e o Oriente, encarados como duas faces complementares dum mesmo fundo sapiensial, transbordante, unindo, no Oriente, as diversas tradições filosóficas e religiosas (relativizando a distinção entre o Budismo e o Bramanismo, que era um dos pontos-chave do orientalismo, aceite quase de forma acrítica), e permitindo estabelecer pontes, no Ocidente, entre as diversas perspectivas religiosas, bem como as correntes contrárias da especulação filosófica. Oriente e Ocidente, irmanados numa busca incessante pela compreensão do Universo, pela integração do homem no caudal insondável da vida cósmica, encarados a partir duma mútua co-pertença. Se nos instalamos neste ponto de vista *trans* e *inter-civilizacional*, não só teremos que fazer recuar o ho-

<sup>25</sup> Antero de QUENTAL, “*Tendências Gerais da Filosofia*” in *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Universidade dos Açores, Editorial Comunicação, Lisboa, 1991, pp.166-167.

<sup>26</sup> Veja-se a este respeito a carta de Antero a Santos Valente, de 22 de Janeiro de 1878, carta 229, in *C-I*, p. 403.

PAULO FEITAS

rizonte das origens históricas da filosofia ocidental, como ficamos com a firme convicção de que o relativismo sem pontos de referência meta-históricos nos faz mergulhar no esquecimento, não só das nossas raízes, mas do facto de que o que somos depende da forma como nos ligamos a um *destino*, a uma *orientação* que, para que o nosso presente histórico seja efectivamente seminal, deverá permitir as errâncias libertadoras e a abertura à possibilidade de nos tornarmos radicalmente outros em relação ao que somos, ao que julgamos que somos e assumimos que fomos.

Antero não desertou, portanto, do campo da filosofia ocidental. Bem no cerne era budista, mas encarava a sua missão como filósofo dentro da cofragem conceptual da filosofia ocidental e das suas interrogações fundantes. Havia, então, que assumir a destinação histórica traçada pelas derivas e pelas demandas da filosofia ocidental, aquilatando-lhe os rumos e avaliando-lhe as metas, por forma a mapear-lhe as rotas e as viagens necessitadas pela sua história. Por isso, o Budismo não é um porto de chegada: Antero não encarou o Budismo como uma religião de que se tenha tornado adepto, ou uma filosofia constringente e impeditiva da originalidade, e essa talvez seja uma das maiores fontes de equívoco em relação à interpretação do seu pensamento. Nesse sentido Antero não seria budista, como não seria kantiano, nem aristotélico, nem platónico, ou seja lá o que for que o tornasse tributário duma visão sectária, parcelar, limitativa em termos existenciais.

Hoje parece que a filosofia é mais encarada como um saber académico do que como uma autêntica busca da sabedoria. Antero, mais do que produtor de textos filosóficos, muito para além disso, viveu uma vida filosófica, viveu as dilacerações da entrega sem reservas ao Infinito, viveu as angústias da humanidade do seu tempo, procurou entregar-se à realização duma sociedade verdadeiramente justa, sofreu as suas dúvidas, as suas interrogações metafísicas, no carço mais sensível da sua carne. E a sua bondade, a sua humanidade, a sua candura, a forma como conseguia relacionar-se com as crianças, as pessoas do povo, os intelectuais, com todos, mostra como o seu espírito vivia o Amor, não como uma obrigação moral, mas como a exaltação do que, transcendendo-nos, nos faz ser quem somos em verdade.

Uma das lições que podemos tirar daqui é que a cultura deve servir para elevar, não para excluir. Há uma responsabilidade, mais do que social, cósmica, na nossa entrega à filosofia: filosofar pressupõe amar. E, se olharmos para o horizonte que estamos a projectar historicamente à nossa frente, talvez a Compaixão, o amor sem "ismos", seja a única porta de entrada num futuro viável. Porque, olhando para os problemas que afligem o nosso presente histórico, é cada vez mais difícil pensar a história da humanidade como uma aventura.