

## A poética e a filosofia da solidão e da morte na evolução espiritual de Antero de Quental

João Manuel Ribeiro

[Recibido, 15 setembro 2017; aceptado, 1 dezembro 2017]

<http://dx.doi.org/10.15304/bgl.51.4292>

**RESUMO** Antero de Quental é, em Portugal, o modelo do homem que assumiu na sua existência as coordenadas da modernidade. No curso da sua evolução “espiritual”, o período entre 1871 a 1885, assume particular relevância, porque emerge um conjunto de conflitos interiores que modelará a sua existência, a sua filosofia e a sua poética, destacando-se os tópicos da solidão e da morte. O propósito deste artigo é o de, numa perspectiva histórico-crítica, fazer o levantamento e reconhecimento da especificidade do tema da solidão e da morte na obra do poeta-filósofo, no período mencionado. A reflexão crítica a desenvolver será estruturada em três apartados sucessivos e complementares: os conflitos existenciais, a resposta filosófica e a expressão poética dos temas em questão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antero de Quental, Solidão, Morte, Pessimismo.

**ABSTRACT** In Portugal, Antero de Quental is the model of man who assumed in his existence the modernity coordinates. During his “spiritual” evolution, the period between 1871 and 1885, he assumes particular relevance because a group of interior conflicts which will shape his existence, his philosophy and his poetics emerge, highlighting the topics of loneliness and death. The purpose of this article is, from a historical-critical perspective, to recognize the specificity of these topics in the work of the poet and philosopher during the above mentioned period. This critical reflection will be structured in three successive and complementary sections: the existential conflicts, the philosophical answer and the poetical expression about the issues concerned.

**KEYWORDS:** Antero de Quental, loneliness, death, pessimism.

### Introdução

Antero de Quental (1842-1891) pertence àquela linhagem de poetas-filósofos para quem a realidade só é cognoscível e compreensível na tensão dialéctica entre dor e alegria desejada, entre a angústia, o desespero e o anelo

de esperança, entre a miséria da condição humana e a permanente aspiração ao bem. Há, no pensamento de Antero, de 1871 a 1885, uma inquietação existencial e metafísica, que assenta na experiência lúcida da ausência de algo desejado e não possuído, e se concretiza num conflito ideológico-existencial que assinala ruptura, gera sofrimento (e dificuldade de ser) e provoca (uma mística de) evasão.

A pergunta pelo sentido situa-se no pensamento anteriano, antes de mais, na ordem do existencial. Podemos agrupar em cinco alíneas as razões que levaram Antero a colocar a questão do sentido: 1) o sofrimento e a dor; 2) o tédio de uma existência sem expectativas, sem norte e sem felicidade; 3) a ameaça da morte, como possibilidade de cair no nada; 4) a pergunta pela licitude do êxito ou insucesso da vida amorosa; 5) a perda de sentido no compromisso e empenhamento político (Cordeiro 1984).

Em segundo lugar, e em conexão com as razões de ordem existencial, a pergunta pelo sentido coloca-se também na ordem metafísica, concretizando-se no misticismo de evasão, no pessimismo, na Filosofia do Inconsciente e no sentido idealista da morte, de que resultam uma poesia-filosofia da solidão e da morte.

94

## **Os conflitos Ideológico-existenciais**

Os conflitos ideológico-existenciais de Antero perpassam toda a sua obra, desde a poesia à filosofia, passando pelos textos sócio-políticos e pela abundante correspondência. Personalidade marcada por profundos contrastes, Antero, o luminoso e o nocturno, no dizer de A. Sérgio (1981), debate-se permanentemente na dialéctica entre a luz e as trevas, o ideal e o desalento, a actividade e o sono (Lopes 1993).

## **Configuração temática dos conflitos existenciais**

Em redor desta inquietação existencial, congrega-se um conjunto de temas ilustrativos que, com José Dias Cordeiro (1984), passamos a elencar:

- a) O espírito de missão, oscilando este entre o doutrinário, crítico e polemista, o idealista panfletário e o papel reformador das letras e das artes, como se pode constatar no soneto “A um poeta” (Quental, 1984: 52):

Tu que dormes. espírito sereno.  
Posto à sombra dos cedros seculares,  
Como um levita à sombra dos altares,  
Longe da luta e do fragor terreno

Acorda! É tempo! O Sol, já alto e pleno,  
Afugentou as larvas tumulares...  
Para surgir do seio desses mares,  
Um mundo novo espera só um aceno...

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

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

- b) O sentido lúcido da coexistência, ora alternada, ora simultânea, em si, do nocturno e do luminoso, do reformador e do conservador, numa tensão permanente “entre pureza e pecado, entre Deus e Satanás” (Quental 1984: 203), em que as razões do coração e as da razão não coexistem sem conflito e contradição, mas em que a busca e o desejo de um sentido está sempre presente, como o filósofo reconhece em Carta a Batalha Reis (Quental 1989a: 761): “extrair do pessimismo o optimismo, por um processo racional, tem sido o trabalho da minha vida”;
- c) A sublimação quase obsessiva das tendências satânicas pela arte, pelo empenho social e pela sede de se dissolver na essência do amor puro (Quental 1984: 244): “Só esse hei-de buscar, e confundir-me/ Na essência do amor puro, sempiterno.../ Quero só nesse fogo consumir-me”;
- d) O pessimismo como subjugação ao destino e ao fado e como traição de Deus-Pai, numa clara identificação a Cristo, abandonado e crucificado no calvário (Quental 1984: 176). Na linha do que já dissemos, e segundo José Dias Cordeiro (1983: 147), Antero luta contra o pessimismo de três modos: “1. Pela acção. 2. Pelo sonho (e sono), o regresso à infância e à Mãe. 3. Pela ascese e libertação do sensível e do que chamou a “apatia estóica”, como pode ver-se no soneto “Transcendentalismo”(Quental 1984: 116);

- e) A sublimação do amor, a partir das dificuldades afectivas e sexuais, evocada no soneto “Beatrice” (Quental 1984: 33);
- f) A visão panteísta, idealista e divinizada da Mãe, confundida com a “Virgem Santíssima” (Quental 1984: 114), e a consequente fuga evasiva para o colo materno, como um lugar de repouso das agruras da vida (Quental 1984: 113). Este conflito existencial, evidenciado pela fusão *filho-mãe* e por uma certa concepção incestuosa da figura da mãe, parece querer mostrar a vitória do *Eros* sobre o *Thanatos* ou a vitória da vida sobre o sono (nirvana) romântico e a morte;
- g) A tentativa panteísta de se divinizar, pelo desejo de conter em si Deus e Satanás, e pela permanente e continuada identificação do drama da sua vida com o drama de Cristo (Quental 1984: 177 e 203);
- h) A convicção de que o Bem, a Verdade e a Justiça são valores estruturais do eu, e como tais, valores a perseguir; o ideal, excessivo e ambicioso, do eu como lugar de perfeição e ao mesmo tempo como lugar de esmagamento, como escreve a Germano Meireles (Quental 1989: 374):

Afinal, a vida reduz-se a pouco, e vale pouco. Pela minha parte, dava de boa mente a minha por completa e concluída. Mas a natureza não me faz essa fineza, e o suicídio repugna a certos sentimentos meus morais. Deixo-me pois ir vivendo, sem bem perceber porquê e para quê.

- i) O exílio, no desenvolvimento duma poética da solidão, como bem mostra L. Ribeiro dos Santos (1993: 687), enquanto sentimento de desenraizamento físico e psicológico a invocar o regresso ao *ninho paterno* (Quental 1989: 976) como sinal do exílio ontológico (Santos 1993: 692), cósmico e social. Este exílio é concebido pelo poeta-filósofo como uma via de ascese à comunhão, dado que é na experiência dialéctica ‘solidão/comunhão’, que a experiência da condição humana se apresenta como salvação e restauração do diálogo salvífico do homem com o mundo, com os outros homens e com Deus. A inquietação anterior é, segundo o mesmo autor (Santos 1993: 713), a tentativa de preencher o vazio, de encontrar um ‘tu’ com quem dialogar, de instaurar um reino de sentido no universo e no homem, capaz de reconstruir “a comunhão originária e essencial dos seres, que aos humanos é dada não como condição, mas só como tarefa e obra do seu próprio esforço”.

Da enumeração destes temas resulta uma configuração temática, ainda que sucinta, capaz de detectar algumas inquietações antropológicas recorrentes do pensamento do poeta-filósofo.

### A dificuldade de ser e a Evasão Absoluta

O conflito ideológico conduz Antero à dificuldade de ser e à busca de evasão absoluta. Testemunho peculiar deste *mal de viver* é a carta que, em 1878, escreve a Lobo Moura (Quental 1989a: 417):

Ando habitualmente em tão má disposição de espírito, que deixo isso para melhor ocasião, a qual não vem afinal, pois este mal de inquietação, melancolia e desgosto da vida já me parece incurável, sendo o produto concentrado do temperamento, da enfermidade e duma desconsoladora experiência das ideias e das coisas.

De 1872 a 1874, no conflito ideológico-existencial, tomam corpo a hostilidade à participação, ao compromisso, à actividade e à afirmação de si, na luta pela mudança e transformação da sociedade, dado que a vida e a existência, o real e os problemas que lhe são inerentes geram medo e identificam-se com a dor (Alves 1982: 265). Neste período, Antero é possuído pela angústia existencial, pela necessidade de encontrar refúgios e de fugir do real, considerando enigmática a sua existência e monstruosa a sua singularidade (Catroga 2001). É neste contexto que a ideia de *ser menos* para sofrer menos, dá lugar à ideia, ainda não totalmente assumida, do suicídio. Tenta, então, um compromisso ético e moral entre ser e não ser traduzido por um “Helenismo coroado por um Budismo” (Quental 1989: 925). Trata-se de “ser místico dentro da realidade” (Quental 1989a: 349), “idealista dentro do naturalismo, e optimista dentro do pessimismo” (Quental 1989a: 805). Esta atitude existencial manifesta um dissimulado misticismo de evasão ou de *menos-ser*, na tentativa de supressão da sua individualidade (Alves 1982: 285). Este *mal de viver* não é algo novo. O que é novo é procurar a solução para esta dificuldade de ser na reflexão filosófica, feita de modo sistemático e quase exclusivo, dado que se sente “incapaz de caminhar direito pela realidade enquanto não tiver, como um espartilho de fino aço, que me sustente, todo um sistema de ideias transcendentais” (Quental 1989a: 346 e 729). Em outros textos, reconhece a esterilidade do conhecimento filosófico para a inquietação existencial (Quental 1989a: 52, 96-97 e 230). Todavia, a metafísica afigura-se-lhe como um refúgio contra a dificuldade de ser e contra o olhar terrível do real. A conclusão

aparece como óbvia: é impossível ‘sumir-se’ estando vivo, ser e não ser, conciliar a vida e o ‘nada’. Daqui que procure um absoluto compensatório, que responda objectivamente ao seu imenso desejo de evasão sem o encontrar (Quental 1989a: 225). Este *mal de viver* agudiza-se em 1886, quando assinala a sua inutilidade social, encontrando-se na situação de quem perdeu a terra sem ganhar o céu: “perdeu a Terra porque renunciou a ter um papel social; perdeu o Céu porque o enclausurou na rede do Ideal” (Alves 1982: 285).

### A solução budista

O Budismo aparece a Antero como solução suficiente para a sua inquietação, a dois níveis distintos: ao nível do conflito existencial e ao nível da especulação filosófica (Carvalho 1983a; Figueiredo 2008; Pereira 2010; Pereira 1993).

Ao nível existencial, a dificuldade de ser e o misticismo encontram no Budismo, mais do que no Cristianismo, uma resposta suficiente às suas inquietações. Esta mística não resulta da descoberta do Deus interior, “do princípio de unidade da reflexão idealista, nem da descoberta do Deus transcendente” (Quental 1989a: 207), nem se funda na adesão positiva a uma fé, mas na incapacidade de relação saudável com o real. Com efeito, nos momentos de lucidez, Antero reconhece que o abatimento e a indiferença budistas são próprios do seu temperamento e que o desejo do Nirvana resulta da sua doença, que consiste num “horror instintivo, e como enjoado, ao olhar de todas as ideias que representam a actividade da vida como plenitude, felicidade, esperança” (Quental 1989a: 159).

O Budismo responde, assim, ao ‘sumir-se’ anterior, sustentando que o sofrimento é o dado essencial da existência e que o sensível, condicionado e provisório, é mau e, como tal, deve ser rejeitado em vista do fim único: o Nirvana. A tarefa do homem é a de reconquistar o estado de perfeição original, antes de cair no mundo. A negação de si constitui a lei e o dever supremo do homem. O mal toca a existência concreta, a individualidade e a possibilidade de postular qualquer afirmação acerca da consistência do eu. Logo, segundo o Budismo, o indivíduo deve cessar pela progressiva assunção da despessoalização recorrendo à meditação como processo de contenção e disciplina mental. A anulação do eu é configurada com um regresso ao *nada* do antes da existência (Quental 1989a: 160).

Nesta perspectiva, o Budismo constitui-se, para Antero, como uma propedêutica ao ‘não-ser’, “uma etapa importante na sua tentativa de aprisionar e transfigurar a Morte que ele não podia aceitar na sua forma puramente negativa” (Alves 1982: 337).

Ao nível da especulação filosófica, o Budismo aparece como a possibilidade de operacionalidade do Cristianismo. Como vimos já, Antero ‘dessobrenaturaliza’ o Cristianismo e apresenta Cristo como o modelo pleno da concretização da grandeza da humanidade, no seguimento da tendência monista ao tempo, onde o homem aparece integrado na evolução do ‘Todo’ para a máxima consciencialização.

Em 1876, em Carta a Oliveira Martins, Antero (Quental 1989c: 348) analisa o Cristianismo a purificar como possibilidade de se constituir como religião do futuro:

O grande filósofo é a Humanidade e desse grande filósofo o melhor e o maior sistema (por ora) é o Cristianismo católico. Há ali abismos de génio, uma visão prodigiosa dos mais largos horizontes ideais, e, ao lado disto, um senso prático, uma prudência admirável, um profundo sentimento de estranha contradição de grandeza e miséria que é a natureza humana, de tal sorte que quem não conhece e compreende o Cristianismo, não pode dizer que conhece e compreende a humanidade [...]. Creio que a obra destes séculos mais próximos será, não destruir o Cristianismo (quero dizer o espírito cristão, o ponto de vista de transcendência metafísica e moral), mas completá-lo com a ciência da realidade. A religião do futuro, de que nos fala Hartmann, não pode ser outra.

99

O mesmo documento, todavia, descobre no Cristianismo uma contradição fundamental, que conduzirá à sua perversão e final dissolução, e que consiste na ignorância da natureza humana e no esquecimento da terra e da vida (Quental 1989c: 349). Por outro lado, o Budismo, dispensando dogmas e liturgias e preceituando apenas uma moral que, mesmo sem Deus, “inculcava como necessária a prática moral do domínio do corpo pelo espírito, o exercício da vontade de renúncia e duma caridade que abrangia o homem e todo o reino animal” (Cidade 1978: 92), resolvia esta contradição interna e vinha ao encontro das inquietações existenciais e filosóficas de Antero.

O que no Budismo atraía Antero era a elasticidade duma religião apenas exigente em moral, mas sem o peso duma dogmática ou duma filosofia sistemática. É esta elasticidade que lhe permite adaptar esta solução a uma outra de matriz filosófica: o pampsiquismo (Quental 1989a: 839):

O meu amigo Oliveira Martins apresentou-me como um budista. Há, com efeito, muita coisa comum entre as minhas doutrinas e o Budismo, mas creio que há nelas mais alguma coisa do que isso: parece-me que é essa tendência do espírito moderno, que, dada a sua descrição e os seus pontos de partida, não pode sair do naturalismo, cada vez em maior estado de bancarrota, senão por esta porta do psicodinamismo ou pampsiquismo.

É, ainda, esta elasticidade que lhe permite conciliar o Nirvana, enquanto dissolução total do indivíduo, com as exigências do espírito ocidental, como expressa em Carta a Carlos Lemos (Quental 1989a: 868):

Quanto aos meus sonetos [...] quero dizer-lhe que considere neles, sobre tudo, a evolução psicológica, comparando o ponto de partida com o ponto de chegada, a inquietação e a dúvida, a paixão e o desespero de uma mocidade indómita e sem lei certa, com o sossego interior e a placidez crente de quem encontrou na Liberdade moral e no Bem a lei da existência, a chave dos seus mais tenebrosos enigmas e aquela consolação mística, que não só sossega o coração e acalma os desvarios da imaginação, mas ainda fortalece o ânimo e enrijece a vontade para as lutas da vida, que, para quem entra nela, tendo o lema do Bem no seu estandarte, são uma cruzada santa. O Nirvana não é passivo, não é inerte e puramente contemplativo: é, pelo contrário, essencialmente activo: somente essa actividade já não é apaixonada, porque cessou de ser egoísta. É, por assim dizer, impessoal...

100

O Budismo era, para Antero, não o coroamento da vida natural pela contemplação estática do transcendente, mas uma atitude ética e racional, despreendida do contingente e da necessidade de matriz espiritual absoluta, que respondia à sua realidade física e metafísica.

## **A inquietação Metafísica**

O conflito ideológico-existencial traduz-se em termos metafísicos por uma inquietude latente num misticismo peculiar desenvolvido em torno da experiência da dor e do sofrimento e da conseqüente assunção filosófica do Pessimismo e da Filosofia do Inconsciente.

## **O misticismo como aspiração ao *nada pré-existencial***

O misticismo anterior deve considerar-se como o esforço poético-filosófico para uma ontologia da condição humana. Assim, o misticismo é



“a última palavra do desenvolvimento psicológico” (Quental 1989a: 838) e corresponde “à essência mais funda das cousas” (Quental 1989a: 838). Na maioria das vezes, esta essência funda corresponde ao cenobitismo, à contemplação e ao ócio espiritual (Quental 1989a: 51). Como bem nota Joaquim Alves (1982: 367), o misticismo, em Antero, aparece como uma aspiração ao ‘nada’ espiritual, que poeticamente se traduz naquilo que alguns autores intitulam de poética da solidão (Santos 1993: 687-688); é, ainda, um sentimento experiencial, sentido e sofrido, a princípio; desejado e procurado, depois e, finalmente, cultivado e sublimado poeticamente, “um projecto de fraternidade humana, um ato de comunhão ética e espiritual com todo o universo” (Santos 1993: 689).

Na poética anterior, o misticismo é também identificado com o sentimento de exílio, consciência de degredo, de desenraizamento físico e psicológico, e como dissolução harmónica do homem no “chão original ou ninho paterno” (Quental 1989a: 839). Este regresso ao “paraíso original” aparece a Antero como o ‘lugar-solução’ para as crises e abatimentos psicológicos; como um “meio-suicídio social” ou prelúdio definitivo do regresso à terra-ilha-mãe do soneto “Sepultura Romântica”(Quental 1984: 86).

É neste misto configurativo de ausência (sentida) e presença (desejada) que se esboça e concretiza a tendência místico-contemplativa da personalidade do poeta filósofo, como se pode comprovar numa carta significativa que escreve a Germano Meireles (Quental 1989a: 86):

Não estranhes que em vésperas de partida, com um pé erguido já (como nadador que se atira à corrente) para me lançar de novo no rio turvo das incertezas e das probabilidades, me esteja lembrando já da terra firme do isolamento, do descanso e da segurança de vida sem ilusões porque sem esperanças nem aspirações enganadoras. É que, realmente, tenho pena de não ter conseguido realizar o meu sonho de homem quebrado e indiferente, cujas miragens me trouxeram até aqui. Tenho pena de não ter achado aqui o silêncio e a despreocupação que esperava e ansiava - porque, - deixa-me confessar-te francamente - nem mesmo a lembrança da nossa amizade te ria (cuido) força bastante para me arrancar à contemplação mística dum espírito de monge bretão... se eu tivesse achado um eremitério de S. Columbano, uma ilha - no mar - ah! mas bem no mar! Assim o julguei - e desejo ainda.

Em 1889, Antero toma a firme resolução de se instalar definitivamente na sua ilha-natal, em busca da fuga do ‘naufrágio’ do país que se anuncia,

em busca do sossego e da paz interior, devido à saudade do “ninho paterno” (Quental 1989a: 976). Este exílio, mais do que geográfico, é sobretudo ontológico: um lugar de postura metafísica ante o sentido da vida e do universo. A busca metafísica do sentido, em contraponto com a existência terrena de exílio e desterro, vazia e sofrida, representa uma aspiração à pátria ideal e eterna, plena e gozosa, que se traduz na “vivência da solidão como condição do homem perante o mundo, perante Deus e perante ele próprio” (Santos 1993: 203), e na experiência de orfandade e de autonomia. Tal experiência gera no poeta-filósofo um poder criador irreprimível, em que a construção duma humanidade fraterna surge como tarefa absolutamente necessária e como consequência lógica dum movimento psicológico e filosófico gradual da solidão cósmica e ontológica “à comunhão universal humana e fraterna” (Quental 1984b: 76). O esforço de abertura à comunhão universal, contudo, não abre Antero a Deus, que O experimenta como silêncio, ocultamento e morte. O único indicador inominável do caminho que o homem pode seguir tem, na pena de Antero, inúmeros nomes: Deus, absoluto, justiça, liberdade, ideal, beleza, bem, virtude..., etc. Este ‘fio’ de luz só na consciência do homem se insinua e se revela: “Esse Deus, buscado em vão na vastidão dos ares desertos, que não revela a imensidade desoladora e fria, ei-lo enfim que o vemos concentrado no fundo da consciência” (Quental 1991: 16).

De acordo com Ribeiro dos Santos (1983: 710), o homem anteriano partilha a condição enigmática de Deus: “O homem é um estranho no mundo. Entre ele e a natureza existe, como também apontara Pascal, a abissal fronteira da consciência, do espírito, do pensamento”. Esta ‘inconciliabilidade’ entre Deus, o homem e o mundo leva Antero a procurar no ‘nada pré-existencial’, esse lugar de plenitude que preencha o vazio, esse Tu com quem dialogar, essa possibilidade de gerar um sentido e de reconstruir a comunhão fraterna universal. O reencontro com o ‘nada pré-existencial’ significa a superação da ruptura original, que foi a criação pela habitação na placenta da mão de Deus.

A existência identifica-se, no pensamento anteriano, com o sofrimento. Por conseguinte, se o mundo pudesse volver a esse refúgio primordial, ao ‘nada pré-existencial’, desapareceria a existência sofrida. A criação aparece assim como a ruptura da unidade original, só superável pelo “repouso na mão de Deus” (Quental 1991:16).

O misticismo anteriano, em síntese, comporta dois veios fundamentais inseparáveis: 1) A dor é inerente à vida e é uma presença permanente na mesma (Santos 1983: 404); 2) A solução para a dor é o esquecimento, traduzido pelo ‘menos-ser ou não-ser’ (Santos 1983: 415). Este misticismo, assim caracterizado, encontrará algumas das suas expressões valiosas no Pessimismo e na Filosofia do Inconsciente.

## O Pessimismo racionalizado

Joaquim de Carvalho (1983a: 615) sustenta que o homem novo, que Antero pretendia construir e ser, assentava em dois pilares fundamentais: “ideologicamente, na convicção de que a Realidade é a objectivação do Espírito; e vitalmente, no equilíbrio entre o pensar e o querer”. O pilar ideológico manteve-se apesar da introdução de elementos não racionais de pendor pessimista. O mesmo não aconteceu com o pilar vital. O equilíbrio psicossomático rompeu-se nos primeiros meses de 1874. A consciência da enfermidade teve na vida do poeta-filósofo duas fases: “a do choque inicial e a de desenvolvimento” (Carvalho 1983a: 616). A primeira coincide com a tomada de consciência da perseverança na enfermidade (Quental 1989a: 265) e a experiência próxima e eminente da morte. A segunda é a fase que vai de 1882 a 1886, ano em que o poeta se situava sem nostalgia “numa região espiritual já percorrida” (Sérgio 1984: 75-76). É neste contexto, a par do esforço reflexivo de pensar a morte no âmbito da imanência, que se dá a “gestação de uma filosofia pessimista” (Carvalho 1983a: 627; Neves 1993; Sobral 2017).

Em contraste com a claridade radiosa de tantos versos anteriores, agora toda a existência e a própria natureza lhe parecem intrinsecamente más e o universo sem racionalidade (Quental 1989a: 120). O real carece de sentido, a vida, outrora tão exaltada, é agora desvalorizada e a história e o tempo não são mais que “dor, pecado, ilusão, lutas horríveis / Num turbilhão cruel e delirante” (Quental 1984: 176). Não é ao sol e à luz, outrora símbolos de futuro e progresso e agora “símbolo... da universal traição”, que Antero se entrega. É para a noite que vão agora os seus pensamentos, para a noite sem termo, noite do ‘não-ser’ (Quental 1989a: 87). Nesta perspectiva, o homem é “um parto da Terra monstruoso” (Quental 1989a: 203) e o vazio é o termo da consciência (Quental 1989a: 206).

A assunção da noite do ‘não-ser’ e a aniquilação do *eu* pretendiam constituir-se como uma libertação, ainda que não totalmente realizada em virtude

do afloramento de novos temas metafísicos, como o sonho da evasão suprema e a morte como conquista definitiva da paz eterna (Quental 1989a). Antero experimentou a incompreensão e o desprezo pelas suas ideias políticas e filosóficas. Todavia, o seu pessimismo, segundo o parecer de Joaquim de Carvalho (1983a: 630), não advém daí nem sequer é um protesto vingativo, “mas a expressão da dor impessoal e objectiva que afflige a consciência humana e se dá – ou parece dar – como coessencial à própria existência”.

Coessencial à existência humana é também o mal, “produção inexorável e ininterrupta do Universo” (Carvalho 1983a: 636). É verdade que Antero não emprestou a este tema toda a argúcia do seu pensamento. Apenas o situa na contradição paradoxal entre a realidade fugitiva e transitória e o que subsiste, é. Não quer isto dizer, sublinha Leonardo Coimbra (1991: 96), que se chegue ao segundo termo pela negação do primeiro. Ambos coexistem na reflexão anterior. Daí a fazer do ‘não-ser’ o ‘ser’, pela negação das modalidades da experiência, vai a distância duma fisionomia dolorosa e dilacerada pelo sofrimento. Por outro lado, se o real é ilusório e fonte de ilusões, o absoluto é atingível para lá da negação consciente e activa do real. Assim, o mal é para Antero, no dizer do mesmo autor, “a eternização do que é ilusão temporal, do que em relação à Unidade do Ser é a pulverização dos indivíduos” (Coimbra 1991: 97). O mal é o erro e o egoísmo. Mas não é radical, porque o universo vai-se progressivamente espiritualizando até ao conhecimento perfeito. A existência do mal funda-se na distância efectiva entre o real e o ideal. O mal é, então, o afastamento do centro de amor de matriz panteísta, que Antero concebe como o Ideal Absoluto. O processo de redenção de Schopenhauer – escreve Leonardo Coimbra (1991: 98) – “consiste no envolvimento dos seres que são ilusórias fragmentações da vontade impessoal, até que por essa piedade, feita consciência intelectual, se negue o nosso concurso à ilusão”. O processo de Antero é a Liberdade que se constitui como princípio universal, impessoal e absoluto e que consegue penetrar neste mundo de luta e cegueira. Por conseguinte, não é impossível espiritualizar o universo sem a necessidade de recurso à dissolução no absoluto.

E como pode o homem conquistar metafisicamente esta espiritualização? No pensamento do homem novo que Antero fora, tal conquista far-se-ia pela libertação de si e dos outros, pela transformação social e individual. Agora, alquebrado pela dor, é suficiente o esforço de implantar a pouca justiça, mais maleável, mais conforme à sua condição física e metafísica. Daqui que Antero

(1991: 656) dê preferência, nesta fase, às teorias ético-filosóficas, na tentativa de superação do real, limitado, incompleto e transitório, por uma espécie de misticismo e de religião individual, ora designada de Budismo ora de Pampsiquismo. Nos primeiros escritos, influenciado pelo idealismo, Antero ocupou-se em aprofundar a dicotomia entre a existência sensível, identificada com o mal, e a existência supra-sensível, identificada com o bem. Agora, dadas as circunstâncias existenciais e metafísicas, privilegia a segunda (Quental 1991: 656):

[...] crente em quê? no invisível, no insondável, no que não é esta miserável existência real, que evidentemente não pode ser o que parece, porque então o Universo seria absurdo. Esta grande máquina não pode deixar de ter um fim. Mas a liberdade não consiste precisamente no desprezo do que é limitado, incompleto, transitório, por conseguinte no desprezo da Realidade?

O mesmo declara na explicação que faz ao seu amigo João Lobo de Moura, do soneto “Transcendentalismo” (Quental 1984: 116), que classifica de “salmo, efusão religiosa” (Quental 1989a: 801), consubstanciando nele “a minha religião, o meu culto da existência supra-sensível, sem o qual já não sei o que seria desta minha pobre existência sensível» (Quental 1989a: 352). Nesta lógica dicotômica, o mal é fruto do real e o bem do ideal. E dentro desta lógica, “o pessimismo não é um ponto de chegada, mas um caminho. É a síntese das negações na esfera da natureza” (Quental 1991: 352), mas para além da natureza, da ilusão sobre o real, do niilismo, há um “mundo moral, que é o verdadeiro mundo, ao qual a harmonia, a liberdade e optimismo são tão inerentes, como ao outro a luta cega, o fatalismo, o pessimismo” (Quental 1991: 352). A única solução será então viver fora do real, no cenobitismo e na contemplação, dado que só da vida moral pode vir a felicidade e acontecer “a remodelação do homem interior” (Quental 1989a: 808). A racionalização do pessimismo é, por conseguinte, uma tentativa de dar razões e sentido a uma inquietação existencial e metafísica.

## A Filosofia do Inconsciente

O Pessimismo de Antero encontrou na *Filosofia do Inconsciente* de Hartmann o esteio fundacional e expressivo da sua inquietação metafísica. O inconsciente, segundo Hartmann, é “o princípio psíquico de existência supra-material”, isto é, uma força e uma inteligência que não têm consciência de si próprias, são “a causa de todos os factos de que o indivíduo orgânico e

consciente é teatro e fazem supor uma causa psíquica e inconsciente” (Quental 1991: 98). Esta teoria servia para justificar a ausência da consciência em Deus e a existência de representações e vontades inconscientes no homem e de uma força providencial que conduz a humanidade para um fim alheio aos esforços humanos e à própria história.

Antero assumiu esta metafísica por lhe parecer que ela valorizava de modo actual e crítico velhos problemas ético-religiosos. O inconsciente aparece como força latente no indivíduo, como princípio do universo (Quental 1991: 148 e 208) e como ausência da consciência de si mesmo em Deus (Carvalho 1981).

Esta ideia da inconsciência de Deus, expressa no soneto “O inconsciente” (Quental 1984: 176) e designadamente nos dois versos finais (“Chamam-me Deus, há mais de dez mil anos.../ Mas eu por mim não sei como me chamo...”) é, segundo J. Carvalho (1981: 111), uma concepção antiga com três precursores históricos: Plotino, Espinosa no séc. XVII e Hartmann. Plotino sustentou, na *Enéada* VI (9, 6), que o Ser supremo não é sujeito de vontade nem de autoconhecimento, porque a alteridade repugnaria à essência do uno. Com Espinosa a equação Deus ‘sine natura’ contém a identificação de Deus com o ‘ser’ (substância) e, portanto, o repúdio, por contradição interna, dos conceitos de personalidade divina (antropomorfismo) e de ‘ser’ perfeitíssimo e daí, a ausência de vontade, consciência e pensamento em Deus. Hartmann, por herança do idealismo alemão que figurava o Deus pessoal em termos de razão do mundo (Kant), ‘ordo ordinans’ (Fichte da primeira fase) e sujeito lógico infinito (Hegel), recusa também Deus com atributos de sentimento, vontade, memória, pensamento e consciência (Quental 1991: 112).

Hartmann chegou mesmo ao ponto de sustentar que o predicado da consciência só amesquinharia Deus: a consciência de Deus em si constitui uma limitação ao próprio ser de Deus. Entretanto, Deus só pode ser inteligência e absoluta perfeição. Daí que, ou recusamos a autoconsciência de Deus, ou, a admiti-la, temos de a exigir como infinitamente superior à consciência que concebemos (Quental 1991: 112-113). Ora, sustenta Hartmann, tal “forma infinita equivale à própria ausência de qualquer forma, e que a consciência absoluta, que se considera necessária a Deus, é idêntica à inconsciência absoluta” (Quental 1991: 113).

Antero, apesar das progressivas e quase simultâneas mutações de pensamento, manteve-se sempre personalista, considerando “a personalidade como inerente à essência do espírito” (Quental 1991: 114). Como bem mostra Leonardo Coimbra (1991: 51), o psicodinamismo de Antero “começa por um protesto da Pessoa, mas realiza-se, expõe-se, vive com a dialéctica da Cousa”. É, assim, que, no pensamento de Antero, encontramos, quase em simultânea convivência, a dissolução do indivíduo no Todo (panteísmo) e a recusa dessa dissolução dos indivíduos, “marcados como pontos singulares na transição para o Absoluto” (Coimbra 1991: 52). Esta oscilação dá-se, sobretudo, na aceitação renovada e ocidentalizada do Budismo, concebido em matriz hegeliana, “como limite da evolução das almas, a transformação do dever em pura atracção, em puro amor” (Coimbra 1991: 52). A este amor, sob pena de o não ser, tem de estar inerente a companhia, traduzida na invenção da bondade e da beleza. Aqui reside, segundo L. Coimbra (1991: 52), o coração da doutrina da Pessoa; “mas aqui mesmo Antero deixa o eu dissolver-se em alguma coisa de Absoluto, ficando apenas como o ponto em que se dá este processo espiritual do amor”. Todavia, a sedução da dialéctica idealista pós-kantiana levou Antero a sobrepor, ainda que nem sempre de modo reflectido e assumido, a ‘coisa à pessoa’, sem, contudo, dissolver esta naquela.

107

É nesta questão metafísica que se encontra no pensamento de Antero a influência de Hartmann relativamente à necessidade de um suicídio cósmico, da autoria do Inconsciente, a fim de trazer a libertação total e definitiva. O dever da consciência é colaborar para a consumação dessa execução. A tal concepção hartmanniana é correlativa a concepção da existência humana como queda e da felicidade como não positiva. O que define a felicidade é a negação e o contrário é ilusão; manifestada sob três formas reais e possíveis: “a felicidade é alcançável no presente, ou numa vida futura, depois da morte, ou na Humanidade, como termo do progresso” (Carvalho 1983a: 640). A estas correspondem três juízos reais de desilusão: “a existência actual é má, a vida futura, uma quimera, a conquista da ventura pelo progresso da perfectibilidade humana, um sentimento vão, e um valor a que deve renunciar-se” (Carvalho 1983a: 640).

A Filosofia do Inconsciente despoletou, como sabiamente nota J. Carvalho (1983a: 642), “a ‘virulência de complexos’ latentes na pré-consciência”, numa transfusão remissiva de configurações racionais para o emocional.

## Do *menos-ser* ao *não-ser*

As várias cisões existenciais e metafísicas presentes no pensamento de Antero conduziram inevitavelmente à afirmação do carácter absoluto do ‘não-ser’: da morte como lugar de transcendência sem transcendente ou de dissolução do eu no todo.

### A morte: uma constelação de significados

A edição dos sonetos de Antero, organizada, prefaciada e anotada por António Sérgio, agrupa os seis poemas do “Elogio da Morte”, mais quatro: “Mors Amor”, “Em viagem”, “Mors liberatrix” e “O que diz a morte”. A este grupo poder-se-ão ainda agregar alguns sonetos do ciclo pessimista: “Despondency”, “Nox”, “Lacrimae rerum”, “Anima mea” e “Enquanto outros combatem”. Tal abundância de sonetos, a que deve juntar-se assinalável registo epistolar, denuncia o carácter polissémico da morte, permitindo-nos falar de uma constelação de significados.

108

Em carta a António de Azevedo Castelo Branco, Antero (Quental 1989a: 148) fala “no símbolo misterioso que é a morte”. É exactamente este carácter simbólico da morte que lhe permite falar dela a partir de múltiplas pátrias de significado.

Nas *Primaveras Românticas*, em “In urna perpetuum”, a morte aparece como a possibilidade única e singular de realização amorosa ainda que não alcançada, mas desejada como “livre espaço inalterável, / E livre estranho fulgor!”, onde “A asa negra da Morte / Roça na asa do Amor!” (Quental 1927: 138). Morte e Amor aparecem interdependentes numa relação dialógico-remissiva inevitável.

Nos *Sonetos*, a morte aparece sempre concebida, segundo alguns autores (Berardinelli 1985), como libertadora e amiga, sem, contudo, se desligar da “Dor, Tédio, Desenganos e Pesares” (Quental 1984: 146). Esta cumplicidade é sublimada no soneto “Anima Mea”, onde a morte, talvez pela única vez em epítetos ofensivos e violentos, lhe aparece como “serpente, sinistra e triunfal” (Quental 1984: 96). Cleonice Berardinelli (1985: 49) aproxima este soneto dum excerto da carta dirigida a Germano Meireles, datada de 1875, em que Antero (Quental 1989a: 276) lamenta a falta do “essencial, a cren-



ça e o sentimento duma ordem providencial que a razão não descobre, mas sem a qual todas as cogitações da razão são vazias e contraproducentes”. No mesmo texto relata (Quental 1989a: 276) a luta “para conseguir esse sentimento transcendente” e que alcança “de vez em quando uns clarões de Fé”. Todavia, este soneto aparece como uma tentativa de desmistificação do poder da morte, como uma encenação tragicômica, porque a mente ‘naturalista’ e ‘idealista’ de Antero afastara qualquer recurso à transcendência, qualquer explicação fora do da causalidade lógica e natural. A encenação proposta pelo soneto expressa que a morte, ao invés de abrir a via da conversão religiosa, não o desligou da natureza. Para o poeta-filósofo, a morte é um acontecimento “que se realiza e esgota na imanência da ordem universal que enlaça tudo o que ocorre no Universo” (Carvalho 1983b: 537).

Na maior parte dos sonetos, e de modo particular nos sonetos do *Elogio da Morte*, esta aparece como objecto de paixão amorosa. O poeta ouve-lhe “os passos” (Quental 1984: 148), busca-lhe “o encontro e o abraço” (Quental 1984: 149), fixa-lhe o “olhar profundo” (Quental 1984: 149), denomina-a de “irmã co-eterna da minha alma” (Quental 1984: 150), “confia nela” (Quental 1984: 150), quer dormir no seu seio, “na comunhão da paz universal, / morte libertadora e inviolável!” (Quental 1984: 151), concluindo no último soneto: “talvez seja pecado o procurar-te, / mas não sonhar contigo e adorar-te, / não-ser, que és o Ser único absoluto” (Quental 1984: 151). A morte é, ainda, o “remédio dos males dos que lidaram e que padecem” (Quental 1984: 147); é a possibilidade de liberdade e o “lugar do silêncio e do sossego” (Quental 1984: 146); é o “cavaleiro andante que empunha a espada da verdade” (Quental 1984: 146); é o “negro corcel do amor” (Quental 1984: 152).

A morte aparece, também, articulada com a Filosofia da Revolução, de que o soneto “Eutanásia” (Quental 1984: 151) é a máxima expressão. Este soneto postula a morte eminente como um derradeiro suspiro exalado *eutanasicamente*, ou seja, sem sofrimento, porque lucidamente assumido como experiência libertadora (embora o poeta não nos indique porque razão a acolhe como tal) e como experiência de linguagem que o poeta não desvenda qual seja. Entretanto, uma leitura intertextual do soneto, permite-nos concluir que ambas as experiências assentam na concepção de revolução e de imanência, trave-mestra, como sustenta Joaquim de Carvalho (1983b: 37), “da fundamentação filosófica do *Programa para os trabalhos da geração nova*” e “na necessidade metafísica do termo da experiência dos seres limitados que

as duas páginas do *Ensino sobre as bases filosóficas da Moral, ou Filosofia da Liberdade*, [...] procuram justificar”. A morte é, no entender de Antero, uma ocorrência natural e uma necessidade metafísica em razão da relatividade, limite e imperfeição dos seres. É a consciência desta finitude que faz sentir que “o eu pessoal sendo nada, não é para esse que deve viver, mas para algo de eterno” (Quental 1991: 79). Daqui conclui o nosso autor (Quental 1991: 79): “a ideia da Morte é a base da vida moral”. “A Morte não é mais do que a manifestação física desta necessidade metafísica” (Quental 1991: 79) de realizar o absoluto e a perfeição. Antero não desvela em que consiste o ‘ser’ da morte. Apenas acentua a sua necessidade metafísica em razão de ser a constituição ontológica da integração do ser imperfeito e limitado no ser total. O indivíduo realiza-se no ser total e na medida em que, progressivamente, deixa de ser em si e para si.

Deste sumário levantamento dos múltiplos significados da morte em Antero pode concluir-se que a experiência da morte teve duas fases desiguais: a primeira, por volta do ano 1874, em que não existe qualquer desespero moral nem pessimismo; a segunda, dois anos depois, em que a situação é já diversa: há o recurso metafísico à transcendência como categoria hermenêutica da realidade e ao pessimismo como possibilidade de passagem do ‘menos-ser’ ao ‘não-ser’.

### O sentido idealista da morte

A questão filosófica da morte, esboçada no *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade* (Quental 1991: 69-89), encontra-se presente nas *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX* (Quental 1989b), na reflexão sobre contingência e relatividade dos seres e na tese da imortalidade humana. A reflexão sobre a morte, em Antero, supõe uma metafísica da finitude na relação da realidade com o absoluto – ela é um desafio do absoluto para que o homem se transcenda a si próprio (Pimentel 1993). É ela que possibilita e faz presente o eterno à consciência do homem e constitui-se como categoria eficiente da razão prática. É esta, fundamentalmente, a reflexão sobre a morte, a que Antero chamou “uma espécie de Filosofia idealista da Morte” (Quental 1991: 227).

Neste texto, numa alínea intitulada “Filosofia da Morte”, Antero (Quental 1991: 79) escreve: “saibamos compreender a Morte, que é a única maneira

de sabermos compreender a Vida e de sabermos viver”. Com esta expressão lapidada, Antero quer realçar a função ética da morte. A morte abre a consciência à dimensão moral e à finitude, constituindo-se como lugar onde a consciência se dá como contingente, num contraste permanente entre o finito e o infinito, a realidade e o absoluto, e se abre à compreensão do mistério do ser na relação do contingente com o eterno. A idealidade da morte é uma categoria da razão prática, estruturadora da experiência humana do absoluto “como quem sabe que cada ato e momento dela é um ato e um momento do absoluto, e que por isso quanto mais praticarmos, se o fizermos com este conhecimento e intenção, mais nos uniremos ao Absoluto, a Deus” (Quental 1991: 207). Numa perspectiva idealista da morte, o ‘eu’ não deve morrer. O que morre é o eu natural e limitado que, “refluindo, se assim se pode dizer, para o seu centro verdadeiro, dissolve-se nalguma coisa de absoluto, já não individualizado, mas ainda ligado ao indivíduo” (Quental 1991: 165). A perspectiva idealista em que Antero se coloca, faz da morte o movimento aperfeiçoador em que o ser atinge a sua perfeição possível, dentro da realidade, perdendo a sua razão de ser. Tal movimento aperfeiçoador consiste na integração progressiva do eu na esfera do absoluto. Trata-se da superação da antinomia ontológica do uno e do múltiplo pela morte. Esta superação pode realizar-se na opção pela imortalidade da alma como realidade pessoal ou pela sua imortalidade impessoal, na linha de Espinosa, pela fusão da pessoa na única Substância infinita e eterna (César 2011). Assim, como bem nota Manuel Cândido Pimentel (1993: 525),

a questão anterior da imortalidade parece condenada a ser solvida por recurso ao panteísmo naturalista, por falta de uma doutrina personalista suficientemente definida, ou então ao ateísmo racionalista que nega a existência de Deus pela impossibilidade da razão aí aceder.

Antero recorre a uma terceira via, que prescinde do recurso ao panteísmo naturalista e do ateísmo racionalista, e que consiste no “misticismo activo” (Quental 1991: 207) e no “panteísmo idealista” (Quental 1991: 10). O primeiro consiste na realização ética do absoluto no individual e o segundo na aceção transcendental de Deus, irreduzível ao mundo e categorial, abrindo as portas à possibilidade da transcendência. É este panteísmo que dá “ossatura teórica” (Pimentel 1993: 526) a este misticismo activo.

A filosofia idealista da morte, tomando de Hegel o conceito de *não-ser*, não como um momento dialéctico, mas como um fim, é uma filosofia op-

timista, que não concebe a morte como um mal ou fim radical, mas como possibilidade última de abertura da existência ao absoluto.

### **Os Sonetos do Elogio da Morte**

Os *Sonetos do Elogio da Morte*, seja pela estrutura poético-semântica, seja pela importância do conteúdo, merecem-nos uma atenção particular. Este conjunto de sonetos foi publicado pela primeira vez em Fevereiro de 1875, no primeiro número da *Revista Ocidental*, fundada e dirigida por Antero e Batalha Reis. Nesta edição, todos os sonetos tinham o seu título, a saber: “Inania Regna”, “Nirvana”, “Beatrice”, “Ab Aeterno”, “Eutanásia”, “Budismo”. O soneto intitulado “Nirvana” fora já enviado em 1872 a Lobo Moura.

Em carta a António de Azevedo Castelo Branco, a que já aludimos, Antero (Quental 1989a: 277) confessa ter escrito estes sonetos “sem a menor tristeza ou desalento, antes com paz íntima e profunda confiança”, procurando mostrar (Quental 1989a: 277) “como o pensamento se eleva gradualmente, desde uma impressão toda negativa até à mais alta idealidade, compreensiva e plácida”. A análise dos termos linguísticos e dos respectivos campos semânticos não nos permite chegar, sem mais, a tal conclusão. Se confrontarmos os campos semânticos opostos – o da vida e o da morte – e os relacionarmos a partir das imagens recorrentes e dos verbos (Miranda 1993; Pais 1982), podemos legitimamente deduzir as seguintes conclusões:

- 1) O campo semântico ‘vida’ adquire uma configuração simbólica negativa mediante os adjectivos dor, cansaço, tédio, incerteza, mágoa. Esta valorização da vida, carregada de negatividade, é uma constante no pensamento de Antero, porque, como testemunha Oliveira Martins (1924: 17), “Antero de Quental é niilista como filósofo, anarquista como político: é tudo o que for negativo, é tudo o que for excessivo”. Esta valorização negativa da vida inclui a existência poético-simbólica de Antero no horizonte do ‘menos-ser’ em busca do ‘não-ser’, para ser;
- 2) O campo semântico ‘morte’, pelo facto de constituir o centro temático e simbólico dos sonetos, é mais amplo e é valorizado de modo ambivalente: positivamente, como paz, amizade, absoluto, liberdade, irmã, amor; e negativamente, como noite, silêncio, frio, esquecimento, soledade, obscuridade. A presença da distinção semântica dentro do mesmo campo pode explicar-se por uma constante vital em que a mor-

te surge como uma ameaça ao desejo humano de perseverar na vida. Esta constante faz-se presente nestes sonetos pelo sintagma ‘noite’, que aparece como privação da luz (=privação da vida). Tal distinção pode, ainda, explicar-se a partir de uma situação existencial de profundo sofrimento em que a morte e o seu desejo se entendem como libertação. Daqui o recurso aos sistemas filosóficos orientais que visam curar o homem da dor da existência no tempo. Assim, a “paz íntima e profunda confiança” (Quental 1989: 277) que transpira destes sonetos é a consequência da assunção romântica do Budismo, onde o nirvana é “essencialmente activo: somente essa actividade já não é apaixonada, porque cessou de ser egoísta. É, por assim dizer, impessoal” (Quental 1989a: 858). Há, como já notámos, uma evolução da concepção da morte como nada e vazio, para uma valorização positiva da morte que estes sonetos consagram. O diálogo do eu-poético com a morte é intenso e obedece aos cânones da linguagem amorosa. No plano da expressão, estes sonetos transcendem a palavra em razão das variantes semânticas que sobrecarregam de significado a palavra pelo recurso à metonímia e à metáfora (Pais 1982).

No plano filosófico, o tema central deste conjunto de sonetos é expresso pelo verso derradeiro do último soneto: “não-ser, que és o único ser absoluto” (Quental 1984: 151) que podemos legitimamente interpretar, a partir das *Tendências*, como o ‘não-ser’ que é a plenitude e a perfeição do ser (Quental 1989b). Esta ontologia do ‘não-ser’, que equivale ao ser em plenitude, é, segundo a anotação de António Sérgio (1984: 155), uma forma hegeliana de expressar o absoluto, “- ser puro e indeterminado, no qual, segundo Hegel, o ser e o não ser são momentos, isto é, a transição para a unidade mediante a superação do contraste”. Todavia, o conceito de ‘ser’ e ‘não-ser’, em Antero, não é entendido como um conceito de transição, mas como uma meta definitiva do progredir moral. Na filosofia hegeliana, o conceito de ‘ser’ como absoluto é homólogo ao conceito de ‘não-ser’ como absoluto (Silva 2004). Há uma interpenetração entre os conceitos, quando entendidos de modo absoluto. Ora, dizer que o ‘não-ser’ é o único absoluto, é o aniquilamento na morte, defende António Sérgio (1984: 157). O soneto de abertura, ao falar do *inconsciente*, permite-nos uma leitura remissiva a Hartmann. Há aqui, no dizer do mesmo autor, “uma astúcia do temperamento mórbido, um emprego abusivo do ‘não-ser’ hegeliano, em que se impele este a coincidir com um ‘não-ser’ pseudo-búdico” (Sérgio 1984: 157). Ainda segundo o supracitado

autor (Sérgio 1984: 117), o último terceto deste mesmo soneto, pela sua sonoridade, afigura-se-lhe como mais um exemplo da interpretação romântica do budismo:

Nada! O fundo dum poço, húmido e morno,  
Um muro de silêncio e treva em torno,  
E ao longe os passos sepulcrais da Morte

Estes sonetos, significativos no contexto da reflexão anterior sobre a morte, reforçam, de modo vincado, o horizonte imanente em que o poeta-filósofo se situa, elevando à categoria de sublimidade ontológica o ‘não-ser’, o aniquilamento, a morte, sem a perspectivizar como possibilidade de abertura ao transcendente: “Saibamos compreender a Morte, que é a única maneira de sabermos compreender a Vida e de sabermos viver” (Quental 1991: 171).

## Conclusão

114

Entre 1871 a 1885, a doença, o sofrimento, o desencontro entre as suas aspirações sociais, estéticas, ideológicas e morais e o seu tempo e espaço históricos que impediam a sua concretização (Guerreiro 2008) despertaram, no açoriano, um conjunto de conflitos existenciais, traduzidos na dificuldade de ser, a que respondeu com uma evasão absoluta, de que o budismo foi, aparentemente, uma solução provisória, porque não afastou a inquietação metafísica, presente em muitos sonetos e outros escritos.

A inquietude espiritual, poética e filosófica, procura resposta no misticismo, entendido como aspiração ao ‘nada pré-existencial’, bem como no pessimismo de Schopenhauer e de Hartmann e numa Filosofia do Inconsciente, traduzida numa poética da solidão, do abandono, e numa sedução por ‘menos-ser’ para passar ao ‘não-ser’.

Esta postura, simultaneamente existencial, filosófica e poética, assente no sentido idealista da morte, assume particular relevo no conjunto dos denominados *Sonetos do Elogio da Morte*, a que se juntam outros igualmente significativos que versam a mesma temática e que nos permitem concluir que a poética e a filosofia da solidão e da morte são peculiares no pensamento anterior, mas também no panorama da literatura moderna portuguesa.

## Referências bibliográficas

### Bibliografia activa

- Quental, Antero. 1927. *Primaveras Românticas*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Quental, Antero. 1984. *Sonetos*. (7.<sup>a</sup> edição: edição organizada, prefaciada e anotada por António Sérgio). Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- Quental, Antero. 1989a. *Cartas. Obras completas de Antero de Quental*. (Organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins). Lisboa: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação. Vol. 1 e 2.
- Quental, Antero. 1989b. *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*. (Organização, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos). Lisboa: Editorial Comunicação.
- Quental, Antero. 1989c. “Carta a Oliveira Martins de 20 de Novembro de 1876”, em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (1), p. 10.
- Quental, Antero. 1991. *Filosofia. Obras Completas de Antero de Quental*. (Organização, introdução e notas de Joel Serrão). Lisboa: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação.

115

### Bibliografia passiva

- Alves, Joaquim. 1982. *Antero de Quental. Les mortelles contradictions - aspects comparatifs avec Charles Baudelaire et Edgar Poe*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian / Centro Cultural de Paris.
- Berardinelli, Cleonice. 1993. “Um convívio ambíguo com a morte”. Em *Congresso Anteriano Internacional. Actas. Centenário da morte de Antero de Quental*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, pp. 45-52.
- Carvalho, Joaquim. 1981. “Sobre a origem da concepção da Inconsciência de Deus em Antero de Quental”. Em *Obra Completa - Filosofia e História da Filosofia - 1939-1955*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 109-119.
- Carvalho, Joaquim. 1983a. “A evolução espiritual de Antero”. Em *Obra Completa. História da Cultura - 1948-1955*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 545-696.
- Carvalho, Joaquim. 1983b. “Morte e Imanência no pensamento de Antero de Quental”. Em *Obras Completas. História da Cultura - 1948-1955*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 533-544.

- Catroga, Fernando. 2001. “O Sentido da Morte e da Vida”. Em *Antero de Quental. História, Socialismo, Política*. Lisboa: Editorial Notícias, pp. 75-105.
- César, Constança Marcondes. 2011. “Antero de Quental: ética e epistemologia”, em *Revista Estudos Filosóficos*, 7, pp. 196-204, [https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art18\\_rev7.pdf](https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art18_rev7.pdf) [Consulta: 12/02/2017].
- Coimbra, Leonardo. 1991. *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Cordeiro, José Dias. 1993. “Antero de Quental, personalidade patológica ou conflito existencial?”. Em *Congresso Anteriano Internacional. Actas. Centenário da morte de Antero de Quental*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, pp. 146-151.
- Figueiredo, Mónica. 2008. “Da vida enquanto ficção ou algumas notas sobre Antero de Quental”, em *ABRIL – Revista do Núcleo Estudos de Literaturas Portuguesa e Africanas da UFF*, 1 (1), pp. 42-51.
- Guerreiro, José Emanuel Pereira. 2008. *A ideia da Morte nos Sonetos de Antero de Quental* (Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa, apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve), [https://www.academia.edu/18293367/A\\_Ideia\\_da\\_Morte\\_nos\\_Sonetos\\_de\\_Antero\\_de\\_Quental](https://www.academia.edu/18293367/A_Ideia_da_Morte_nos_Sonetos_de_Antero_de_Quental) [Consulta: 14/07/2017].
- Cidade, Hernâni. 1978. *Antero de Quental - a obra e o homem*. Lisboa: Arcádia. (2ª edição).
- Lopes, Óscar. 1993. “Alguns conflitos internos anterianos”. Em *Congresso Anteriano Internacional. Actas. Centenário da morte de Antero de Quental*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, pp. 341-352.
- Martins, Oliveira. 1924. “Prefácio”. Em *Antero de Quental. Os Sonetos Completos*. Coimbra: Imprensa da Universidade, pp. 15-29.
- Miranda, José Carlos de. 1984. “O conflito existencial e a imaginação aérea - A dialéctica das imagens recorrentes nos Sonetos de Antero de Quental”, em *Brotéria*, (2) 118, pp. 174-181.
- Neves, Maria do Céu Patrão. 1993. “Traços do pensamento filosófico de Antero”. Em *Congresso Anteriano Internacional. Actas. Centenário da morte de Antero de Quental*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, pp. 487-500.
- Pais, Andrés Romaríz. 1982. “Los sonetos del ‘Elogio da Morte’ de Antero de Quental (notas para su interpretación)”, em *Colóquio/Letras*, 69, pp. 11-19.



- Pereira, José Esteves. 2010. “Interpretações de Antero de Quental”. Em *Anais do IV Seminário Internacional Farias Brito*, <http://anaisdoivseminariofariasbrito.blogspot.pt/2010/09/interpretacoes-de-antero-de-quental.html> [Consulta: 20/05/2017].
- Pimentel, Manuel Cândido. 1993. “O sentido idealista da morte no pensamento filosófico de Antero de Quental”. Em *Congresso Anteriano Internacional. Actas. Centenário da morte de Antero de Quental*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, pp. 521-528.
- Santos, Leonel Ribeiro. 1993. “A poética da solidão em Antero de Quental”. Em *Congresso Anteriano Internacional. Actas. Centenário da morte de Antero de Quental*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, pp. 687-714.
- Sérgio, António. 1981. “Os dois Anteros (O luminoso e o nocturno)”. Em *Ensaios, vol. 4*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, pp. 131-159.
- Sérgio, António. 1984. “Nota preliminar”. Em *Sonetos*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, pp. 17-61. (7.ª edição).
- Silva, Lúcio Craveiro. 1992. *Antero de Quental. Evolução do seu pensamento filosófico*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP. (2.ª edição aumentada).
- Silva, Lúcio Craveiro. 2004. “Influências predominantes em Antero de Quental, filósofo”. Em *Estudos em homenagem a Luís António de oliveira Ramos, Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, pp. 1.003-1.009, <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5031.pdf> [Consulta: 10/09/2017].
- Sobral, Fernando. 2017. “Antero de Quental e o pessimismo poético”, em *Jornal de Negócios*, <http://www.jornaldenegocios.pt/weekend/livros/detalhe/antero-de-quental--e-o-pessimismo-poetico> [Consulta: 22/01/2017].