

A DISSIDÊNCIA ENTRE A INTUIÇÃO POÉTICA E A RAZÃO DISCURSIVA EM ANTERO DE QUENTAL*

THE DISSIDENCE BETWEEN POETIC INTUITION AND DISCURSIVE REASON IN ANTERO DE QUENTAL

Pedro Laureano**

RESUMO

O presente ensaio configura uma tentativa de perscrutação dos traços gerais do pensamento anteriano, tendo como ponto de partida as *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*. Após um sumário enquadramento histórico-cultural – impreterível para uma correta apreensão das características singulares da sua época – o trabalho procura promover uma exegese capaz de justificar a aparente dissonância entre a literatura poética e a lucubração filosófica de Antero. Tal intento obedece, logicamente, à necessidade de uma examinação cuidadosa dos seus *Sonetos*. De igual modo, para que pudesse atingir um grau de razoabilidade desejável, a investigação jamais poderia negligenciar o estudo desenvolvido por Leonardo Coimbra sobre o poeta natural de Ponta Delgada. Sem surpresa, a sua análise deteve um peso considerável na elaboração do breve ensaio que aqui se apresenta. Convirá salientar que esta é uma abordagem meramente introdutória, razão pela qual não deve ser acolhida de forma acrítica.

PALAVRAS-CHAVE: Antero de Quental; filosofia; poesia; espiritualismo evolucionista; realismo transcendental.

ABSTRACT

This essay constitutes an attempt to examine the general features of Anterian thought, taking as starting point the *General Tendencies of Philosophy in the Second Half of the 19th century*. After a brief historical-cultural framework – essential for a correct understanding of the unique characteristics of his time – the work seeks to promote an exegesis capable of justifying the apparent dissonance between Antero's poetic literature and philosophical lucubration. This intention logically follows the need for a careful examination of his *Sonnets*. Likewise, in order to reach a desirable degree of reasonableness, the investigation could never neglect the study developed by Leonardo Coimbra on the poet born in Ponta Delgada. Unsurprisingly, his analysis played a considerable role in the preparation of the brief essay presented here. It should be noted that this is a merely introductory approach, which is why it should not be accepted uncritically.

KEYWORDS: Antero de Quental; philosophy; poetry; evolutionary spiritualism; transcendental realism.

* Artigo recebido em 16/04/2024 e aprovado para publicação em 20/06/2024.

** Doutorando em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; mestre pelo Instituto Universitário de Lisboa; licenciado em Filosofia pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa; membro colaborador no Instituto de Estudos Filosóficos. E-mail: pedrolaureano.1712@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Antero de Quental é, por certo, uma das personalidades centrais do pensamento português contemporâneo, tido por muitos como a mais portentosa figura da Geração de 70. Este grupo, formado em Coimbra nos últimos decénios¹ do século XIX, pode ser designado, de um modo prefacial, como um movimento académico que surge com o desígnio de transmutar diversas dimensões da cultura portuguesa. Para além de Antero de Quental e de Eça de Queirós – porventura as duas personalidades com quem estamos mais familiarizados nos nossos dias –, a Geração de 70 contava ainda com a presença de renomados intelectuais como Teófilo Braga, Guerra Junqueiro, Jaime Batalha Reis, Oliveira Martins, Ramalho Ortigão etc. Importa referir que os contributos desse grupo não se circunscrevem à literatura e à filosofia; há uma notória influência na arte, na educação e no próprio pensamento político; porém, pareceu-nos sensato não indagar aqui tais domínios.

Relativamente à obra sob a qual recai a presente reflexão – as *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX* (Quental, 1991) –, podemos afirmar que se trata de um dos textos fulcrais no que concerne à filosofia de Antero. É claro que toda a sua produção literária contempla um forte compromisso reflexivo que, não sendo devidamente apreendido, impossibilita inclusive a correta interpretação da sua poesia; por esse motivo, atenderemos neste ensaio à exigência de uma interpelação hermenêutica aos seus *Sonetos*. No que toca às *Tendências gerais*, e concretamente à edição utilizada na construção deste trabalho, convirá notar a extrema relevância do estudo introdutório realizado pelo historiador Joel Serrão (1991, p. 3-39). Este detém a prerrogativa de nos esclarecer acerca dos pontos axiais da doutrina anterior, desempenhando, outrossim, um papel determinante no que respeita à compreensão da interdiscursividade entre a poesia e a filosofia do autor. Joel Serrão chama a atenção para uma carta escrita por Antero, em que este aborda de forma assaz crítica os seus *Sonetos*, demonstrando-nos a deambulação do seu pensamento, que, tendo a poesia como preâmbulo, ousou estender-se de forma veemente em direção à reflexão filosófica:

Nos mesmos poetas, era o fundo mais que a forma que me atraía [...] o formalismo, a extraordinária abstração de Hegel não me assustavam nem repeliam; pelo contrário, internava-me com audácia aventureira pelos meandros e sombras daquela floresta formidável de ideias, como um cavaleiro andante por alguma selva encantada à

¹ A grafia do Português europeu será mantida.

procura do grande segredo, do grande fétiche, do Santo Graal, que para mim era a Verdade, a verdade pura, estreme, absoluta... era uma grande ilusão, como todos os Santos Graais: mas essa ilusão me levou gradualmente da imagem para o pensamento, fez-me sondar o que toda a alta poesia pressupõe, mas esconde tanto quanto revela [...] A coleção dos meus *Sonetos* é o testamento do pobre poeta que acabou. Entro agora numa fase nova, e tenho jurado consagrar-me daqui em diante, todo e exclusivamente, ao trabalho de coordenação definitiva das minhas ideias filosóficas e, se tanto puder, à exposição metódica e rigorosa das mesmas (Quental, 1989, p. 748).

Aqui se antevê, com perfeita nitidez, tanto o percurso do pensamento anteriano – a necessidade de transitar definitivamente da poesia para a filosofia –, como também certa proximidade ao idealismo de Hegel, que, contudo, Antero acabaria por superar. Em todo o caso, é necessário ter em conta o diálogo constante que o poeta mantém com a corrente idealista pós-kantiana, não resumível ao hegelianismo, abrangendo ainda a auscultação das teses de Krause e Schelling. Por outro lado, devemos ter bem presente que na segunda metade do século XIX a cultura ocidental evidenciava uma crença hiperbolizada no progresso científico, em parte por culpa da disseminação do positivismo de Auguste Comte². De igual modo, outro elemento que instigou a atmosfera cientificista da época encontra-se no trabalho desenvolvido por Charles Darwin. A tese do biólogo britânico, nomeadamente a sua teoria da evolução, contribuiu para o adensamento do dogmatismo científico ao refutar a conceção criacionista, resumindo implicitamente a vida a uma dimensão biológico-evolutiva ancorada no transformismo³. É evidente que o ambiente de reforma cultural em que Antero viveu não pode, de maneira alguma, dissociar-se da construção do seu pensamento⁴.

² A filosofia positiva de Comte, erigida sob a égide do método empírico-experimental, reduz o conhecimento científico a um conjunto restrito de disciplinas intercomunicantes, criando um modelo epistemológico em que a sociologia ocupa o vértice hierárquico do saber: “Conseguimos, assim, descobrir gradualmente a invariável hierarquia, a um só tempo histórica e dogmática, igualmente científica e lógica, das seis ciências fundamentais, a matemática, a astronomia, a física, a química, a biologia e a sociologia. A primeira delas constitui necessariamente o ponto de partida exclusivo e a última o único objetivo essencial de toda a filosofia positiva, encarada agora como algo que forma, por sua natureza, um sistema verdadeiramente indivisível em que qualquer decomposição é radicalmente artificial, sem ser, aliás, de modo algum arbitrária, pois que tudo está finalmente relacionado com a Humanidade [...]” (Comte, 1990, p. 95-96).

³ Tal como relembra V. de Sousa Alves (1991, col. 276), as hipóteses evolucionistas do transformismo são o lamarckismo, o darwinismo e a *teoria da síntese*. Lamarck dizia que os fatores do transformismo são dois: a *influência do meio* (clima, alimentação etc.) e a *potência de adaptação* dos entes vivos. Mas Darwin e Wallace adotaram a *seleção natural* e acrescentaram a *tendência* das variedades para gerar novas espécies.

⁴ Por forma a dignificar a informação aduzida neste parágrafo, e visando em simultâneo a preparação da leitura dos capítulos seguintes, atentemos à contextualização de Leonardo Coimbra (1991, p. 103): “O pensamento filosófico de Antero recebe direta ou indiretamente influências do pensamento alemão da Crítica de Kant e do subsequente idealismo, principalmente o de Hegel e Schelling, da preponderância da mecânica e das ciências da natureza, do dinamismo de Leibniz e do cientismo da forma positiva de Comte”.

1 TRANSCENDÊNCIA E TRANSCENDENTALIDADE: O SER E A IDEIA

Analisando o sentido de religiosidade do autor, verificamos que a determinada altura da sua vida emerge a interrogação sobre a transcendência do divino; a existência de um Deus Pessoal e misericordioso, compaginável com a conceção da tradição judaico-cristã, é colocada em causa como se vislumbra, a título de exemplo, no soneto *O convertido* (Quental, 2019, p. 93):

Entre os filhos dum 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!

Do ponto de vista antropológico-filosófico não será desajustado asseverar que tanto a poesia como a filosofia anterior revelam a angústia de um homem que viveu permanentemente dividido entre a imanência espiritualista proveniente do idealismo alemão e a incerteza metafísica da realidade transcendente de um Ser infinito e perfeito. A razão anterior nunca se furtou ao confronto desse paradoxo, motivo pelo qual se viu forçada a digladiar-se consigo mesma, preservando ainda assim a esperança de que a tragicidade inerente à vida não determinasse uma consternante ausência de sentido⁵. Diríamos, portanto, que o florescimento da obra de Antero se concretiza, precisamente, pela consternação resultante do seu incessante conflito interno. Referir ainda, que se nos afigura correta a interpretação do Professor Doutor Manuel Cândido Pimentel, ao sugerir que o pensamento filosófico de Antero remete para um

⁵ A experiência oximórica da existência humana – sempre viva nas cogitações de Antero – configura um dos pressupostos basilares da filosofia de Albert Camus. A sua formulação do conceito de “absurdo” nasce, justamente, da consciência de tal oxímoro. Nas palavras do autor: “Escolher entre o Céu e uma fidelidade irrisória, preferir-se à eternidade ou abismar-se em Deus é a tragédia secular onde temos de ocupar o nosso lugar” (Camus, 2016, p. 78).

espiritualismo evolucionista, evocando assim a ideia de que a aspiração última do homem é o seu aperfeiçoamento.

Esse aperfeiçoamento não pode preterir de uma prática ascética, não necessariamente segundo a aceção religiosa da palavra, mas de acordo com um nexo de evolução consciencial promotor da elevação ética do ser humano. Desse modo, “só quem, dissolvendo a própria vontade na vontade absoluta e identificando-se com ela, renuncia ao *eu* limitado e a tudo quanto é dele – o seu egoísmo, as suas paixões, o seu erro profundo e a sua inenarrável miséria –, só esse alcançou a vida eterna” (Quental, 1991, p. 106). Há, por conseguinte, no homem, uma tendência de perfeitibilidade, quando o percurso evolutivo da consciência promove a exaltação do *êthos*⁶; tal garante, por sua vez, a progressiva sublimação do ser humano por meio da regência de uma conduta *euprática*.

Assim, a existência humana deverá obedecer a um aperfeiçoamento ininterrupto sustentado numa ética pluricêntrica, que se principia quando do reconhecimento da alteridade enquanto extensão do próprio *ego*. Antero parece prescindir da condição de pessoalidade do Ser perfeito e transcendente, para firmar o seu sistema sobre uma perspectiva imanentista e transcendental, em que a realidade objetiva da ideia de Deus serve de arquétipo para a sucessiva *antropo-onto-poiese* do *homo humanus*. Nesse ponto verifica-se certa confluência com o idealismo kantiano, no sentido em que o *eidos* do divino serve ao propósito de orientar a razão prática, possibilitando que o homem viva em concordância com a sua potencial humanidade:

Assim, a razão pura só pode encontrar no ideal do sumo bem originário o princípio da ligação praticamente necessária [...] de um mundo inteligível, isto é, moral. Ora, como devemos representar-nos necessariamente, pela razão, como fazendo parte de semelhante mundo, embora os sentidos não nos apresentem senão um mundo de fenômenos, deveremos admitir esse mundo como uma consequência da nossa conduta no mundo sensível. [...] Deus e uma vida futura são, portanto, segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão (Kant, 1985, p. 643).

Dessa forma a substância divina deixa de apresentar um caráter transcendente, passando, como tal, a integrar a transcendentalidade do sujeito. À luz dessa argumentação, talvez seja possível entender a afirmação de que a “perfeita identificação do *eu* com a sua essência absoluta [...] é a essência do bem. O bem é o momento final e mais íntimo da evolução do ser, em que o espírito se liberta na consciência de todas as limitações, criando em si, de si e para si um

⁶ Repare-se na composição etimológica deste vocábulo, que aqui se emprega como sinónimo de “caráter”: “Dado que *êthos* terá derivado de *éthos*, podemos dizer que o termo “ética” recolhe a dupla significação sugerida por ambos os termos, sublinhando a vinculação ao sujeito que o termo *êthos* implica” (Cabral, 1991, cols. 334-335).

mundo completo, transcendente e definitivo” (Quental, 1991, p. 106). Com a devida parcimônia, aparenta ser exequível estabelecer um paralelismo entre a exortação patente nesse segmento e a Ideia platônica do Bem. A Forma do Bem, fixada no sistema platônico, configura essencialmente um princípio de inteligibilidade absoluto sob o qual se funda uma tese explicativa da estrutura polimórfica da realidade. Constata-se, na Ideia do Bem, uma dimensão protogenésica que concilia a multiplicidade contingencial do mundo sensível e a unidade ontológica (noeticamente intuída) que antecede e perfaz a totalidade da existência⁷.

Ora, o que Antero parece proferir na passagem em epígrafe, é que o bem representa a identificação do homem com a sua essência, ou seja, com o sentido de humanidade que se esconde por detrás da palavra *humanum*. Segundo esse espectro analítico, poderá a proposta anterioriana preceder um dos pontos vitais da ontofenomenologia heideggeriana? Tal como o poeta português, Martin Heidegger viria sugerir, no século seguinte, que a origem matricial da essência do homem – i. e., a humanidade – aponta para a verdade do ser⁸. Uma das diferenças doutrinárias entre Antero e Heidegger reside na divergência da busca pelo sentido do ser; contrariamente ao filósofo alemão, o membro da Geração de 70 restringe a dignidade ontológica do real à imanência da experiência transcendental:

Já sossega, depois de tanta luta,
Já me descansa em paz o coração.
Caí na conta, enfim, de quanto é vão
O bem que ao Mundo e à Sorte se disputa.

Penetrando, com fronte não enxuta,
No sacrário do templo da Ilusão,
Só encontrei, com dor e confusão,
Trevas e pó, uma matéria bruta...

Não é no vasto Mundo – por imenso
Que ele pareça à nossa mocidade –
Que a alma sacia o seu desejo intenso...

Na esfera do invisível, do intangível,
Sobre desertos, vácuo, soledade,
Voa e paira o espírito impassível! (Quental, 2019, p. 87).

⁷ Leia-se, e. g., a seguinte passagem d’*A República*: “[...] no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública” (Platão, *Rep.* VII 517b-517c).

⁸ Por forma a compreender a hipotética pertinência dessa asserção, atente-se ao seguinte fragmento: “O ‘*humanum*’ aponta, na palavra, para a *humanitas*, a essência do homem. [...] A essência do homem reside na ex-sistência. É esta ex-sistência que essencialmente importa, o que significa que ela recebe a sua importância do próprio ser, na medida em que o ser apropria o homem enquanto ele é o ex-sistente, para a vigilância da verdade do ser, inserindo-o na própria verdade do ser” (Heidegger, 2007, p. 76-77).

Embora o pensamento discursivo de Antero revele, nas *Tendências gerais*, uma intenção de explicar o mundo dialeticamente, não deixa de ser digno de nota o facto de a sua expressão poética não aniquilar a possibilidade da existência de um plano transcendente. Podemos por isso afirmar que, na obra de Antero, o confronto impetuoso entre a intuição lírica e a reflexão lógico-discursiva manifesta, do ponto de vista estético-literário, a sua profunda inquietude existencial. Depreende-se que a propensão filosófica para o transcendentalismo foi, não raras vezes, obstaculizada pelo inebriamento da razão poética, como nos dão conta os seguintes versos:

No Céu, se existe um céu para quem chora,
Céu para as mágoas de quem sofre tanto...
Se é lá do amor o foco, puro e santo,
Chama que brilha, mas que não devora...

No Céu, se uma alma nesse espaço mora,
Que a prece escuta e enxuga o nosso pranto...
Se há pai, que estenda sobre nós o manto
Do amor piedoso... que eu não sinto agora...

No Céu, ó virgem! Findarão meus males:
Hei de lá renascer, eu que pareço
Aqui ter só nascido para dores.

Ali, ó lírio dos celestes vales!
Tendo seu fim, terão o seu começo,
Para não mais findar, nossos amores.
(Quental, 2019, p. 34).

2 SOBRE A VOLUPTUOSA VOZ DO SER E O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DA SURDEZ CIENTÍFICA

Historicamente, poesia e filosofia sempre dialogaram com ressaltante intimidade, revelando uma imbricação que remonta aos primórdios da civilização ocidental. Tanto a poesia épica de Homero e de Hesíodo como a tragediografia de Ésquilo e de Sófocles foram reiteradamente interpeladas por diversos filósofos ao longo da história⁹. Uma das razões que

⁹ A génese da vinculação entre a poesia e a filosofia reside, segundo cremos, no estatuto ontológico do “mito”, compreendido na sua elementar dimensão tautegórica. A complexidade desse tema ultrapassa em larga medida o escopo da presente reflexão. Ainda assim, para entendermos a sequencialidade mito–mitologia–poesia–filosofia, detenhamo-nos, por instantes, num trecho que telegraficamente define os primeiros passos desse processo: “Para os poetas gregos do século VIII e VII a.C., o mito é discurso acerca dos deuses; é, por isso, teogonia, geração e vida dos deuses, e, desse modo, é na religião grega que encontramos a origem, já cronológica, primeiro da mitologia e depois da poesia. O que na mitologia ainda é indistinto só se torna distinto pela instauração do discurso na sua forma poética. Assim, o trânsito que se opera no *drama* mitológico à palavra poemada é o mesmo trânsito que se opera do mito na sua forma ritual ao mito sob a sua forma verbal. Deste modo, o nascimento dos deuses é instituído pelos poetas, em particular Homero e Hesíodo, pois que estes passam a nomear e a cognominar deuses

fundamenta a relação estreita entre essas duas expressões literárias esconde-se num princípio partilhado por ambas: o recurso à analogia. A fase preambular de todo o conhecimento lógico-analítico, a partir do qual a ciência moderna (e pós-moderna) estabelece o seu estatuto hegemónico, é, a par da intuição noética, o raciocínio dialético-analógico. Por conseguinte, o modo como a generalidade do pensamento científico contemporâneo descredibiliza o valor e a determinância da filosofia, afigura-se de tal forma incongruente que não deixa de comportar certa comicidade. Em convergência com Leonardo Coimbra (1991, p. 86), defendemos a ideia de que “a analogia não é um método lógico, mas é o grande motivo psicológico das descobertas científicas. A analogia vive muito longe das certezas *nominalistas* da ciência; muito perto da riqueza concreta do Real, dos processos da vida e do Universo físico”.

No século XIX, perante a independentização flamejante de diversas áreas do conhecimento¹⁰, impelidas pelo sentimento positivista que autonomizou saberes como a biologia, a sociologia, a etnologia, a psicologia, a linguística etc., emergiu, nos meandros do pensamento reflexivo, uma nova corrente que contrastava em absoluto com toda a tradição metafísica. Tal como Antero referencia, acompanhando a tendência naturalista do evolucionismo, “brotou assim, do chão das ciências, como seu espontâneo produto, uma filosofia da natureza bem diversa daquela a que os metafísicos nos tinham acostumado” (Quental, 1991, p. 82). Todavia, uma das principais características desse novo paradigma havia nascido, com efeito, séculos antes pelo redireccionamento epistemológico promovido pela revolução científica.

Enquanto na cosmovisão promulgada pela física aristotélica “circulava um sopro de idealismo, que tudo penetrava e vivificava, nesta [a revolução científica] o realismo é o carácter dominante, é a sua mesma alma” (Quental, 1991, p. 82). Antero reitera inúmeras vezes, nas *Tendências gerais*, o modo como a gnosiologia moderna se antagoniza da mundividência na Antiguidade, facto que, no seu entender, ocorre sobretudo devido à mudança de percepção sobre a comunicabilidade entre o uno e o múltiplo. O espiritualismo anterioriano, ao seguir o trilho traçado por certos preceitos doutrinários do século XIX, reforça a ideia de que a existência não

que [...] só eram conhecidos mediante os atos em que os celebravam, isto é, pelo drama ritual – ato comum ou de uma comunhão indistinta entre deuses e homens” (Lóia, 2021, p. 127-128).

¹⁰ Para Michel Foucault, a parcelarização do conhecimento culmina na supressão da integralidade do fenómeno humano. O homem deixa de ser a figura central e assume uma posição periférica, tal como sucede exemplificativamente na sociologia. Esta ciência visa hoje, essencialmente, o entendimento do funcionamento das estruturas sociais, em detrimento de uma compreensão do homem enquanto ser social. Segundo o historiador francês: “A constituição de tantas ciências positivas, [...] o recuo da filosofia em relação ao seu próprio dever, a emergência da história ao mesmo tempo como saber e como modo de ser da empiricidade não são mais do que outros tantos sinais de rutura profunda” (Foucault, 2002, p. 264).

pode ser compreendida senão como uma estrutura onto-relacional, em que prevalece um sentido comunicante entre as várias expressões do ser:

O pensar antigo via a realidade fracionada num certo número de divisões e categorias, géneros ou espécies, substâncias incomunicáveis e irreduzíveis entre si [...] cada categoria de seres, fechada no seu tipo como numa prisão [...] sem influir nem poder ser influenciada pelas outras: o pensar moderno quebra essas prisões lógicas, faz circular através dos tipos pretendidos irreduzíveis uma vida comum, vê na realidade o ato único duma substância omnimoda, por virtude da qual todos os seres, momentos e modalidades dela comunicam continuamente entre si (Quental, 1991, p. 60).

Relativamente à ciência moderna, o poeta português não coloca em causa a validade do conhecimento analítico que esta atinge, pois reconhece o rigor do seu método e, por conseguinte, a credibilidade dos seus resultados empíricos. O que Antero sugere é que, não obstante a utilidade indelével do conhecimento que o homem adquire por via da ciência empírica, existem dimensões da realidade que não são perscrutáveis analiticamente. Não esqueçamos, que o plano sensível em que a ciência empírica opera representa apenas a fração quantificável do universo¹¹. Nesta medida, considerando os limites lógicos da atuação científica – que se cinge à fisicidade do cosmos –, o pensamento reflexivo não pode ser subsumido nos domínios da ciência, tal como pretendia o positivismo¹².

Corroborando a perspetiva anterior, Leonardo Coimbra (1991, p. 38) advoga que “uma explicação racional do Universo envolve as ideias de *substância, causa e fim*. [...] A filosofia está no ponto de convergência das duas disciplinas – a ciência e a metafísica – tendo a primeira por matéria e a segunda por forma. Quer isto dizer que falta ao simples naturalismo cientista uma crítica de seus próprios alicerces”. De facto, o cientificismo puro não oferece ao homem uma explicação minimamente aceitável acerca da origem do cosmos, pelo que cabe à reflexão filosófica apresentar soluções teóricas menos exíguas. Centrando a nossa atenção no transcendentalismo de Antero, torna-se premente atender à sua interpretação do sistema cartesiano. Ao analisar o princípio axiomático do cartesianismo, proclama o poeta português:

O *cogito ergo sum* não é somente a carta de alforria da inteligência moderna: estabelecendo a absoluta unidade e autonomia do princípio pensante, estabelece

¹¹ A respeito do *modus operandi* da ciência empírica e suas implicações epistemológicas, leia-se a posição defendida por Merleau-Ponty (2018, p. 13): “A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Para si estabelece modelos internos das coisas e, operando sobre estes índices ou variáveis, as transformações permitidas pela sua definição só se confrontam de quando em quando com o mundo atual. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolvido, essa opção de tratar qualquer ser como ‘objeto em geral’, ou seja, ao mesmo tempo como se não nos fosse nada e se encontrasse, no entanto, predestinado para os nossos artifícios”.

¹² Vide nota de rodapé número 2.

implicitamente a unidade do mundo pensado [...] e leva forçosamente à conclusão da “identidade do ser e do saber”, assim como à da autonomia dum universo que, análogo no fundo ao espírito, só pelas suas ideias imanentes existe e se governa (Quental, 1991, p. 62).

Essa ilação nasce, como se compreende, da apreciação do *cogito* cartesiano; saliente-se que o *cogito* não representa um pensamento arbitrário, mas sim uma unidade de pensamento que se pensa a si mesma e que se reconhece, nesse mesmo ato, enquanto atividade pensante. Este princípio conduz-nos à conceptualização da “realidade objetiva do pensamento”, i. e., à absoluta irredutibilidade daquilo que cada ato de pensamento é em si mesmo. O *cogito*, tal como Descartes o entende, implica a ideia de uma indecomponível Forma ontológica presentificada na objetividade de cada pensamento em ato. É claro que, ao utilizarmos o termo “pensamento”, evocamos uma multiplicidade infundável de possibilidades cognitivas, contudo, aquilo que se pretende aqui traduzir é a definição basilar do próprio ato noético¹³.

Tal como sublinhámos no início do ensaio, Antero não deixa de manifestar – nas *Tendências gerais* – a sua admiração pelo idealismo alemão e pela preconização deste a respeito da adequação entre o pensamento e o ser. No entanto, ao dialogar conjuntamente com o kantismo, com o naturalismo e com a monadologia de Leibniz, o poeta português acaba por erigir um *corpus* doutrinário que autointitula de *realismo transcendental*. O espírito – compreendido como a parte mais excelsa do intelecto humano –, ao imanentizar o mundo, confere-lhe a única e derradeira possibilidade de sentido, concedendo-lhe o *logos* segundo o qual ele propriamente “é”: “O universo, tal como ele se nos apresenta é, no fundo, uma criação do espírito: se existe para nós, é porque o concebemos: aparece-nos, não refletido na inteligência, mas verdadeiramente visto nela” (Quental, 1991, p. 92).

A razão anterior e, em particular, o seu *espiritualismo evolucionista* são fruto da hermenêutica que o poeta desenvolve a respeito da noção de identidade entre o pensamento que conhece e o objeto que é conhecido. O seu sistema desagua, pois, num complexo esforço de conciliação entre os elementos categoriais kantianos e a monadologia leibniziana; tal empreendimento aparece epidermicamente aflorado no *Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade* (Quental, 1931), em que preconiza Antero a ideia de uma

¹³ “‘Noético’, portanto, qualifica a própria estrutura energética da faculdade intelectual como aquela que possui o mais alto grau de perfeição cognoscitiva. Noeticidade, na sua significação abstrata, designa esta mesma perfeição noética. Ora a perfeição de uma faculdade só se concretiza quando ela se encontra em ato no exercício da sua operação própria. Noeticidade expressa a excelência eficaz do exercício, a resultante completude de acabamento e o mais alto grau de plenitude cognoscitiva do intelecto. Noético, como adjetivo, caracteriza tanto a faculdade como o ato dela; de ambos, por conseguinte, a noeticidade designa a estrutura operativa” (Enes, 1999, p. 11).

monadologia transcendental, esboçando um exercício teórico que acabou por não concluir, mas que indiciava, todavia, ser parte determinante de uma renovada teoria do conhecimento. Pelos traços que denota no *Ensaio*, a monadologia transcendental debruçar-se-ia sobre o conceito atômico (monádico) das coisas, partindo de uma intelecção transcendental da matéria que corresponderia à forma incoativa da sensibilidade, configurando esta, por seu turno, a base medular da representação cognitiva. Em última instância, a monadologia transcendental promoveria a metamorfose da fenomenalidade do mundo em símbolo da vontade criadora do espírito. Tal conjectura comporta graves repercussões epistemológicas, algumas das quais se anteveem, e. g., no segmento infratranscrito:

O conhecimento é pois um facto íntimo e próprio do espírito, e o universo conhecido o produto da sua espontânea atividade. E assim como o espírito é espontâneo na esfera do conhecimento, não o é menos na da vontade. Determina-se esta em vista de motivos, mas não a determinam eles. Tem em si a raiz última das suas determinações. Ser causa é a própria essência da vontade. Não há volição, ainda a mais elementar, que seja absolutamente passiva: a determinação da vontade nunca é assimilável à determinação mecânica, porque tem um fim, e esse fim [...] está nela mesma (Quental, 1991, p. 93).

Talvez seja correto asseverar que, na filosofia de Antero, a suposição do pensamento – enquanto sustentáculo do próprio ato de pensar – é o vetor da possível inteligibilidade do cosmos. O saber, interpretado pelo poeta numa dimensão ontológica que o coordena com a ideia de conhecimento do ser, é um saber presumível ou hipotético, um saber que reconhece a desproporcionalidade e a inadequação entre o pensamento e o ser. E porque se estende à totalidade da experiência humana, a conjecturalidade do saber alimenta o pensamento agonístico que ancora toda a obra literária de Antero. Apropriando-nos das palavras de Leonardo Coimbra (1991, p. 146), “Antero foi um santo e um mártir do seu heroico, austero e infatigável pensamento”.

REFERÊNCIAS

ALVES, V. Transformismo. *In: Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, v. 5. Lisboa - São Paulo: Editorial Verbo, 1991.

CABRAL, R. Ética. *In: Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, v. 2. Lisboa - São Paulo: Editorial Verbo, 1991.

CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Tradução de Urbano Tavares Rodrigues. Porto: Porto Editora, 2016.

- COIMBRA, L. **O pensamento filosófico de Antero de Quental**. Lisboa: Guimarães editores, 1991.
- COMTE, A. **Discurso sobre o espírito positivo**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1990.
- ENES, J. **Noeticidade e ontologia**. Lisboa: INCM, 1999.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. Tradução de António Ramos Rosa. Lisboa: Edições 70, 2002.
- HEIDEGGER, M. **Carta sobre o humanismo**. Tradução revista de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2007.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- LÓIA, L. **Philosophia e philomythia em Eudoro de Sousa**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2021.
- MERLEAU-PONTY, M. **O Olho e o Espírito**. Tradução de Luís Manuel Bernardo. Lisboa: Editora Nova Veja, 2018.
- PLATÃO. **A república**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- QUENTAL, A. **Cartas II (1881-1891)**. Organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins. Lisboa: 1989.
- QUENTAL, A. Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade. *In*: QUENTAL, A. **Prosa**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1931.
- QUENTAL, A. **Sonetos**. Prefácio de Oliveira Martins. Lisboa: Bertrand Editora, 2019.
- QUENTAL, A. **Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- SERRÃO, Joel. Em busca do contexto do último escrito filosófico anteriano. *In*: QUENTAL, Antero. **Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. 3-39.