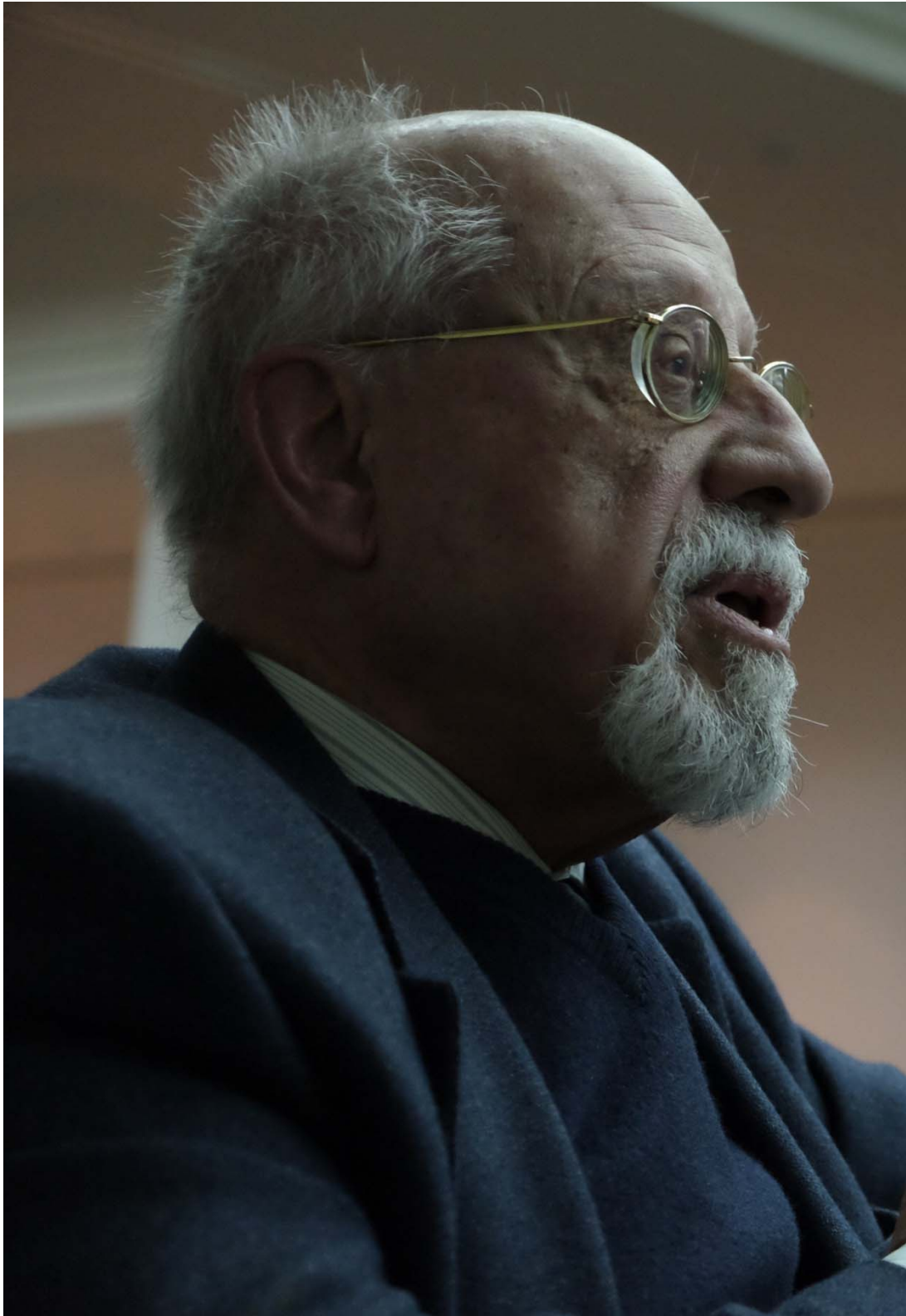


António Braz Teixeira | Obra e Pensamento



Porto, 2018

Reúnem-se aqui os textos apresentados no Congresso Internacional “A Obra e o Pensamento de António Braz Teixeira”, co-organizado pelo Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (RG “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”) e pela Universidade Católica Portuguesa (Centro de Estudos de Filosofia: Porto).

Ficha técnica

Título: António Braz Teixeira: obra e pensamento

Organização: Celeste Natário, Jorge Cunha e Renato Epifânio

Editor: Universidade do Porto. Faculdade de Letras

Local: Porto

Ano de edição: 2018

Capa: Arquivo NOVA ÁGUIA

ISBN: 978-989-54291-5-8

URL: <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id03id1588&sum=sim>

O presente livro é uma publicação no âmbito das atividades do Grupo de Investigação Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência FIL/00502.

ÍNDICE

- PREFÁCIO | Guilherme d'Oliveira Martins – 6
- Luís de Araújo | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – SIGNIFICADO DE UMA OBRA – 8
- Acílio da Silva Estanqueiro Rocha | HERMENÊUTICA E “RAZÃO JURÍDICA” – 21
- Afonso Rocha | A “RAZÃO ATLÂNTICA” COMO “CONCEITO DE RAZÃO” DE UMA “FILOSOFIA ATLÂNTICA” – 44
- Ana Paula Loureiro | JUSTIÇA E EQUIDADE NO PENSAMENTO DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – 52
- Anna Maria Moog Rodrigues | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: NA TRILHA DA “RAZÃO ATLÂNTICA” – 62
- António Paulo Dias Oliveira | O KRAUSISMO PORTUGUÊS NA OBRA DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – 72
- Artur Manso | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA NA *NOVA RENASCENÇA* E *NOVA ÁGUIA*. UM CONTRIBUTO PARA A AFIRMAÇÃO DO PENSAMENTO E CULTURA LUSÓFONA – 89
- Carlos Morujão | SOBRE O KRAUSISMO EM PORTUGAL, COM PARTICULAR INCIDÊNCIA NO PENSAMENTO DE ANTERO DE QUENTAL – 112
- Celeste Natário | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: DA CULTURA À FILOSOFIA – 130
- Constança Marcondes Cesar | ASPECTOS DA CONTRIBUIÇÃO DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA AO DIÁLOGO FILOSÓFICO LUSO-BRASILEIRO NO ÂMBITO DA FILOSOFIA DO DIREITO – 137
- Emanuel Oliveira Medeiros | CULTURA AXIOLÓGICA E EDUCAÇÃO CÍVICO-JURÍDICA: DO SER E DA VERDADE À FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO E DO DIREITO – 151
- Humberto Schubert Coelho | O CONCEITO DE DEUS E SEU PAPEL NA CONSTITUIÇÃO DO FILOSOFAR LUSÓFONO SOB A ÓTICA DE BRAZ TEIXEIRA – 181
- Isabel Ponce de Leão | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E O TEATRO DE AGUSTINA – 190
- Joaquim Cerqueira Gonçalves | FILOSOFIA E DIREITO – 197
- Joaquim Domingues | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E A ESCOLA DA FILOSOFIA PORTUGUESA – 209
- Jorge Teixeira da Cunha | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: A ÉTICA LUSO-BRASILEIRA - 222
- José Acácio Castro | ASPETOS DA REFLEXÃO SOBRE O MITO EM ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – 230
- José Carlos Pereira | O LUGAR DA ESTÉTICA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – 240
- José Esteves Pereira | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E O PENSAMENTO PORTUGUÊS DO SÉCULO XVIII – 258
- José Gama | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E A ESCOLA BRACARENSE – 272
- José Luís Brandão da Luz | FRANCISCO M. DE FARIA E MAIA NO CAMINHO DO PENSAMENTO DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – 278
- José Maurício de Carvalho | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E A FILOSOFIA DA SAUDADE – 288
- Leonel Ribeiro dos Santos | OS ESTUDOS ANTERIANOS DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – 302
- Luís G. Soto | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E O PENSAMENTO GALEGO. SOBRE A SAUDADE, PIÑEIRO, ORTEGA E HEIDEGGER – 319
- Luís Lóia | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: TEORIA DO MITO – 332

- Luís Manuel A. V. Bernardo | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E O PROBLEMA DO ILUMINISMO
CATÓLICO – 341
- Manuel Cândido Pimentel | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: FILOSOFIA E POESIA DA
SAUDADE – 361
- Manuel da Cruz | OS CICLOS DA SAUDADE UNIVERSAL EM ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – 373
- Manuel Gama | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: PERIODIZAÇÃO E ESCOLAS NA FILOSOFIA EM
PORTUGAL – 384
- Manuela Brito Martins | DA “FILOSOFIA DO DIREITO” À “FILOSOFIA DA HISTÓRIA DO CRISTIANISMO”
DE JOAQUIM MARIA RODRIGUES DE BRITO (1822-1873) – 398
- Maria Leonor L.O. Xavier | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: SÍNTESE E MEMÓRIA – 415
- Maria de Lourdes Sirgado Ganho | A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA EM ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – 422
- Mário Carneiro | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: CONSIDERAÇÕES SOBRE UM PARADIGMA
CONCEPTUAL – 429
- Mário Reis Marques | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: FILOSOFIA DO DIREITO PORTUGUESA E LUSO-
BRASILEIRA – 437
- Miguel Real | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: A RAZÃO ATLÂNTICA – 452
- Paulo Borges | SAUDADE, ENGLOBALÂNCIA E INCOINCIDÊNCIA. UMA REFLEXÃO A PARTIR DE
ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – 467
- Paulo Ferreira da Cunha | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, UMA JURISFILOSOFIA DE SUPERAÇÕES:
DIÁLOGO SOBRE ALGUNS TÓPICOS FUNDANTES – 483
- Pinharanda Gomes | ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA INTERPRETANDO ORLANDO VITORINO – 497
- Renato Epifânio | DA RAZÃO ATLÂNTICA À RAZÃO LUSÓFONA: O CONTRIBUTO DE ANTÓNIO BRAZ
TEIXEIRA NA REVISTA *NOVA ÁGUIA* – 507
- Samuel Dimas | A IDEIA DE DEUS E O MISTÉRIO DO MAL NA FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE ANTÓNIO
BRAZ TEIXEIRA – 514
- Selvino Antonio Malfatti | A CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA SEGUNDO ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – 523
- APÊNDICE: DOIS TESTEMUNHOS | António Pedro Mesquita e Castro Guedes – 533

PREFÁCIO

Guilherme d'Oliveira Martins

A publicação de “A Obra e o Pensamento de António Braz Teixeira” com coordenação de Jorge Cunha, Maria Celeste Natário e Renato Epifânio constitui um contributo importante não só para um melhor conhecimento da obra de um pensador contemporâneo, marcante para na cultura portuguesa contemporânea, mas também para a compreensão da sua inserção no pensamento luso-brasileiro atual. Os textos aqui apresentados resultam do no Congresso Internacional coorganizado pelo Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (“Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”) e pela Universidade Católica Portuguesa (Centro de Estudos de Filosofia: Porto). Os textos apresentados, por um conjunto muito relevante de estudiosos do pensamento português, têm a grande vantagem de nos darem uma perspectiva dinâmica e futurante de uma cultura que anima e projeta além fronteiras o que Jaime Cortesão e Agostinho da Silva designaram como o humanismo universalista. A herança da tradição da Renascença Portuguesa e de “A Águia”, a “Razão Atlântica”, o diálogo filosófico luso-brasileiro, a filosofia da saudade, a teoria do mito, o iluminismo católico, a relação entre filosofia e literatura, a renovação do pensamento jus-filosófico e o repensamento da História da Filosofia em Portugal são alguns dos temas que aqui vemos tratados e que permitem uma aproximação coerente, complexa e multifacetada da obra tão rica de António Braz Teixeira.

O ensino e a reflexão de António Braz Teixeira constituem excelentes bases para o desenvolvimento do tema do diálogo entre culturas e para o reconhecimento do valor das heranças culturais (como conjuntos complexos e dinâmicos), segundo uma fecunda e essencial tensão entre diversidade e universalismo, entre especificidade e busca de valores comuns, que leva à compreensão da cultura como fenómeno que, partindo da pluralidade de pertenças, obriga a um pensamento sem fronteiras. E o diálogo luso-brasileiro é um belo exemplo, uma das pedras de toque que abre horizontes nessa tendência universalista. E em especial o diálogo com Miguel Reale revelou-se especialmente rico, sobretudo se pensarmos numa conceção aberta de cultura, na qual as raízes históricas se vão encontrar com a inovação criadora. Esse diálogo filosófico tem sido mutuamente enriquecedor e cordialmente sereno, em especial quanto à capacidade de receber e de ouvir. “A cultura, porque criação humana é marcada, simultaneamente, pela *temporalidade*, pela *historicidade* e pela *objetividade*, já que a obra de arte, a proposição filosófica, a norma jurídica, uma vez criadas ou formuladas, adquirem vida própria, tornam-se como que independentes do seu autor e do seu criador, são portadoras de um sentido próprio e seu, aberto dinamicamente ao conhecimento e à interpretação vivificante daqueles que com elas entram em contacto, sendo nessa relação, a um tempo cognitiva e estimativa, que plenamente são e adquirem a sua plenitude de ser”. Por um lado, não é esquecida uma visão marcada pela História, mas, por outro, lembra-se a circunstância existencial e social, que projeta a vida humana para além de uma visão fechada e redutora. E a saída

está na consideração de uma tripla dimensão da vida humana, como realidade individual, social e histórica, “as três constituindo o ser pessoal do homem”.

Antônio Braz Teixeira é, assim, uma presença que nos permite compreender a emergência da cultura como pedra de toque do desenvolvimento humano e da salvaguarda da dignidade da pessoa humana.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – SIGNIFICADO DE UMA OBRA

Luís de Araújo

Instituto de Filosofia - Universidade do Porto.
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto
(351) 226 077 100 | ifilosofia@letras.up.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o significado da obra filosófica e cultural de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: pensamento português, cultura de língua portuguesa, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the meaning of António Braz Teixeira's philosophical and cultural work.

Keywords: Portuguese thought, Portuguese language culture, António Braz Teixeira

No âmbito da vida cultural portuguesa contemporânea, António Braz Teixeira vem construindo uma obra dedicada à reflexão, investigação e divulgação do pensamento filosófico português dos séculos XIX e XX, repleta de vastíssima erudição e servida por uma inteligência penetrante e de honestidade meticulosa, sem outros critérios ou exigências que os decorrentes do espírito científico, fiel a uma justeza cuidada da palavra, cuja singularidade e grandeza lhe confere uma dimensão prestimosa e brilhantes, bem como imprescindível para o conhecimento da trajectória de uma presença portuguesa no espaço universal do saber filosófico. Mercê dos seus notáveis livros¹, fruto de paciente investigação e exame aprofundado das ideias de diversos autores, sobressaem perspectivas incontrovertidas da reflexão eminentemente filosófica de expressão portuguesas, assim contrariando uma certa discursividade sobre Portugal e a sua cultura filosófica, pungentemente autoflagedora e miserabilista que levou, por exemplo, Sampaio Bruno, seguramente distraído, a afirmar a *penúria lusitana em matéria filosófica*², bem como a insistir na *esterilidade filosófica portuguesa* (*Idem, ibidem*, p. 20). O interessante pensador português decerto precipitou-se e teria sido mais adequado referir-se, como fez Delfim Santos a uma *descontinuidade*³ ou, como escreveu Vieira de Almeida, a um *aspecto dispersivo*⁴ no pensamento filosófico em Portugal. Tais afirmações, entre outras, como a do próprio Leonardo Coimbra a considerar-nos *a terra mais antifilosófica do planeta*⁵, embora injustas e erradas, não obstante estimulam a interrogação e convidam a uma análise preocupada e crítica, porém consciente de que não aconteça *cegarmo-nos, na ânsia de nos valorizarmos*, como escreveu Miguel Torga⁶, e assim, a este propósito, merece devido relevo o afã investigador e analítico dos estudos e ensaios com que Braz Teixeira nos oferece um cabal e rigoroso conhecimento da peculiaridade filosófica no espaço da nossa cultura. Outro aspecto da sua actividade intelectual justifica, pela sua fecundidade, especial valorização, pois da sua bibliografia se destacam estudos acerca do pensamento

¹ Além de *Sentido e Valor do Direito* (1990), destacam-se na sua bibliografia os seguintes volumes: *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português* (1983), *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira* (1991), *Deus o Mal e a Saudade* (1993), *O Espelho da Razão* (1997), *Ética, Filosofia e Religião* (1997), *Formas e Percursos da Razão Atlântica* (2001) e *História da Filosofia do Direito Portuguesa* (2005).

² Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Lello & Irmão, Porto, 1987, p.19.

³ Delfim Santos, *O Pensamento Filosófico em Portugal*, in *Obras Completas*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, vol. I, 1971, p.437.

⁴ Vieira de Almeida, *Dispersão no Pensamento Filosófico Português*, in *Obras Completas*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, vol. II, 1987, p. 475.

⁵ Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Guimarães Editores, Lisboa, 1991, p. 127, n. 99.

⁶ Miguel Torga, *Diário – VI*, Coimbra, 1961, 2.^a ed., p. 14.

jurídico português, onde avulta uma preocupação narrativa estruturada em função de uma finalidade historiográfica, não raro acompanhada de uma reflexão crítica, dialogante e tolerante, em torno das posições sustentadas pelos autores mais significativos da filosofia do Direito portuguesa. Com inegável rigor e concisão, facultamos uma viagem intelectual que se inicia no tempo imediatamente anterior à formação de Portugal como estado independente até à nossa contemporaneidade – isto é, Martinho de Dume a José de Sousa e Brito, revela-nos o itinerário da reflexão filosófico-jurídica no nosso país, configurando-se assim, pela primeira vez, os delineamentos mais marcantes de um percurso reflexivo em torno do Direito e da Justiça, tema, aliás, bem presente no pensamento português.

Este breve ensaio não visa, porém, o estudo exaustivo dos trabalhos singulares de António Braz Teixeira, porquanto é sua intenção constituir-se como uma atenta meditação sobre os temas mais relevantes que definem os contornos de uma obra onde o seu perfil intelectual e personalidade de inegável humanismo de raiz personalista se manifestam exemplarmente, lavrando o caminho para o triunfo de ideias ético-jurídico-políticas onde a preocupação pela dignidade humana é a aposta inadiável. Quero com isto significar a importância da sua análise da problemática axiológica do Direito, tema nuclear e recorrente do seu livro *Sentido e Valor do Direito*, onde manifestamente a relação entre a Ética e o Direito se assume como tarefa incontornável.

Quanto o ponto de partida do seu projecto filosófico em ordem a uma reflexão sobre o Direito e a Justiça, deverá assinalar-se que o pensador normativista e o carácter coercitivo que caracteriza o Direito como sistema de segurança está vinculado a uma essencial preocupação, isto é, realização da liberdade e da justiça que se constituem como meta suprema da ordem jurídica, bem como sua ideia reguladora, situando-a como *fundamento último e radical do valor ou princípio de que o Direito depende*⁷, como o Autor sublinha, meditando sobre o valor do Direito cuja vocação reside na realização daqueles outros valores. Neste sentido, a Justiça não nos aparece apenas como o elemento essencial da ideia de Direito, mas também como a instância ética onde o Direito vai buscar o princípio da sua obrigatoriedade, bem como a sua efectiva concretização teleológica, não obstante, como reconhece, *a Justiça não existe em si, não tem ser, é uma meta, um objectivo nunca plenamente realizado ou alcançado, é uma*

⁷ António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito*, INCM, Lisboa, 1990, p. 25.

intenção ou uma intencionalidade, é a luta permanente, infundável e sempre recomeçada pela sua própria realização (Idem, ibidem, p. 187). Assim sendo, haverá de reconhecer-se que se, no âmbito moral, a Justiça é a exigência ética, no âmbito jurídico consistirá numa clara e definitiva atitude onde emerge a necessidade de que a concepção das leis parta do reconhecimento da igualdade entre os seres humanos, bem como a firme disposição em alcançar plena equidade na sua aplicação. Disto mesmo nos falou Aristóteles no seu tratado *Ética a Nicómaco* ou Platão, preconizando a ordem aureolada pela ideia de Bem, ou, ainda, Cícero, ao identificar a Justiça como a *recta ratio*, todos pensadores movidos por uma concepção de equilíbrio e de perfectibilidade ideais que deve constituir o fim decisivo do Direito. Cremos bem que é neste contexto estimulante que se ficam as perspectivas filosófico-jurídicas do pensamento de Braz Teixeira.

Tentemos agora determinar outros pontos que nos parecem essenciais para a compreensão do itinerário doutrinário do nosso Autor exposto nesta obra cuja análise é indispensável para quem pretenda acompanhar o ressurgimento da Filosofia do Direito na cultura portuguesa, nomeadamente a construção teórica em torno do valor do Direito.

Embora sumariamente, importa referir que, antes de mais, Braz Teixeira é um filósofo humanista e personalista, onde a exigência crítica aparece como marca fundamental da sua livre atitude problematizadora, sempre alheia a convicções dogmáticas. Na sua obra, ressalta uma ideia da Filosofia como actividade *radicalmente interrogativa, problemática e não solucionante (Idem, ibidem, pp. 13-14)*, processo racional sem pressupostos com vista a uma fundamentação do saber procurando alcançar uma sabedoria para a vida, sublinhando a sua índole universal, não obstante reconhecer a dimensão situacional do filosofar. Nesta linha de pensamento, a interrogação filosófica sobre o Direito deve preceder o objecto específico da ciência jurídica particularmente vocacionada à construção de um saber prático interessado sobretudo na perspectiva normativista do Direito. Na realidade, o que mais importa à reflexão filosófica sobre o Direito é ocupar-se em esclarecer *o fundamento último e radical do valor ou princípio de que o Direito depende (Idem, ibidem, p. 25)*, assim se evidenciando uma directa relação com a Ética, que na sua dimensão social se preocupa com regras e critérios para a acção humana norteados por um sentido do *justo* que, a par da preocupação com o bem comum e da segurança social, exprime o essencial da ideia de Direito. Com efeito, a busca do sentido do Direito está assim necessariamente articulada com a

reflexão acerca do seu valor, pelo que a problemática filosófica do Direito convoca a inexorabilidade de pensar os seus fundamentos, não só ontológicos, mas predominantemente axiológicos, em rigor, éticos, e por consequência encontramos com um nuclear tema e problema – a Justiça que, como escreveu Cabral de Moncada, é *a ordem ideal, a ordem perfeita*⁸, isto é, a justificação plena das regras da convivência humana que o Direito visa positivamente definir.

Ora estas questões suscitam a Braz Teixeira uma lúcida e séria reflexão filosófica onde avultam a sua análise da problemática em torno do chamado *direito natural*, bem como a noção de Justiça. Convirá desde já ter em consideração que julgamos existir um nexos fundamental entre estes dois temas axiais da Filosofia do Direito, na medida em que pensar em direito natural equivale a pensar a Justiça em sentido absoluto, donde o núcleo da questão residirá no problema da Justiça. Vamos, todavia, acompanhar o pensador ao longo da sua argumentação, deixando para momento ulterior a nossa apreciação crítica.

Antes de mais, será necessário considerar que o Autor procede a uma análise meridiana do conteúdo doutrinário dos mais significativos cultores do pensamento jurídico português, desde o jusnaturalismo escolástico e renascentista, bem como o do período iluminista, para se debruçar nas perspectivas do jusnaturalismo utilitarista e krausista, detendo-se em seguida na dimensão positivista da concepção do Direito para, após detalhada e gratificante apreciação, nos apresentar, superando o breve triunfo positivista, a nova atitude que, por volta dos anos 40 do século XX, assume o retorno da Filosofia do Direito mediante o esforçado contributo de Luís Cabral Moncada, quer pelas suas obras inovadoras, quer pela influência manifesta em autores como, por exemplo, A. Brito Llamas e, mais tarde, António José Brandão, por sua vez inspiradores de obras de maior profundidade e rigor, como a de João Baptista Machado, António Castanheira Neves ou Manuel de Lucena, bem como a reflexão de António Braz Teixeira, mormente em *Sentido e Valor do Direito*, em cuja análise breve, sinal da minha renovada homenagem, me estou agora dedicando nesta síntese interpretativa. Embora sumariamente dedicado à exposição das mais significativas perspectivas filosófico-jurídicas de pensadores portugueses⁹, no capítulo III daquela obra, Braz Teixeira não só sublinha a inequívoca originalidade, e até fecundidade,

⁸ Luís Cabral Moncada, *Filosofia do Direito e do Estado*, Atlântica Editora, Coimbra, vol. II, 1966, pp. 42 e segs.

⁹ Cf., a este propósito, para maior desenvolvimento, o livro de Braz Teixeira *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Editorial Caminho, Lisboa, 2005.

como delinea o essencial da fisionomia peculiar da interpretação nacional da realidade do Direito. É, porém, nas partes I e II do seu livro que desenvolve, com assinalável densidade e rigor, o seu pensar filosófico-jurídico, primeiro interrogando-se acerca da condição humana e a sua relação com a experiência jurídica e, em seguida, abordando a questão da fundamentação do Direito, necessariamente axiológica, por consequência, o princípio da Justiça. Após pertinentes observações diz-nos que o pensamento antropológico contemporâneo é *simultaneamente problemático e metafísico, existencial e aberto*¹⁰, logo oposto ao monismo naturalista que caracterizou o final do século XIX e, portanto, aberto à complexidade do humano, que se caracteriza, antes de mais, pela sua liberdade criadora, facultando a descoberta e a realização de valores e ideais que dão pleno sentido à *condição essencial e radicalmente social da pessoa e do homem enquanto pessoa (Idem, ibidem, p. 71)*, assim se projectando na intersubjectividade, onde adquire particular significado a sociabilidade de índole jurídica como experiência específica que se reporta à acção humana na sua exterioridade. E já aqui se distinguirá da experiência ética, embora com semelhanças e analogias, mas sem dúvida mais limitada, dada a menor relevância que atribui à experiência íntima e intencional do agir humano. Aqui, pode levantar-se, pertinentemente, uma interrogação: terá sentido a subordinação, a dependência do Direito face à ética? Será que a validade do Direito necessita da garantia da ética? Ou, pelo contrário, o Direito é que assegura o cumprimento da Ética? Dir-se-ia uma árdua tarefa responder detalhadamente a estas questões que a sua leitura suscita, não obstante nos inclinarmos a pensar que importa, para além da argumentação, que a Ética e o Direito se reconciliam ao serviço da finalidade do convívio humano em ordem a que aquilo que é eticamente desejável possa ser jurídica e politicamente realizável. Cumpre, porém, regressar ao pensamento do nosso Autor, que sublinha como vectores concretos e singulares da experiência jurídica, *por um lado, os conflitos de interesses e, por outro, o critério de valor – o sentido do justo e do injusto – a que se recorre para a respectiva solução (Idem, ibidem, p. 100)*. Daí que o Direito, inevitavelmente preocupado com a harmonia social, queira impor-se coercitivamente mediante enunciados onde se prescrevem determinadas condutas cuja violação implica certas sanções; trata-se, por consequência, de um discurso normativo que necessariamente implica critérios axiológicos, isto é, um dever-ser composto por

¹⁰ António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito*, op. cit., p. 62.

valores, ideais e princípios, de que o primeiro é a Justiça (*Idem, ibidem*, pp. 106-108), raiz da sua obrigatoriedade para o alcance do bem comum. Assim sendo, haverá que reconhecer-se a importância do relacionamento entre Axiologia e Direito, núcleo temático que o Autor aprofunda ao longo da última parte do seu livro, equacionando o tema do *direito natural*, logo seguido pela análise de ideais de justiça entrevista como fundamento supremo da ordem jurídica.

Acerca do direito natural, pensamos que este não é senão uma dimensão do ideal do Bem, ideal que no âmbito jurídico visa inspirar a criação de um sistema de normas justas, donde a Justiça não é mais do que decidida afirmação em cumprir aqueles direitos que brotam da ordem natural da existência humana, após análise racional. Desde Sócrates, Platão e Aristóteles, a utilidade e a força foram impugnadas como fundamento do Direito, perspectiva que a reflexão cristã acolhe, mormente no pensamento de S. Tomás de Aquino, até ao tempo presente. Por outro lado, independentemente de referências de índole religiosa, o pensamento humanista europeu, designadamente com a obra de Hugo Grócio, considerou a razão humana como meio de legitimar os pontos de vista jusnaturalistas. A vigência da ideia de existência de um Direito Natural foi, contudo, abalada durante parte do século XIX, com o aparecimento da concepção positivista do Direito que, em síntese, afirmava que o direito legítimo procedia da autoridade do Estado, fonte das normas independentemente de serem reconhecidas como justas ou não, considerando-se de índole irracional ou simplesmente emocional, uma *ilusão*, como mais tarde dirá Hans Kelsen, como também Alf Ross e Herbert Hart, admitir outras fontes, para além do Estado, aptas a criar direito. Nesta orientação positivista, ainda hoje doutrina para alguns ainda que com matizes, colocar a questão da Justiça como pretende a tese jusnaturalista é colocá-la no âmbito da ideologia, implicitamente entrevista como domínio submetido a instâncias de natureza ética, mas sem marcas de juridicidade, isto é, tão-só obedientes a critérios extrínsecos da própria legalidade, apenas ajustadas a desejos e convicções particulares e arbitrárias de indivíduos ou sociedades, o que só originaria confucionismos e ambiguidades. De facto, para os juristas positivistas, o direito não deixa de ser direito pelo facto de ser imposto, embora as posições contemporâneas desta tese se apresentem mais flexíveis e atentas a estabelecer uma certa conexão entre o carácter jurídico das normas e o ideal da Dignidade Humana, finalidade ética por excelência da realização da Justiça. Com efeito, os partidários contemporâneos do positivismo jurídico, entre os quais avulta o pensar

de Norberto Bobbio, reconhecem certa importância ao que José Luís L. Aranguren designava, no seu luminoso livro *Ética y Política* (1968), por *funções jusnaturalistas* e que podem resumir-se a cinco perspectivas¹¹: a primeira é hermenêuticamente e facilita o esclarecimento de diversos conceitos, tais como *orthós, logos, aequitas*, etc., função, como Aranguren afirma, *de lógica jurídica com aplicação, principalmente, das regras de analogia e consequência* (*Idem, ibidem*, p. 36). Em seguida, a função que permite ultrapassar lacunas jurídicas na inte-relação dos corpos legislativos de povos diversos, o *ius gentium*. A outra função do direito natural é de natureza metajurídica e aponta para a reflexão sobre os valores, a *Weltanschauung*, ou o *way of life*, que dão sentido às leis e, por fim, a quarta e quinta funções, uma de índole conservadora em que o direito natural remete para o passado e as suas leis que considera *naturais, isto é, dadas frente ao novo direito(nomos), meramente imposto* (*Idem, ibidem*, p. 37) e a última função, claramente progressista e que pressupõe uma abertura ao futuro, mediante novas propostas que visam alterar ou aperfeiçoar as leis em vigor. Na realidade, apesar de norteados pela preocupação de segurança que o positivismo considera finalidade essencial do Direito, não recusam, e mesmo olham com alguma simpatia, o essencial destas perspectivas que Aranguren defendeu ao apontar o Direito como instrumento para a realização da Justiça. Será agora oportuno que olhemos a posição de Braz Teixeira. É que no seu pensar está presente uma atitude que recusa conferir à ideia de natureza humana a dimensão de fundamento do direito natural, visto que dela não brota *qualquer normatividade concreta [...] servindo apenas para marcar determinados limites*¹² que o Direito deve observar, como, por exemplo, o respeito pela liberdade e dignidade do ser humano. Todavia, a criação normativa não poderá, como adverte o Autor, ser permeável a certos *elementos contraditórios ou negativos, como os instintos, a vontade de poder, o egoísmo e certos impulsos destruidores* (*Idem, ibidem*, p. 160) que, tantas vezes, formam o conteúdo imanente da natureza humana, tornando-a escrava de paixões e necessidades impeditivas da convivência harmoniosa e também solidária que importa salvaguardar explicitamente no processo de socialização humana. De facto, à luz da exigência normativa, o conceito de natureza humana não é, em si mesmo, objectivamente válido *para garantir axiologicamente o Direito* (*Idem, ibidem*, p. 161), porém, deverá estar presente em toda a normatividade jurídica, configurando-se como que um conteúdo mínimo, mas

¹¹ José Luís L. Aranguren, *Ética y Política*, Guskarrama, Madrid, 1968, pp. 36-37.

¹² António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito*, op. cit., pp. 159 e segs.

intrinsecamente indispensável e vinculante, segundo pensamos. De outro modo, o Direito reduzir-se-á a um sistema coercitivo, afinal apoiado na força, por consequência um atentado a valores essenciais da condição humana. Mas impõe-se aqui um esclarecimento: ao ocupar-se desta problemática, Braz Teixeira nunca renuncia a necessária conciliação entre a realidade humana e a função do Direito, porém, em sentido rigoroso, insiste que, na sua radicalidade, a ordem jurídica necessita de uma fundamentação firme e inabalável para conferir uma legitimidade e autoridade que escape a qualquer tentativa de manipulação. Este princípio ou ideal é a Justiça.

Nos seus termos mais simples, o problema da Justiça é abordado por Braz Teixeira com a maior clareza e profundidade, permitindo ser interpretado com fidelidade. O seu ponto de partida consiste em pensar o conceito de Justiça, quer como *virtude individual* (*Idem, ibidem*, p. 163), quer como *valor, princípio ou ideal* (*Idem, ibidem*), esclarecendo que pertence ao âmbito da Ética a reflexão acerca da primeira perspectiva ao passo que a outra é específica da Axiologia e da Filosofia do Direito. Não recusando as virtualidades deste ponto de vista, consideramos que a reflexão ética sobre a Justiça acaba por coincidir com o tema central da filosofia política, que consiste em saber o que é uma sociedade justa, pelo que não acompanhamos em toda a dimensão a precedente distinção, até porque a Justiça como valor é, sem margem para dúvida, de natureza ética. Abandonemos, porém, o limiar do que poderia não passar de desacordo semântico para olharmos o essencial da sua posição.

Após analisar as mais significativas teses filosóficas acerca da Justiça, desde o período pré-socrático ao pensamento platónico e aristotélico, de Cícero a S. Tomás de Aquino, detendo-se em Jean Bodin e em Leibniz, dando-nos uma panorâmica que torna patente a Justiça como princípio ou ideal, Braz Teixeira destaca os autores que a concebem como simples *convenção humana* (*Idem, ibidem*, p. 170), lembrando Epicuro e os Cépticos, com ecos no século XVII, mais tarde David Hume e Utilitarismo, para terminar referindo Alf Ross. Em seguida, debruça-se na reflexão contemporânea, evidenciando como a partir de meados do século XX, retorna a preocupação em fundamentar axiologicamente o Direito, destacando o pensamento de Chaim Perelman, Ilmar Tammelo, John Rawls (referindo a importante polémica com Robert Nozick) e, por fim, aludindo às propostas de Sergio Cotta. Não é de mais realçar esta larga panorâmica de teorias que possibilita, mediante sínteses luminosas, o encontro com as linhas mestras de fecundo dinamismo actual à volta da problemática filosófica do Direito. Mas qual o itinerário de Braz Teixeira?

O pensador português parte da tese que defende a Justiça como valor, princípio ou ideal de natureza objectiva (*Idem, ibidem*, p. 183) que dá sentido ao Direito, por consequência, este somente existe para que a Justiça se realize, pela qual *é o Direito que deve ser aferido pela Justiça [...] não podendo, em consequência, esta consistir na conformidade com o Direito ou com a lei (Idem, ibidem, p. 184)*, daí que o Direito seja uma ordem normativa que pretende organizar a sociedade de acordo com a concepção da Justiça que se traduz na defesa das liberdades individuais, da igualdade humana, como já defendia Aristóteles, visando estabelecer rectidão moral na vida social e, portanto, postular a equidade como critério assente no *respeito pela personalidade livre de cada um (Idem, ibidem, p. 185)* e, como escreve em seguida, *no que uma [liberdade] e outra [personalidade] implicam de direitos e bens exteriores, isto é, de propriedade (Idem, ibidem)*.

Poderá afirmar-se uma concreta coincidência entre justiça e igualdade? Para o Autor, a exigência nuclear de justiça implica tratamento igual relativamente a casos iguais e desigual aos casos desiguais; todavia, distinguir concretamente os que são iguais e os que o não são nem sempre é evidente na expressão legal, pelo que, dada a generalidade da lei, *esta é sempre, de algum modo, uma matematização da Justiça, é, também, inevitavelmente uma forma imperfeita da Justiça e uma fonte potencial de injustiça (Idem, ibidem, p. 186)*. São palavras sibilinas que esclarecem claramente, ao que pensamos, que a ordem jurídica nem sempre é ordem de justiça. Dado que só de modo relativo é capaz de realizar a Justiça. Neste sentido se compreende que o Autor considere a Justiça como *insubstancial (Idem, ibidem, p. 187)* e *tão-só uma meta, um objectivo nunca plenamente realizado ou alcançado (Idem, ibidem)*, pelo que não parece possível conceber critérios de justiça objectivos, claros e precisos, *donde é mais decisivo o papel de juiz do que o de legislador (Idem, ibidem, p. 188)*, e assim o conhecimento da Justiça revela-se de índole *intuitiva-emocional (Idem, ibidem, p. 190)* e axiológica, todavia mais radicado na *vivência dos valores (Idem, ibidem, p. 191)* do que na evidência racional objectiva.

Enfrentando a complexidade da gnosiologia da Justiça que, como se viu, se baseia em elementos axiológicos e não de estrita natureza lógico-dedutiva e considerando a sua aplicação prática, pensamos, a este propósito, que se acentua a importância de uma ampla formação interdisciplinar dos juristas no sentido da ultrapassagem de uma possível mentalidade positivista, mais preocupada em saber como é o Direito e menos interessada em pensar o que ele é na realidade. Claro que não esquecemos que o

jurista tem de aplicar o direito positivo, mas não deve assumir-se como mero técnico. Há uma tarefa fundamental na construção jurídica da sociedade e do Estado, aliás inadiável na hora presente – precisamente a luta pela Justiça contra o atroz atropelo da dignidade e liberdade humanas. Ora, tal luta brotará sempre de uma esclarecida reflexão sobre a Justiça, que para ser eficaz carece de uma adequada integração e valorização das perspectivas emergentes da chamada Ética Aplicada a fim de responder às exigências contemporâneas.

Regressemos, para concluir, a uma problema premente que Braz Teixeira equacionou, embora remetendo para futura obra o seu desenvolvimento e solução. Reconhecendo a Justiça como fundamento do Direito, é neste contexto estimulante que o Autor levanta a questão da própria fundamentação da Justiça, tema que considera implicar uma alargada reflexão de índole metafísica, mais rigorosamente situado no espaço de uma *ontoteologia* (*Idem, ibidem*, p. 192) do que no âmbito da Filosofia do Direito, dado que somente naquele domínio tem sentido a busca e possível resposta após conclusões acerca da *ideia de Deus, da realidade do mal, das relações entre Justiça e caridade e do fundamento ontológico da própria liberdade* (*Idem, ibidem*). Não duvidamos da importância em esclarecer estes aspectos, todavia, a este propósito, não cremos que o pensamento natural possa ultrapassar a consciência de uma douda ignorância, a menos que a Justiça apareça como entidade metafísica cuja essência possa ser encontrada, pelo que se nos afigura suficiente pensar a sua fundamentação como um conjunto de ideias dinâmicas e, por vezes, em conflito, mas capazes de suscitarem amplos consensos, fruto de uma activa racionalidade dialógica com vista a uma justificação dos *Direitos Humanos* que pensamos equivalentes à ideia de Justiça. Com efeito, a Justiça é a referência fundamental que configura a consciência ética ocidental e a sua matriz ideológica situa-se na interferência de três vectores: a religião judaico-cristã, o pensamento filosófico grego e o direito romano. Determinar a sua fundamentação será, ao que pensamos, não só considerar a detalhada história da reflexão ocidental sobre o seu significado, mas também pensá-la como incontornável categoria estruturada da ética social, designadamente como interpelante dos ordenamentos jurídico-sociais estabelecidos. Fundamentar é averiguar da legitimidade, neste caso, dos enunciados normativos, ora a Justiça encontra sentido da sua fundamentação naquele absoluto que é a relação dialógica intersubjectiva, capaz

de pôr termo ou, como escreveu Edgar Morin, *resistir à crueldade do mundo*¹³. Deste modo, creio que, a partir de uma perspectiva exclusivamente humana, a Justiça é um ideal que não necessita de um horizonte metafísico ou religioso para afirmar um sentido ético para a existência, até porque é o mais forte baluarte contra todas as formas de iniquidade. Porém, mais importante que nos demorarmos numa digressão que certamente nos conduziria ao problema faz relações entre Ética e Metafísica, importa concluir com duas palavras finais para com o António Braz Teixeira, filósofo do Direito que aqui homenageamos. Na realidade, nesta sua notável obra *Sentido e Valor do Direito* depara-se-nos muito mais do que uma introdução à filosofia jurídica, quer pelas sugestivas análises a que procedeu, quer pela lucidez e talento filosófico com que levantando perspectivas fecundas, se confronta com determinadas correntes de ideias filosófico-jurídicas e também pelas sucintas considerações finais com vista a um esforço fundamentador da ética jurídica. Apesar de este ensaio obedecer a uma intenção de síntese, e por isso se assinalaram apenas os tópicos mais significativos, porém suficientes, para despertar o desejo de aprofundar o seu estudo, não quero terminar sem exprimir simpatia e admiração pela vocação teorizadora de nítido timbre personalista de um Autor cujo pensar, independente e crítico, está animado por uma serena marca moralizadora, esclarecendo e reforçando, com uma essencial simplicidade, a fundamental missão de qualquer jurista – isto é, a determinação em praticar o Bem a par da imperiosa necessidade de construir e aplicar o Direito em prol de uma cidadania digna, responsável, dialógica e, porventura, feliz.

E regresso assim, entre a Amizade e o reconhecimento, a António Braz Teixeira, cidadão português e do mundo, norteado pelo culto da Justiça e da Filosofia e pelo amor à Liberdade, em permanente atenção ao ritmo dos tempos, como é visível nos muitos discursos e textos que proferiu e escreveu, manifestamente evidenciando a sua elevada formação cultural onde se destaca uma inteligência calma e prudente, mas brilhante e em harmonia com uma firme autenticidade de inquebrantável coerência.

Preparar estas palavras de tributo ao nosso homenageado foi uma tarefa muito gratificante, facilitada pela profunda admiração intelectual e cívica e pela grande estima pessoal que acalento há muito tempo. Por consequência, BEM HAJA! Com os meus melhores votos de que possamos beneficiar, durante muitos anos, do seu

¹³ Edgar Morin, *Éthique*, vol. 6 de *La Méthode*, Seuil, Paris, 2004, p. 227.

convívio e do seu trabalho insubstituível e que este encontro de hoje seja para si, como no verso de John Keats, uma coisa bela e uma alegria para sempre!

HERMENÊUTICA E “RAZÃO JURÍDICA”

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

UMinho-IE/CIEEd – Braga/Portugal

Campus de Gualtar – 4710-057 - Braga

964820491 | ccultural@reitoria.uminho.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre a “razão jurídica” no pensamento de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: razão, razão jurídica, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will talk about "legal reason" in the thought of António Braz Teixeira.

Keywords: reason, legal reason, António Braz Teixeira

Introdução

Quando li, com gosto e proveito pessoal, o *Breve Tratado da Razão Jurídica*¹, de António Braz Teixeira, publicado em 2012 – "que pode ser lido ou entendido como o segundo volume" de *Sentido e Valor do Direito*² –, prestei logo especial atenção, após um capítulo dedicado à "Lógica Jurídica" (pp. 21-46), aos seis andamentos filosóficos que o autor perfaz no capítulo III ("Hermenêutica Jurídica"), precisamente desde "a hermenêutica como primeiro momento da racionalidade jurídica prática", à "teoria hermenêutica" (Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Emílio Betti), à "filosofia hermenêutica" (Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur), à "hermenêutica crítica" (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas), que constituem a rampa de lançamento desse seu empreendimento racional. Com vista ao escopo almejado, o nosso distinto jusfilósofo, justamente homenageado com este colóquio, parte desse esteio filosófico – a hermenêutica filosófica –, uma área que ganha cada vez mais terreno no pensamento contemporâneo, para depois se lançar numa incansável indagação sobre a hermenêutica jurídica, a retórica jurídica, aí incluindo a "nova retórica" de Chaïm Perelman, a teoria da argumentação de Stephen Toulmin, Neil MacCormick e os limites do raciocínio jurídico dedutivo, e a teoria da argumentação jurídica de Robert Alexy, que Habermas pressupõe como base da sua teoria do debate argumentativo, com vista ao consenso; aliás, a teoria de Habermas sobre a teoria do consenso da verdade serviu de referência para o desenvolvimento da teoria da interpretação de Alexy.

Se a hermenêutica radica na finitude do ser humano, é na comunicabilidade dos humanos entre si que reside a possibilidade analítica de compreensão, que, de acordo com a experiência, se revela no mundo: o sujeito que compreende, sendo finito, ocupa um ponto no tempo, determinado de muitos modos pela história³. Neste sentido, o esforço empreendido por Braz Teixeira é fulcral, pois compreender o direito é mais que uma mera aplicação: a hermenêutica não somente produz o estabelecimento de critérios que permitem uma adequada interpretação, mas, dum outro ângulo, a efectividade do direito e do labor legislativo depende da qualidade da interpretação de quem aplica as normas.

¹ António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, Sintra, Edições Zéfiro, 2012, p. 13.

² ID., *Sentido e Valor do Direito: introdução a filosofia jurídica*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 3ª ed. rev e aum., 2006.

³ Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, "A questão da 'universalidade da hermenêutica': controvérsias, aporias, pluridimensionalidade", *Phainomenon: Revista de Fenomenologia*, Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Outubro de 2003, p. 55.

A instância hermenêutica na racionalidade jurídica prática

Se o influxo da hermenêutica era reduzido nas disciplinas jurídicas, maior na exegese bíblica, foi com as obras de Heidegger e de Gadamer que essa área filosófica começou a ter impacto no campo da interpretação. Detemo-nos, pois, nesse núcleo da hermenêutica filosófica, não fora esse um dos domínios predilectos do nosso homenageado, que já em 1962 presenteara o público interessado com a exímia tradução de *Elogio da Filosofia* de Maurice Merleau-Ponty, cuja mensagem atravessa a sua densa e diversificada obra, conforme testemunha: "Assim, em sua radicalidade ou como saber radical, a Filosofia é sempre *teoria*, no seu originário e tradicional sentido, isto é, intuição intelectual, *contemplação de ideias, visão espiritual do invisível* ou *teoria do ser e da verdade*"⁴. Na verdade, o autor de *Sentido e Valor do Direito*, enfatiza que "[...] a norma [...] só se afirma como efectivo Direito, quando interpretada e aplicada, quando o sentido ou sentidos axiológicos que nela estão como que adormecidos ou latentes são vivificados e postos em movimento através da sua interpretação e aplicação, quando os juízos de valor que contém são projectados existencialmente, conformando ou regendo concretas e singulares relações e condutas humanas e situações de vida ou resolvendo conflitos de interesses igualmente individualizados e concretos"⁵.

Assim, para o autor do *Breve Tratado da Razão Jurídica*, a "racionalidade lógica", que cuida apenas de categorias e conceitos formais (independentemente de valores ou conteúdos valorativos), não esgota o domínio da racionalidade jurídica, pois "o Direito, enquanto ordem normativa, tem uma essencial dimensão prática, destina-se a regular, ordenar ou rectificar a conduta social, de acordo com determinados valores que pretende tornar efectivos na vida humana intersubjectiva". Quer dizer: "ao lado da *lógica jurídica*, que corresponde ao momento ou aspecto formal da actividade jurídica, depara-se-nos o amplo domínio da racionalidade jurídica prática, que é o que diz respeito à aplicação ou à concretização singular da normatividade jurídica, a qual implica, como seu primeiro momento, uma instância hermenêutica, a compreensão e determinação do sentido actual e concreto da prescrição normativa respeitante ao

⁴ António Braz TEIXEIRA, *Sentido e Valor do Direito: introdução à filosofia jurídica*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, p. 28.

⁵ ID., *Sentido e Valor do Direito*, p. 154.

caso decidindo, com vista a permitir uma decisão justa"⁶. A filosofia hermenêutica é, então, um domínio cognitivo fulcral: tudo o que é apreendido e representado pelo sujeito cognoscente advém de práticas interpretativas: vindo o mundo à consciência pela palavra, e sendo a linguagem a primeira interpretação, a hermenêutica é uníssona com a própria vida humana.

Hermenêutica, uma actividade criativa

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) – o precursor da hermenêutica filosófica – elaborou uma síntese de todas as hermenêuticas precedentes (bíblica, jurídica, filológica) – qual “arte da compreensão” –, que pretende compreender a expressão oral ou escrita mediante um procedimento misto de análise gramatical e psicológica: assim, a hermenêutica, "como todo o discurso, tem uma dupla relação, com a totalidade da linguagem e com o pensar geral de seu autor; assim também toda compreensão consiste em dois momentos: compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto *facto* naquele que pensa"⁷. A questão é: como é que toda a expressão linguística – falada ou escrita – é compreendida?

Com esse intuito, o nosso Homenageado e ilustre jusfilósofo remonta a Schleiermacher, cujo mérito "consistiu em ter superado a fragmentação da hermenêutica"⁸, já que, antes, a hermenêutica era mais um agregado de regras, derivadas mais de práticas que de princípios; com ele, no quadro da tradição exegética da teologia protestante, a par, no final do século XVIII, com o ressurgimento de estudos de filologia clássica, a hermenêutica envolve a compreensão. A contribuição de Schleiermacher – escreveu mais tarde Gadamer – é "desenvolver uma real doutrina da arte do compreender, em vez de uma simples ‘agregação de observações’"⁹.

Pensador romântico e fundador da hermenêutica filosófica, Schleiermacher introduz algo de novo – o “círculo hermenêutico”: "discurso algum pode ser interpretado a partir de si mesmo, mas apenas num contexto mais amplo, assim como a compreensão

⁶ ID., *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 47.

⁷ Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER (1838), *Hermenêutica e Crítica: com um anexo de textos de Schleiermacher sobre filosofia da linguagem*, trad. A. Ruedell, rev. P. R. Schneider, Ijuí (RS), Unijuí, 2005, p. 95.

⁸ ID., *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 53.

⁹ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, p. 189. Tradução francesa: *Vérité et Méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 203. Doravante, o original e a tradução serão referenciados pelas siglas seguintes: *WM*, p. 189; *VM*, p. 203.

do todo é condicionada pela do pormenor, tal como, inversamente, a compreensão do pormenor é determinada pela compreensão do todo"¹⁰; em qualquer interpretação, partimos sempre de uma compreensão parcial do interpretado, para, só então, alcançarmos o seu todo; do mesmo modo, uma plena compreensão das partes dependeria da interpretação do todo.

Então, Schleiermacher prossegue cada vez mais uma hermenêutica universal, pois a possibilidade do “mal-entendido” é comum; quer dizer, o esforço de compreensão é maior cada vez que não se dá uma compreensão imediata e que há a possibilidade de um mal-entendido: a dificuldade de compreender, ou o mal-entendido, já não é visto como ocasional, mas como momento integrante que se procura eliminar de antemão. Gadamer afirmou: "Donde a definição concisa de Schleiermacher: ‘a hermenêutica é a arte de evitar o mal-entendido’"¹¹. A sua resolução está num cânone de regras gramaticais e psicológicas de interpretação que se afastam radicalmente de qualquer liame dogmático ou substancial, mesmo na consciência do intérprete.

Então, hermenêutica é arte, já que depende mais da destreza do artista ou do intérprete do que de uma aplicação metódica de regras ou de padrões universais de interpretação. Todo o discurso – escreve Schleiermacher – é sempre "a construção de um determinado finito a partir de um indeterminado infinito"¹²: compreender e interpretar um texto requer essa tensão entre o finito de uma construção particular e o infinito de sua linguagem e de seu autor, em que nenhuma regra pode dar-nos a certeza de sua aplicação. Compreensão e interpretação com arte dependem, pois, e principalmente, da atitude e do empenho do intérprete.

Ao referir a hermenêutica como obra de arte, é claro que o qualificativo de arte está mais no modo de seu exercício, que na obra: a actividade hermenêutica desponta como arte, pois resulta mais da destreza do intérprete, isto é, do artista, que duma aplicação metódica de regras interpretativas. A linguagem é um infinito porque são infinitas as suas possibilidades de ser determinada por terceiros; do mesmo modo, infinita é a intuição particular de alguém, e infinitas são as possibilidades de receber influxo de fora: então, *compreender e interpretar* um texto requer essa tensão entre o finito de uma construção particular e o infinito de sua linguagem e de seu autor, em que nenhuma regra dá a certeza de sua aplicação.

¹⁰ António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 55.

¹¹ Hans-Georg GADAMER, *WM*, p. 188; *VM*, p. 203.

¹² Friedrich SCHLEIERMACHER (1838), *op. cit.*, p. 99.

Assim, a hermenêutica passa a ser vista como arte, não mais concebida através de métodos ou técnicas, mas como uma actividade criativa. Gadamer desenvolverá um dos postulados de Schleiermacher, que "importa *compreender* um autor *melhor que ele mesmo se compreendeu*"¹³, como significando que "o acto de compreensão é a reconstrução de uma produção" e que por "uma tal reconstrução nos tornamos conscientes de muitas coisas que ao autor teriam ficado inconscientes"¹⁴. Uma das características peculiares dessa hermenêutica é precisamente essa: ser movimento, sem nunca alcançar o fim, portanto, ser caminho.

Dai que, para caracterizar este avanço, Braz Teixeira invoque Ricoeur, quando este salienta que, se o kantismo pôde apenas discernir "um espírito impessoal", portador das condições de possibilidade dos juízos universais, a hermenêutica ampliou o kantismo mas recolhendo da filosofia romântica a sua convicção mais fundamental: "o espírito é o inconsciente criador operando nas individualidades geniais"¹⁵. O projecto de Schleiermacher trazia, pois, essa dupla marca: *crítica*, porque elabora regras de compreensão universalmente válidas; *romântica*, porque em relação viva com um processo criativo individual.

Vivência, compreensão e explicação

Um dos contributos de Schleiermacher – relevante para se entender Dilthey – concerne ao que deve ser compreendido: não é apenas a literalidade das palavras e o seu sentido objectivo, é também a individualidade de quem fala e, conseqüentemente, do autor. Sendo necessário retroceder à génese das ideias e, paralelamente, à interpretação gramatical, estaríamos na interpretação psicológica – um dos elementos determinantes para a formação das ideias de Wilhelm Dilthey (1883-1911). Como escreve Braz Teixeira, se, em Schleiermacher, o elemento psicológico desempenhava importante papel no conjunto da sua visão da hermenêutica, na de Dilthey passará a ocupar um lugar central e decisivo¹⁶.

No afã de compreensão, o mundo surge nas suas duas dimensões – uma interior, a outra exterior; *exterior*, pois o facto histórico ocorreu numa data, mas essa apreensão deriva do mundo *interior*, o consciente; o *exterior* enquanto desenvolvimento de fora e

¹³ Hans-Georg GADAMER, *WM*, p. 195; *VM*, p. 211.

¹⁴ ID., *WM*, p. 196; *VM*, p. 211.

¹⁵ António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 54. O autor remete para a obra de Paul RICOEUR (1986), *Du Texte à l'Action: essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, p. 79.

¹⁶ Cf. António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 56.

o *interior* enquanto objecto verdadeiro e consciente não são equiparáveis, já que é sempre a significação consciente que dá sentido a esse desenvolvimento exterior. O conhecimento das grandes formas da existência humana exige a *compreensão*: "a este processo pelo qual conhecemos um interior com a ajuda de sinais percebidos do exterior pelos sentidos chamamos: *compreender (Verstehen)*"¹⁷. Se é na referenciação externa que a história se baseia, mediante ela os indivíduos dum determinado período podem comunicar-se uns com os outros.

Segundo Dilthey, nada há na realidade que, para ser conhecido, não tenha que ser apreendido como "vivência psíquica": é esta estrutura da vida psíquica que envolve uma "conexão teleológica da vida", um sentido interno, que confere à realidade um sentido, organizando o conhecimento. A *vivência* é assim definida por Dilthey: "aquilo que, no fluxo do tempo, forma uma unidade na presença; tendo um significado unitário, é a unidade mínima que podemos denominar vivência. E também chamamos vivência a cada unidade mais abarcante de partes da vida, vinculadas por um significado comum para o curso da vida, mesmo quando as partes estão separadas umas das outras por processos que as interrompem" (*Ib.*, p. 119).

Entre as contribuições diltheyanas para a hermenêutica das ciências humanas, está a distinção já clássica entre "compreensão" (*Verstehen*) e "explicação" (*Erklären*); deste modo Dilthey pretende diferenciar o *modus operandi* das *ciências humanas*, inseridas nas vivências humanas do das *ciências naturais e empíricas*, que abstraem os seus objectos do contexto natural que lhes é próprio para a respectiva análise. Tal conceptualização constituiu um avanço da reflexão hermenêutica. Assim, à questão, "como se diferenciam as ciências humanas ou sociais das ciências naturais?", responde Dilthey que estas *explicam* e aquelas *compreendem*: compreendem textos e discursos, mas também qualquer "objectivação" significativa da vida humana, desde gestos e acções, figurações artísticas, a instituições, sociedades, acontecimentos, à nossa própria vida ou à de outrem.

Então, "as ciências morais (*Geisteswissenschaften*) distinguem-se primeiramente das ciências da natureza porque estas têm por objecto factos que assomam à consciência como fenómenos dados isoladamente e do exterior, enquanto eles se apresentam àqueles do interior, como uma realidade e um conjunto que existem *originaliter*.

¹⁷ Wilhelm DILTHEY, *Dos Escritos sobre Hermenêutica: el surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica* [edição bilingue], prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos, epílogo de Hans-Ulrich Lessing, Madrid, Ediciones Istmo, 2000, p. 25.

Resulta disso que não existe conjunto coerente da natureza nas ciências físicas e naturais senão graças a raciocínios que completam os dados da experiência por meio de uma combinação de hipóteses; ao invés, nas ciências morais, o conjunto da vida psíquica constitui por toda a parte um dado primitivo e fundamental. Explicamos a natureza, compreendemos a vida psíquica, porque as operações de aquisição, as diferentes maneiras em que as funções, esses elementos particulares da vida mental, se combinam num todo, são-nos dados também pela experiência interna. O conjunto vivido é aqui a coisa primitiva, e a distinção das partes que o compõem só vem em segundo lugar. Segue-se que os métodos por meio dos quais estudamos a vida mental, a história e a sociedade, são muito diferentes daqueles que levaram ao conhecimento da natureza"¹⁸. Da diferença assinalada resulta que as hipóteses não têm a mesma função na psicologia e no estudo da natureza: nesta, todo o conjunto coerente provém da formação de hipóteses; na psicologia, ele é um dado primitivo e constante da experiência: a vida só se revela como um conjunto onde tudo se mantém.

Deste modo, desponta a questão: como pode a compreensão dos significados ser elevada ao mesmo nível da clareza metodológica das ciências da natureza? Quais são os métodos que permitem uma leitura objectiva das estruturas simbólicas de qualquer tipo, incluindo acções, práticas sociais, normas e valores? Ora, esta questão refere-se a uma busca de cientificidade para as ciências interpretativas numa época em que já eram visíveis os avanços no campo das ciências da natureza. Em síntese, diz Braz Teixeira, "a teoria hermenêutica esboçada por Dilthey, a partir do vitalismo, historicismo e psicologismo, que caracterizavam a sua filosofia, baseava-se em duas noções fundamentais, de diverso âmbito, a de *compreensão* e a de *interpretação* ou *exegese*"¹⁹. No âmbito da "hermenêutica romântica" alemã, para diferenciar a lógica do conhecimento nas ciências naturais do das ciências humanas e sociais, Dilthey buscava fundamentos filosóficos e epistemológicos de uma forma de conhecimento científico diverso do conhecimento positivista e naturalista.

Os "cânones hermenêuticos"

Na senda de Dilthey, Emilio Betti (1890-1968), historiador do direito italiano, "representa um considerável avanço relativamente ao filósofo germânico, que havia,

¹⁸ Wilhelm DILTHEY, *Le Monde de l'Esprit* (1926), t. I, trad. francesa de M. Rémy, Paris, Aubier-Montaigne, p. 320.

¹⁹ António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 59.

de certo modo, limitado a sua atenção reflexiva às ciências históricas, e ficara, em larga medida, preso do psicologismo" (*Ib.*, p. 62), prosseguindo o projecto ambicionado por Schleiermacher. O objectivo de Betti é dilucidar uma via "segura" para a relação entre intérprete e autor, de modo que a reconstituição dos actos cognitivos deste possam garantir a estabilidade e a impessoalidade na interpretação.

Com a sua *Teoria Geral da Interpretação* (1955) pretende facultar uma teoria geral, susceptível de interpretar a diversidade das objectivações da experiência humana; para isso, estabelece regras que garantam tal empreendimento, pois, para Betti, o problema hermenêutico tornou-se uma questão epistemológica, voltando-se à explicação do que é compreender e à fixação de regras que orientem tal esforço, garantindo-lhes resultados. Por isso, abre assim a sua magna obra: "§ I - Então, quando se considera a posição que o espírito – um espírito vivo e pensante, sujeito de consciência e de autoconsciência – pode assumir com respeito à objectividade, é necessário distinguir entre *a)* objectividade real, constituinte do dado fenoménico da experiência, nesta inserido e descoberto, e *b)* objectividade ideal, constituinte do pressuposto da experiência, ou seja, do conjunto daquela que, com Kant, podem ser chamadas as "condições de sua possibilidade"²⁰. Discernir objectividade, seja ela a real ou a ideal, na norma ou no ordenamento jurídico é, de certa forma, elucidar qual o valor aí presente, já que o fenómeno jurídico envolve três elementos – facto, valor e norma.

A hermenêutica jurídica surge como um caso especial da teoria geral da compreensão, e a questão jurídica torna-se também questão filosófica (um pouco como em Schleiermacher, com os problemas filológico e teológico). Ora, para caracterizar a incidência hermenêutica no direito, bem diversa da literária, Betti apresenta uma "classificação dos tipos de interpretação segundo a diferença da respectiva função" (*Ib.*, I, p. 347 ss), em três grupos: o primeiro concerne a interpretação que busca meramente *entender* o seu objecto (sem qualquer preocupação dogmática); o segundo requer mais que o entendimento, pois visa *explicar* a outros o entendimento alcançado; o terceiro pretende extrair do entendimento alcançado uma *máxima de decisão ou de conduta*, isto é, uma orientação para uma tomada de decisão na vida prática. Tendo em conta estes três objectivos, esses grupos visam *entender*, *explicar* e

²⁰ Emilio BETTI, *Teoria Generale della Interpretazione*, vol. I, Milano, Giuffrè, Editore, 1990, p. 1.

regular o agir, conforme às três funções (*cognitiva, reprodutiva e normativa*) referenciadas.

Tal discriminação decorre das diferenças interpretativas das obras literárias (apenas se pretende compreender), do historiador (busca reconstruir um momento histórico para o explicar) e do jurista (toma uma decisão com base na interpretação). Em relação ao primeiro caso, Betti praticamente repete Schleiermacher (*entender é reconstruir o que foi construído, repensar o que foi pensado, retornar o processo criativo em sentido inverso*; no segundo caso, ele retoma as teorias historicistas de Dilthey que identificam na compreensão uma base para as ciências humanas; porém, o que interessa peculiarmente a Betti é analisar o terceiro caso, que era ignorado pelas teorias filosóficas da hermenêutica.

No capítulo (III) sobre "Metodologia hermenêutica", Betti trata dos "Cânones, cuja observância garante o resultado epistemológico da interpretação" (*Ib.*, p. 304), isto é, as regras básicas de interpretação, que, aplicadas de forma combinada, podem garantir simultaneamente a segurança jurídica e a correção material das decisões (*Ib.*, pp. 304-328). Então, com vista a garantir tal segurança e essa correção, estabelece os quatro "cânones hermenêuticos" (a serem usados de forma combinada), dos quais os dois primeiros se referem ao *objecto* e os dois últimos ao *sujeito* da interpretação, que Braz Teixeira cuidadosamente analisa²¹. Com palavras minhas, diria que o primeiro (da "autonomia hermenêutica do objecto"), prossegue a interpretação como descoberta do sentido da norma, para contrariar a manipulação ideológica (e não uma atribuição autónoma de sentido à norma); o segundo (da "coerência de sentido") busca extrair dos elementos singulares o sentido do todo e entendê-los em função desse todo (dalgum modo, o "circulo hermenêutico"); o terceiro (da "actualização da compreensão") exige que o intérprete reconstrua, no interior da sua subjectividade, o pensamento original do autor, isto é, uma reconstrução do pensamento de modo ético e reflexivo; o quarto ("da correspondência hermenêutica do sentido"), em que o intérprete deve entender o sentido original do texto e compreender o seu sentido, de tal modo que possa reconstruí-lo atendendo às novas necessidades sociais. O escopo é, primeiramente, alcançar uma relativa autonomia do objecto, limitando a actividade do hermeneuta, depois, como as condições de possibilidade do conhecimento são subjectivas, o hermeneuta deve actualizar e adequar o sentido da norma jurídica.

²¹ António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 64.

A compreensão como “projecto”

Martin Heidegger (1889-1976), relegando a via metodológica ou epistemológica da hermenêutica, foi um dos primeiros filósofos a estabelecer uma relação directa entre o sujeito que compreende e o mundo que o circunda (abandonando a suposição da neutralidade do sujeito), ao defender que a compreensão é uma questão de autoconhecimento do ser no mundo: a tarefa da hermenêutica é, então, a explicitação da constituição desse ‘ser-aí’ (*Dasein*). “A filosofia é a ontologia universal e fenomenológica que parte da hermenêutica do ‘ser-aí’, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo o questionamento filosófico aí onde todo o questionamento *brota e retorna*”²². Em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger aprofundou a noção de hermenêutica da facticidade, isto é, “da existência humana fáctica, constatável”, que se inscreve no tempo, isto é, na historicidade, onde o tempo é horizonte da compreensão, ligando esta à esfera da existência humana.

Heidegger inicia assim o § 32: “Enquanto compreender, o ‘ser-aí’ projecta o seu ser sobre possibilidades. Este ser *sobre possibilidades*, constitutivo da compreensão, é ele mesmo, pela repercussão das possibilidades enquanto abertas ao ‘ser-aí’, um ‘poder ser’. O projectar do compreender tem a possibilidade peculiar de desenvolver-se”²³. Daí que Braz Teixeira releve como, para Heidegger, “a compreensão possua a estrutura existencial de *projecto*, vindo aquela a consistir no modo de ser do existente em que este é as suas possibilidades enquanto possibilidades”²⁴. Na verdade, inicia-se, com o autor de *Ser e Tempo*, uma visão ontológica da hermenêutica, em que o sentido da existência e do ser é valorizado, devendo o homem (ser-aí) ser visto na sua *temporalidade e historicidade*, e o seu modo de existir determinado pela *linguagem*.

A linguagem torna-se, pois, a “casa do ser”, a “clareira do ser”, que dá acesso aos significados. Se tais expressões são metáforas muito próprias, elas enfatizam que é a linguagem que manifesta o ‘ser-aí’, já que, mediante ela, se desvela o sentido do *ser*: este, enquanto verdade originária e oculta, que se revela pela reflexão filosófica, tem na linguagem o meio mediante “o qual o ser, clareando-se, vem à fala”. Ora, foi Heidegger quem apreendeu o *compreender* em si como “destino constitutivo do ser

²² Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, § 7, S. 51. Tradução espanhola: ID., *El Ser y el Tiempo* (1927), trad. José Gaos, Paris, Authentica, 1951, § 7, p. 49. Doravante, *SZ/ST*.

²³ ID., *SZ*, S. 197; *ST*, p. 166.

²⁴ António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 68.

humano”.

Dimensão “produtiva” da compreensão

Ora, estes rasgos remetem-nos para a hermenêutica gadameriana, patente no neologismo “história efectual” (*Wirkungsgeschichte*), pois, vinculado ao tema da facticidade, Hans-Georg Gadamer (1900-2003) – o filósofo de todo o século XX – desenvolveu a noção de *fusão de horizontes* (*Horizontverschmelzung*), segundo a qual o intérprete, no seu encontro com a tradição, é marcado pela temporalidade, ao mesmo tempo que instaura um horizonte mais amplo. As concepções de ‘pré-compreensão’ e ‘circularidade hermenêutica’, às quais também se referiu Heidegger, foram desenvolvidas por Gadamer, tendo-as completado com as de ‘preconceito’, ‘autoridade’ e ‘tradição’, presentes na actividade hermenêutica do intérprete em relação à obra original do autor, não somente valorizando a ideia de horizonte hermenêutico, mas mostrando como o processo hermenêutico é um processo linguístico.

Para Gadamer, “‘preconceito’ (*Vorurteil*) não significa, de modo algum, falso juízo: “ao contrário, o conceito implica que ele possa receber uma apreciação positiva ou negativa”²⁵. Inseridos como estamos na história, não podemos conceber que nos compreendemos a nós mesmos e aos outros fora dum mundo, abstraídos duma realidade, desencarnados e à parte duma situação: daí que a ideia de preconceito seja tão essencial em Gadamer, que até afirma: “os preconceitos do indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica do seu ser”²⁶.

Como o nosso ilustre Homenageado enfatiza, segundo Gadamer, “o *processo hermenêutico* é um processo unitário, que engloba a *compreensão*, a *interpretação* e a *aplicação*. Assim, a *interpretação* não é um acto complementar e posterior à *compreensão*, pois compreender é sempre interpretar, o que significa que a *interpretação* mais não é do que a forma específica de *compreensão* (...). Por outro lado, na *compreensão*, tem sempre lugar algo como uma *aplicação* à situação actual do intérprete (...), sendo “este último momento do processo hermenêutico tão essencial como os outros dois”²⁷. *Compreensão*, *interpretação* e *aplicação* – eis o movimento hermenêutico que nele inscreve a história, a tradição, a diferenciação e a fusão de

²⁵ Hans-Georg GADAMER, *WM*, p. 276; *VM*, p. 291.

²⁶ ID., *WM*, p. 281; *VM*, p. 298.

²⁷ António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 73.

horizontes.

Na verdade, Gadamer parte da estreita unidade entre compreensão e interpretação; contudo, dá um passo mais, integrando neste processo unitário o momento da aplicação: esta (*subtilitas applicandi*) é tão essencial como o momento da compreensão (*subtilitas intelligendi*) ou o da interpretação (*subtilitas explicandi*)²⁸, decorrendo o alcance universal da hermenêutica da função integral que a linguagem exerce na compreensão. E nota: "É significativo que os três recebam o nome de *subtilitas*: isso indica que os concebemos menos como métodos, de que dispomos, que como uma aptidão que exige uma particular finura de espírito"²⁹.

Partindo de Schleiermacher e de Heidegger, Gadamer reconstrói a ideia do "círculo hermenêutico", a necessidade de uma pré-compreensão do conjunto para a interpretação das partes, e vice-versa. Como escreve, "o círculo da compreensão não é de modo nenhum um círculo 'metodológico': ao invés, ele representa um elemento estrutural ontológico da compreensão"³⁰. Finitos são o homem e a linguagem humana; infinitos são, porém, os sentidos susceptíveis de interpretação: tal infinitude desenvolve-se através do que não está dito claramente; quer dizer: no caminho da compreensão, tem lugar um "movimento especulativo" que se funda numa dialéctica; diferentemente da dialéctica platónica ou da hegeliana, Gadamer pratica a "dialéctica da pergunta e da resposta"³¹.

Com efeito, não há mundo sem linguagem: esta, desde o princípio, é humana. É neste sentido que Gadamer afirma que "a linguagem não é somente um dos dotes com que está apetrechado o homem tal como está no mundo, mas nela repousa e se representa o facto de que os homens simplesmente têm *um mundo*"³². A linguagem é, pois, o meio pelo qual se transmite a realidade do mundo: não só a linguagem é essencialmente humana, como o homem é um ser essencialmente linguístico. Gadamer fez ruir o lugar da linguagem, colocada por Hegel, como "meio" – "centro da consciência" –, entre espírito subjectivo – alma, consciência e razão – e espírito objectivo – direito, moralidade e eticidade. Agora, a linguagem aparece como a mediação entre o finito (homem) e o infinito (sentido), e, com ela, o trabalho hermenêutico.

Na actuação dos juristas, seguindo a hermenêutica de Gadamer, ela será mais

²⁸ Hans-Georg GADAMER, *WM*, p. 312; *VM*, p. 329.

²⁹ ID., *WM*, p. 312; *VM*, p. 329. Cf. Acílio da Silva Estanqueiro ROCHA, "A questão da universidade da hermenêutica", *op. cit.*, pp. 55-57.

³⁰ ID., *WM*, p. 299; *VM*, p. 315.

³¹ Cf. ID., *WM*, p. 240; *VM*, p. 244.

³² ID., *WM*, p. 446; *VM*, p. 467.

autónoma: na interpretação, e na aplicação (mormente no caso do direito), é impossível a reprodução: "enquanto a imagem do que um artesão se propõe fabricar está inteiramente determinada, e pelo uso a que se destina", ao invés, "o que é justo não pode ser plenamente determinado com independência da situação que me pede justiça"³³. Uma norma adquire todo o seu sentido aquando da aplicação, pois só então a sua validade pode ser aferida.

"É claro que é aqui – afirma Gadamer – que se põe o problema da hermenêutica jurídica. A lei é sempre deficiente, não que ela o seja por si mesma, mas porque, ante o ordenamento a que se referem as leis, a realidade humana é necessariamente deficiente e, conseqüentemente, não permite, sem problema, uma aplicação das mesmas"³⁴. O jurista deve levar em conta o aspecto histórico ao interpretar a lei, para determinar o seu conteúdo normativo e aplicá-lo ao caso a que se dedica.

Obviamente, a letra da lei não abrange todos os casos porventura envolvidos: "O sentido de um texto supera o seu autor, não ocasionalmente, mas sempre. Por isso a compreensão é uma atitude não unicamente reprodutiva, mas também e sempre produtiva"³⁵. E continua: "Talvez não seja exacto falar de 'compreender melhor' para designar esse elemento produtivo da compreensão. (...) Basta dizer que, *quando compreendemos, compreendemos de outro modo*"³⁶. Isto é: perante um caso concreto, o jurista tem um papel criativo (terá mais liberdade para adaptação dos textos jurídicos) e produtivo (poderá produzir algo de novo e não uma reiteração da norma).

Braz Teixeira clarifica como Gadamer já estabelecia, no seu início, "o estreito parentesco que ligava a *hermenêutica filosófica à jurídica*", precisamente "no reconhecimento da *aplicação* como momento integrante de toda a compreensão", pois "na *hermenêutica jurídica*, é constitutiva a tensão existente entre o texto da lei e o sentido que alcança a sua aplicação no momento concreto da interpretação judicial"³⁷. Se é verdade que a hermenêutica filosófica de Gadamer, partindo duma crítica quer do positivismo quer da crença inabalável no método científico, revolucionou o campo teórico da interpretação, é também verdade que, no campo da interpretação jurídica, mormente na aplicação normativa, o paradigma positivista continua ainda, de modo implícito ou explícito. Ainda hoje, o jurista atende simplesmente ao método que dá

³³ ID., *WM*, p. 322-323; *VM*, p. 339.

³⁴ ID., *WM*, p. 324; *VM*, p. 340-341.

³⁵ ID., *WM*, p. 301; *VM*, p. 318.

³⁶ ID., *WM*, p. 301-302; *VM*, p. 318.

³⁷ António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 73.

segurança jurídica, na busca do sentido supostamente “verdadeiro” do texto normativo, numa óptica meramente reprodutora de sentidos supostamente pré-existentes, evitando qualquer intervenção construtiva na elaboração de significados jurídicos.

A norma legal expressa-se, pois, com a interpretação que, mediante a aplicação, lhe é conferida: o seu sentido não está esgotado no acto da sua promulgação, mas é actualizado pela energia que continuamente a revigora – qual modo compreensivo infindo. Ocorre-me o apelo de Goethe: *“Interpretai com frescura e vivacidade – / se não tirarmos ou libertarmos o sentido da letra, / algo aí nos ficará oculto”*.

“Explicar mais para compreender melhor”

Também Paul Ricoeur (1913-2005) está presente nesta odisséia hermenêutica, que vem ampliar o âmbito antropológico e cultural que as ciências humanas vêm propiciar. É partindo de uma crítica ao *cogito* como apreensão imediata de si, isto é, sem a mediação da interpretação, que o filósofo francês acolhe o desafio semiológico colocado pelas ciências humanas, mormente o desafio que a psicanálise (com o seu conceito de inconsciente pulsional) e o estruturalismo (com o seu conceito de inconsciente estrutural) impuseram às filosofias da consciência, ou, mais especificamente, à fenomenologia. Amplifica assim a hermenêutica: só com uma reflexão aturada sobre a linguagem – psicanalítica, estruturalista, analítica, etc. – se passa de uma ontologia imediata (“via curta”) para uma ontologia de percurso (“via longa”), exigindo, portanto, um trânsito demorado pelas disciplinas que estudam tais signos e símbolos, ou seja, pelas ciências humanas.

Se Ricoeur critica a “via curta” adoptada por Heidegger em *Ser e Tempo*, que formulava uma ontologia da compreensão, relegando a discussão sobre os métodos que enquadram a compreensão, é que Ricoeur entende que é só mediante um desvio da compreensão da linguagem, atendo-se aos signos e símbolos que mais amplamente compõem a cultura, que o sujeito pode compreender o seu próprio estatuto ontológico: portanto, a reflexão, na perspectiva hermenêutica, não é mais o conhecimento imediato de si à maneira do *cogito* cartesiano, pois “a reflexão é uma intuição cega se não é mediatizada por aquilo a que Dilthey chamava as expressões nas quais a vida se objectiva”³⁸.

³⁸ Paul RICŒUR, *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica* (1969), trad. M. F. Sá Correia, Porto, Rés, s.d., p. 19.

Se Ricoeur contestava Gadamer (que admirava e introduziu em França), que, de certo modo, deu continuidade à “via curta” de Heidegger, prosseguindo numa oposição entre *verdade e método*, ou, na terminologia de Dilthey, entre *compreensão e explicação*, para o hermenauta francês, no confronto do conceito heideggeriano de verdade com o conceito diltheyano de método, “a questão está em saber, então, até que ponto a obra [de Gadamer] merece chamar-se: *Verdade E Método*, e se não deveria, antes, intitular-se: *Verdade OU Método*”³⁹. Assim, Ricoeur busca uma hermenêutica filosófica que enfrente os desafios das ciências humanas, não podendo fechar os olhos ao grande avanço dessas ciências, devendo antes cruzar os desafios do estruturalismo, da semiótica e da semântica.

Daí que Braz Teixeira sublinhe que “a distinção entre *explicação e compreensão* teria de ser entendida em novos termos, pois a primeira daquelas noções deixaria de apresentar-se como específica das ciências da natureza, já que o seu nexos passaria a ser com a linguagem e, por outro, vinha estabelecer uma estrita complementaridade e reciprocidade” entre essas noções. Deste modo, “a procura de uma complementaridade entre estas duas atitudes [*explicar e compreender*] que a hermenêutica de origem romântica [Dilthey e Schleiermacher] tende a dissociar, exprimirá, assim, no plano epistemológico, a reorientação da hermenêutica exigida pela noção de texto”⁴⁰. Dalgum modo, a “via longa” ricoeuriana se expressará melhor por esta proposição: *explicar mais para compreender melhor*.

Há, pois, segundo Ricoeur, uma relação dialéctica entre compreensão e explicação: “enquanto fases dum único processo, proponho descrever esta dialéctica, primeiro, como um movimento da compreensão para a explicação e, em seguida, como um movimento da explicação para a compreensão. Da primeira vez, a compreensão será uma captação ingénua do sentido do texto enquanto todo. Da segunda, será um modo sofisticado de compreensão apoiada em procedimentos explicativos. No princípio, a compreensão é uma conjectura. No fim, satisfaz o conceito de apropriação [...]. A explicação surgirá, pois, como a mediação entre dois estádios da compreensão. Se se isolar deste processo concreto, é apenas uma simples abstracção, um artefacto da

³⁹ ID., *Do Texto à Acção: ensaios de hermenêutica II* (1986), trad. Alcino Cartazo e Maria José Sarabando, Porto, Rés, s.d., p. 103.

⁴⁰ *Ib.*, p. 83. Cf. Acílio Silva Estanqueiro Rocha, “Identidade, alteridade e hermenêutica: a exemplaridade do europeísmo de Ricoeur”, in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur: temas e percursos*. Coimbra: Ariadne Editora, 2006, pp. 53-74.

metodologia"⁴¹. Então, a interpretação de um texto resulta na compreensão do próprio intérprete sobre si mesmo, o que exige, inclusive, a análise conceptual da *apropriação*. Como salienta Braz Teixeira, "a *apropriação*, que pela interpretação se realiza, não é a intenção do autor, que se encontra supostamente oculta por detrás do texto, nem a da situação histórica comum ao autor e aos seus leitores originais, nem, tão pouco, a da autocompreensão que de si tinham como fenómenos históricos e culturais, mas sim do sentido do próprio texto, entendido, dinamicamente, como desvelamento de um mundo, que constitui a referência do mesmo texto"⁴². Isto é estar "o mais longe possível do ideal romântico de coincidir com a psique alheia", pois a *apropriação* deixa de surgir "como uma espécie de posse, como um modo de agarrar as coisas; implica antes um momento de despojamento do *ego* egoísta e narcisista", em que "o texto, com o seu poder universal de desvelamento de um mundo, fornece um Si mesmo ao *ego*"⁴³. Por isso Braz Teixeira conclui este apartado reportando-se ao "carácter problemático de toda a *subsunção* que singulariza o raciocínio jurídico no campo mais vasto do raciocínio prático", pois é "da dialéctica entre ambas [argumentação e interpretação] que decorre a unidade complexa que caracteriza o que Ricoeur denomina a *epistemologia do debate judicial*"⁴⁴. Com efeito, é inegável que o juiz não se contenta em argumentar, mas interpreta igualmente. Para justificar as premissas da sua decisão, quando se refere à dogmática jurídica, à vontade do legislador, ao precedente, ele deve interpretar, apreendendo o sentido da teoria do direito que funda a sua decisão; deve ponderar a intenção do legislador, que nunca é unívoca⁴⁵; a referência ao "precedente remete para a similaridade, que não é nem dada nem inventada, mas construída; no vocabulário de Dworkin, trata-se de uma interpretação construtiva (...) pondo à prova, pela imaginação, a hipótese da semelhança ou da diferença" (*Ib.*, p. 167).

Assim, para Paul Ricoeur, a aplicação pelo juiz, de um caso a uma regra, por um lado, e de uma regra a um caso, por outro, é portanto um processo complexo com o objectivo de produzir sentido "por um misto de argumentação e de interpretação, o primeiro termo designando o lado lógico do processo, dedução e indução, o segundo vocábulo

⁴¹ ID., *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação* (1976), trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 120.

⁴² António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 81.

⁴³ Cf. Paul RICŒUR, *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*, p. 138.

⁴⁴ António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 82.

⁴⁵ Cf. Paul RICŒUR, *Le Juste 1*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 166.

enfazando a inventividade, a originalidade, a criatividade"⁴⁶, que, para o autor d'*O Justo*, só pode ser o trabalho de um juiz imbuído da virtude da prudência.

Hermenêutica e a “crítica das ideologias”

Por fim, o último estágio do percurso da hermenêutica filosófica, a denominada hermenêutica crítica de Karl-Otto Apel (1922-2017) e de Jürgen Habermas (n.1929) –, ambos representantes da Escola de Frankfurt e que reconhecem a linguagem como instância mediadora do conhecimento.

Segundo Apel e Habermas, Gadamer tem razão na crítica que faz à desvalorização da compreensão praticada pelo positivismo e na importância que atribuem à compreensão intersubjectiva que qualquer ciência objectiva pressupõe; contudo, a “fusão de horizontes” sugere a inexistência de qualquer afastamento entre o nosso ponto de vista e o do objecto: compreender seria um processo para obter o acordo, esquecendo a instância da *crítica* ao texto ou ao objecto em questão. Habermas, embora reconhecendo o alcance da hermenêutica, teme que a sua auto-suficiência ontológica (herança heideggeriana) a afaste do debate com as questões do método das ciências.

Habermas está em consonância com o escopo primordial da hermenêutica: "para mim, o grande mérito de Gadamer consiste em ter demonstrado que a compreensão hermenêutica está referida, de forma necessariamente transcendental, à articulação duma autocompreensão que orienta a acção"⁴⁷. No entanto, não aceita a pretensão de universalidade da hermenêutica: "a consciência hermenêutica estará sempre incompleta enquanto não assumir em si a reflexão sobre os limites da compreensão hermenêutica"⁴⁸. Se, para Habermas, ao contrário de Gadamer, a universalidade da hermenêutica é uma pretensão não-fundada, é porque o seu interesse específico não esgota a totalidade dos interesses que guiam o conhecimento humano.

É para o método da *psicanálise* e a *crítica das ideologias* que Habermas se volve, concluindo que não é a hermenêutica mas a crítica das ideologias que apresenta uma

⁴⁶ Paul RICŒUR, *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 251.

⁴⁷ Jürgen HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, p. 295. Tradução espanhola: *La lógica de las Ciencias Sociales*, tr. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Editorial Tecnos, 1988, p. 247. Doravante: *LSW*, p. 295; *LCS*, p. 247.

⁴⁸ ID., "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (1970)", *LSW* (p. 331-366) p. 343. Trad.: "La pretensión de universalidad de la hermenéutica (1970)", *LCS* (pp. 277-306), p. 286.

maior aspiração universalista⁴⁹. Nesse processo de compreensão, os sujeitos participam na acção, coordenando e trocando informações: cada um apresenta, ao outro, exigências de valor acerca da *verdade*: "Somente a verdade das proposições, a rectidão das normas morais e a inteligibilidade ou correcta formação das expressões simbólicas são, pelo seu próprio sentido, pretensões universais de validade, susceptíveis de serem postas à prova nos discursos. (...). Somente falarei, pois, de "discursos" quando o sentido da pretensão de validade que se tornou problemática force conceptualmente os participantes a supor que, em princípio, poderia alcançar-se um acordo racionalmente motivado, significando aqui 'em princípio' a seguinte reserva idealizante: se a argumentação puder ser conduzida de modo suficientemente aberta e se for prosseguida durante o tempo suficiente"⁵⁰.

Apel considera a compreensão uma pré-estrutura transcendental-hermenêutica, de maneira tal que há um *a priori* relativo a um acordo intersubjectivo derivado de um consenso, o que seria o fundamento último da filosofia; dada a sua índole dialéctica, esse consenso pressupõe a crítica ideológica em relação ao agir humano e o conseqüente progresso nas relações intersubjectivas. Habermas, não obstante as concepções próximas com Apel, distancia-se deste último ao não partilhar a ideia de transcendência e da conseqüente remissão para uma justificação última do princípio da universalização.

No campo jurídico, o debate Habermas-Gadamer evidencia a vinculação existente entre a intenção reprodutora dos textos legais e a manutenção da ordem social através de domínio; todavia, reconhecer, como o fez Gadamer, a função da tradição como preconceito, é também um passo para a autocrítica, pois, o confronto que o acto de questionar pressupõe pode ser já uma crítica à tradição.

Braz Teixeira salienta que, para Habermas, "o contexto em que a actividade social pode ser compreendida é constituído não só pela *linguagem*, mas também pelo *trabalho* e pelo *poder*, bem como que a linguagem se reveste de carácter ideológico. Deste modo, e como Apel também sustentara, a *crítica das ideologias* é necessária para tornar patente o contexto da vida social em todos os seus momentos"⁵¹.

⁴⁹ Acílio da Silva Estanqueiro ROCHA, "A questão da 'universalidade da hermenêutica'", *op. cit.*, pp. 53-86.

⁵⁰ Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 71. Trad.: *Teoría de la Acción Comunicativa*, t. I, Madrid, Taurus, 1987, p. 69. Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, "Democracia deliberativa", in João Rosas (coord.), *Manual de Filosofia Política*. Coimbra: Livraria Almedina (2008), 2ª ed., 2013, cap. VI, pp. 137-182.

⁵¹ António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 89.

Já a hermenêutica gadameriana postulava a impossibilidade de identificação do sentido originário da lei e, portanto, da sua mera reprodução no caso concreto, dada a vinculação entre compreensão, interpretação e aplicação: esta será sempre perante um caso concreto, mediante a fusão de horizontes; assim, as decisões judiciais manifestam uma actividade produtiva, contra as disposições positivistas que exigiam ao juiz uma actividade meramente reprodutora – que Montesquieu já caricaturava, referindo-se ao juiz como “la bouche de la loi” – “a boca que pronuncia as palavras da lei, seres inanimados que não podem moderar nem a sua força nem o seu rigor”⁵². Jamais a aplicação de uma norma vai no sentido de encontrar a justificação do momento em que o código foi escrito (a ‘vontade da lei’ ou a ‘vontade do legislador’), mas deve resultar de um balanceamento com os factos e os valores vigentes no presente.

No campo da interpretação jurídica, em que o discurso dominante é a dogmática jurídica, a hermenêutica filosófica passa a oferecer contribuições assaz importantes, como o reconhecimento da incompletude da utilização de métodos interpretativos, a actuação criativa do intérprete, a vinculação entre os momentos de compreensão- interpretação-aplicação, a negação da neutralidade do intérprete, e a inerente vinculação entre a aplicação da lei e a realidade envolvente.

Ricoeur sugere-nos que este debate – entre Habermas e Gadamer – faz ressurgir um conflito mais antigo: “de um lado, a *Aufklärung* e a sua luta contra os preconceitos, do outro, o romantismo e a sua nostalgia do passado. O problema consiste em saber se o conflito moderno entre a crítica das ideologias, segundo a escola de Frankfurt, e a hermenêutica, segundo Gadamer, marca algum progresso relativamente a este debate”⁵³. Evidentemente, Ricoeur não sugere que exista perfeita sincronia entre tais oposições, mas trata-se, em linhas gerais, de um problema fulcral da nossa tradição de pensamento.

Vemos aqui o enunciado do ponto central de divergência entre Gadamer e Habermas, associado à ideia de preconceito, interpretado por aquele enquanto insuperável e, por Habermas, como engano e irracionalidade. Na perspectiva de Gadamer, estar inserido na história pressupõe que o sujeito é solicitado por preconceitos, que pode alterar no processo da experiência, mas que não pode erradicar completamente; a tradição, que

⁵² MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois* (1748), ed. de Robert Derathé, Paris, Editions Garnier Frères, 1973, t. I; Livre XI, ch. VI, p. 176.

⁵³ Paul RICOEUR, “Hermenêutica e crítica das ideologias” (1973), *Do Texto à Acção: ensaios de hermenêutica II* (1986), pp. 333-334.

assenta em preconceitos que se revogam e se sucedem, evidencia que, ao inquirir-se racionalmente o preconceito, este já não é propriamente um preconceito. Por essa impossibilidade de eliminação do preconceito, a perspectiva hermenêutica difere da defendida pelo contemporâneo iluminismo habermasiano.

Ricoeur adverte que pensar os dois campos teóricos como exteriores um ao outro, de tal modo que a hermenêutica não contivesse uma instância crítica e a crítica das ideologias pudesse passar-se de um enraizamento hermenêutico, corresponde a não analisar suficientemente a questão: "O meu propósito não é fundir a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias num supersistema que as englobaria. Disse, desde o início, que cada uma fala de um lugar diferente. E, de facto, assim é. Mas pode pedir-se a cada uma que reconheça a outra, não como uma posição estranha e puramente adversa, mas como erguendo, à sua maneira, uma reivindicação legítima"⁵⁴.

O exercício hermenêutico praticado por Ricoeur engloba já o momento crítico, pelos contributos das "hermenêuticas da suspeita" (Freud, Marx e Nietzsche), segundo as quais a consciência passa a ser considerada como consciência falsa, postulada pela crítica à ideia cartesiana que o sentido e a consciência do sentido coincidem: doravante, "procurar o sentido não significa mais soletrar a consciência do sentido, mas decifrar as suas expressões"⁵⁵. Com os "mestres da suspeita", a dúvida irrompeu sobre os poderes da consciência: no *cogito* cartesiano, "penso, logo existo", a auto-apreensão imediata do sujeito foi posta em questão pela descoberta do inconsciente em Freud, do ser social em Marx e da vontade de poder em Nietzsche.

Para Habermas, o interesse emancipatório que organiza o campo da experiência a que respondem as ciências sociais críticas não se articula com a hermenêutica, sendo a psicanálise que lhe pode servir de paradigma modelar; ora, segundo Habermas, a hermenêutica não pode dar conta deste tipo de interesse. Ricoeur discute a similaridade entre a psicanálise e a crítica das ideologias: "Para mim, a diferença fundamental é não haver nada na crítica das ideologias comparável à relação psicanalítica entre analista e paciente"⁵⁶. Nesta sequência, há uma grande discordância da parte de Ricoeur, em função do modo como concebe a problemática hermenêutica e o empenhamento de emancipação; di-lo, parafraseando Kant: "A hermenêutica sem

⁵⁴ ID., "Hermenêutica e crítica das ideologias", *Do Texto à Acção: ensaios de hermenêutica II*, op. cit., p. 357.

⁵⁵ ID., *De l'Interprétation: essai sur Freud* (1965), Paris, Editions du Seuil, p. 40 ss.

⁵⁶ Paul RICOEUR, "Habermas", in Mário VALDEZ (ed), *Reflection & Imagination*, Harvester Wheatsheaf, 1991 (pp. 159-181), p. 175.

um processo de libertação é cega, mas um projecto de emancipação sem experiência histórica é vazio" (*Ib.*, p. 164). O que Ricoeur não pode aceitar é aquilo que na proposta habermasiana aponta para um poder absoluto da razão, ao indicar que as ciências sociais críticas são uma *separação superadora* das ciências histórico-hermenêuticas.

Braz Teixeira enfatiza: "Dado que a comunicação sistematicamente perturbada ou distorcida é um aspecto da sociedade em que os homens vivem na *alienação*, que tem a sua origem na dominação de homens sobre homens, a crítica das ideologias encontraria na comunicação livre de dominação a sua ideia regulativa, o que significaria, então, que uma vez alcançada ou conseguida uma comunicação plenamente livre, a *hermenêutica* viria a coincidir com a *crítica das ideologias*"⁵⁷.

Epílogo

Nestes seus livros, de grande fôlego reflexivo, o direito é inquirido pelo nosso Homenageado como criação cultural, pois "não é um dado, uma realidade preexistente que o homem encontre no mundo ou na natureza, nem uma realidade estática, mas sim *espírito objectivado*, projecção espiritual do homem, algo que está aí para ser pensado, conhecido e vivido e cuja existência depende, por isso, da relação cognitiva e vivencial que o homem com ele estabelece e mantém, a qual lhe dá vida e conteúdo e actualiza, dinâmica e criadoramente, o sentido que nele está latente e lhe é conferido pela referência a valores, princípios ou ideais"⁵⁸. Por ser inacabado, perfectível, Braz Teixeira não dilucida o direito, como ordem normativa, numa perspectiva somente lógico-formal, mas, criticando a visão do positivismo jurídico, como algo a ser *compreendido, interpretado e aplicado*.

Em suma, diria que a *justiça é hermenêutica*. Para Braz Teixeira, releva o espírito enquanto instância de compreensão e interpretação da justiça: esta é vida hermenêutica de que é propulsora a faculdade de julgar, donde a relevância da função do juiz e da jurisprudência. Assim, "porque é *insubstancial e concreta*, a Justiça não é susceptível de ser objectivada ou aprisionada ou expressa em fórmulas ou regras, de ser limitada ou delimitada por qualquer definição". Por isso, "a Justiça não existe em si, não tem ser, é uma meta, um objectivo nunca plenamente realizado ou alcançado, é uma intenção ou uma intencionalidade, é a luta permanente, infindável e sempre recomeçada pela sua própria realização" (*Ib.*, p. 314).

⁵⁷ António Braz TEIXEIRA, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, pp. 89-90.

⁵⁸ ID., *Sentido e Valor do Direito*, p. 150.

Em todas as considerações anteriores, em cuja análise avulta o poder de concisão e o rigor conceptual do nosso Homenageado, está presente, implícita ou explicitamente, esta sua tese, que desenvolve com fulgor raciocinativo: "a interpretação ou a compreensão do sentido das realidades culturais ou normativas apresenta-se como impostergável elemento constitutivo dos *objectos culturais*, em que o Direito se inclui, os quais têm, por isso, uma *essencial dimensão hermenêutica*"⁵⁹.

⁵⁹ ID., *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 140.

A “RAZÃO ATLÂNTICA” COMO “CONCEITO DE RAZÃO” DE UMA “FILOSOFIA ATLÂNTICA”

Afonso Rocha

Universidade Católica Portuguesa/ Faculdade de Teologia
Rua Diogo de Botelho, 1327, 4169-005 Porto - Portugal
(351) 226 196 200 | comunicacao@porto.ucp.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre a “razão atlântica” no pensamento de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: razão, razão atlântica, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will talk about the "Atlantic reason" in the thought of António Braz Teixeira.

Keywords: reason, Atlantic reason, António Braz Teixeira

É para mim motivo de grande satisfação participar no «*Congresso Internacional - António Braz Teixeira: A obra e o pensamento*», organizado pela Universidade do Porto (FLUP) e pela Universidade Católica Portuguesa (CRP) em parceria com outras Universidades e Institutos Superiores, a ocorrer em Portugal e Brasil.

Assim, sem renunciar ao rigor científico que se lhe impõe, a presente Comunicação também constituirá a minha homenagem pessoal à grande figura que ABT foi no campo do pensamento e da cultura nacionais.

Personagem plurifacetada, ABT destacou-se no desempenho de cargos estatais diversificados, cargos que foram da governação à direcção de instituições de âmbito cultural e empresarial, das finanças públicas à reforma fiscal.

Mas, a nosso ver, ABT ficará para os portugueses sobretudo como mestre que fez discípulos, como homem da cultura nacional, afirmando-a e divulgando-a, e como pensador e filósofo, muito designadamente nos domínios da filosofia luso-brasileira e da filosofia do direito.

Entretanto, para além do legado mencionado, impor-se-á relevar o carácter inovador e corajoso de que a obra de ABT é expressão, quer pelo que respeita à interpretação do pensamento de alguns autores, mormente de Teófilo Braga, de Sampaio Bruno e de António Sérgio, quer pelo que respeita à concepção do “*conceito de razão*” como “**razão atlântica**”, criando condições por via de tal conceito não só para afirmar a existência de uma “**filosofia luso-brasileira**” e mesmo de uma “**filosofia atlântica**”, mas também para nos legar uma obra dotada de unidade e coerência filosófica.

Finalmente, a nível introdutório, faltará dizer duas coisas: primeira, que me foi sugerido que me ocupasse neste Colóquio do conceito de “**razão atlântica**” na obra filosófica de ABT; segunda, que foi em boa hora que aceitei a sugestão, porque, através de tal temática, me terá sido dado reflectir sobre o cerne do pensamento e obra de ABT.

À falta de tempo com que a presente Comunicação se deparava para poder adoptar uma metodologia mais adequada ao objecto que se propõe, qual o de justificar que é por excelência no “*conceito de razão*” como “**razão atlântica**” que radica, quer a unidade e a coerência do pensamento e obra de ABT, quer a razão de se poder afirmar não só a existência de uma “**filosofia luso-brasileira**”, mas mesmo a de uma “**filosofia atlântica**”, optou-se por restringir a abordagem da questão aos pressupostos, aos princípios e aos parâmetros que ABT por excelência faz supor no seu entendimento acerca do “*conceito de razão*” e de “*razão filosófica*”.

Assim, a nível dos pressupostos sob que ABT equaciona o “*conceito de razão*” e de “*razão filosófica*”, tornar-se-á possível constatar que, para o nosso autor,

- «A matriz de qualquer filósofo encontra-se no conceito de razão de que parte a sua reflexão», de sorte que «a primeira e mais essencial diferença entre os vários filósofos e as diversas filosofias radica no conceito de razão de que partem ou em que se fundam»;
- «O “*conceito de razão*” adoptado em Portugal foi “enriquecido na experiência do vasto mundo descoberto e unificado pelos portugueses”, tornando-se por via da gesta dos Descobrimentos em “**razão atlântica**», muito designadamente a nível de Portugal e Brasil;
- Existe uma “complexa e subtil teia de relações que une a reflexão filosófica dos dois países de língua portuguesa”, por virtude da qual se deram determinadas confluências, afinidades e convergências entre a filosofia portuguesa e a filosofia brasileira, nomeadamente no tocante ao carácter teodiceico dos temas adoptados (a ideia de Deus, o problema do mal, as relações entre razão e fé, a saudade...), bem como no tocante às perspectivas concepcionais seguidas pelas filosofias portuguesa e brasileira;
- Atento o facto de se dar entre as duas filosofias a existência de temáticas e de perspectivas filosóficas convergentes e afins, “uma adequada compreensão da filosofia portuguesa e, em certa medida, também de algum do mais relevante pensamento brasileiro, requer um conceito de filosofia e da razão filosófica diversos dos acolhidos pelas correntes da filosofia estrangeira entre nós mais divulgadas e apresentadas como se fossem a única filosofia e toda a filosofia», e isto, porque, para ABT, «a noção de influência é inadequada para a compreensão das realidades do mundo da cultura».

Por sua vez, a nível dos princípios ou parâmetros sob que ABT equaciona o “*conceito de razão*” e a “*filosofia*”, tornar-se-á possível constatar que, para o nosso autor,

- «A filosofia é sempre uma actividade própria da razão e o discurso filosófico é um discurso racional, pois pensar é raciocinar e o raciocínio ou discurso da razão é um encadeamento de juízos, que se exprimem através de proposições, nas quais se ligam dois ou mais conceitos, que se exprimem por termos ou palavras»;
- «(...) Não se pode esquecer ou ignorar que a razão, cujo discurso constitui o pensamento, se não garante a si própria como órgão do conhecimento e do pensamento, dado que a sua actividade pressupõe sempre um duplo acto prévio de crença: a crença na racionalidade ou na unidade do real, unidade que subjaz ou se manifesta na multiplicidade dos seres ou dos entes e dos fenómenos e a crença na capacidade da razão para se apreender a si mesma e para compreender a realidade (...))»;

- «Cumpre (...) ter em conta que a razão não se basta a si própria, tendo a sua actividade sempre como necessário pressuposto ou condição uma intuição intelectual ou uma primordial visão espiritual do invisível, que desencadeia ou impulsiona a sua actividade e a leva a interrogar-se a si e ao mundo, interrogação cuja primeira e mais radical origem é o mistério ou o enigma, no qual e pelo qual o ser e a verdade, simultaneamente, se ocultam e patenteiam ao espírito do homem»;
- «(...) É necessário atender a que toda a posterior [à origem do pensar ou da interrogação filosófica] actividade da razão só é possível com a contribuição da sensação, da intuição e da imaginação e das múltiplas formas da experiência, da experiência pré-categorial até à experiência teórica e prática, da experiência estética e ética até à experiência religiosa, nas quais aquela se apoia e de que constantemente se nutre, no seu dinamismo criacionista de noções, conceitos e relações»;
- «(...) Na origem e no desenvolvimento da actividade filosófica se encontra sempre uma radical e principal relação entre razão e irracional, irracional por excesso e não por defeito, diferente e inconvertível à razão mas que não a contradiz nem a exclui ou contraria, antes a garante e possibilita»;
- O facto de a actividade filosófica ser «indissociável da palavra e da linguagem, sem as quais não é possível o pensamento, explica as assinaláveis e decisivas diferenças que há entre as várias filosofias, pois são consideravelmente distintas as virtualidades ou as capacidades especulativas de que são dotadas as diversas línguas, tornando umas mais aptas do que outras para dilucidar certos conceitos, para analisar determinados sentimentos ou para penetrar ou surpreender mais fundamente algumas zonas, regiões ou modos do real, evidenciando que, se toda a filosofia, enquanto demanda do uno do ser e da verdade e da verdade do ser, é sempre universal, não deixa, também, de ser radicada numa língua, numa tradição e numa concreta e singular vivência e experiência do ser, que, em larga medida, a determinam ou condicionam».

Em suma, atentos os pressupostos, os princípios e os parâmetros mencionados, para ABT, à “*filosofia*”, assistirá,

- Assumir-se como uma “actividade própria da razão”, laborando em consequência num “discurso racional”;
- Consubstanciar um “saber de coração”, englobante da experiência, da sensibilidade, da intuição, da imaginação;
- Abrir-se ao “invisível”, ao “mistério” e ao “irracional”;
- Revestir o carácter de um saber universal, sem ao mesmo tempo deixar de ser um saber “radicado numa língua, numa tradição e numa concreta (...) experiência do ser”.

Assim, será com base no facto de conceber a “*razão filosófica*” e a “*filosofia*” à luz dos pressupostos, dos princípios e dos parâmetros mencionados que ABT não só afirmará a existência de uma “**filosofia luso-brasileira**”, como abrirá para a afirmação da existência de uma “**filosofia atlântica**”¹: por um lado, ele sustentará que a existência de uma “**filosofia luso-brasileira**” se deve ao facto de o “*conceito de razão*” e/ou de “*razão filosófica*” dos portugueses se ter tornado e revelado como “**razão atlântica**” no espaço geográfico e cultural dos povos e países das “duas margens do Oceano lusíada”, e isto, por acção do processo de aculturação que os Descobrimentos empreendidos pelos portugueses incrementaram e desenvolveram a nível dos povos e países “descobertos” e “unificados”; por outro lado, ele sustentará que o “*conceito de razão*” e/ou de “*razão filosófica*” portuguesa como “**razão atlântica**” terá tido origem no Porto e nos pensadores portuenses, encontrando desde logo especiais condições de afirmação e manifestação, quer em Portugal, a nível da Faculdade de Letras do Porto e da Faculdade de Filosofia de Braga, quer no Brasil (sobretudo em São Paulo), graças ao que se tornará possível o surgimento de uma filosofia de temáticas e perspectivas concepcionais afins em tais contextos geoculturais.

A comprovar explicitamente o entendimento do “*conceito de razão*” e/ou de “*razão filosófica*” como “**razão atlântica**”, aí está o facto de ABT não só afirmar formalmente que, com a realização do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia [Braga, 1981], o “problema da Filosofia portuguesa” se ampliou e se converteu no problema da “**filosofia luso-brasileira**”, como fazer mesmo supor que, com tal subsumção, também se ficará sem mais obrigado a abandonar os termos em que Álvaro Ribeiro formulara em 1943 o problema da filosofia portuguesa.

¹ Pensamos que não será de se ficar por conotar o conceito de “**razão atlântica**” e de “**filosofia atlântica**” tão-só com a “**filosofia luso-brasileira**”, já que é o próprio ABT que, nos estudos que vem fazendo em relação à realidade cultural e/ou filosófica de outros países de expressão portuguesa, - estudos que ele já empreendeu (e em vias de publicação) pelo menos em relação aos povos e países de Cabo Verde, Angola e Moçambique -, vem comprovando que o conceito de “**razão atlântica**” parece estar também na base de pelo menos algumas importantes concepções filosófico-culturais que os povos e países mencionados (Cabo Verde, Angola e Moçambique) fazem supor nomeadamente a nível da poesia, concepções que, segundo o autor, também não poderão deixar de ter a ver com a existência, a nível de tais povos e países de expressão portuguesa, de uma filosofia própria e específica, por um lado, afim da que se dá a nível de Portugal e Brasil e que ABT designa por “*filosofia luso-brasileira*”, e, por outro lado, susceptível de consubstanciar uma filosofia em que o “*conceito de razão*”, à imagem do que ABT considera que se dá em relação à “*filosofia luso-brasileira*”, configura corresponder ao de “**razão atlântica**”, podendo-se em consequência, a nosso ver, afirmar a existência de uma filosofia manifestamente consonante e convergente com a “*filosofia luso-brasileira*” a nível da globalidade dos países e/ou povos de expressão portuguesa, filosofia que, por nossa parte, entendemos interpretar e designar como “**filosofia atlântica**”.

Bom, mas com um tal posicionamento filosófico e pessoal, quer em relação ao “conceito de razão” e/ou de “razão filosófica”, quer em relação à chamada “Filosofia portuguesa”, ABT, então, também não poderá deixar de fazer supor e/ou consagrar, e com clareza, o seguinte: em primeiro lugar, que os fundamentos do “conceito de razão” e/ou de “razão filosófica” pressupostos pelos povos e países das “duas margens do Oceano lusíada” terão a ver com a especificidade da “língua” que estes povos e países adoptam (a “língua portuguesa”); em segundo lugar, que tanto se imporá equacionar o “conceito de razão” e/ou de “razão filosófica” dos povos e países das “duas margens do Oceano lusíada [incluída a Galiza]” em termos de “**razão atlântica**”, como se imporá equacionar a filosofia de tais povos e países em termos de uma “**filosofia atlântica**”, uma filosofia tão aberta e moderna como nacional e universal; em terceiro lugar, que ABT, como pensador e filósofo, não será enquadrável no âmbito da mera concepção sob que Álvaro Ribeiro, António Quadros, Dalila L. Pereira da Costa ou Pinharanda Gomes concebem e afirmam a filosofia portuguesa, qual a da chamada “Filosofia portuguesa”, e isto, a nosso ver, fundamentalmente, por duas grandes ordens de razão: por um lado, porque o próprio ABT, muito designadamente através da interpretação do Congresso de Braga em 1981 e através de escritos de 2000 e 2002, fará questão de veicular e consagrar como “conceito de razão” e/ou “razão filosófica” e/ou de “filosofia” dos povos e países das “duas margens do Oceano lusíada [incluída a Galiza]”, respectivamente, os conceitos de “**razão atlântica**”; por outro lado, porque ABT será inequívoco em toda a sua obra e pensamento no que concerne a fazer prova, quer de conceber a “filosofia” em termos de um saber de teor “universal”, ainda que sem abdicar do seu carácter “radicado” e “situado”, quer de equacionar a “filosofia” em termos de um saber essencialmente “racional” e não em termos de um saber “gnóstico” (filosófico-teológico), quer de se revelar alheio à interpretação da história de Portugal e dos portugueses com base num messianismo de “destino divino”.

Bibliografia

- BRAZ TEIXEIRA, A. - *Deus, o Mal e a Saudade*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993.
- BRAZ TEIXEIRA, A. - *Ética, Filosofia e Religião - Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*. Évora: Pendor, 1997.
- BRAZ TEIXEIRA, A. - *Formas e Percursos da Razão Atlântica: Estudos da Filosofia Luso-Brasileira*. Londrina: UEL, 2001.
- BRAZ TEIXEIRA, A. - *Do “Saber do Coração” à Razão Atlântica*, in «*Actas do Colóquio “A Geografia dos Descobrimentos Portugueses”*». Lisboa: Fundação Lusíada, 2001.

- BRAZ TEIXEIRA, A. - *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*. 2.^a edição, ampliada. Lisboa: Novo Imbondeiro Editores, 2002.
- BRAZ TEIXEIRA, A. - *Diálogos e Perfis*. Lisboa: Europress - Editores e Distribuidores de Publicações, Lda, 2006.
- BRAZ TEIXEIRA, A. - *O essencial sobre A Filosofia Portuguesa (Sécs. XIX e XX)*. Lisboa: INCM, 2008.
- BRAZ TEIXEIRA, A. - *A Experiência Reflexiva - Estudos sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*. Lisboa: Zéfiro - Edições e Actividades Culturais, 2009.
- BRAZ TEIXEIRA, A. - *A Filosofia da Escola Bracarense*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP - Braga, 2010.
- BRAZ TEIXEIRA, A. - *A "Escola de São Paulo"*. Lisboa: MIL: Movimento Internacional Lusófono e DG Edições, 2016.
- BRAZ TEIXEIRA, A. - *Da Filosofia Portuguesa*, in «*Revista Espiral*», n.º 4-5, Inverno 1964-1965.
- BRAZ TEIXEIRA, A. - *Prefácio*, in «PAIM, A. - *As Filosofias Nacionais*». Brasil: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1997.
- *Convergências & Afinidades - Homenagem a António Braz Teixeira*. Lisboa: Edição do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e do Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), 2008.
- CALAFATE, P. - *Discurso proferido na Reitoria da Universidade de Lisboa*, in «*Convergências & Afinidades - Homenagem a António Braz Teixeira*». Lisboa: Edição do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e do Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), 2008.
- FERREIRA, J. - *Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, in «*Itinerarium*», 1957; 1961; 1995.
- MARCONDES CÉSAR, C. - *O conceito de "razão atlântica" em António Braz Teixeira*, in «*Convergências & Afinidades - Homenagem a António Braz Teixeira*». Lisboa: Edição do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e do Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), 2008.
- PAIM, A. - *O projecto filosófico de António Braz Teixeira*, in «*Convergências & Afinidades - Homenagem a António Braz Teixeira*». Lisboa: Edição do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e do Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), 2008.
- PAIM, A. - *As Filosofias Nacionais*. Brasil: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1997.
- REAL, M. - *António Braz Teixeira - a Razão Atlântica*, in «*Convergências & Afinidades - Homenagem a António Braz Teixeira*». Lisboa: Edição do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e do Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), 2008.
- RIBEIRO, Á. - *O Problema da Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Ed. Inquérito, 1943.
- ROCHA, A. - *Aproximação à "Filosofia Portuguesa": a perspectiva de A. Braz Teixeira*, in «*Convergências & Afinidades - Homenagem a António Braz Teixeira*». Lisboa: Edição do Centro de Filosofia da

Universidade de Lisboa e do Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), 2008.

- ROCHA, A. - *Natureza, Razão e Mistério - Para uma leitura comparada de Sampaio (Bruno)*. Lisboa: INCM, 2009.

JUSTIÇA E EQUIDADE NO PENSAMENTO DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

Ana Paula Loureiro

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

(351) 213241470 | ifbgeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre os conceitos de justiça e equidade no pensamento de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: justiça, equidade, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the concepts of justice and equity in the thought of António Braz Teixeira.

Key words: justice, equity, António Braz Teixeira

A breve contribuição que aqui vos trago tem o objetivo de traçar algumas linhas-de-força na relação entre direito e justiça no pensamento de António Braz Teixeira, a partir de uma reflexão sobre a justiça e a razão jurídica.

1. Todos sabemos que a relação entre a razão e o direito é antiquíssima, encerrando, para sua compreensão, a questão: que é o homem que faz direito? Na verdade, o universo jurídico é do domínio da intersubjetividade, manifestada segundo desejos, poderes, interesses, controvérsias e decisões que os homens tomam. É, por isso, intersubjetividade dinâmica e significativa, que se vem plasmando nas proposições, normas e decisões jurídicas. Nesse sentido, a filosofia do direito é também filosofia da jurisprudência. Se a filosofia do direito tem perquirido sobre o que a norma é, qual o valor e a função das normas orientadoras da vida em comunidade, mormente no sentido do justo, ela complementa-se, porém, numa filosofia da jurisprudência ou, se quisermos, técnica, quando pede ao jurista, advogado ou juiz que “pondere prudencialmente e decida em termos normativamente fundados controvérsias que se manifestam no âmbito de situações histórico-concretas”¹.

Esta atenção dada à prática e concreta realização problemático-judicativa do direito também é ela mesma antiquíssima, tendo suscitado, por diversas e não coincidentes formas, a controvérsia sobre a relação da justiça com o direito. Se, por exemplo, Sebastião da Cruz, no seu texto, *Ius. Derectum (Directum)*, cita Ulpianus, “É conveniente conhecer primeiro a obra do direito de onde descende o próprio nome de direito. A isto se chama Justiça”², outros pensadores apartam a justiça do direito e, ainda, outros negam a justiça, como tão bem expressou Delfim Santos na frase, “A justiça é o nada de que tudo depende.”

Esta problemática não é alheia a Braz Teixeira. Depois da obra *Sentido e Valor do Direito*, dá à estampa o livro *Breve Tratado da Razão Jurídica*, o qual, ainda que tendo o título *Breve* é proffucuo e fundamental para compreendermos o direito, como diz, ao *Logos* que lhe é próprio. E a compreensão do *Logos* não dispensa o problema da justiça.

¹ Fernando José Bronze, *Lições de Introdução ao Direito*, Coimbra Editora, Coimbra, 2002, p. 22.

² Sebastião da Cruz, «*Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a Iustitia appellatum*», *Direito Romano, (Ius Romanum)*, Vol. I 4^a Ed, Coimbra, 1984, p. 11.

2. Devemos partir de alguns pressupostos para abarcarmos o modo como o nosso autor interpreta a justiça e sua relação com o direito. O primeiro de que queremos dar nota está na afirmação do mistério ou o enigma como origem da realidade e do pensamento filosófico, pois é a partir da interrogação filosófica que se vão reconhecer e manifestar como aquilo que ultrapassa, por excesso, o conhecimento. Ora, considera Braz Teixeira que o mistério ou o enigma radicam na ideia de Deus, “princípio e fonte de todo o princípio que confere sentido e valor a tudo quanto existe e possibilita o próprio filosofar (...) que é, em si, o mesmo Espírito divino que, sendo a eterna e absoluta plenitude, só por analogia pode ser pensado pela razão humana”³. Do exposto não hesitamos em dizer que o pensamento filosófico do nosso autor é de evidente recorte criacionista, convergindo com Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro.

O segundo pressuposto consiste na aceitação da visão clássica do homem como, corpo, psique e espírito, sendo a dimensão verdadeiramente humana a do espírito. Neste a liberdade assume decisivo relevo, pois é o atributo espiritual que possibilita ao homem a busca da verdade, e o habilita a agir segundo os valores, não se identificando com a vontade que, radicada no psíquico, é projeção exterior daquela. Como depreendemos, estamos perante uma liberdade criadora e de objetivação, pois não só pelo espírito o homem se ergue à universalidade dos “valores, princípios ou ideais”, mas também pode “criar meios de comunicação espiritual inter-individual, como a linguagem ou a simbólica”⁴. Nesta linha de interpretação, o espírito é, ainda, autoconsciência, pelo sentido instantâneo dos seus atos e pela sua atualidade pura, não sendo compreendido como substância ou essência *a priori*.

O terceiro pressuposto, em termos convergentes a Luís Cabral de Moncada, João Baptista Machado, Castanheira Neves e Sousa Brito, está na afirmação do direito como realidade cultural. Neste sentido, o direito não pertence nem ao mundo biológico, nem é simples manifestação das relações sociais entre os homens. Igualmente, não é do domínio do psíquico, pois este apenas concerne à emoção e ao sentimento, nem faz parte dos entes lógicos e matemáticos, porquanto estes são puramente abstratos e intemporais, ao passo que o direito é concreto, realiza-se num contexto histórico-cultural definido.

³ António Braz Teixeira, *Deus, o mal e a saudade*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1993, p. 11.

⁴ António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, INCM, 2ª ed, 2000, p. 111.

O último pressuposto é a ideia de razão filosófica, a qual, para o nosso autor acolhe outras formas gnósicas, como a intuição, a sensação, a imaginação, a crença e a experiência, seja esta entendida como pré-categorial ou como teorética, ética, estética, prática, religiosa, etc. Do exposto resulta a recusa do conceito de razão adotado pelas ciências naturais - razão unívoca, fechada e formalista -, admitindo, ao invés, uma razão aberta e plural, pois “«há mais mundos» para além daquele que os sentidos nos revelam”. Significando que, por si só, a razão não se garante a si própria como órgão do pensamento e, conseqüentemente, do conhecimento.

Postas em geral estas observações, em termos ontológicos podemos entender a justiça em sentido ético, como virtude subjetiva e individual, ou em sentido objetivo, filosófico-jurídico e axiológico, como valor, princípio ou ideal. É este segundo sentido que nos importa referir e, para tal, partimos, na nossa análise da antiga e vetusta frase de Ulpiano: *Iustitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi*, quer dizer, a justiça como constante e perpétua vontade de atribuir a cada um aquilo que é seu. A este respeito sustenta Braz Teixeira que a expressão “a cada um” significa “pessoalmente, em si e por si”, remetendo-nos para o universo individual e concreto em que o sujeito se encontra. O que “é seu”, ou o “que lhe é devido”, consiste no respeito pela “personalidade livre de cada um ou por cada homem enquanto pessoa”. Por conseguinte, “cada um” e o que “é seu” não reside na generalidade da lei, ao invés, radica na autonomia de cada um como ser único que, ao longo da sua existência, se realiza como pessoa.

Contudo, em convergência com Delfim Santos, reconhece o nosso autor ser a justiça um valor, princípio ou ideal que é insubstancial, aquilo que é próprio do justo, manifestando-se pela sua negação, a injustiça. De ser insubstancial resulta que a justiça não pode ser objetivada, nem definida por fórmulas ou regras, o que conduz à tese de que verdadeiramente real é a injustiça. O que fica dito significa que a justiça é um objetivo, uma intencionalidade, uma “luta permanente, infundável e sempre recomeçada pela sua própria realização” (*Ob. Cit.* p. 282). Logo, sendo um princípio não se apreende a partir da ordem jurídica, nem se subordina ao direito, ao invés, o direito deve ser dependente daquela, uma vez que tem como finalidade a sua concretização. Acolhendo concepções em larga medida afins como, por exemplo, a de Castanheira Neves ao afirmar que o princípio da juridicidade é o princípio normativo da justiça, “pois, como quer que a justiça se conceba, ela traduz sempre a exigência de a todos ser reconhecida a faculdade de participarem com todos no todo comunitário

ou social”⁵, também para Braz Teixeira a justiça é o valor que fundamenta o direito e o ideal que ele pretende realizar.

Todavia, atendendo aos pressupostos acima referidos, no que tange ao fundamento da justiça temos de concluir que este supera a esfera da filosofia do direito, conduzindo-nos aos caminhos da metafísica, os quais, segundo o nosso pensador, nos colocam perante algumas das seguintes problemáticas, o problema da realidade do mal, a ideia de Deus e as relações entre a justiça e a caridade. Ora, só através da ontoteologia estaríamos habilitados a dar resposta a estas questões, ainda que tais respostas nunca sejam conclusivas.

3. Uma vez chegados aqui, depara-se-nos a questão de saber como se manifesta no domínio da vida concreta do direito a justiça. Como vimos, admitindo que o direito é uma realidade cultural, revelador dos valores e princípios que o homem acolhe como ordem normativa, mormente o valor da justiça, então o universo jurídico não pode ser entendido numa perspetiva somente lógico-formal, ou apenas como um dever-ser lógico.

Estas considerações implicam a necessidade de diferenciarmos as estruturas lógico-formais do direito, ou seja a lógica apofântica e a lógica deôntica ou normativa. A primeira relaciona-se com o ser, caracterizando-se como descritiva e predicativa, ao passo que a segunda é relacional e prescritiva, porque se refere ao dever-ser. Portanto, é neste domínio do dever-ser que se insere a lógica normativa.

Apenas num intuito descritivo, pois não queremos fugir ao tema proposto, segundo Braz Teixeira, a norma jurídica tem a natureza de uma proposição relacional, na qual se unem duas proposições simples ou categóricas, que, deste modo, se tornam uma única proposição, denominada proposição composta ou relacional. Como tal, a norma “estabelece uma relação entre sujeitos (de direito) e uma relação entre tipos de ação ou conduta, resultantes da verificação de pressupostos fácticos (...)”⁶. Adita o pensador, convergindo com o jusfilósofo brasileiro Lourival Vilanova⁷, que o elemento relacionante da norma é o verbo *dever-ser*, entendido segundo três modos: o modo

⁵ António Castanheira Neves, “«A unidade do sistema jurídico: o seu problema e o seu sentido», *Digesta*, vol. II, Coimbra Editora, Coimbra, 1995, p. 121. Cfr. António Castanheira Neves, *Metodologia Jurídica. Problemas Fundamentais*, Univ. de Coimbra, Coimbra Editora, 1993.

⁶ António Braz Teixeira, «Sobre o juízo jurídico-normativo», *Estudos em Homenagem ao Professor João Lumbrales*, Ed. da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Coimbra, 2000, p.20.

⁷ Cfr. Lourival Vilanova, *Escritos Jurídicos e Filosóficos*, vol 2, 1ª ed, Axis Mundi Editora Ltda, São Paulo, 2003.

deôntico da *permissão*, nas normas que reconhecem ao sujeito ter o direito a, ou ter a faculdade de; o modo deôntico da *obrigação*, como por exemplo, estar sujeito a dever, e, finalmente, o modo deôntico da *proibição*, como estar impedido de, estar vedado. Também adverte para o facto de haver proposições normativas que não estão formuladas no seu todo em um artigo, “podendo as proposições simples que a compõem constar de artigos diferentes”⁸.

Não obstante, a constituição da proposição normativa ainda requer mais dois elementos: o pressuposto ou antecedente e a consequência. Estes têm natureza lógica diferente, uma vez que o pressuposto ou antecedente é descritivo, “constituindo um juízo enunciativo, que descreve uma possível situação fáctica”⁹ independentemente desta situação se constituir como um facto natural ou como um facto que faz parte do universo jurídico, e a consequência é o momento prescritivo, o qual determina que “a relação se constitui entre sujeitos (de direito) com a verificação da descrição”¹⁰, contida no momento antecedente. Ora, a relação estabelecida entre o dever-ser e o antecedente é formal, o mesmo não acontecendo entre o pressuposto e a consequência, que se reveste de natureza axiológica.

Deste modo, recusa o nosso pensador a visão kelseniana, segundo a qual o direito é compreendido como um conjunto de normas que consistem em juízos hipotéticos, estabelecendo a ligação entre um facto condicionante e uma consequência condicionada. Aqui, o princípio operante é o da imputação que afirma o seguinte: quando A é, B deve ser. Porém, o que confere juridicidade a um facto é a sua significação e não, propriamente, a sua facticidade. Nesta via, a norma é entendida como um esquema de interpretação, mostrando o dever-ser o sentido específico em que condições jurídicas e consequência jurídica estão relacionadas na norma jurídica. Convém não esquecer que, para Kelsen, por um lado, as normas do sistema jurídico não são deduzidas da norma fundamental, mas criadas por um ato de vontade, e que, por outro lado, a norma fundamental se apresenta não só como a fundamentação da validade objetiva de todas as normas jurídicas, mas também como o estabelecimento de uma ordem coercitiva em geral, capaz de garantir a eficácia do sistema concreto de normas jurídicas objetivamente válidas. Igualmente se segue - como, aliás, é referido na TPD - que são as normas positivas que dizem como se deve agir. Elas não

⁸ António Braz Teixeira, «Sobre o juízo jurídico-normativo», p. 18.

⁹ *Est e. loc. citados*, p. 18.

¹⁰ «Sobre o juízo jurídico-normativo», ed. cit., p. 18.

estabelecem nem direitos, nem deveres supostamente pré-existentes ao ordenamento jurídico positivo. Portanto, qualquer conteúdo pode ser conteúdo de direito e, ainda, o conteúdo das normas jurídicas não revela nenhum sentido ético, nem está pré-estabelecido pela razão ou por uma suposta lei natural. Esta nova metodologia proposta por Kelsen para a ciência jurídica entende as normas jurídicas como estruturas meramente formais¹¹.

É, precisamente, esse modo de entender a norma que Braz Teixeira não aceita, uma vez que, segundo ele, a simples estrutura formal do ato nomotético, que faz valer como norma qualquer conteúdo que ele enuncie, é, por si só, insuficiente e ineficaz tanto para a aplicação como para a construção do direito, na medida em que não reconhece os conteúdos axiológico-materiais que envolvem e configuram a atividade normativa.

4. Esta posição abre caminho à consideração da racionalidade prática no direito. Com efeito, na obra *Breve Tratado da Razão Jurídica*, lemos: “a vida do Direito é, antes de mais, isso mesmo, i.e., vida, e esta não decorre segundo processos ou esquemas lógico-dedutivos, mas com as exigências da própria vida e do concreto agir humano nas suas relações intersubjetivas (...)”¹².

Neste contexto, podemos dizer que a justiça só é conhecida mediante o caso concreto, sendo o seu juízo um juízo axiológico e não lógico. Convergindo com as posições de Castanheira Neves, Baptista Machado e até Sousa Brito, a realização da justiça deve acolher os dados próprios e particulares da situação jurídica. E, se a justiça consiste na realização do sujeito como pessoa livre, o critério da justiça está na *desigualdade* no sentido de esta privilegiar aquilo que é próprio de cada um e atender às situações concretas. Assim, a interpretação jurídica de uma concreta decisão judicativa deve atender àqueles insígnies preceitos filosófico-jurídicos, de que já nos falava o direito romano. Como ensinou Sebastião da Cruz as normas jurídicas têm essa dupla característica de serem *externas*, pelo seu caráter coercitivo e força imperativa, e *internas*, ou de *conteúdo íntimo*, pois é de sua essência “preceituar *honeste vivere*- não abusar dos seus direitos; *alterum non ledere* – não prejudicar ninguém e *suum cuique*

¹¹ Cfr. Kelsen, *Teoria Pura do Direito*, Tra.de João batita Machado,4ª Ed. Arménio-Amado- Editor, Sucessor, Coimbra, 1979.

¹² *Breve Tratado da Razão Jurídica*, Sintra, Zéfito, 2012, p. 17.

tribuere- atribuir (ou só dar ou só entregar ou dar e entregar) a cada um o que é seu”¹³.

Posição idêntica tem Braz Teixeira aditando que estas fórmulas desdobrando-se em outros preceitos como o *pacta sunt servanda*, (os acordos são para se cumprirem) não deixam de ser modos diferentes de atribuir a cada um aquilo que é seu.

Seguindo neste ponto Delfim Santos, Braz Teixeira defende que a realização da justiça deve acolher os dados próprios e particulares da situação jurídica, de onde se segue que a casuística é fundamental, assim como o papel do juiz é mais decisivo do que a função do legislador ou da jurisprudência, pois cabe ao juiz aplicar a justiça mediante a situação concreta. Neste contexto, o *costume* garante uma solução mais justa, porquanto, para além de ser o mediador mais direto entre o sujeito e a norma, tem um grau de generalidade e abstração menor do que a lei. Decorre daqui a oposição ao pensamento lógico-formal, e à aplicação subsuntiva da lei e a valorização do juízo de legalidade como um juízo concreto “condicionado, precedido e, em larga medida, determinado, por um juízo de Justiça, de natureza intuitivo-emocional, ditado pelo sentido da justiça”¹⁴. Concluímos, assim, a indistinção entre justiça e equidade. Justiça e equidade são sinónimos.

Neste sentido, reconhecendo que algumas conceções da hermenêutica filosófica se expressam na hermenêutica jurídica, o nosso pensador, opõe-se à “ética discursiva” e às atuais éticas procedimentais, porquanto entendem a razão ao modo iluminista, ignorando ou “faz tábua rasa das fecundas relações entre razão e irracional”, como nos diz no texto «Consenso, direito e verdade», olvidando que dela fazem parte a intuição, o sentimento, a sensação, a memória, a imaginação e a relação com o irracional. Igualmente recusa estas éticas pois não atendem ao momento da decisão, próprio do domínio prático, ficando tão só no domínio “tópico-retórico da razão dedutiva e da troca ou do confronto de argumentos”¹⁵, salientando, ainda, que desembocam num certo *positivismo democrático*, segundo o qual há uma sobrevalorização da lei e rejeição “tanto de cláusulas gerais como de normas de conteúdo indeterminado, bem como da possibilidade de os órgãos jurisdicionais fazerem juízos de valor”¹⁶ porque a

¹³ Sebastião da Cruz, *Direito Romano*, p. 12.

¹⁴ *Sentido e valor do direito*, p. 285.

¹⁵ António Braz Teixeira, «Consenso, direito e verdade», *Colóquio Internacional Autoridade e Consenso no Estado de Direito*, Coordenador: Luís Filipe Colaço Antunes, Almedina, 2002, p. 157.

¹⁶ *Est. e loc. citados*, p. 158.

comunidade só é legitimamente regulada mediante um direito positivo e coercitivo, que advém do processo democrático.

Nesta linha interpretativa, por um lado, não aceita ser a justiça percebida como simples *consenso*, ou segundo uma lógica do *razoável*, porquanto a justiça é um princípio que não se reduz à circunstância em que o sujeito se encontra, como aliás já referimos, é um ideal.

Acautela o nosso pensador que estas éticas e “consensos” por vezes arvoram-se em teorias da verdade, compreendendo-se a relação entre consenso e verdade no plano ontológico. Todavia, essa relação é infundada, pois as normas jurídicas não são verdadeiras ou falsas. A verdade é do domínio teorético, cognitivo ou noético, ao passo que o direito é do domínio “do dever ser axiológico e normativo, inscrito no plano prático e existencial”¹⁷, de onde se segue que a verdade não é um atributo do direito, não é a razão de ser ou de valer do direito.

Por outras palavras, é certo que a verdade tem papel decisivo na matéria de facto e no domínio probatório, todavia não esqueçamos que a verdade jurídica é um conceito normativo e não empírico, por isso a verdade em sentido material e substancial não dispensa os princípios e valores do direito. Por esse motivo, o discurso jurídico tem de ser um discurso tópico-retórico, em que, através das múltiplas formas gnósicas da razão, se apurem os conteúdos onto-axiológicos materiais das normas, realizando-se, desse modo, a justiça e os demais valores jurídicos.

Por conseguinte, na senda de Gadamer, English e Castanheira Neves, Braz Teixeira defende que as normas jurídicas ao serem portadoras de valores permitem uma diversidade de interpretações, precisamente porque dizem respeito às situações concretas. Neste contexto, não só o sentido da interpretação do texto jurídico é independente do seu autor, como a interpretação jurídica, é sempre atualizadora e objetivante do sentido normativo, pois toda a hermenêutica é o “resultado da temporalidade e da historicidade do homem e das suas criações espirituais.”¹⁸

Assim sendo, a interpretação jurídica assume um *sentido dialético*, resultado da generalidade abstrata da norma e do caso concreto a decidir com todas as circunstâncias que lhe são inerentes. Significa isto, que assumem decisivo relevo no processo interpretativo, não apenas elementos cognitivos, mas igualmente elementos “intuitivos, volitivos, opções por diversos sistemas valorativos” (*Ob. cit.*, p. 142),

¹⁷ *Est. e loc. citados.*

¹⁸ António Braz Teixeira, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, ed. cit., p. 141.

conduzindo a que todo o processo de interpretação do caso *decidendo* seja entendido como *criação* normativa, em suma, interpretação produtiva e concretizadora.

Do exposto, retiramos duas consequências que nos parecem importantes. A primeira põe em destaque a relação indissociável da interpretação com a argumentação, pois haverá sempre que justificar ou fundamentar com bons argumentos a solução do caso concreto. Esta relação pressupõe inevitavelmente o domínio tópico-retórico como momento da racionalidade prática do direito.

A segunda consequência tem que ver com o facto de esta posição se constituir como uma frontal oposição crítica às interpretações jurídicas que, no momento da aplicação, são meramente cognitivas, resultam de esquemas lógico-abstratos e impessoais de subsunção, mormente aquelas propugnadas pelo positivismo jurídico.

De todas estas reflexões, recuperando o objetivo desta comunicação, justiça e racionalidade prática, fica esclarecido e fundamentado que, lembrando o que de início dissemos, a justiça é um ideal, uma intencionalidade, pelo que qualquer ordem justa será sempre dinâmica, problemática e intrinsecamente influenciada pelo contexto histórico-temporal em que se revela.

Na verdade, para Braz Teixeira, a verdadeira justiça é aquela que conflui em Deus, pois como nos foi dado ver o pensamento do nosso autor é criacionista. De onde se segue que, a razão, por si só, não constitui garantia do saber, necessitando, por isso, de estar radicada “num ato prévio e fundante de crença em si própria” o que a leva a ter “numa primordial visão ou intuição o pressuposto ou a condição determinante da sua atividade cognoscente.”¹⁹

Contudo, não deixamos de reconhecer serem as considerações aqui expostas, apenas, a ponta do véu de investigações incessantes e exaustivas, reflexões atentas e profundas, assim como de um diálogo crítico com outras interpretações filosófico-jurídicas, expressão de um pensamento autónomo e de vigor especulativo que fazem de Braz Teixeira um dos pensadores incontornáveis da filosofia lusa do direito.

¹⁹António Braz Teixeira, *Deus, o mal e a saudade*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1993, p. 12.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: NA TRILHA DA “RAZÃO ATLÂNTICA”

Anna Maria Moog Rodrigues

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

(351) 213241470 | ifbgeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre a “razão atlântica” no pensamento de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: razão, razão atlântica, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will talk about the "Atlantic reason" in the thought of António Braz Teixeira.

Keywords: reason, Atlantic reason, António Braz Teixeira

Notável pela vasta erudição, o reconhecido historiador das idéias jurídicas e filosóficas portuguesas, Antonio Braz Teixeira, é hoje sobretudo o grande estimulador da pesquisa na área do pensamento luso-brasileiro. Concentra-se sobretudo na busca de uma "Razão Atlântica".

Desde o início de sua carreira, o filósofo assumiu para si a tarefa de fazer o levantamento e a análise crítica das obras da filosofia portuguesa, privilegiando as da Filosofia da Saudade assim como as da Filosofia Jurídica.

Leitor voraz, conhece a fundo a maioria dos escritores não só portugueses mas também brasileiros, galegos e espanhóis. Não se deixa empolgar pelos lançamentos dos 'best-sellers' apregoados pelas editoras internacionais mas permanece atento ao que de valor surge nas montas das livrarias de Portugal e do Brasil. Seu interesse de pesquisador é pela idéias, privilegiadamente as idéias filosóficas.

Considera ele que o discurso filosófico é um discurso racional, um encadeamento de juízos que se exprimem por proposições e que estas ligam conceitos expressos por palavras. Tal compreensão o leva à afirmar que sejam "*consideravelmente distintas as virtualidades ou as capacidades especulativas de que são dotadas as diversas línguas*"¹. Conseqüentemente, haverão de ser distintas as filosofias que se exprimam por palavras de línguas diferentes.

O analista propõe que a filosofia expressa na língua portuguesa há de ter características que lhe são próprias, independentemente do fato de que a filosofia por si mesma busque sempre o patamar da universalidade. Neste sentido, Braz Teixeira concorda com o saudoso amigo Antonio Quadros na afirmação de que pensar significa mergulhar nas raízes próprias da língua, da história, da cultura e de que

*a língua portuguesa possui características singulares e invulgares, que não só a distinguem das demais línguas indo-européias e românicas, como fazem dela um poderoso meio de pensamento e de arte.*²

No entanto, independentemente da língua ser a mesma, ainda assim o historiador reconhece que a diferença existente entre os diferentes filósofos e as diferentes filosofias radique inicialmente no diverso conceito de razão de que parte cada um ou em que fundamenta cada um o próprio pensamento. Neste sentido ele se tem

¹ Teixeira, António Braz, *Formas e Percursos da Razão Atlântica: Estudos de Filosofia Luso- Brasileira*, Londrina, Editora UEL, 2001, p. 6.

² Quadros, António, *O Espírito da Cultura Portuguesa, Ensaios*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967, p. 42.

empenhado em aprofundar suas análises do pensamento dos filósofos portugueses e brasileiros para colher aí, nesses pensamentos, o que possa ser aproximado.

Este empenho é realizado a despeito do reconhecimento de que o conceito de razão partilhado pela maioria dos cultores da corrente conhecida com a denominação de Filosofia Portuguesa - com a qual o filósofo se identifica - não é o conceito de todos os filósofos portugueses nem tampouco é conceito de razão de muitos dos filósofos brasileiros.

O conceito de razão defendido pelos filósofos da corrente da Filosofia Portuguesa, também conhecida como Escola do Porto, consiste no reconhecimento de que a razão não se basta a si mesma mas, ao contrário, pressupõe uma dupla crença. Nas palavras do próprio filósofo, lê-se que a razão não se garante a si mesma como órgão do conhecimento ou do pensamento, dado que a sua atividade pressupõe sempre

...um duplo acto prévio de crença: a crença na racionalidade ou na unidade do real, unidade que subjaz ou se manifesta na multiplicidade dos seres ou dos entes e dos fenômenos e a crença na capacidade da razão para se apreender a si mesma e para compreender a realidade, o que implica admitir, acreditar ou postular que há uma qualquer correspondência, ainda que mínima ou apenas parcial e limitada, entre a razão humana e a íntima mas manifestada racionalidade do real.³

Considerando que a razão não se basta a si mesma, a consequência é a de que na origem e no desenvolvimento de toda a atividade filosófica haja uma relação entre a razão e o irracional, irracional que não se opõe à razão, que não é contraditório à ela, mas antes significa uma abertura da razão ao que a transcende. Este conceito de razão abrange todo o tipo de experiência, não só a puramente lógica e objetiva mas também a experiência estética, a experiência religiosa e a experiência sentimental e saudosa, uma razão que, tal como já havia explicado o rei D. Duarte no século XIV, abrange "as razões do coração".

A Filosofia da Saudade, por exemplo, fundada pelo rei-filósofo D. Duarte inicia-se pelo reconhecimento destas "razões do coração". E a partir daí se desenvolve em Portugal e na Galiza, onde vem sendo objeto de estudos do próprio Braz Teixeira e do seu saudoso amigo, o filósofo Afonso Botelho com quem organizou e publicou uma coletânea de textos sobre o tema.

Entretanto, causa perplexidade ao historiador da filosofia luso-brasileira o fato de que, abordado freqüentemente na literatura e na poesia brasileiras, este tema, o tema da

³ Braz Teixeira, António, *Formas e Percursos da Razão Atlântica*, obra cit., p. 5.

Saudade, não tenha tido no Brasil um aprofundamento filosófico. O pesquisador reconhece tal reflexão filosófica apenas na meditação de Miguel Reale. Mesmo assim, Braz Teixeira lamenta que Reale não tenha conseguido entender o papel que na saudade desempenha a esperança, "*aquele sentido unitivo ou religativo que a torna próxima da experiência religiosa*".⁴

Isto porque Reale limita a razão, afirmando o caráter apenas conjectural da metafísica, negando portanto a possibilidade da razão poder fazer afirmações categóricas de cunho metafísico.

O cerne da crítica de Braz Teixeira ao pensamento de Miguel Reale neste ponto revela uma das suas divergências com relação ao conceito de razão postulado por quem parte de uma perspectiva transcendental e não transcendente da razão. Pela perspectiva transcendental as questões metafísicas não são passíveis de serem solucionadas pela razão. Nela, portanto, será vedada à razão qualquer possibilidade de demonstração quer da existência de Deus, quer a imortalidade da alma ou a liberdade, conforme foi argumentado por Kant na Dialética da *Crítica da Razão Pura*.

Não obstante, Braz Teixeira questiona esta perspectiva e pondera que na cultura luso-brasileira não teria havido uma grande influência de Kant. Da mesma forma ele questiona ter havido um momento de verdadeiro 'Iluminismo' nessa cultura.

A questão é colocada por ele no terceiro capítulo do livro *Experiência Reflexiva, Estudos Sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*. O capítulo tem por título uma pergunta: *Iluminismo Luso-Brasileiro?* Aí Braz Teixeira afirma que o Iluminismo, tal como definido por Kant, consistiu na libertação da situação de menoridade da razão sobretudo face aos assuntos da religião. Sendo assim, teria sido um fenômeno tipicamente protestante e sua gênese remontaria à reforma luterana. Como tal não teria tido penetração na cultura portuguesa. Em outras palavras, nos países de cultura católica a influência do pensamento de Kant, da crítica kantiana, não teriam tido grande aceitação. Portanto, segundo ele, a modernidade não teria sido marcada pelo pensamento kantiano quer em Portugal, quer na Espanha ou na Itália, quer nos países da América que ficaram sob a influência do catolicismo. A modernidade teria entrado em Portugal através de outros caminhos.

A este propósito, isto é, a propósito do momento do início da modernidade, António Braz Teixeira questiona a importância atribuída por alguns historiadores ao momento

⁴ Braz Teixeira, António, *Formas e Percursos da Razão Atlântica: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina, Editora UEL, 2001, p. 251.

pombalino na história do pensamento luso-brasileiro. Para estes historiadores, a reação anti-escolástica que marcou o momento pombalino na história de Portugal, teria sido o momento da introdução do pensamento moderno na cultura luso-brasileira. Ao negar a importância do momento pombalino, Braz Teixeira nega o que seria um Iluminismo Luso-Brasileiro.

A tese do filósofo e historiador das idéias é de que

....no desenvolvimento da reflexão filosófica em Portugal e no Brasil no século XVIII, da única perspectiva para o efeito adequada, ou seja, a filosófica, seremos levados a concluir que o momento verdadeiramente decisivo e inovador, aquele em que se abrem novos caminhos ao pensamento e se desenharam novas perspectivas culturais é o que correspondente à primeira metade da centúria.⁵

Isto é, o período em que se desenharam verdadeiramente novas perspectivas culturais em Portugal teria sido o período do século XVIII pré-pombalino e este seria melhor caracterizado como o de um *ecletismo* e não de um *iluminismo* propriamente dito. Daí ele questionar inclusive a interpretação de Hernani Cidade e de Cabral de Moncada, interpretação, a seu ver, "*ainda largamente dominante*" que atribui decisiva importância ao período pombalino na evolução do pensamento português (Idem, p. 50).

O *ecletismo* a que Braz Teixeira se refere e que, segundo ele, melhor caracterizaria o período, teria alguns traços próprios do Iluminismo, como a abertura à nova ciência experimental, o intuito pedagógico e o interesse pela história, coexistindo e conservando os aspectos essenciais da tradição filosófica anterior, isto é, a identificação da metafísica com a ontologia, ainda que não mais uma ontologia substancialista, assim como a conservação da metafísica teísta e a fidelidade à crença cristã e aos seus corolários.

Em outras palavras, a tese de Braz Teixeira é que nos países de tradição católica teria prevalecido a idéia de que

pela sua fragilidade, fruto da queda e do pecado, a falível razão humana carece do socorro das verdades reveladas, havendo perfeita harmonia entre razão e fé, já que nunca esta contraria aquela, antes a completa e garante (Idem, p. 44).

Em consonância com esta tese, Braz Teixeira formula esquemas através dos quais ele analisa e demonstra mais claramente as afinidades entre o pensamento dos mais diversos autores portugueses e brasileiros. Tais esquemas facultam a apreensão dos

⁵ Braz Teixeira, António, *A Experiência Reflexiva, Estudos sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, Sintra, Editora Zéfiro, 2009, pp. 43/55.

temas e seus inúmeros desdobramentos. Pelas análises e comparações, o historiador busca encontrar os pontos em que as idéias se tangenciam e se distanciam ou divergem. Nesse empenho ele revela uma capacidade ímpar para encontrar afinidades insuspeitadas.

Assim, entre os temas que lhe são mais caros destaca-se, além do estudo da Saudade, a preferência pelo tema de Deus, tema este reconhecido por ele como central na meditação portuguesa.

Ao fazer o levantamento do tema na meditação brasileira, entretanto, o historiador reconhece que este não tenha ocupado o lugar de destaque que sempre teve em Portugal. Ainda assim, foi possível distinguir e analisar em vários pensadores a forma pela qual a idéia de Deus foi abordada e o que estes filósofos brasileiros contribuíram para o desenvolvimento da temática.

Por exemplo, ele percebe as afinidades existentes entre o espiritualismo dos filósofos brasileiros Domingos Gonçalves de Magalhães, cuja obra é de meados século XIX e o pensamento de Farias Brito já do início do século XX. Braz Teixeira aponta as afinidades e discrepâncias entre o espiritualismo de ambos os brasileiros com o espiritualismo dos filósofos portugueses do século XIX, Amorim Vianna, Cunha Seixas, Antero de Quental, cujos pensamentos teriam encontrado um contraponto na reflexão de Sampaio Bruno nos primórdios do século XX.

O historiador das idéias analisa as características originais e absolutamente peculiares a cada um dos filósofos com penetrante acuidade e empatia e aponta para a óbvia afinidade entre o pensamento de Farias Brito, brasileiro e o pensamento dos filósofos portugueses Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra cujas obras parecem representar um diálogo natural entre os autores, tudo se passando como se tal diálogo tivesse de fato acontecido.

Um diálogo vem de fato acontecendo entre pensadores brasileiros e portugueses desde meados do século XX. Nas últimas décadas, um número significativo de pensadores de um lado e do outro do Atlântico vem colaborando na pesquisa para aprofundar o conhecimento recíproco e desenvolver o que se pode hoje nomear de filosofia luso-brasileira.

Neste sentido, Braz Teixeira vem publicando sistematicamente não somente os resultados de suas próprias pesquisas sobre os diferentes temas e autores, mas vem também colaborando generosamente para a divulgação do trabalho de todos os que participaram e participam desta empreitada.

Como Diretor da Imprensa Nacional e Casa da Moeda, Braz Teixeira publicou inúmeros títulos de filosofia de portugueses e brasileiros contemporâneos. Além disso, no extenso trabalho de editor, foi responsável por um vasto projeto de reedições de obras de filosofia e de história do pensamento português e brasileiro, obras que se encontravam esgotadas ou de difícil acesso.

Ao longo de suas pesquisas, tal qual um mineiro ou um garimpeiro, Braz Teixeira vem escavando em busca das afinidades entre pensadores de um lado e do outro do Atlântico. *Razão Atlântica* é o título da extensa coleção organizada por ele e seus colaboradores do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

A propósito da 'Razão Atlântica', em 2001 o filósofo publicou no Brasil um livro cujo título significativo é *Formas e Percursos da Razão Atlântica: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*. Nesse livro ele aborda três tópicos principais, a saber, o tema da Metafísica e do Sagrado, o tema da Metafísica e da Saudade e o tema do Direito, da Verdade e da Justiça, todos temas de sua especial predileção.

Na seção intitulada Metafísica e Sagrado, encontram-se os estudos acerca do pensamento dos filósofos metafísicos do tempo de Camões, nomeadamente Leão Hebreu e sua obra *Diálogos de Amor*, cuja metafísica consiste numa teoria do amor, numa teodicéia e numa estética de valor neo-platônico. No capítulo está também o estudo da metafísica de Pedro da Fonseca cuja obra, juntamente com a de Leonardo Coimbra, representa na avaliação de Braz Teixeira, um dos cumes da filosofia portuguesa. Na obra também se encontra um estudo sobre a profecia e a escatologia do Pr. Antonio Vieira. Contudo, mais importantes são os estudos dos filósofos portugueses e brasileiros contemporâneos do século XX.

A análise da evolução do pensamento de Vicente Ferreira da Silva, por exemplo, aborda a culminância alcançada pelo pensador na superação da sua antropologia e na afirmação do Ser como fundamento último dos mitos assim como o retorno ao politeísmo dos deuses. Para o filósofo paulista, a História humana faz parte da História divina. O homem não possui independência ontológica nem possui poderes próprios. Na compreensão das épocas históricas, a revelação cristã propiciou o trânsito para a fase humana da história, fase esta que hoje estaria a ser superada. Braz Teixeira considera que no pensamento de Vicente o ponto de partida para uma completa e adequada compreensão da história não seria o tempo humano mas o tempo do reconhecimento da existência dos poderes meta-humanos de figuras míticas.

Ao fazer a análise da experiência religiosa de Miguel Reale, Braz Teixeira constata que Reale parte do reconhecimento de que o sentimento religioso tem sua origem na idéia da morte, na experiência da fragilidade do homem perante a idéia do seu desaparecimento físico. Esta idéia é que leva Reale a fazer um apelo à crença num destino transcendente para a sua existência.

Tal qual apontado por Braz Teixeira, na sua consideração de que a razão deve forçosamente partir originalmente de uma admissão do enigma e do mistério, Reale considera que "*o homem é uma ilha de problemas cercada por um oceano de mistérios*".⁶ Semelhantemente, no pensamento religioso-metafísico de Renato Cirell Czerna, Deus é o começo ou o originário absoluto que instaura a história. Deus não pode deixar de configurar-se como um Deus em devir e neste sentido Ele não pode passar sem o homem, posto que é o homem o lugar ou a instância em que o divino se realiza a si próprio e adquire consciência de si. Czerna é também um dos filósofos que reconhece a insuficiência para o conhecimento da divindade de qualquer racionalismo que não se abra ao irracional de que a própria razão procede.

Um estudo do fundamento da religiosidade no pensamento de Eduardo Soveral revela que, mais do que a admiração ou a curiosidade, para Soveral, na raiz do filosofar encontra-se a verificação de que o mundo se nos contrapõe constituindo-se para nós em problema. O problema essencial do conhecimento não é suscetível de ser solucionado pela dúvida metódica radical cartesiana nem pelo critério último da evidência tal como apregou Descartes ao iniciar a Época Moderna. Este problema carece da *epoché* husserliana como via de acesso ao fenômeno puro. Assim, para Soveral, o problema essencial do conhecimento será saber ou esclarecer se o objeto intencional do conhecimento é imanente ou transcendente ao sujeito que o pensa. Para ele, o *cogito* vem situar-se não mais no domínio existencial mas sim no plano transcendental. Mas, além do problema da consciência de si mesmo, o pensamento leva a dois problemas importantes, o do conhecimento do outro e o do conhecimento do Absoluto; e a noção do Absoluto, no entender do filósofo, envolve a noção de "*uma realidade infinita, anterior e transcendente a todas as determinações, fonte inesgotável de todos os entes*".⁷

A obra acima citada, *Formas e Perspectivas da Razão Atlântica*, publicada no Brasil em 2001, veio a ser amplamente aumentada no livro publicado em 2009 intitulado *A*

⁶ Reale, Miguel, apud Braz Teixeira, *Formas e Percursos*, obra cit. p. 125.

⁷ Soveral, Eduardo, apud Braz Teixeira em obra citada, p. 152.

Experiência Reflexiva, Estudos Sobre o Pensamento Luso-Brasileiro.⁸ Mais recentemente estes estudos foram retomados no livro publicado com o título de *A "Escola de São Paulo"*.⁹

Neste último, Braz Teixeira aprimorou as análises dos pensadores luso-brasileiros da escola denominada por ele de "Escola de São Paulo", escola que se teria aproximado do modelo daquela que Julian Marias denominou de Escola de Madrid.

A "Escola de São Paulo" teria surgido em volta do magistério de Miguel Reale e de Vicente Ferreira da Silva e dela fizeram parte os brasileiros Heraldo Barbuy e Milton Vargas e os portugueses Eudoro de Souza e Agostinho da Silva assim como o checo Vilem Flusser. Participaram da "Escola de São Paulo" também os filósofos da geração seguinte, Luiz Washington Vita, Renato Cirell Czerna, Adolpho Crippa e Gilberto de Mello Kujawski.

Na Introdução, o autor declara que desde há três lustros vinha estudando o que designou por "Escola de São Paulo" e que tal projeto tivera sua gênese no contato com alguns pensadores e intelectuais paulistas. Estes, no final dos anos 40 do século passado tiveram a consciência de que os promotores da Semana de Arte Moderna de 1922, apesar de suas inovadoras tentativas de compreensão da realidade cultural histórica e social do Brasil, haviam limitado suas investigações à atividade especulativa exclusivamente estética.

Por outro lado, estes intelectuais haviam percebido que:

*o ensino filosófico ministrado nas universidades do país, amiúde mero eco tardio de correntes ou doutrinas professadas na Europa ou nos Estados Unidos, não se preocupava em estimular a reflexão criadora e autônoma e ignorava ou desvalorizava todo o passado da meditação nacional....*¹⁰

Braz Teixeira continua o relato apresentado na Introdução do livro afirmando que os intelectuais aludidos haviam decidido então inverter a situação de menoridade reflexiva na qual se encontrava o Brasil e em 1949 criaram uma nova instituição cultural, o Instituto Brasileiro de Filosofia, cujo fim era o de *"...promover a reflexão filosófica livre a partir da concreta situação espiritual brasileira e de resgatar a esquecida herança especulativa nacional...."*

⁸ Teixeira, António Braz, *A Experiência Reflexiva, Estudos Sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, Sintra, Editora Zéfiro, 2009.

⁹ Teixeira, António Braz, *A "Escola de São Paulo"*, Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono/ DG Edições, Lisboa, 2016.

¹⁰ Braz Teixeira, António, *A "Escola de São Paulo"*, Lisboa, edição cit., pp. 11/12.

No ano seguinte, fora lançada a *Revista Brasileira de Filosofia* como órgão do Instituto tendo Miguel Reale assumido o duplo papel de presidente do Instituto e diretor da Revista, cuja regular publicação trimestral não sofreu qualquer hiato, suspensão ou atraso até o falecimento do diretor.

No livro sobre *A "Escola de São Paulo"*, Braz Teixeira aprofunda suas análises do pensamento dos membros. Os capítulos tem os títulos significativos de: 1) Criticismo histórico-axiológico de Miguel Reale; 2) Vicente Ferreira da Silva: da lógica simbólica à filosofia da mitologia; 3) Milton Vargas: epistemologia e estética; 4) A Filosofia do Senso Comum em Heraldo Barbuy; 5) A Filosofia Paraclética de Agostinho da Silva; 6) A Mitosofia de Eudoro de Souza; 7) O Neo-idealismo de Renato Cirell Czerna; 8) O culturalismo historicista de Luiz Washington Vita; 9) A Ontologia do Sagrado de Adolpho Crippa; 10) O Raciovitalismo de Gilberto de Mello Kujawski; 11) A Ontologia Linguística de Vilem Flusser.

Nestes estudos ele constata que o tema de Deus, tão presente ao longo de todo o percurso do pensamento português, também tem grande relevância no pensamento dos membros dessa escola brasileira.

Ao lançar a público a livro *A "Escola de São Paulo"* Braz Teixeira terá colimado uma de suas mais antigas aspirações. Sem dúvida, em sua incansável atividade ele continuará na faina que se propôs de reforçar as bases da "Razão Atlântica" mesmo havendo já afirmado com otimismo que esta já é reconhecida como realidade. Pois ele escreve:

*"neste último meio século, se registraram assinaláveis e consistentes progressos no caminho de um diálogo especulativo sereno, aberto, compreensivo e fraterno entre aqueles que cumprem a sua vocação filosófica pensando em língua portuguesa e nela encontram as plurais e convergentes vias para o uno do ser e da verdade, que garantem a única autêntica universalidade do filosofar, a que assume a sua radicação no concreto de um tempo, de uma pátria, de uma língua, de uma tradição cultural viva, dinâmica e criadora e nas formas de racionalidade que lhe são próprias."*¹¹

¹¹ Braz Teixeira, *Formas e Percursos da Razão Atlântica*, edição cit., p. 40.

O KRAUSISMO PORTUGUÊS NA OBRA DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

António Paulo Dias Oliveira

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

(351) 213241470 | iflbggeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o estudo do krausismo no pensamento português na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: krausismo, pensamento português, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the study of Krausism in Portuguese thought in the work of António Braz Teixeira.

Key words: krausism, Portuguese thought, António Braz Teixeira

Considerações iniciais

Não podemos, ou melhor, não devemos analisar a história do krausismo português na obra de António Braz Teixeira, sem antes fazermos uma referência acerca da investigação que, no caso do tema em sufrágio, constitui o trabalho pioneiro neste retângulo à beira-mar plantado. O que temos em mente, obviamente, são os *Subsídios para uma história da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)* da autoria de Luís Cabral de Moncada, texto publicado na segunda metade dos anos 30 do século XX¹.

De facto, nessa pesquisa o autor agrupou debaixo da inscrição “Período kantiano e krausista (1843-1869)” um conjunto de autores que, após essa data, foram mais ou menos aqueles que foram estudados como divulgadores das doutrinas de Krause (via Ahrens e Tiberghien e, em menor medida, Röder e Darimon), a saber, Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886), António Luiz de Seabra (1798-1895), José Dias Ferreira (1837-1907), Levy Maria Jordão (1831-1875), João Baptista da Silva Ferrão de Carvalho Martens, mais conhecido por Martens Ferrão (1824-1895), João de Pina Madeira Abranches (?-1883), António de Sousa Silva Costa Lobo (1840-1913), Luís de Vasconcelos Azevedo Silva Carvajal (1812-1871) e projetado para o “Período de naturalismo cientista”, talvez por causa da polémica com que se envolveu com Vicente Ferrer ou por qualquer outra razão que não conseguimos descortinar, mas considerado “ainda um jusnaturalista de inspiração krausiana”², Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1875).

O apartado encetava no ano de 1843, data coincidente com a publicação da primeira edição do *Curso de Direito Natural* de Vicente Ferrer que, no ano subsequente, daria à estampa os *Elementos de direito natural ou de Philosophia do Direito*, obra que constituiria o âmago do seu ideário, conhecendo seis edições, a última em 1883, e para onde transportaria, numa primeira fase, a influência do *Cours de droit naturel ou de Philosophie du droit* de Ahrens e da *Metafísica dos Costumes* de Kant e, na última, acolheria, ainda, a darwiniana “lei da luta pela existência”. Pode, desde já, atestar-se que o seu pensamento teve um impacto significativo na sociedade portuguesa dado que, como relata Cabral de Moncada, “a Filosofia do direito de Ferrer foi a Filosofia

¹ A primeira edição é de 1937, mas a única a que tivemos acesso é a 2ª edição de 1938, Coimbra, Coimbra Editora.

² Cabral de Moncada, *Subsídios...*, p. 93.

jurídica do liberalismo burguês, enxertada na cepa do velho jusnaturalismo racionalista”³.

É, precisamente, dentro deste quadro que acabámos de delinear que surgem os estudos acerca do krausismo de António Braz Teixeira. Temos intenção de dividir o seu trabalho em dois momentos diversos mas, como será possível constatar, complementares. O primeiro compreendendo os anos oitenta e onde se podem englobar: o artigo, dividido em duas partes, “A reacção espiritualista em Portugal: krausismo e ecletismo”, publicado na Revista *Ciências Humanas* da Universidade Gama Filho, Ano IV, nº 17 e nº 18/19, Abril/Junho e Julho/Dezembro, pp. 32-40 e 32-41 (1981), o livro *O pensamento filosófico jurídico português*, Lisboa, ICLP, a sua investigação de maior fôlego, pois traça uma panorâmica jurisfilosófica que vai desde o século XIII até ao presente (1983)⁴, sendo que a doutrina de inspiração krausista é esquadrihada no Capítulo quinto, a este podemos juntar o texto dado à luz na Revista *Nomos* (1986) que vai, depois de revisto e acrescentando, ser publicado em *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, AAFDL (1991); o momento seguinte, tem a sua coroa de louros na análise da filosofia jurídica portuguesa na *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa, Editorial Caminho (2004), retomando e ampliando o caminho empreendido no texto já referido de 1983, a filosofia do direito inspirada em Ahrens e Tiberghien é escrutinada no Vol. IV, Tomo 2, a este convém acrescentar *Sentido e Valor do Direito*, Lisboa, INCM (segunda edição revista e ampliada em 2000) e o artigo “Perspectiva do krausismo português” inserido no coletivo *O Krausismo em Portugal*, Braga, Universidade do Minho (2001)⁵.

Porém, não deixa de ser significativo realçar que são os estudos referentes aos anos oitenta do século XX, em conluio com a investigação de Cabral de Moncada, que estão na origem de um conjunto de obras, maioritariamente a partir dos anos noventa, sobre o fenómeno krausista no nosso país. Dentro delas cabe destacar, por ordem

³ Cabral de Moncada, *Subsídios...*, p. 48. Além de outros trabalhos de Moncada (“José Dias Ferreira”, *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Vol. XXXI, 1955, Coimbra, Coimbra Editora, 1956, *O Liberalismo de Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886) – A época, o homem, o filósofo, o jurista e o político*, Coimbra, Coimbra Editora, 1947, “Vicente Ferrer Neto Paiva”, José Pinto Loureiro (Dir.), *Jurisconsultos Portugueses do século XIX*, Volume II, Lisboa, Edição do Conselho Geral da Ordem dos Advogados, 1960, pp. 120 a 173), apenas conhecemos mais um texto sobre um krausista o de António José Brandão, “Um Jurisconsulto Filósofo do Liberalismo Português: Vicente Ferrer Neto Paiva”, *Boletim do Ministério da Justiça*, nº 4, Janeiro de 1948, pp. 276 a 284.

⁴ Esta obra fazia eco das lições professadas no ano letivo 1982-83, cuja Sebenta viu a luz do dia com o nome de *Filosofia do Direito e do Estado*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1982.

⁵ É evidente que esta bibliografia não esgota a produção literária de António Braz Teixeira sobre o krausismo, embora, na minha opinião, se tratem das obras mais significativas.

cronológica, numa lista sem pretensões de ser sistemática: Mário Reis Marques, “Do ‘Direito Natural’ à ‘Filosofia do Direito’: José Dias Ferreira”, *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, nº 3-4, Janeiro/Dezembro de 1987, pp. 38 a 55; *Idem*, “O krausismo de Vicente Ferrer Neto Paiva”, Separata do *Boletim da Faculdade de Direito* da Universidade de Coimbra, Vol. LXVI, 1990, pp. 3 a 47; Fernando Catroga, “O Sociologismo Jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911)”, *Universidade(s) História. Memória. Perspectivas*, Vol. 1, Actas do Congresso “História da Universidade” (No 7º Centenário da sua Fundação), Coimbra, Universidade de Coimbra (1991); Purificación Mayobre, *O Krausismo en Galicia e Portugal*, A Coruña, Ediciós do Castro (1994); Pedro Caeiro, “Levy Maria Jordão, Visconde de Paiva Manso. Notas Bio-bibliográficas”, *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Vol. LXXI, 1995, pp. 347 a 371; António Castanheira Neves, “Os ‘Elementos de Direito Natural’ de Vicente Ferrer Neto Paiva”, *Digesta. Escritos acerca do Direito, do Pensamento Jurídico da sua Metodologia e Outros*, Volume I, Coimbra, Coimbra Editora, 1995, pp. 337 a 342; Zília Osório de Castro, “Do Jusnaturalismo ao Krausismo. A Questão da Propriedade”, Fernando Catroga, “Individualismo e Solidarismo. De Ferrer ao Sociologismo Jurídico” e Mário Reis Marques, “A determinação do ‘Princípio do Direito’ em Vicente Ferrer Neto Paiva”, todos em *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo*, Coimbra, Coimbra Editora (1999); A. Simões Dias, *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, Lousã, Câmara Municipal da Lousã, 1999.

Já dentro do novo milénio: Paulo Ferreira da Cunha, *Temas e Perfis da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, INCM, 2000; José Esteves Pereira, “O Krausismo de Rodrigues de Brito e o Ambiente Cultural Português de Oitocentos”, Mário Reis Marques, “Sobre as “Prelecções de Direito Natural do Doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito”, “Zília Osório de Castro, “Reflexos do Krausismo em Portugal”, Paulo Ferreira da Cunha, “*Auctoritas, Doxa e Para-Doxa no Dealbar do Krausismo Jurídico Português*” e Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Pensar Krause hoje, ou pensar radicalmente a humanidade” todos em *O Krausismo em Portugal. Colóquio “O krausismo na Península Ibérica*”, realizado em 28 de Maio de 1998, Braga, Centro de Estudos Lusíadas, Universidade do Minho (2001). No mesmo ano aparece a obra de Fernando Catroga, *Antero de Quental. História, Socialismo, Política*, Lisboa, Editorial Notícias, na qual alude à influência do krausismo. No ano imediato, Zília Osório de Castro, *Ideias Políticas (Séculos XVII-XIX)*, Lisboa, Livros Horizonte, onde aborda Vicente Ferrer, Dias

Ferreira e Rodrigues de Brito e A. Dias Oliveira, “Padres, Freiras e Forais: os discursos parlamentares de Vicente Ferrer Neto Paiva (1839-1862)”, *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, Vol. XV, pp. 171 a 189. Em 2003, Fátima Moura Ferreira publica na *Revista de História das Ideias*, Vol. 24, o artigo “Entre Saberes: A centralidade do saber jurídico na consubstanciação da ordem liberal”, teses estas que reafirma e expande na dissertação de doutoramento, do ano seguinte, intitulada, *A Institucionalização do Saber Jurídico na Monarquia Constitucional – a Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra* e A. Dias Oliveira, *Vicente Ferrer Neto Paiva. Discursos Parlamentares (1839-1862)*, Coleção Parlamento, Porto, Afrontamento.

Em 2005 encontramos o texto de Zília Osório de Castro, “Sociedade e Estado. Reflexos Krausistas”, Separata da *Revista de História das Ideias*, Vol. 26, 2005, e em 2006 as seguintes obras: Maria Rita Lino Garnel, “A vítima e o direito penal português (século XIX)”, Pedro Tavares de Almeida e Tiago Pires Marques (Coord.), *Lei e Ordem. Justiça Penal, Criminalidade e Polícia. Séculos XIX-XX*, Lisboa, Livros Horizonte e Maria Clara Calheiros, *A Filosofia Jurídico-Política do Krausismo Português*, Lisboa, INCM. Em 2007, A. Paulo Dias Oliveira, *Rodrigues de Brito, a mutualidade de serviços e o solidarismo krausiano*, dissertação de doutoramento, Faro, Universidade do Algarve. Fiquemos por aqui que a lista já vai longa e é suficientemente elucidativa do ponto de vista que pretendemos expor.

A obra sobre o krausismo português

Foi, curiosamente, no Brasil, em 1981, que António Braz Teixeira principiou os seus estudos sobre o Krausismo português, publicando uma longa análise na *Revista da Universidade Gama Filho do Rio de Janeiro*. Nessa investigação que se inicia com o balanço do ensino da filosofia após a reforma pombalina, traça-se um primeiro quadro onde se engloba os pensadores influenciados pelas doutrinas do sensismo empirista.

Vicente Ferrer Neto Paiva

É, precisamente, num segundo apartado que se começa a examinar o krausismo e o seu introdutor no nosso país, Vicente Ferrer Neto Paiva. O citado académico que durante uma dezena de anos lecionou o compêndio de Martini, apostilado pelos comentários, de 1815, de Álvares Fortuna, voltou-se, a partir do início dos anos 40 de oitocentos, para a nova feição das doutrinas “principalmente em Alemanha” procurando conciliá-las com a tradição Wolffiana, acolhendo, desse modo, a obra de

Ahrens (*Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit*, Bruxelas, 1837⁶ e Tiberghien (*Exposition du Système Philosophique de Krause*, Bruxelas, 1844⁷), que vai mesclar com a *Metafísica dos Costumes* de Kant, entendida com alguma deficiência.

Vicente Ferrer foi um espiritualista de elevado teor racionalista, embora se proclame teísta acaba por defender um deísmo racionalista ao declarar que deve ser a razão humana a decidir a validade dos dogmas cristãos⁸.

Do ponto de vista antropológico, defende um dualismo em que a natureza humana se divide numa vertente corpórea, sujeita às leis da causalidade, e outra face espiritual, que só atende às leis da liberdade, dessa síntese decorre o conceito de pessoa. Nessa ordem de ideias, o ser humano é um ente sensitivo e racional, mas também livre e social, sendo que o seu fim próprio e individual, no rumo de Ahrens, consiste no bem ou perfeição, sendo esse definido como o desenvolvimento harmónico das suas faculdades com vista à aplicação nos outros homens e na sociedade em geral.

No que se refere ao tema do Princípio do Direito, problema que atravessou toda a investigação da filosofia do direito na segunda metade de oitocentos⁹, vai concentrar a sua análise na determinação e desenvolvimento da ideia de Direito. Nesse horizonte, a sua primeira tarefa é empreender uma rigorosa separação entre Moral e Direito¹⁰, enquanto a primeira se limita à consciência prescrevendo deveres e tendo em vista a persecução do bem, a ciência jurídica encarrega-se das condições externas e internas, dependentes da vontade e da liberdade, que concorrem para a realização do fim individual e social do homem.

Nessa ordem de ideias, o direito enraíza-se em duas noções diversas: uma subjetiva, a razão prática e outra objetiva, a natureza humana, sendo “este duplo fundamento da ideia de Direito, no qual se combinam o ser e o dever ser, o momento empírico e o elemento racional, que vai originar as maiores dificuldades com que o jurista filósofo

⁶ Traduzido, não integralmente, em 1844, por um discente de Ferrer, Francisco C. M. Melo, Heinrich Ahrens, *Curso de Direito Natural ou de Philosophia do Direito segundo o estado actual da sciencia em Allemanha*, Lisboa, Typ. da Viuva Rodrigues.

⁷ Na 6ª edição da sua obra acerca da Filosofia do Direito (1883), Vicente Ferrer vai adicionar mais duas obras deste autor o *Esquisse de philosophie morale. Précédée d'une Introduction a la Métaphysique* (1854) e os *Études sur la Religion* (1857).

⁸ Sobre essa questão vd., por exemplo, as problemáticas sobre o casamento civil e o divórcio.

⁹ A polémica acerca da determinação do princípio do direito é analisada em A. Paulo Dias Oliveira, “O conceito do direito: uma polémica oitocentista” in *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, Vol. LXXXV, 2009, pp. 375-445.

¹⁰ Para compreender, de modo claro, as relações entre Moral e Direito convém consultar, António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito*, pp. 141-149.

se debaterá”¹¹, justificando, desse modo, o caminho da crítica dos seus continuadores na leção da filosofia do direito.

Assim, a ciência jurídica adquirirá uma forma virtual enquanto “esfera jurídica individual”, na qual o sujeito pode exercer livremente a sua atividade desde que respeite a “esfera jurídica dos outros” e o exercício livre dos seus direitos. Por conseguinte, a noção de Direito viria a identificar-se com o *neminem laedere*, tornando os deveres jurídicos todos negativos (só as ações morais seriam positivas), quer dizer, abstenção de invadir o direito alheio. É, precisamente, desta perspectiva individualista que vem a assunção dos direitos primitivos ou originários, que denomina direitos de personalidade, (direito de atividade, liberdade, associação, propriedade, etc.) como absolutos e inalienáveis¹², o que conduzirá a uma visão ampla do direito de propriedade em que o possuidor da coisa pode destruí-la por “mero capricho”, ação lícita do ponto de vista jurídico, mas não do ponto de vista moral.

Concluindo, temos em Vicente Ferrer

“uma conceção krausista mas de paradoxal conteúdo kantiano, uma ideia de Direito baseada numa noção formal de condicionalidade e assente na natureza racional do homem, conferindo decisivo papel à liberdade individual, cujo exercício tem como únicos limites os da vontade e da esfera jurídica alheias, do que resulta, naturalmente, a subalternização do conceito de dever, ao qual é atribuído conteúdo essencialmente negativo”¹³

Seguidamente, é analisada a jurisfilosofia de António Luís de Seabra que reflete, tal como a de Ferrer, um pensamento individualista liberal em que se concede ao direito de propriedade amplo domínio, de modo a que o Direito vem a coincidir com a liberdade, entendida como meio de atingir o fim particular de cada ser humano, e a propriedade, como capacidade de se apropriar dos elementos necessários à sua felicidade e subsistência, sendo esta última o “único princípio e fim da sociedade”¹⁴. Apesar destas semelhanças entre Seabra e Ferrer, a verdade é que a sua doutrina jurídica resulta, essencialmente, num sensismo empirista, corrente aludida no início desta exposição.

¹¹António Braz Teixeira, “A Reacção Espiritualista...” I, p. 35, col. 1.

¹²Esta posição tinha algumas vantagens, desde logo, a condenação da escravatura, seguidamente, a ideia de que a vida humana é inviolável, premissa esta que vai levar à abolição da pena de morte, com o concurso de Vicente Ferrer, Garrett, Herculano, entre outros, no Ato Adicional de 1852.

¹³António Braz Teixeira, “A Reacção Espiritualista...” I, p. 35, col. 2.

¹⁴*Idem, Ibidem*, p. 36, col. 2. Pode ver-se, também, António Luís de Seabra, *A Propriedade, Philosophia do Direito para servir de introdução ao commentario sobre a Lei dos Foraes*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1850.

Com referência aos seus sucessores na lecionação da cadeira de filosofia do direito, Dias Ferreira e Rodrigues de Brito, vamos encontrar como característica substancial a mesclagem da noção de liberdade com o conceito de igualdade, visto que ambos entendem o indivíduo inserido de modo orgânico na sociedade, sendo, nessa ordem de ideias, mais fiéis aos ensinamentos dos discípulos de Krause. Vejamos cada um de sua vez.

José Dias Ferreira

No caso de Dias Ferreira este é influenciado pelo krausismo e pelo “ecletismo esclarecido” de Victor Cousin, sendo, do mesmo modo, sensível aos ensinamentos do “mestre” Vicente Ferrer, na medida em que busca decifrar o princípio do Direito na natureza humana e no fim do homem, aspeto que o remeterá para o tema da Antropologia. Desse modo, vai distinguir no espírito humano três propriedades, isto é, a inteligência, que engloba a razão, imaginação, reflexão, consciência e memória; a vontade, cujo domínio é a liberdade, causalidade e espontaneidade; e, por último, o sentimento, que se caracteriza pela tentativa de realização do bem.

No que se refere à vertente gnoseológica, distingue as verdades universais ou absolutas, que não podem ser de outro modo, e as verdades particulares ou contingentes, que são de um modo mas poderiam ser de outro, no trilho da doutrina eclética. Sendo que as primeiras provêm de Deus e as outras são um produto fabricado pelo ser humano. Quanto à natureza humana ela é dual, a parte física é sujeita às leis da causalidade, servindo essa de contato entre o espírito e os objetos exteriores, a porção espiritual sujeita às leis da liberdade. A combinação destas entidades transforma o ser humano numa síntese do universo cuja referência é o Bem, entendido à maneira krausista, quer dizer, como desenvolvimento integral e harmónico do homem em particular e da humanidade em geral.

No entanto, como nos chama a atenção Braz Teixeira, é “no estudo das relações entre a moral e o direito e em contraposição crítica a Kant, Krause e Ferrer, que vamos encontrar o núcleo essencial e individualizador da concepção filosófico-jurídica de Dias Ferreira”¹⁵. Ora bem, segundo Dias Ferreira, Moral e Direito resultam de um tronco comum e têm a mesma finalidade, sendo que o último se refere às ações pelo aspeto da

¹⁵ António Braz Teixeira, “A Reacção espiritualista...” II, p. 32, col. 2.

condicionalidade e a outra pela influência da intencionalidade, tendo como limites a consciência e Deus.

Por conseguinte, apenas é necessária a coação externa em vista de “uma certa porção de bem” que não pode ficar ao alvitre da vontade particular de cada indivíduo, tendo como alvo a “manutenção da ordem social”. Daqui decorre a definição de direito do autor, que consiste num “sistema de princípios que regem a atividade livre do homem na realização necessária do bem para a manutenção da ordem social” (*Idem, Ibidem*, p. 33, col. 1). Tendo em conta tudo o que acabámos de dizer, fica claro que existe uma clara oposição às doutrinas de Ferrer e Krause que definem o direito, como o fará também Rodrigues de Brito, como complexo de condições externas que se dirigem à realização do destino humano.

Por outro lado, a doutrina de Dias Ferreira também pretende almejar dois fins: garantir o princípio ético da igualdade da natureza humana e contestar a diferença radical entre Direito e Moral. Ambicionava, dessa maneira, contrapor-se ao objetivo de Ferrer e Kant que conduzia à maximização do conceito de liberdade e, na mesma linha de raciocínio, aspirava a solver a dificuldade da aceitação da ideia de um Deus criador que mantivesse a ordem geral do Bem e, doutro modo, obstar ao sistema que admitia, embora de modo implícito, o suicídio, a destruição dos bens próprios, etc.

Joaquim Maria Rodrigues de Brito

No que respeita ao essencial da doutrina de Rodrigues de Brito, a máxima da mutualidade de serviços, concorre, de modo imediato, para que ele entre em pleito com o “mestre”. Pois, na sua perspetiva, Vicente Ferrer “considerava o homem como ser independente dos mais homens, levantando, por assim dizer, entre homem e homem uma barreira intransponível” (*Idem, Ibidem*, p. 33, col. 2), enquanto que para Rodrigues de Brito os homens são solidários entre si e, por esse motivo, não os pode considerar de modo isolado, nem admitir a indiferença como princípio social.

No ideário de Rodrigues de Brito o aspeto antropológico é basilar, sendo o ser humano, ou melhor, a alma humana composta de três características: inteligência, sentimento e vontade. A primeira permite-nos julgar com base nos princípios da razão, nos dados da memória e nas impressões sensíveis; a seguinte regula o elemento afetivo; e a última tem a aptidão de se determinar a si própria no domínio da ação.

Do ponto de vista gnosiológico, são as categorias da razão que são o manancial de todo o conhecimento, sendo que estas se subdividem em várias esferas, a saber, Lógico-

Ontológicas (Ser, Substância, Essência, Causa, Infinito), Cosmológicas (Espaço, Tempo, Lei, Ordem, Harmonia) e Axiológicas (Bem, Belo, Fim). São as qualidades da Razão, com predomínio das axiológicas, que contribuem para o fim superior da criação, este não pode deixar de ser a realização do Bem encarado com Dever, como verdadeiro imperativo categórico. Nessa ordem de ideias, é a ideia de Deus ou de Absoluto, como garante do cumprimento do Bem, que enforma “o fulcro e o fundamento do pensamento filosófico de Rodrigues de Brito que, fiel à sua origem krausista, se apresenta como essencialmente metafísico e como uma teologia racional” (*Idem, Ibidem*, p. 34, col. 1).

Por outro lado, a conservação do fim do homem, isto é, do Bem, depende de três premissas que são constitutivas da sua natureza: a utilidade, englobando o trabalho e a ação sobre a natureza física, que tem o seu ponto de chegada na esfera industrial; o direito, entendido do ponto de vista social, regulando as relações entre os homens com vista a atingir o bem geral; a moral, atendendo à intenção volitiva cujo fim será o Bem, compreendido de modo absoluto. Daí decorre que toda e qualquer ação humana deve ser útil, justa e moral, ou seja, “condição de vida individual, social e moral”.

Convém referir, antes de analisar a noção de direito, uma ideia fundamental no pensamento de Rodrigues de Brito e em toda a escola de inspiração krausista, o conceito de organismo. De facto, o indivíduo, a sociedade, o Universo e, mesmo, Deus são concebidos de forma orgânica, quer dizer, harmónica, desse modo, a sociedade não é um aglomerado de pessoas mas um conjunto harmónico e solidário em que cada homem tem a sua função, com vista ao bem geral, vivendo uma vida própria, mas dependente da vida social.

Nesse sentido, o Direito será o “complexo de condições, que os homens devem prestar-se, necessárias ao desenvolvimento da personalidade de cada um, em harmonia com o bem geral da humanidade” (*Idem, Ibidem*, p. 35, col. 1). Desta definição pode-se verificar que é semelhante à de Vicente Ferrer ao conceber o direito como complexo de condições e não como sistema de princípios, como a de Dias Ferreira, mas está mais próxima desta última ao atribuir um conteúdo ético ao direito, embora caminhando mais longe, pois identifica o direito com a ideia de dever e explicita o conceito de direito como o elemento que coordena o organismo social.

Concluindo, se em Vicente Ferrer a liberdade individual era o cerne do direito, isto é, o poder de agir ou de se abster da ação, Dias Ferreira, por seu lado, procurou caldeá-lo com um sentido ético, associando a liberdade à igualdade e Rodrigues de Brito, indo

mais fundo, acentuou a igualdade subordinando a liberdade ao dever. Por conseguinte, os homens só têm direitos porque têm deveres, por outras palavras, o ser humano tem o dever de prestar aos outros os serviços que puder e de exigir os que necessita, tendo sempre como alvo o seu desenvolvimento harmónico do ponto de vista pessoal e social.

Finalmente, convém pôr em destaque que, em última instância, o direito originário do ser humano é o direito de personalidade a que se junta o direito de associação, esta confluência é fundamental, porque sem ela a mutualidade de serviços não passa de uma palavra vã, visto que sem a agremiação não é possível proporcionar as condições de que os homens carecem para existir e desenvolverem-se. Desse modo, a sociedade resulta de um conjunto de associações que vão desde a família até ao Estado, cabendo a este último o papel de “realização social da mutualidade de serviços” através do direito (ideia do direito social¹⁶) e garantir todas “as condições de livre e autónomo desenvolvimento dos fins prosseguidos pelas restantes associações nos seus domínios específicos, sem nele intervir diretamente”¹⁷.

Estava, desta maneira, definido o núcleo central do krausismo lusitano no seu primeiro trabalho publicado sobre o tema. Desde aí, os três autores referenciados vão figurar em todas as investigações que vai produzir sobre a escola krausista nacional¹⁸. Duas inferências são passíveis de se extrair desta parte da exposição: uma, é que existe uma clara evolução que partindo da obra de Cabral de Moncada chega a um resultado diverso, ou seja, o enquadrar António Luís de Seabra no período sensista e resgatar Rodrigues de Brito para o período em consideração; a outra, talvez mais

¹⁶ Sobre a citada questão veja-se a introdução à obra de Georges Gurvitch, *L'Idée du Droit Social, Notion et système du Droit Social. Histoire doctrinale depuis le XVII siècle jusqu'à la fin du XIX siècle*, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1972, pp. 1 a 165. Consulte-se, ainda, com mais vagar o que o autor diz sobre a mutualidade, a solidariedade, o direito de integração e o direito de comunhão, por exemplo, pp. 11 (nota 2), 13, 14, 19, 20, 155 (nota 2), 206, 209, 283, 307, 372. Veja-se, também, a concepção de uma doutrina transpersonalista, aliada à ideia do direito transpessoal, em Fichte, e.g., pp. 410 e ss., em Gierke, por exemplo, pp. 543 e ss. e no solidarismo, em particular, pp. 567 e ss. Por último, seria interessante saber se Brito conhecia as doutrinas de Otto Friedrich von Gierke (1841-1921) e de Charles Secrétan (1815-1895), sobre o primeiro, veja-se *Idem, Ibidem*, pp. 535 a 567 e sobre o seguinte, pp. 569 a 576, pois as semelhanças entre eles são notórias. Além de tudo isso, não se pode deixar de consultar as considerações que Gurvitch tece sobre Krause, cf. pp. 442 a 470 e Ahrens e Röder, vd. pp. 498 a 505.

¹⁷ António Braz Teixeira, “A Reacção espiritualista...” II, p. 35, col. 2.

¹⁸ António Braz Teixeira, *O Pensamento filosófico...*, Vicente Ferrer, pp. 73-78, Dias Ferreira, pp. 79-82, Rodrigues de Brito, pp. 85-90; *Idem, Caminhos e figuras...*, o texto é sobre Vicente Ferrer, Dias Ferreira, pp. 36-37, Rodrigues de Brito, pp. 37-39; *Idem, Sentido e valor...*, só os três autores referidos, pp. 308-313; *Idem*, “O krausismo em Portugal”, Vicente Ferrer, pp. 42-45, Dias Ferreira, pp. 45-47, Rodrigues de Brito, pp. 47-49; *Idem, História do Pensamento...*, Vicente Ferrer, pp. 80-84, Dias Ferreira, pp. 84-87, Rodrigues de Brito, pp. 87-90.

significativa, o facto de todos os autores referenciados anteriormente que produziram investigação sobre a influência de Ahrens e Tiberghien em Portugal, tenham tomado como modelo essa mesma trindade que acabou de ser aludida. Veja-se, por todos, a análise mais extensa, de que tenho conhecimento, sobre o conjunto do pensamento krausista nacional, a de Maria Clara Calheiros que, embora enumerando algumas das figuras dessa escola no nosso país¹⁹, apenas vai investigar em pormenor Vicente Ferrer, Dias Ferreira e Rodrigues de Brito (*Idem, Ibidem*, pp. 161-225, 227-271 e 273-321, respetivamente).

Outros pensadores influenciados pelo krausismo

Da cerca de uma dúzia de autores referenciados nas várias obras sobre o krausismo português (se é que não me escapou nenhum), *scilicet*, António de Sousa Silva Costa Lobo, Joaquim Maria da Silva (1830-1913), José Maria da Cunha Seixas (1836-1895), Adrião Forjaz de Sampaio (1810-1882), João Ferrão de Carvalho Martens (Martens Ferrão), João de Pina Madeira Abranches, Avelino César Calisto (1843-1910), Levy Maria Jordão, Antero de Quental (1842-1891), Francisco Machado de Faria e Maia (1842-1923), Jaime Moniz (1837-1917) e Sampaio Bruno (1857-1915), debrucemo-nos, apenas, sobre os que constam na última investigação sobre o pensamento krausista em Portugal, o texto publicado na *História do Pensamento Filosófico Português* em 2004 e, salvo erro, a derradeira obra sobre o tema.

O primeiro dos quais, António de Sousa Silva Costa Lobo, é um autor cuja doutrina tem extensas semelhanças com a de Rodrigues de Brito, não só na conceção do conceito de Bem, como na compreensão da doutrina do direito ou, ainda, na ideia da mútua prestação de serviços através do direito de associação. Desse modo, o Bem é encarado como finalidade da natureza humana e como fundamento da vida social, este só se atinge pela agremiação, visto que a verdadeira liberdade, a da razão, isto é, do Bem, resulta da síntese entre esta e a liberdade jurídica, constituídas harmónica e organicamente e realizadas pela associação.

Nessa ordem de ideias, a sua definição de direito vai consistir num “complexo de condições, dependentes da liberdade e necessárias ao cumprimento do fim geral do homem e de todos os fins particulares nele contidos”²⁰, significa isto, que o Bem é

¹⁹ Maria Clara Calheiros, *A Filosofia...*, pp. 131-145.

²⁰ António Braz Teixeira, *História do Pensamento...*, p. 93.

percebido como perfeição progressiva do indivíduo e da sociedade, entendida esta última na sua concepção orgânica.

No entanto, não podemos deixar de pôr em destaque que, ao contrário de outros pensadores krausistas, Costa Lobo vai elaborar “uma proposta concreta visando uma organização do tipo corporativo de todas as esferas sociais” (*Idem, Ibidem*, p. 94), conjurando tanto o individualismo liberal, como o socialismo e o comunismo. Sendo que após a realização desse ideal, “a vida será então um vasto sistema de associações em que todos os membros partilharão entre si, cada um segundo a sua vocação, esferas e funções particulares” (*Idem, Ibidem*, p. 93), cabendo ao Estado deixar a sociedade organizar-se, segundo o método prescrito²¹.

Adrião Forjaz de Sampaio foi, ao longo da sua carreira docente de Economia Política, aglutinando elementos significativos do krausismo, com particular incidência para a ideia de associação, compreendida como forma de mitigar os excessos do individualismo. Dessa forma, era seu parecer que a colectividade regularizando a liberdade era capaz de reunir vontades e relações de ajuda mútua entre o conjunto de produtores, ou, do mesmo modo, que a associação “dá princípio, continuação e fim à produção ... com a sua intervenção, a reciprocidade de socorros, tão digna de cristãos, e tão necessária aos desvalidos, regularizando-se, estende-se e fortifica-se”²².

Por seu lado, Martens Ferrão, no seu trabalho académico, vai definir o direito “como complexo de condições necessárias para o homem realizar o seu fim, aperfeiçoando-se” (*Idem, Ibidem*, p. 91). No entanto, estabelece que o emprego da ação humana, no seu afã de atuar sobre as coisas materiais e retirar daí o produto do seu trabalho, característica que origina o direito de propriedade, só é admissível quando se encaminha para aquele fim. Ao mesmo tempo, defende a ideia de uma sociedade orgânica composta por família, comuna, província e nação, premissa que o vai conduzir à defesa de uma descentralização administrativa, em que o Estado cuidaria dos interesses gerais e os outros organismos realizam os seus interesses próprios. Em conclusão, o melhoramento das classes industriais far-se-ia pela ação das coletividades não estatais, criando uma economia que tivesse como pontos essenciais o dever de trabalhar e o direito ao trabalho²³.

²¹Sobre Costa Lobo ver, ainda, “A Reacção espiritualista...” II, pp. 35, col. 2-36, col. 2; *O Pensamento filosófico...*, pp. 90-93; *Caminhos e Figuras...*, p. 39 e “Perspectiva do Krausismo...”, pp. 49-50.

²²António Braz Teixeira, *História do pensamento...*, p. 91.

²³Sobre Martens Ferrão ver, ainda, *Caminhos e Figuras...*, p. 39 e “Perspectiva do Krausismo...”, pp. 49-50.

Por último, Madeira Abranches partilha a conceção orgânica e social do direito, defendendo que o Estado deve ter um papel regulador da sociedade, proporcionando os meios para que as associações se possam desenvolver e intervindo o menos possível. Nessa ordem de ideias, é o direito a função que o Estado pode usar para cumprir esse desidério, na medida em que a ciência jurídica “subministrando os meios de desenvolvimento às diversas esferas de atividade humana, une-as por laços orgânicos, e chega até a afirmar uma legítima solidariedade, bem semelhante ao sistema nervoso, que, ligando todas as partes do corpo, torna cada condição necessária para a conservação das outras”²⁴.

O pensamento dos citados autores vem, na perspetiva de Braz Teixeira, a identificar-se, de uma forma, com as teses de Silvestre Pinheiro Ferreira que, desde 1840, se tinha preocupado com a melhoria das “classes industriais”, e, doutra forma, assemelha-se às posições veiculadas pelas doutrinas socialistas, *e. g.*, Henriques Nogueira (1825-1858) e a geração de 1850, em que podem ser incluídos J. M. Rodrigues de Brito, Amorim Viana (1822-1901) e Custódio José Vieira (1822-1879).

Joaquim Maria da Silva também teve como catalisador da sua obra o pensamento de Vicente Ferrer, de quem foi aluno, a que adicionou os ensinamentos vindos do ecletismo de Jouffroy e Cousin. No seu ideário três princípios adquirem uma relevância fundamental: o conceito de causalidade, a noção de bem e a ideia de justiça. No que reporta ao bem, este era considerado como finalidade do Universo e princípio a que tudo se subordina e que, num processo de ascense, realiza a perfeitibilidade humana e divina. Quanto à ideia de justiça, que enforma o conceito de direito, ela aponta para “as condições ou meios de que o homem, em presença de outros homens, pode lançar mão para chegar ao seu fim próprio, respeitando o fim da humanidade”²⁵. Daqui resulta uma clara afinidade entre as noções de bem e justiça, com o primeiro o homem procura o seu fim próprio, embora adequando-o ao fim da humanidade, com a justiça tenta alcançar o fim em harmonia com o dos outros homens, tendo em atenção o seu fim particular.

Por tudo isto que acabámos de constatar, pode assegurar-se que “o direito presta a ideia de condições para se aplicar ao fim do homem subordinando ao da humanidade ou sem oposição ao fim desta” (*Idem, Ibidem*), nessa definição encontramos dois

²⁴António Braz Teixeira, *História do pensamento...*, p. 92. Sobre Madeira Abranches ver, ainda, *Caminhos e figuras...*, p. 39 e “Perspectiva do Krausismo...”, p. 50.

²⁵António Braz Teixeira, *História do pensamento...*, p. 96.

conceitos afetos à escola krausista, a questão da condicionalidade e o tema da finalidade. Por outro lado, estabelecia uma clivagem entre direito e moral, pois o primeiro, não podendo estar em oposição com a moral, serve-se de determinados meios para chegar ao seu objetivo próprio que a moral não pode admitir, por exemplo, a coerção.

Por último, o filósofo vai acoplar ao conceito de direito o trabalho e a livre troca de produtos ou serviços dele resultantes, o que nos vai permitir concluir que “partindo de uma formulação idêntica à de Ferrer e de Seabra, vinha, num segundo momento, a aproximar-se do princípio da reciprocidade ou mutualidade de serviços acolhida por Rodrigues de Brito e Costa Lobo” (*Idem, Ibidem*), semelhança extensível à arquitetura da liberdade, onde inclui a liberdade de pensamento, de consciência, mas, também, a liberdade de associação e de trabalho²⁶.

Pensador dotado de enorme originalidade, J. M. da Cunha Seixas ficou mais conhecido pela elaboração da sua doutrina do pantiteísmo (Deus em tudo), este sistema “reconhece Deus, como *centro* de todas as coisas e nelas manifestado: declara elementos *universais* das coisas as leis lógicas da *razão*, tidas como condições das realidades, da existência e da possibilidade, sendo elementos *particulares* os fornecidos pela experiência”²⁷. A teoria, que se distingue do panteísmo (tudo é Deus) e do panenteísmo (tudo está em Deus) de Krause, engloba 34 bases e princípios que nos escusamos de enumerar.

No que concerne ao direito, o autor concebe-o do ponto de vista objetivo, como contributo para a harmonia universal de que resulta o bem ou perfeitibilidade, ou seja, a consumação da essência própria de cada homem e da vertente subjetiva como “faculdade de praticar ou deixar de praticar os atos da vida moral e social, o poder de cada um dispor da sua vida moral e de exigir o respeito dos outros pela sua liberdade, dentro dos limites da sua esfera de atividade”²⁸. Daqui se pode inferir que o filósofo é sensível à doutrina fundamental do individualismo liberal presente em Vicente Ferrer, António Luís de Seabra ou Dias Ferreira, no que se refere ao campo das afinidades entre direito e moral. Cunha Seixas alvitra que ambas têm o seu fundamento na lei moral, o que não significa a sua identidade, pois enquanto o direito se refere a

²⁶Sobre Joaquim Maria da Silva ver, ainda, “A Reacção espiritualista...” II, pp. 36, col. 2-38, col. 2; *Caminhos e figuras...*, p. 40 e “Perspectiva do Krausismo...”, pp. 50-51.

²⁷ Cunha Seixas, *Princípios gerais da filosofia e outras obras filosóficas*, Lisboa, INCM, 1995, p. 161. Veja-se, ainda, a seguinte asserção: “o pantiteísmo é, pois, um sistema de análise completa e de sínteses muito largas, que terminam num *sistema de harmonias*”, *Idem, Ibidem*, p. 322.

²⁸António Braz Teixeira, *História do pensamento...*, p. 97.

processos que se manifestam, de uma maneira ou de outra, exteriormente, a moral tem um contorno muito mais vasto²⁹.

Por fim, Avelino Calisto docente de direito natural, constitui-se como um caso singular, pois o krausismo da juventude foi sendo, progressivamente, comutado pela adoção de teses oriundas do positivismo. Porém, não temos dados para averiguar se o caso de Calisto foi idêntico ao fenómeno ocorrido em Espanha, onde houve um conjunto de autores conotados com o chamado krausopositivismo, incluindo o próprio Francisco Giner de los Ríos, catalisador da *Institución Libre de Enseñanza*³⁰.

A despeito de tudo isso, podemos encontrar na sua doutrina as seguintes teses que coincidem com o krausismo de origem coimbrã: que a Filosofia da História é o ramo do conhecimento que nos mostra a evolução para a perfeição da humanidade; que as ideias de ser, causa, unidade, etc., são leis orgânicas do espírito humano; de que o Universo e a sociedade são organismos; que o homem tende, necessariamente, para o bem; que o direito e a moral tem de se dirigir para o bem ou finalidade humana, sendo, contudo, distintos, entre outras. Por outro lado, atendendo a que define o direito “como complexo de condições dependentes da liberdade e necessárias para a realização do fim do homem”³¹, isso vai levar a refutar a mutualidade de serviços em favor do *neminem laedere*.

Considerações finais

Algumas consequências se podem extrair desta singela comunicação, desde logo, comparando os autores listados como ponto de partida, isto é, os filósofos identificados por Cabral de Moncada, a saber, oito autores, dos quais dois são

²⁹Sobre Cunha Seixas ver, ainda, *O pensamento filosófico...*, pp. 83-85; *Caminhos e figuras...*, pp. 40-41 e “Perspectiva do Krausismo...”, pp. 51-52.

³⁰ Sobre esse assunto ver, J. López Alvarez, “La naturaleza en el krausoinstitucionismo” in *Jornadas de homenaje a Giner de los Ríos*, Jaén, Universidad de Jaén, 1999, pp. 86-87. Apenas conhecemos no nosso país um estudo dedicado a Bernardino Machado que alvitra que “o pensamento de Machado evoluiu para uma espécie de *krausopositivismo*, ou talvez melhor, para um *positivokrausismo*, já que o seu percurso foi o inverso do dos seus amigos do país vizinho”. Mais à frente prossegue, “o caso de Bernardino Machado parece indicar um caminho contrário: o krausismo foi acrescentado à sua anterior adesão ao ideário de Comte, relido por Littré e seus seguidores”, Fernando Catroga, “Bernardino Machado e a Maçonaria”, in *Actas do Colóquio Bernardino Machado. O Homem, o Cientista e o Pedagogo*, Famalicão, Câmara Municipal de Famalicão, 2001, pp. 145-146. Veja-se, em geral, o capítulo “O positivokrausismo de Bernardino Machado”, pp. 145 a 150.

³¹António Braz Teixeira, *História do pensamento...*, p. 99.

remetidos para diferentes períodos³², nesse âmbito, novos autores, com particular destaque para Rodrigues de Brito, são englobados na etapa do “krausismo jurídico”. Seguidamente, não podemos deixar de ter em conta a tarefa de retomar e analisar, com o distanciamento filosófico necessário, os autores aludidos ao longo desta comunicação e salientar a importância que a Filosofia do Direito deve e merece ter no seio das Faculdades de Direito, onde Braz Teixeira foi, e continuará a ser certamente sempre que lhe for possível, um persistente defensor dessa área do saber jurídico, tendo participado na formação de muitos dos juristas nacionais. Por último, o facto, já realçado acerca dos trabalhos dos anos 80 do século XX, da investigação de António Braz Teixeira constituir o enquadramento necessário, ou seja, as bases sólidas de qualquer averiguação acerca do Krausismo em Portugal.

³²Seabra para o sensismo empirista, *vd.* António Braz Teixeira, *História do pensamento...*, pp. 71-74 e Carvajal para o jusnaturalismo tradicionalista, emparelhando com Gama e Castro, *cf. Idem, Ibidem*, pp. 77-79.

**ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA NA *NOVA RENASCENÇA* E *NOVA ÁGUIA*. UM
CONTRIBUTO PARA A AFIRMAÇÃO DO PENSAMENTO E CULTURA
LUSÓFONA**

Artur Manso

UMinho-IE/CIEd – Braga/Portugal
Campus de Gualtar – 4710-057 - Braga
964820491 | ccultural@reitoria.uminho.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o conceito de cultura lusófona na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: cultura, cultura lusófona, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the concept of lusophone culture in the work of António Braz Teixeira.

Key words: culture, lusophone culture, António Braz Teixeira

1. Considerando, como faz Elísio Gala¹, que “A Filosofia Portuguesa é uma tradição doutrinal que se tem transmitido em colégio, de pessoa a pessoa, desde Sampaio Bruno até à Terceira Geração, em linha directa e de convívio”, António Braz Teixeira, situa-se na segunda geração, ao lado de Lacerda Botelho, Luís Furtado, Pinharanda Gomes, Francisco Cunha Leão, Manuel Ferreira Patrício e João Tavares. Sendo, então, esta segunda geração “constituída pelos discípulos de Álvaro Ribeiro e José Marinho que se tornam notórios a partir de cerca de 1960” (cf. Gala, 2002, pp. 210-213). É uma classificação, adequada para uns, não tanto para outros. Não resta, contudo, qualquer dúvida que o pensamento especulativo português ganha uma nova dimensão e direcção a partir do magistério da primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto, fundada em 1919 por Leonardo Coimbra e mandada encerrar em 1928, estando em actividade apenas 9 anos, tempo suficiente para deixar em herança a designada Escola Portuense tão bem caracterizada por Pinharanda Gomes no ensaio *Escola portuense. Uma introdução histórico-filosófica* (Caixotim, 2006). Convém notar que o termo escola, aqui, representa apenas o tempo e o lugar de formação superior de um grupo de jovens na Faculdade idealizada por Leonardo Coimbra e que depois, pese embora quase todos viessem a passar pelo ensino, preferencialmente exerceram o seu magistério *em linha directa e de convívio* e só esporadicamente na cidade do Porto. Naturalmente, há na mesma via investigativa, diversos teóricos de outras proveniências igualmente importantes como Vieira de Almeida, Joaquim de Carvalho, António Sérgio, Raul Proença, Sílvio Lima, Manuel Antunes, Eduardo Lourenço, entre outros.

A *Nova Renascença* e a *Nova Águia* são, cada uma no seu tempo, continuadoras de uma antiga tradição especulativa ligada a Portugal e aos portugueses que de tempos a tempos é interrompida e por vontade de alguns, em épocas específicas, ressurgem.

No Manifesto do movimento da Renascença Portuguesa que Pascoaes assina, consta:

...o fim da Revista (*A Águia*), como órgão da Renascença Portuguesa será, portanto, dar um sentido às energias intelectuais que a nossa Raça possui; [...] Renascer é regressar às fontes originárias da vida, mas para criar uma nova vida [...] ora, esta obra sagrada compete ao espírito português, a todos os portugueses que encerrem no seu ser uma parcela viva da alma da nossa Pátria [...] Por mais diferentes que sejam as nossas ideias, sob o ponto de vista religioso, filosófico ou artístico, poderemo-nos sempre

¹ Cf. Gala, Elísio, “A árvore do poema”. *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*, vol. III, Lisboa, UCatólica-C R Porto/IN-CM, 2002, pp. 197-214.

entender, porque há um lugar em que todos os princípios e todas as ideias fraternizam [...] Portugal não morrerá, e criará a sua nova civilização [...] um novo Portugal, mas português, surgirá à luz do dia, e a civilização do mundo sentir-se-á mais dilatada” (*A Águia*, vol. 1, nº1, 2ª série, 1912, pp. 1-3).

Findo este esforço por falta de orientação comum dos intelectuais dedicados ao pensamento português, volvidos 68 anos, surgirá a Revista *Nova Renascença* cujo primeiro número inicia com o texto:

Renascer

De que se renasce, senão de um sono letal? Ao renascermos nós assim, neste lugar originário de uma língua e de uma pátria sem fronteiras, religando os fios da tradição e da modernidade.

[...]

Nas raízes de civilizações milenárias mergulhamos, fieis antes de mais ao nosso espaço antropológico e cultural. Pela errância de uma Diáspora infinitamente retomamos, num tropismo inquieto e desejante, a descentrar-se em busca de uma universalidade criadora.

Os tempos são de reencontro: das comunidades regionais com a comunidade nacional e desta com as demais comunidades de língua portuguesa. Da Europa à África, à Ásia e às Américas, numa circulação que sustenta os corpos, as palavras e as ideias, esse reencontro será o da superação de distancias e ressentimentos, na obra comum de constituirmos todas novas civilizações.

Plurais são os caminhos e abertos os horizontes. Em liberdade os demandaremos. Renascendo, sempre (cf. *Nova Renascença*, 1, outubro 1980).

O primeiro número da *Nova Renascença* apareceu, então, no outono de 1980, tendo o projecto findado dezanove anos depois, com o nº 73 publicado na primavera de 1999, no final do século XX². A ficha técnica da publicação indica ter correspondentes em Brasília, S. Paulo, Porto Alegre, Salamanca, Paris e Manchester. É relevante que, pese embora já existissem os países de expressão portuguesa e continuasse a ser Macau parte integrante de Portugal, em nenhum desses lugares houvesse correspondentes. Vinte e oito anos após o aparecimento da *Nova Renascença* e nove anos depois da edição do seu último número, surgirá na mesma linha a *Nova Águia*, 1º semestre de 2008 (para já dez anos e 20 números) agora, acentuando o projecto futurante de todo o espaço de língua e cultura portuguesas que continua presente nos quatro cantos do

² Sobre o conteúdo desta publicação veja-se o estudo de Roberta Almeida Prado de Figueiredo Ferraz, *Entre Douro-e-Mundo: mito e literatura na Revista Nova Renascença*, S. Paulo, USP, 2008.

mundo e que reactiva a esperança depositada por Agostinho da Silva no primeiro número da *Nova Renascença* que na página sete insere o texto:

Mensagem

Vejo a primeira 'Renascença' – e sua Faculdade de Letras – com o tendo procurado um centro a Portugal e o encontrado num 'indefinível' vivido, aquele a que José Marinho, em alargamento total, chamou 'insubstancial substante'.

Olho a segunda – e sua Faculdade – como desejando definir o que é periferia portuguesa, nesse outro indistinto a fixando em que constrói Portugal, com chineses, malaios e japoneses, com muçulmanos e judeus, com africanos e ameríndios, e até com europeus, aquela concreta tessitura de 'vida conversável', sempre renovada e aberta, de que falou, num momento supremo de cultura, o Pero Lopes em costas do Brasil.

Gosto de imaginar uma terceira – e que seja faculdade o Mundo – em que periferia e centro se confundam, em que lembrança e projecto num mesmo tronco floresçam, em que abstracto e concreto uma só estátua e animada, formem, em que o Deus que adoremos seja o de Tudo e Nada, sempre em nós, de nós, a nós, por nós, voltando num perpétuo e momentâneo e parado mover-se de imanência e transcendência, como em simultâneas sístole e diástole: só então Portugal, por já não ser, será (cf. *Nova Renascença*, 1, outubro 1980, p. 7).

Para cumprir os desígnios de Agostinho da Silva, sem perder de vista o trabalho já feito, a *Nova Águia* convocará a totalidade do espaço lusófono, sem complexos de grandeza de uns em relação a outros, estando os seus propósitos sintetizados em dez pontos do seu Manifesto:

- Recriar uma revista e um movimento de transformação das mentalidades e das vidas;
- A profunda crise de Portugal e a aspiração a algo de novo;
- Morte e refundação de Portugal;
- O sentido de Portugal como busca de uma fraterna comunidade humana e vital, alternativa ao esgotamento da civilização dominante;
- As virtualidades e o universalismo da comunidade lusófona;
- Promover as ideias e valores da cultura portuguesa e lusófona como contributo para um outro paradigma e uma outra globalização;
- Uma pátria alternativa mundial;
- Libertação de complexos de superioridade e inferioridade;
- MIL: Movimento Internacional Lusófono: um movimento cultural cívico e pedagógico na linha da 'Renascença Portuguesa';
- Unir céu e terra: É a Hora! (cf. *Nova Águia*, 1, 1º semestre 2008, pp. 7-13).

Como se vê, ambas as publicações estão filiadas na Renascença Portuguesa: a primeira herda o nome do Movimento e tem, ainda, o domínio do pensamento luso-brasileiro e da sua literatura, embora neste segundo campo já se note alguma atenção às literaturas africanas de expressão portuguesa, nomeadamente na colaboração de Salvato Trigo; a segunda adopta o título do seu órgão de comunicação a revista *A Águia* e pretende dar expressão máxima às propostas do principal teórico (e prático) do pensamento lusófono, Agostinho da Silva, tentando materializar o esforço incomum deste profeta do futuro de Portugal que o considerava na linha de Camões, Vieira e Pessoa. Agora, a *Nova Águia* espera contribuir para unir o passado ao presente, na perspectiva futurante de um tempo final de paz e compreensão entre as nações, esforço este que deve ser antecedido pela verdadeira união dos povos lusófonos, pois entende-se que da reconciliação e entendimento da comunidade lusófona dependerá a paz mundial numa existência em que criaturas e criador se tornem indistintos. É, portanto, neste esforço evolutivo que se situa a colaboração de António Braz Teixeira em ambos os Movimentos que na *Nova Renascença* publicará nove textos e, até agora, vinte e três na *Nova Águia*³.

2. Colaboração de António Braz Teixeira na *Nova Renascença*

Nº 6, vol 2 (1982). Convergência e peculiaridades das filosofias portuguesa e brasileira, pp. 162-168.

António Braz Teixeira neste ensaio defende que tanto Portugal como o Brasil se iniciam na especulação filosófica no séc. XIX com o mesmo pensador, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) que por motivos políticos deixou Coimbra e rumou ao Brasil, tendo lecionado no Rio de Janeiro Teoria do Conhecimento, destacando-se nas suas aulas o empirismo, com quase nenhuma referência à cosmologia, ontologia, estética ou ética. A sua influência no Brasil advém-lhe de ter sido um teórico do liberalismo moderado. As doutrinas que expressa são análogas às de Amorim Viana, Cunha Seixas e Sampaio Bruno, considerando que é na obra de Amorim Viana, *Defesa do racionalismo e análise da fé* (1866), que se definem os rumos essenciais do pensamento português moderno. Nesta exposição afirma, ainda, que a concepção cristã de Deus que se encontra no ortodoxo teísmo de Silvestre Pinheiro Ferreira é

³ Os múltiplos interesses da vasta obra de António Braz Teixeira podem ser conferidos em AA VV, *Convergências e afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira* (1ª parte: O homem e a obra), Lisboa, UCatólica/CFULisboa, 2008, pp. 13-301.

contraditada pelo deísmo de Amorim Viana, o pantiteísmo de Cunha Seixas, o agnosticismo e materialismo positivistas de Teófilo Braga, Teixeira Bastos, Júlio de Matos, o panteísmo de Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Domingos Tarroso, o messianismo heterodoxo de Sampaio Bruno, bem como pelo ateísmo de Basílio Teles. Contudo, a reflexão sobre o mal será basilar no pensamento de todos eles e tornar-se-á central no pensamento português (p. 164). Braz Teixeira defende ser com Leonardo Coimbra que termina o ciclo iniciado com a *Defesa do racionalismo* de Amorim Viana, inaugurando-se um pensamento mais atento às relações da filosofia com a ciência, a poesia e a religião, aberto ao profundo sentido da dor e da morte, do amor e da graça, da saudade e do mistério. Em concordância ou discordância por aqui vai o pensamento português contemporâneo, pelo naturalismo e transformismo de Teixeira Rego, o eterno retorno de Proença, o absoluto de Joaquim Maria da Silva, o idealismo racional de António Sérgio. Mais adianta o nosso pensador declara que a esta linha especulativa se vai contrapor a Filosofia da Saudade teorizada por Teixeira de Pascoaes e aqueles que o seguiram, destacando-se em Portugal Joaquim de Carvalho, Cunha Leão, António Magalhães, Afonso Botelho, João Ferreira, Pinharanda Gomes, Dalila Pereira da Costa, na Galiza, Otero Pedrayo e Ramon Piñeiro e no Brasil José António Tobias. Lembra a dimensão profética do tempo e da história que marca a mesma reflexão em autores como Fernando Pessoa, Raul Leal, Agostinho da Silva e também a dimensão existencialista seguida por Santana Dionísio, Delfim Santos, António José Brandão, Vergílio Ferreira e António Quadros. Releva, ainda, o pendor aristotélico da Filosofia de Álvaro Ribeiro classificando-o como o mais sistemático dos pensadores portugueses e o pensamento de Antero de Quental e Sampaio Bruno como os mais críticos do pensamento comteano em Portugal (pp. 165-166). Ficam aqui traçadas as linhas mestres da evolução do pensamento português, relevando o trabalho dos pensadores do continente, pouco dizendo dos congêneres brasileiros. Mesmo que seja verdade, ao tempo, não haver estudos credíveis sobre as influências em Portugal e Brasil do positivismo na pedagogia, política e ideologia republicanas e em que medida o marxismo o veio a marcar, já era suficientemente conhecido o pendor positivista do ensino e educação nacionais que grassava desde o último quartel do século XIX pela continuada importação de um ideário estrangeirado e a influência que Teófilo Braga exercia na Universidade e na política.

Nº 14, vol 4 (1984). Situação de Leonardo Coimbra na Filosofia Portuguesa, pp. 117-127.

Neste ensaio António Braz Teixeira declara ter “Nascido alguns meses depois da trágica e absurda morte de Leonardo Coimbra” e diz pertencer “a uma geração que, não tendo tido o privilégio de ter conhecido pessoalmente o filósofo, de vibrar com o seu verbo inspirado [...] apenas pode aceder à hermenêutica e à interpretação do seu pensamento filosófico”. Seguindo os marcos de desenvolvimento do pensamento filosófico português já delineado no número anterior, reforça que Amorim Viana aborda os problemas teodiceicos que passaram a marcar o pensamento português: a ideia de Deus, o problema do mal, a relação razão religião, valor e sentido do conhecimento científico, a missão do homem no mundo, a reflexão sobre os dogmas essenciais do cristianismo, o valor da oração e a possibilidade do milagre. Os problemas manter-se-ão mesmo que a abordagem seja diferente de pensador para pensador, coincidindo todos na recusa do positivismo e afirmação da autonomia da metafísica. Leonardo Coimbra possuía formação científica, mas isso não o impediu de desferir uma oposição consistente ao positivismo, relevando o valor da metafísica e a realidade do espírito, fazendo da filosofia um exercício de liberdade: “Ontologia do espírito e filosofia do movimento e da liberdade, o criacionismo concebe o universo como sociedade de mónadas, cujo centro é Deus, tendo, por isso, no infinito amor a sua fonte e a garantia da imortalidade”. O criacionismo não recusará o papel gnóstico da intuição, do sentimento e da imaginação, tornando-se o amor o centro ou a raiz de todo o criacionismo (pp. 117-122). Dedicada vários parágrafos a mencionar o que separa o Criacionismo do Saudosismo, do Ateísmo Ético de Raul Proença, da Teoria do Sacrifício de Teixeira Rego e do Idealismo Crítico de António Sérgio. Na interpretação de Braz Teixeira aparece valorizada a intuição e a imaginação e apontam-se os limites da razão pura e, portanto, a necessidade de afirmação do sentimento estético. É por isso que Leonardo tentará articular harmonicamente a filosofia, a ciência e a religião, num englobante conceito de razão e ontologia do espírito (pp. 124 ss).

Nº 27/28, vol 7 (1987). Criacionismo e saudade no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra, pp. 225-231.

Continuando o assunto do anterior fascículo, Braz Teixeira especula agora sobre o facto de Teixeira de Pascoaes identificar o espírito lusitano com o saudosismo, considerando, o poeta de *Maranus* ser o Criacionismo de Leonardo Coimbra a sua expressão especulativa. O nosso pensador é da opinião que Leonardo levanta objecções à noção de infinito, ao evolucionismo e ao retornismo de Pascoaes, opondo ao falso infinito a noção de indefinido, reservando o termo infinito para o que

transcende a criação para lá das criaturas, o amor que é a essência da realidade e excede as próprias obras. O criacionismo parte do problema do conhecimento e opõe-se tanto ao positivismo como ao criticismo kantiano, ao evolucionismo e à unidade do ser, e sendo a razão dialéctica no seu processo, a razão criacionista é igualmente razão experimental (p. 225). Na análise do sentimento saudoso, Leonardo segue uma via ascendente em que considera, sucessivamente, os testemunhos da opinião, da ciência, da filosofia e da religião, defendendo que “A saudade é como a sombra do homem” e é a ciência que nos abre à outra dimensão da saudade, a sua essência transcendente que só o pensar filosófico alcança (pp. 227-228).

Nº 34, vol 9 (1989). O mal na filosofia portuguesa nos séculos XIX e XX, pp. 52-64.

O nosso pensador dedica este estudo à análise do problema do mal, associado ao de Deus, que foi central no pensamento português nos séculos XIX e XX. Primeiramente o mal foi pensado como problema, mas passou a ser visto como enigma que leva o homem a interrogar-se sobre si próprio e sobre a criação em que se manifesta. Detém-se novamente a mostrar como cada autor se posicionou face a estes temas. Para Silvestre Pinheiro Ferreira, Deus é ainda criador, eterno, onipotente, enquanto que Amorim Viana considera que o mal não existe em si, provindo da imperfeição da criatura. O homem caminha num retornismo ascendente mas sem nunca alcançar a perfeição. Continua a enumerar a posição sobre o tema de Joaquim Maria da Silva e do krausista mais metafísico Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873). Refere que Cunha Seixas e Antero de Quental consideram o mal como produto da ilusão temporal, enquanto Sampaio Bruno o associa ao deus decaído. Já Basílio Teles contraria Antero de Quental negando que o universo evolua para um destino ético e porque o mal é uma realidade a divindade não se poderá conceber, desembocando, assim, no ateísmo. Para Pascoaes como para Bruno o mal é a fatalidade da criação. Refere, ainda ter sido Orlando Vitorino um dos mais argutos estudiosos do mal, analisando-o enquanto mistério e não como problema, nunca pondo em causa a unidade, onipotência e bondade divinas (pp. 53-54).

Nº 41, vol 11 (1991). Introdução à filosofia da saudade, pp. 57-71.

Neste ensaio, Braz Teixeira disserta sobre um dos temas que durante anos mais o ocupou, a problemática da Saudade “a ponto de nela se poder fundar um sistema filosófico ou encontrar resposta às primeiras interrogações metafísicas, por envolver ou implicar, em si, mais séria e decisiva problemática não só antropológica como

também cosmológica e teleológica”, inserindo-a aqui nos conexos problemas do mal, da liberdade, do tempo, do uno e do múltiplo (p. 57). Sinteticamente apresenta os sete ciclos da saudade: forma poética; D. Duarte e o seu *Leal conselheiro*; dimensão cósmica e transcendente, Bernardim Ribeiro, António Ferreira, Camões, Agostinho da Cruz e a sua saudade de Deus; dimensão futurante e profética encarnada pelo sebastianismo e sonho do quinto império Pe Antonio Vieira, Bandarra, D. João de Castro; saudade como paixão da alma, platonismo cristão, patente em D. Francisco Manuel de Melo, Almeida Garrett, Soares dos Passos, António Nobre, Rosalia de Castro, Soares dos Reis; saudosismo poético filosófico e religioso, período 1910-1925, saudade elevada à sua máxima expressão por Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra; O tempo actual que segue o poeta e o filósofo anteriores, Joaquim de Carvalho, Sílvio Lima, António Magalhães, Afonso Botelho, João Ferreira, Cunha Leão, José Marinho, Álvaro Ribeiro, Dalila Pereira da Costa, António Telmo, Pinharanda Gomes e os galegos Otero Pedrayo, Ramon Piñeiro, Torres Queiruga, entre outros (pp. 58 ss). Destaca que numa primeira fase, psicologista, se tenta perceber em que se distingue o sentimento saudoso de outros sentimentos afins, enquanto que numa segunda fase se avança para um enquadramento ontológico-metafísico, destacando-se, aqui, Teixeira de Pascoaes que a apresenta como saudade lembrança e desejo, solidão, Ramon Piñeiro, Daniel Cortezón, que a encaram num plano mais teológico, Leonardo Coimbra, Torres Queiruga, António Magalhães, vêem-na como sentimento da contingência, sendo ainda apreciada por Afonso Botelho, José Marinho, Dalila Pereira da Costa, Pinharanda Gomes. Constata que portugueses e galegos têm desde o séc. XV a problemática da saudade na sua lírica. Considera que as fontes da especulação sobre a saudade também se encontram em Basílio Teles na contraposição arianos e semitas, na ideia de Deus exposta por Sampaio Bruno e no retornismo ascendente entre prognose e profecia de Amorim Viana. Informa ainda que o pensamento criacionista de Leonardo Coimbra se afasta do saudosismo de Pascoaes, nomeadamente na interpretação da queda de Deus, evolucionismo, platonismo e retornismo, uma vez que para Leonardo Deus é activo e criador, a saudade apresenta o homem como viajante em busca da verdadeira pátria, sendo o cristianismo, de certa forma, a mais alta expressão do saudosismo. A memória da saudade é a do Éden, copresença dos seres no passado, presente e futuro. O artigo termina elencando uma série de interrogações que precisam de ser respondidas pela teoria da Saudade (pp. 62-64).

Nº 48, vol 13 (1993). Breve introdução à antropologia filosófica de Álvaro Ribeiro, pp. 97-102

Começa este escrito com a afirmação de que na Filosofia contemporânea, em Portugal como no resto da Europa, as questões antropológicas ocupam lugar de destaque talvez sem paralelo em outras épocas. A relação ou a articulação que o pensamento português do nosso tempo estabelece entre a antropologia e a teodiceia com estreita dependência de uma visão escatológica da história e a sua conexão com a ética e a filosofia da religião refletem-se no modo como nela se tematizam as interrogações fundamentais sobre o homem, conferindo-lhe posição singular no quadro da especulação europeia. A antropologia contemporânea em clara oposição ao dualismo e monismo naturalista da filosofia moderna, orientou-se no sentido de um regresso de uma visão do homem como ser composto de três elementos distintos, mas inseparáveis, corpo – alma – espírito (p. 97). Em contraposição, a antropologia filosófica portuguesa tem dado preferência aos problemas de origem, liberdade, condição e destino do homem, do mal, da morte, da imortalidade... Defende que a reflexão contemporânea pelo tratamento que deu a estas questões, “não encontra paralelo no nosso pensamento do século XX”. Para Álvaro Ribeiro a antropologia é a primeira das ciências filosóficas e os problemas a meditar são a origem, liberdade e destino do homem que são “nucleares da antropologia filosófica e só pelo recurso ao sobrenatural poderiam ser resolvidos, pelo que seria na religião que se encontraria a verdadeira resposta para cada um deles” (p. 98). O autor de *Escola formal* entende a origem do homem como um mistério recusando o transformismo de Teixeira Rego pois, para si, a filosofia ou a arte de pensar “consiste no humano processo de, por amor, transformar a crença em ciência”, julgando, por isso, quanto ao evolucionismo presente no pensamento onto-cosmológico de Pascoaes e Junqueiro que se deve limitar à evolução da humanidade e não pretender alargar-se à transformação de espécies zoológicas. O seu pensamento criacionista admite a noção de queda e pecado original como consequência do mal, sofrimento, infelicidade e morte, defendendo que o homem é um animal racional insuficiente e por isso é preciso proceder à “exaltação das suas faculdades gnósicas e das suas virtudes éticas”, uma vez que “se a salvação é individual, a salvação de cada homem é solidária da salvação da humanidade e da redenção universal de toda a criação” (pp. 99-102).

Nº 56, vol 15 (1995). Convergências e afinidades entre o pensamento teodiceico de Sampaio Bruno e o de Farias Brito, pp. 633-680.

Neste escrito Braz Teixeira começa a fazer o paralelo entre o pensamento teodiceico do português Sampaio Bruno e do brasileiro Farias de Brito, iniciando com uma pequena apresentação do livro *Análise da crença cristã* (1874), assinado pelo jovem de 17 anos Sampaio Bruno que se nutre de “deísmo francês, de Rousseau e de Voltaire” no qual discute as teses que Pedro Amorim Viana, professor de matemática na Academia Politécnica do Porto, apresenta em *Defesa do racionalismo ou análise da fé*, publicado oito anos antes e que muito o impressionou. Em *A questão religiosa* (1907), já de pensamento maduro “contrapõe ao criacionismo ontocosmológico do filósofo-matemático a tese de que a criação é infinita e coeterna com Deus, já que a matéria sempre existiu, pelo que o ser divino se limitou a dar-lhe organização e vida” pensamento este em nítida filiação krausista que defende que “o cristianismo e a ciência se excluíam mutuamente” exaltando que as asserções científicas são “vitórias sobre a religião” e todas as afirmações religiosas são “protestos enérgicos contra a ciência” (pp. 633-634). Farias Brito “expressou um pensamento teodiceico que apresenta significativas e interessantes afinidades e convergências” com Bruno que “não se limitam [...] à ideia de necessidade de uma nova religião naturalista, de base estritamente racional e científica as afinidades ou convergências entre o inicial pensamento teodiceico dos dois filósofos, pois diversos outros aspectos aproximam, nesta matéria, as suas atitudes especulativas”. Ambos recusam o milagre e consideram tudo imortal e indestrutível, o ser em si permanece eternamente o mesmo, só variando as formas com que se manifesta (p. 635). Termina referindo, que para além das convergências há divergências: “no imanentismo do especulativo português, a queda teria afectado o próprio ser divino, diminuindo-o e dando origem ao mundo, que, assim, teria no mal a sua razão de ser, no criacionismo teísta do filósofo brasileiro, não só a criação é intrinsecamente boa como a queda se limita ao espírito criado, pelo que não afecta a divindade, cujos supremos atributos permaneceram inalterados” (p. 680).

Nº 64/66, vol 17 (1997). Deus e a religião no pensamento de Teixeira de Pascoaes, pp. 559-568.

Neste texto Braz Teixeira retorna à poética de Pascoaes informando que esta “foi permanentemente dominada por uma dramática e quase obsessiva interrogação de índole metafísico-religiosa” considerando que para o poeta amarantino “o único problema é o problema religioso”. Sendo um espírito estruturalmente interrogativo, antirracionalista e antidogmático, “o seu pensamento aparece marcado por uma

religiosidade de acentuado cariz heterodoxo e paradoxal, em que se projecta o carácter essencialmente bipolar da sua atitude poético-filosófica, segundo a qual cada coisa, ser ou princípio implica, envolve, supõe ou contém sempre em si o seu contrário, num radical dualismo, cuja insuperável tensão dialéctica não admite nem consente qualquer síntese superadora ou definitiva e final unidade”. Em sua opinião Pascoaes concorda com a teurgia profética expressa por Bruno em a *Ideia de Deus* mas insere-lhe hipóteses científicas, como o “evolucionismo ou o princípio da incerteza [...] espiritualizando-as e elevando-as ao mais alto plano transcendente”. O *ateísmo* ou *ateísmo religioso*, fórmula radical que, na essência, resulta da aliança da dúvida acerca da existência de Deus com o anseio místico próprio da natureza adâmica ou espiritual do homem, seria uma ‘crença a alvorar da descrença’ (pp. 559-560). Para Pascoaes e Bruno, Deus está diminuído e imperfeito. Para ambos o mal não é simples ausência de bem, mas a realidade radical ou originária que afecta o próprio ser divino e do qual procede toda a Criação. Pascoaes considera que “o universo é de natureza espiritual, consistindo num complexo de forças que, de físico-químicas se tornam biopsicológicas, a partir de um princípio espiritual ou criador, mas segundo um processo de autocriação que culmina no homem cuja actividade espiritual faz dele a síntese consciente e emotiva do Universo, em ascensão perpétua mas indefinida para Deus” (pp. 562-563). Considera, ainda, não haver “acordo entre o paganismo e o cristianismo, e a Verdade reside na combinação entre ambos, dado que o cristianismo é a conclusão ou uma espiritualização do paganismo, um regresso à origem, ao Verbo que, no cristianismo, encarnou para entrar na posse de si mesmo. O poeta do Marão considera que “o mais profundo da emoção cristã é panteísta ou franciscana, já que é a única religião que garante a redenção universal e a reintegração do cindido divino originário”. O cristianismo que tem um profundo e trágico sentido, o remorso e a dor que produz o arrependimento e nos salva, apresentam-se, igualmente, como um sublime ideal ético, a valorização moral do homem e a sua elevação espiritual no sentido do Bem (pp. 566-567).

Nº 72/73, vol 19 (1999). Rumos da Filosofia Galega da Saudade, pp. 103-112.

Neste artigo Braz Teixeira debruça-se sobre o estudo da Saudade na Galiza, referindo que Ramón Piñeiro a reflecte no campo ontológico e existencial, entendendo que se deve fundar “antropologicamente, no conhecimento do ser do homem” universal, deixando de ser encarada como um exclusivo da vivência galaico-portuguesa (pp. 103-105). Daniel Cortezón opôs à teoria de Ramon Piñeiro uma concepção panteísta do

sentimento saudoso, considerando que o homem é uma manifestação do ser e por isso limitado. Desta forma, uma vivência psicológica como a Saudade apenas pode proporcionar o conhecimento de fenómenos psicológicos e não ontológicos, pois a solidão ontológica é “pressentimento da identidade de substância, vontade mística e panteísta do ser no Ser absoluto” (pp. 106-107). A interpretação de Andrés Torres Queiruga visa uma síntese superadora que atende por um lado ao sentido universal do sentimento saudoso e por outro, aos contributos das mais recentes especulações filosóficas europeias. Com os estudiosos anteriores partilha a consideração que “o sentimento saudoso é algo radical e intrinsecamente humano”, desenvolvendo a sua análise em dois planos sucessivos e complementares, fenomenológico o primeiro e ontológico o segundo. Distingue, ainda, duas feições de saudade, que não coincidem com as admitidas por Piñeiro e Cortezón: “um modo *categorial* que abrange diversas formas concretas da saudade (nostalgia, añoranza, morriña), e um modo *transcendente*, que se reporta ao horizonte último do espírito (o Ser, o Absoluto, Deus), visando, na sua dinâmica espiritual, uma comunhão absoluta ou uma ‘relição’ com o Absoluto”. A saudade nunca se encontra em estado puro, mas sim concretizada ou em esperança ou em angústia, ou em estado intermédio entre ambas, só sendo captada através desses mesmos estados (pp. 108-109).

3. Colaboração de António Braz Teixeira na *Nova Águia*

Nº 3 (1º semestre 2009). Breve nota sobre Agostinho da Silva e a Escola de S. Paulo, pp. 8-9.

Nesta nota informa que aconteceu Agostinho da Silva mudar-se para S. Paulo no momento em que acabava de ser criado o Instituto Brasileiro de Filosofia que acabaria por originar, em 1949, a ‘Escola de S. Paulo’ sob o impulso de um notável conjunto de intelectuais que se propunham encetar uma reflexão filosófica livre, mas que partisse da concreta situação espiritual do Brasil, que naturalmente pressupunha retomar o estudo do seu esquecido passado filosófico. Agostinho veio a integrar o grupo na esperança de ver o Brasil transformar-se em um novo e enorme Portugal capaz de cumprir um destino ecuménico interrompido no final do séc. XVI com o desastre de Alcácer-Quibir, futuro visionado na *História do futuro* de Vieira e a *Mensagem* de Pessoa. Defende, ainda, ser Agostinho da Silva o mais luso-brasileiro dos filósofos de língua portuguesa do século XX (p. 9).

Nº 3 (1º semestre 2009), Rodrigo Sobral Cunha, 'Filosofia do ritmo portuguesa', pp. 180-182.

Este é o texto de apresentação da obra referida, onde afirma que Sobral Cunha trabalha na relação dialógica e matricial entre poesia e filosofia, discurso poético e discurso filosófico. Diz ainda ser propósito desta investigação apresentar uma filosofia do ritmo portuguesa cujo centro se encontra na filosofia criacionista do ritmo de Leonardo Coimbra e na ritmanálise de Lúcio Pinheiro dos Santos. Havendo outros pensadores portugueses e brasileiros com as mesmas preocupações, Braz Teixeira aconselha a um estudo sistemático e profundo por parte do autor, para que este ensaio se institua como introdução de um trabalho de maior vulto sobre tão vasta problemática.

Nº 6 (2º semestre 2010). O Estado da República, pp. 126-128.

Braz Teixeira aproveita neste texto a propósito dos cem anos da implementação da república em Portugal para tecer considerações sobre a génese positivista e jacobina que a informou, tendo a Renascença Portuguesa, a partir de 1912 tentado sem sucesso emendar. Vê, ainda, no pós 25 Abril uma degradação acentuada do povo português por falta de educação e sentimento pátrio das suas gentes, mas principalmente daqueles que nos vão governando, considerando existirem três causas para este sentimento: 1. desvalorização do Estado e subordinação da política à economia e mercado, relativizando o serviço e o interesse públicos; 2. partidarização do Estado e crescente mediocridade dos políticos que nos governam; 3. crise do sistema de fiscalização do exercício do poder por um tribunal constitucional formado na base partidária, por um sistema judicial medíocre, por um tribunal de contas ineficaz, por uma assembleia da república displicente e por uma opinião pública anedótica. A mediocridade entre quem nos governa impera hoje tal como reinava no colapso da 1ª República.

Nº 6 (2º semestre 2010). Miguel Reale, Historiador das ideias, pp. 140-142.

Este artigo é constituído pelo texto que Braz Teixeira escreveu para a apresentação do livro de Miguel Reale *Estudos de filosofia brasileira* (1994). Diz-nos que este autor dedicou à filosofia do direito e do estado a parte mais significativa do seu trabalho, abrindo novos rumos à meditação filosófico-jurídica de língua portuguesa, tendo, também, abordado diversas questões no quadro do criticismo ontognosiológico e do historicismo axiológico, reflectindo sobre o que há simultaneamente, de situado, nacional e universal na actividade filosófica.

Nº 7 (1º semestre 2011). Breve nota sobre a Saudade no livro do desassossego, pp. 67-68.

Neste pequeno texto o autor começa por referir que sobre o tema da saudade não se tem dado suficiente atenção à obra de Fernando Pessoa e que nos escritos de Bernardo Soares esta apresenta feição distinta da que tem na restante produção pessoana, sendo o *Livro do desassossego* aquele que mais reflete a saudade. O poeta da *Mensagem* no início está próximo da interpretação de Pascoaes, mas afasta-se dela ao considerar que a saudade reveste um carácter imaginário, um retorno ao que nunca se foi e não ao já acontecido. É assim uma ficção ou ilusão, sendo a verdadeira saudade a do futuro, do que está para vir.

Nº 8 (2º semestre 2011). Nos duzentos anos de Domingos Gonçalves de Magalhães, pp. 140-141.

Pequeno texto que recorda a efeméride do nascimento no Rio de Janeiro de Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) médico de formação e figura maior da cultura e literatura brasileira. Poeta e dramaturgo de inspiração filosófica espiritualista, repercute o pensamento de Amorim Viana e Cunha Seixas. Diz-nos ainda ter fundado, com outros, em 1936, a revista *Niterói*, que tinha nos seus propósitos consolidar uma literatura brasileira distinta da portuguesa, continuando, contudo, a explorar o profundo anseio religioso da filosofia portuguesa, destacando-se, na sua reflexão, o sentimento saudoso. Braz Teixeira considera que o seu pensamento ombreia com o de Silvestre Pinheiro Ferreira, Tobias Barreto e Farias de Brito. Religião, filosofia e ciência, por terem raiz comum na razão encontram o seu último fundamento e garantia na Razão Divina, e constituem actividades do espírito entre as quais há perfeita e complementar harmonia. Informa ainda ter sido este intelectual responsável pela introdução do romantismo no Brasil (p. 141).

Nº 9 (1º semestre 2012). A saudade na poesia da “Claridade”, pp. 164-167.

Neste artigo Braz Teixeira aborda o tratamento que a revista Cabo-verdiana *Claridade* deu à Saudade nomeadamente na poesia aí inserida. Escreve que se Januário Leite, Eugénio Tavares e Pedro Cardoso representaram, cada um a seu modo, momentos fundadores da criação poética cabo-verdiana foi com o aparecimento no Mindelo em Março de 1936 da revista de artes e letras *Claridade* que a literatura do arquipélago crioulo alcançou a maioria e encontrou uma voz própria. Marcada pelo movimento presencista a literatura brasileira representou a primeira expressão modernista da cultura de Cabo Verde. Destaca, ainda, a componente saudosa da poesia de Jorge

Barbosa (1902-1971), bem como dos outros elementos do grupo, Baltazar Lopes (1907-1989), Manuel Lopes (1907-), António Aurélio Gonçalves (1901-1984). O lirismo dominado por uma melancolia nostálgica temperada por preocupações sociais, é a temática que perpassa os objectivos da publicação.

Nº 10 (2º semestre 2012). Na morte de Milton Vargas, pp. 185-188.

Recordatória do percurso de Milton Vargas (1914-2011) membro destacado da Escola de S. Paulo, que se preocupou com questões epistemológicas, filosofia da ciência e estética conferindo lugar de relevo à noção de cultura. O seu pensamento tem como ponto de partida a ideia de que a essência do fenómeno humano se encontra na trilogia ciência-linguagem-técnica. A especulação deste intelectual apresenta um argumentário no sentido de reforçar que nem a filosofia destrói a mitologia nem a ciência a ambas, nenhuma é superior à outra. A ciência moderna ao assentar na cisão entre o eu e o mundo, revela apenas as determinações dos entes, abdicando de chegar a qualquer saber absoluto. A poesia e a palavra poética são sempre a Verdade, já que o falar inicial é poético, antes de ser lógico, pois o mito precede o logos e a poesia liga o homem à totalidade do cosmos.

Nº 11 (1º semestre 2013). O diálogo crítico de Leonardo Coimbra com Bruno, Junqueiro e Pascoaes, pp. 82-91.

Neste ensaio Braz Teixeira volta ao pensamento de Leonardo Coimbra realçando que “Um dos traços que singularizam a actividade especulativa de Leonardo Coimbra no panorama cultural do seu tempo, é a constante atenção aos outros pensadores portugueses seus contemporâneos e o diálogo, a um tempo compreensivo e crítico, que com eles manteve”. As suas reflexões fazem-se em diálogo com Bruno, Junqueiro, Pascoaes, mas também Antero de Quental. Recorrendo à sua formação científica critica Bruno, por na linha de Comte, refutar o valor científico do cálculo das probabilidades, e ainda discorda da sua ideia de Deus e respectiva especulação sobre o problema do mal. Leonardo era da opinião que Bruno se movia num idealismo platónico que se fracturava com a ideia da passagem de Deus como Absoluto para espírito diminuído o que justificava o mal. Leonardo via o mundo como uma sociedade de mónadas e não como degenerescência divina (pp. 82-84). De Junqueiro realça o desigual valor da obra e identifica dificuldades e limitações criticando-lhe o evolucionismo panteísta e a incerteza de uma evolução sem termo. O seu Deus seria um abstracto de personalidade. Para Leonardo, ao contrário, a existência divina não tem modos nem tempos, pois Deus, simplesmente, é. Para si o mal é desarmonia do ser

e o amor permite de novo a harmonia. Em seu entender o pensamento de Pascoaes padece do mesmo erro lógico bem patente no *Regresso ao paraíso* como nota no prefácio que faz à 2ª edição desta obra. Para Leonardo Cristo é a história, dado ser a Origem e o Fim (pp. 86-87).

Nº 12 (2º semestre 2013). O liberalismo de Orlando Vitorino: nos dez anos da sua morte, pp. 137-140.

Na passagem do décimo aniversário da morte de Orlando Vitorino, Braz Teixeira refere que a sua reflexão sobre o liberalismo continua sem merecer a consideração devida. Vitorino considera não haver liberdade política sem liberdade económica e contrariamente ao socialismo, o liberalismo não é uma doutrina política pois admite diversidade e variedade. Ao colectivismo socialista, o liberalismo opõe o mercado livre, a concorrência e o individualismo. Enquanto a liberdade é um fim em si mesmo a democracia é um meio destinado a salvaguardar a paz e a liberdade individual, sendo por isso necessário distinguir o liberalismo político, do económico e do religioso (pp. 137-138). Alude que para Vitorino, a doutrina política funda-se numa antropologia, sendo a sociedade formada a partir do indivíduo que tem por obrigação servir o Homem. Releva a sua crítica ao sindicalismo, que vê como entrave e limite da liberdade, não pelo labor em prol do trabalhador, mas pelas excepções de que goza, contraditando o sentido de justiça, da liberdade e da igualdade de todos perante a lei, distinguindo, ainda, coisa pública de coisa privada. A organização do estado liberal que propunha deveria conjugar o *elemento democrático*, na assembleia da república eleita por sufrágio universal e secreto, o *elemento monárquico*, no chefe de estado, eleito pelo senado, e o *elemento aristocrático* no senado, escolhido por cooptação dos seus membros entre os indivíduos de provadas faculdades intelectuais capazes de exprimir o saber da pátria e do estado (pp. 139-140).

Nº 12 (2º semestre 2013). A filosofia do “senso comum” de Heraldo Barbuy (1913-1979), pp. 166-170.

Serve o presente escrito para apresentar o ponto central da especulação filosófica de Heraldo Barbuy, pensador brasileiro e elemento da *Escola de S. Paulo*. Refere que partiu da ontologia tomista, procedendo a uma renovada concepção sobre a noção de senso comum, ponto de partida da sua reflexão filosófica e, à semelhança de Miranda Barbosa entende a filosofia num duplo sentido: como ontologia ou ciência da essência e da existência; e como sabedoria da vida e visão do mundo. Barbuy defende o senso comum enquanto intuição originária onde todas as construções e especulações têm o

seu suporte (pp. 166-167). Salienta, ainda, que para ele a teoria do valor constitui um aspecto da teoria do ser, pois entende que no plano ontológico e metafísico, ser e valor se identificam, captando-se os valores por intuição emotiva e não intelectual. A sua ontologia conclui-se com a afirmação do criacionismo divino, apresentando-se Deus ao homem como visão intuitiva profunda. Destaca o lugar central que a Natureza desempenha na sua obra bem como a técnica enquanto produto que reduz o homem ao seu esquema racional e o afasta da natureza. Opõe-se ao materialismo antropológico, entendendo a liberdade como experiência vivente e o Homem como negação do nada mas sem ser a causa do seu ser, encarando-o sempre como esperança e não desespero.

Nº 12 (2º semestre 2013). No labirinto messiânico de Fernando Pessoa, pp. 234-237.

Braz Teixeira deixa-nos aqui a apresentação deste ensaio da autoria de Manuel Ferreira Patrício, publicado pela Zéfiro em 2013. Apresenta o referido estudo em continuidade de *O messianismo de Teixeira de Pascoaes e a educação dos portugueses* (1996), pois em ambos, Patrício aborda o messianismo português. Realça que nestes escritos o autor ignora a influência de Bruno em especial de *A ideia de Deus e O encoberto* no pensamento destes poetas-filósofos, como também não atenta à visão da história de Portugal de António Sérgio. Contudo, releva a inovadora hermenêutica aqui proposta para a mensagem que delinea a estrutura simbólica do ser de Portugal – um messianismo mítico e não escatológico como o do Pe António Vieira. Destaca que se torna relevante para Patrício que a saída do labirinto se encontra na obra por acabar de Pessoa, *O caminho da serpente*.

Nº 13 (1º semestre 2014). A ética dialéctica de António José de Brito, pp. 154-160.

Serve o presente escrito para apresentar as ideias centrais de uma obra de invulgar força reflexiva, coerência interna e rigor conceptual, onde se destaca a problemática ética, filosófico-jurídica e filosófico-política, abordadas com independência intelectual, assumindo que o domínio teórico é já um domínio de dever-ser e do normativo e que a razão, ao exercer a função de julgar, no plano teórico, é, igualmente, razão prática. Para este autor portuense contemporâneo já desaparecido a razão esclarece-nos, ao mesmo tempo, sobre o que devemos acolher como *conhecimento* e acerca do que devemos fazer como *acção*, pois *valor* e *verdade* são incindíveis, reportando ambos à razão, cuja prática se institui como base da ética e o seu desenvolvimento dá origem

aos domínios do direito e da moral (pp. 154-155). A dialéctica apresenta-se enquanto devir, criatividade e movimento e só existe onde há oposição que será superada em uma nova unidade integrante dos contrários.

Nº 14 (2º semestre 2014). Breve nota sobre a poesia de Rui de Noronha, pp. 186-188.

Serve o presente artigo para nos apresentar a poesia do moçambicano Rui de Noronha (1909-1943) que considera a primeira voz lírica significativa desse país tendo escrito maioritariamente sonetos, de inspiração anterior parnasiana com dimensão metafísica de índole pessimista, onde perpassa a dor e o mal, o sentido da vida, a existência de Deus, da fé e o problema da imortalidade, a solidão, a nostalgia da infância... e a saudade (p. 186).

Nº 15 (1º semestre 2015). “O penitente”, uma biografia metafísica de Camilo, pp. 142-145.

Neste texto faz uma análise da biografia metafísica que Pascoaes escreveu de Camilo Castelo Branco tendo-o apelidado de *penitente*. Releva que o autor de *Amor de perdição* é o único escritor português que tem lugar nas biografias metafísicas do poeta da saudade que o considera “autor sagrado”. Personalidade atormentada como todas as outras que Pascoaes escolheu biografar, personagens sedentas do divino. Para o poeta amarantino o carácter penitencial é próprio da vida pois em seu entender “Deus prefere os que o procuram aos que imaginam tê-lo encontrado”. Camilo viveu dividido entre a angústia e a ironia de carácter contraditório, ascético e libidinoso, carnal e espiritual, nele confluindo em simultâneo a crença e a descrença (p. 145).

Nº 16 (2º semestre 2015). A saudade na poesia de Rui Knopfli, pp. 201-206.

Este escrito de Braz Teixeira é marcante na sua inflexão da dimensão filosófico-especulativa da *Nova Renascença* para a poético-literária que tem a sua assunção na *Nova Águia*, tentando aqui, a partir deste autor esboçar um quadro da poesia moçambicana da segunda metade de novecentos. Diz-nos que a sua investigação em torno da saudade foi “primeiro na sua dimensão especulativa, em Portugal, na Galiza e no Brasil e, mais recentemente, na sua expressão poética nas literaturas lusófonas e africanas”, acentuando, quanto à saudade, que “tanto em Portugal como na Galiza ou no Brasil, a expressão poética precedeu a sua consideração reflexiva e a constituição de uma *filosofia da saudade*”. Em seu entender o elemento saudoso só surgiu nas poéticas e literaturas africanas lusófonas muito tarde, final do séc XIX, apresentando o sentimento saudoso na poesia angolana e moçambicana uma dimensão

exclusivamente antropológica, estando ausentes as suas dimensões cósmica e divina (pp. 201-202). Diversamente do que tem acontecido em Moçambique “na poesia angolana, na expressão da saudade, predomina um niilismo desesperado ou um certo fatalismo triste que tende a senti-la como ‘tempo morto que mata’, como a ‘negra sombra’ de que falava Rosalia, ou como algo que nasce quando morre o sonho”. Glória de Sant’Anna, Rui Knopfli e Mia Couto dão-lhe uma dimensão especulativa que religa o humano, o cósmico e o transcendente, apontando para uma metafísica da saudade. Deixa ainda elencadas as principais vias de consideração da saudade em todo o território de língua portuguesa, relevando na poesia de Knopfli a saudade da infância, a saudade dos desaparecidos e das coisas que ficaram no passado.

Nº 17 (1º semestre 2016). A ética neo-tomista na filosofia luso-brasileira contemporânea, pp. 164-169.

Este ensaio dedica-o às questões filosóficas contemporâneas no espaço luso-brasileiro. No Brasil como em Portugal o ressurgimento do tomismo acontece na década de 60 de Oitocentos, antecedendo em mais de um decénio a encíclica *Aeterni Patris* (1879) de Leão XIII que recomendou aos católicos o regresso ao pensamento do doutor angélico. Aqui faz o inventário dos autores que em Portugal e Brasil pensaram sobre as bases do tomismo clássico, sintetizando o pensamento de dois jesuítas: o português Lúcio Craveiro da Silva (1914-2008) e o brasileiro Henrique Lima Vaz (1921-2002). Para o primeiro a moral tinha como função estudar o destino do homem, cabendo-lhe enunciar as leis da acção humana, entendendo o homem como um ser de inteligência e vontade, um ser livre. A perfeição individual contribui para o progresso da sociedade, tal como o progresso desta ajuda a aumentar a perfeição dos seus membros (pp. 165-166). Considera que o jesuíta Henrique Lima Vaz na sua obra em 2 volumes *Introdução à ética filosófica* (1999) apresenta o mais completo e original sistema ético elaborado por um português, só encontrando paralelo na perspectiva neo-utilitarista de Sottomayor Cardia *Ética I – Estrutura da moralidade* (1992). O agir humano enquanto agir ético apresenta uma estrutura simultaneamente subjectiva, intersubjectiva e objectiva, cada uma comportando três momentos: a universalidade, a particularidade e a singularidade da razão prática. A ética não pode, ainda, deixar de ter como *princípio e fundamento* uma *metafísica do bem*, pelo que não poderá haver Ética sem Metafísica (pp. 167-169).

Nº 17 (1º semestre 2016). Itinerâncias de escrita III, pp. 227-228.

Este é o texto de apresentação do terceiro volume das obras de Joaquim Cerqueira Gonçalves, padre franciscano e filósofo contemporâneo, com o título *Itinerâncias de escrita III* que reúne escritos sobre educação e ecologia, considerados numa perspectiva reflexiva e especulativa cujo suporte é sempre uma ontologia.

Nº 18 (2º semestre 2016). O teatro de Ariano Suassuna, pp. 8-15.

Braz Teixeira inicia este escrito referindo que o moderno teatro brasileiro é inaugurado por Nelson Rodrigues (1912-1980) em 1943 com a peça *Vestido de noiva*, pertencendo Ariano Suassuna (1927-2014) à nova geração de dramaturgos que se revelou a partir do início da década de 1950, que se apresenta como *realista*, *regionalista* e *tradicionalista*. O seu teatro liga-se ao barroco e ao clássico, sendo trágico e cómico, vivo e vigoroso como o romanceiro popular brasileiro. Outro elemento distintivo das suas peças é o substrato metafísico-religioso, que espelha a sua visão do catolicismo, assente na ideia de um deus criador, providente e misericordioso, que conflui com o pensamento de Agostinho da Silva em diversos aspectos como o ócio criador e o trabalho entendido como forma de chegar ao ócio. O Brasil contemporâneo encontrou neste autor como em Gilberto Freyre, Guimarães Rosa, Villa-Lobos, Vicente Ferreira da Silva, Glauber Rocha, as mais altas e genuínas expressões do seu génio e da sua alma profunda.

Nº 18 (2º semestre 2016). Numa existência que se lhe apresenta..., p. 87.

Pequeno trecho de prosa poética composto com diversos títulos da vasta obra de Vergílio Ferreira.

Nº19 (1º semestre 2017). A reflexão estética de Vergílio Ferreira, pp. 177-183.

Neste pequeno ensaio trata da reflexão estética de Vergílio Ferreira, dizendo-nos que para o autor de *Carta ao futuro* a filosofia se apresenta não como um meio de *descobrir* a verdade mas como um processo de *criar*, pelo que não é um *saber* mas um *ver*. Ela é do domínio da *interrogação* e não da *pergunta*, uma vez que a pergunta se liga ao desconhecido, à interrogação, ao 'espanto original', ao confronto do homem com o mistério, sendo uma infundável tentativa de dizer o sagrado. Para o autor de *Aparição* o domínio próprio da Filosofia é o das ideias, da redutibilidade, ao passo que o mundo da arte é o da 'vivência emocional' da 'irredutibilidade'. A Arte busca a justificação final, enquanto que as ideias se encontram longe do mundo original e por isso a arte está na raiz do pensar, pois quando a 'filosofia aparece já está tudo decidido'. O mundo da filosofia é o das ideias e definições enquanto que o da arte é da afectividade e emoções e estas precedem as anteriores. A arte não explica mas mostra, abre-nos ao

mundo da emoção estética. A estética como disciplina especulativa e a arte materializada em ideias situam-se no plano racional do pensar. O seu pensamento estético pode inscrever-se no plano de uma estética metafísica, assente na compreensão da obra de arte como expressão do sagrado, entendido este como referido à 'divindade que há no homem'. Braz Teixeira defende que 'na *estética metafísica* de Vergílio a Arte aparece em lugar de uma transcendência objectiva, como um outro modo de dizer ou nomear Deus num pensamento filosófico de assumida radicação antropológica que recusa, com reiterada veemência, outro sagrado ou outra divindade que não sejam os que moram no homem, pois todos os deuses são projecção de um humano desejo de eternidade e imortalidade'.

Nº 20 (2º semestre 2017). Em torno do teatro de Raul Brandão, pp. 62-65.

Braz Teixeira neste texto refere que as primeiras peças de Raul Brandão eram simbolistas, com traços de expressionismo e existencialismo que posteriormente se acentuaram. O autor de *Húmus* escreveu em parceria com Júlio Brandão e, com Teixeira de Pascoaes redigiu *Jesus Cristo em Lisboa*. "A dor e o sofrimento, a descida ao inferno em vida, é, assim, para as personagens do teatro brandonino, a condição para acederem ao conhecimento de si próprias e da verdade que se oculta em cada ser". Interrogação simultaneamente ética e metafísica, sobre o sentido da vida e o seu quase inevitável fracasso, a desgraça, a dor e o sonho (pp. 62-63).

Nº 20 (2º semestre 2017). Francisco Manuel de Melo, Moralista, pp. 99-103.

Neste texto Braz Teixeira traça algumas linhas características do pensamento de Francisco Manuel de Melo (1608-1666) apresentando-o como um ilustre português dotado "de uma apurada consciência moral e de um lúcido poder de observação do mundo e da vida". Formou-se no Colégio Jesuíta de Santo Antão e acabou por combinar a tradição estoica com a visão pessimista barroca sobre a natureza corrupta do homem, marcado pelo pecado e queda adâmica necessitando para a prática de uma vida recta da luz sobrenatural irradiada por Deus. Acredita este autor que a ventura ou desgraça são consequência da acção individual e não da sorte ou fortuna, devendo, por isso, as acções humanas ser guiadas pela luz racional do entendimento que Deus lhes deu. Informa ainda que identifica a filosofia moral com a moral católica, não havendo um modelo de vida boa mas sim a singularidade da vida e do destino de cada um, já que a filosofia moral coincide com a teoria da virtude. Condena a avareza e o amor ao dinheiro que vence todas as virtudes ao não ser utilizado como meio mas com

fim, tecendo duras críticas à ociosidade e vício do jogo. Por fim refere que para ele as leis devem ser moderadas, equilibradas e aplicadas com equidade e coerência.

4. Pelo exposto, torna-se claro que António Braz Teixeira foi alargando o seu interesse da realidade luso-brasileira à comunidade lusófona. Enquanto os textos que insere na *Nova Renascença* primam pela densidade conceptual e profundidade dos assuntos abordados, na *Nova Águia* publica escritos de conteúdo mais genérico que interessam a um maior e diversificado número de leitores que se espalham, indistintamente, pela totalidade do espaço de cultura e língua portuguesas. Quando surge a *Nova Renascença* Agostinho da Silva consta do seu quadro de honra e o seu pensamento futurante em torno de uma verdadeira comunidade lusófona e não apenas luso-brasileira, está bem delineado no sentido de todos os seus membros virem a ter a mesma participação e estatuto, deixando, portanto, de haver um centro de discussão privilegiado Portugal-Brasil, considerando o resto dos países de expressão portuguesa como uma espécie de enteados. Este ambicioso projecto fez o que pôde, mas ficou longe de trazer para si todo o espaço lusófono tal como é entendido por Agostinho da Silva. Interrompido o mesmo, a *Nova Águia* quer agora continuar este propósito dando o verdadeiro significado aos desígnios agostinianos.

António Braz Teixeira sabe agora, pelo tempo e experiência, mas também pela meditação do pensamento de Agostinho da Silva que na altura era mais conhecido que lido e examinado, que para nos reconciliarmos com o universo, temos primeiro que nos pacificar entre nós, pois todos, portugueses, brasileiros, africanos, indianos, timorenses, macaenses... dizemos o mundo pela mesma língua, com a qual também descrevemos aquilo que fomos, somos e queremos ser. É por isso que não só virá a considerar nas suas reflexões o espaço alargado da língua portuguesa, como também sentirá necessidade de complementar a sua especulação em torno das questões filosóficas com a meditação estética, literária e poética. Na tradição em que se insere, Portugal e os portugueses não acham qualquer matriz para a sua razão de ser na especulação racional e positivista, a sua essência encontra-se na poesia, literatura e estética próprias.

SOBRE O KRAUSISMO EM PORTUGAL, COM PARTICULAR INCIDÊNCIA NO PENSAMENTO DE ANTERO DE QUENTAL

Carlos Morujão

Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
(351) 217 214 000| info@reitoria.ucp.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o estudo do krausismo no pensamento português (em particular, no pensamento de Antero de Quental) na obra de António Braz Teixeira.

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

Abstract: In this text, we will discuss the study of Krausism in Portuguese thought (in particular, in the thought of Antero de Quental) in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: krausism, Portuguese thought, Antero de Quental, António Braz Teixeira

O tema deste ensaio foi suscitado por uma afirmação do pensador português que homenageamos, que, em 1991, afirmou ter sido à filosofia jurídica de inspiração krausista de Joaquim Maria Rodrigues de Brito que Antero de Quental ficou a dever a sua iniciação em matéria filosófica. A afirmação encontra-se num ensaio intitulado «As raízes krausistas do pensamento de Antero»¹. Nas páginas que se seguem não pretendo examinar criticamente todos os argumentos que são aduzidos, neste ensaio, para justificar a importância do nosso krausismo na génese do pensamento de Antero. Limitar-me-ei aos que entendo mais relevantes. No final, apresentarei um motivo, que terá escapado a António Braz Teixeira, para suspeitar da eventualidade desta influência. Mas sempre no quadro de alguma prudência sobre esta matéria, pelos motivos que enunciarei nas linhas que se seguem.

Esta possível influência do krausismo na formação do pensamento de Antero de Quental – e permanecendo, segundo Braz Teixeira, ao longo de toda a sua vida –, bem como o grau maior ou menor da adesão de Antero a princípios ou teses que possamos classificar como krausistas, é assunto sobre o qual qualquer decisão terá de ser tomada na base de algumas precauções. A primeira das quais, obviamente, é a de determinar em que aspectos do pensamento de Antero essa influência se poderá ter feito sentir. Tal influência, a ter existido, é bem menos evidente, pelo menos no plano textual, do que, por exemplo, no caso do seu condiscípulo dos tempos de Coimbra, Francisco Machado de Faria e Maia, do qual voltarei a falar mais adiante. A razão pela qual, no caso específico de Antero, estaremos sempre no plano das hipóteses, por mais bem fundadas que algumas delas possam estar, é que não existe, na obra do pensador açoriano, não só qualquer referência a Karl Christian Friedrich Krause – o que, aliás, não é de espantar, pois quase ninguém o conheceria em Portugal –, mas também qualquer referência a discípulos seus, em particular ao jurista de Hannover Heinrich Ahrens, este sim citado, estudado e comentado, desde os finais da primeira metade do século XIX, por filósofos do direito da Universidade de Coimbra, onde Antero se formou.

Não deixa também de ser significativo que autores da geração de Antero, e que com ele mantiveram relações de proximidade intelectual, como foi o caso de Oliveira Martins, citem nos seus livros a obra de Ahrens sem que, a esse propósito, haja da parte de Antero qualquer reacção, mesmo quando desses livros dá conta

¹ António Braz Teixeira, «Raízes krausistas do pensamento de Antero», in *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, pp. 155-163, p. 155.

publicamente. É o caso, por exemplo, da sua reacção à *Teoria do Socialismo*, de Oliveira Martins, publicada em 1873, obra sobre a qual escreve uma resenha no *Diário Popular*. E relativamente a Oliveira Martins, conviria até dizer que alguns contemporâneos, que com ele privaram de perto, como foi o caso de Frederico Diniz d’Ayalla, não hesitam em falar de uma influência directa da filosofia de Karl Krause e de uma adesão do pensador português ao panenteísmo do filósofo alemão². As referências ao *Cours de Droit Naturel* de Ahrens são frequentes na *Teoria do Socialismo* de Oliveira Martins e algumas passagens desta obra são meras paráfrases, nem sempre bem conseguidas, do livro de Ahrens, quando não uma simples tradução³. Em certos momentos, quase se poderia dizer da obra de Oliveira Martins o mesmo que Lopes Praça escreveu a propósito das *Noções Fundamentais de Filosofia do Direito*, de José Dias Ferreira, livro igualmente escrito sob a influência do jurista alemão: «O escritor português tem uma memória tão feliz que nós acreditamos que, muitas vezes, sem dar fé disso, não só reproduziu as soluções que outros escritores deram a problemas espinhosos, mas até se serviu, por igual motivo, das suas expressões.»⁴

Tal como o fizeram Krause, Ahrens e Tiberghian, Oliveira Martins, na *Teoria do Socialismo*, subordina a ideia de Direito à ideia de Bem, embora, para o pensador português, esta ideia não constitua um facto primitivo da consciência, mas sim o resultado de uma observação objectiva da evolução dos factos biológicos e sociais⁵. Esta concepção constitui, aliás, uma estranha e, por vezes, incoerente mistura entre uma metafísica finalista, de raiz leibniziana e wolffiana, e o evolucionismo característico do positivismo emergente. Mas razões fundamentais do interesse pelo krausismo, quer em Oliveira Martins, quer nos juristas portugueses de meados do século XIX, são de outra ordem e não são difíceis de explicar: irmanava-os um mesmo reconhecimento dos limites do princípio liberal de representação política, da ideia que se traduz na conhecida afirmação «um homem, um voto», e a recusa da ideia de que em todos os homens haveria uma igual capacidade jurídica, a que contrapunham a representação das classes e dos grupos sociais. António José Saraiva referia-se ao

² Frederico Diniz d’Ayalla, *Os Ideaes de Oliveira Martins*, Lisboa, Antiga Casa Bertrand – José Bastos, 1897, pp. 55 e 78.

³ Compare-se Oliveira Martins, *Teoria do Socialismo*, Lisboa, Guimarães & C., 1952, p. 13 e Henri Ahrens, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit*, Tome Premier, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1868, p. 313. Mas os exemplos poderiam multiplicar-se.

⁴ Lopes Praça, in *A Harpa*, 1874, p. 89. (Actualizamos a ortografia e a pontuação do texto original.)

⁵ Fernando Catroga, «O problema político em Antero de Quental», in *Revista de História das Ideias*, 3 (1981) 341-520, p. 363, nota 53.

pensamento antiliberal e corporativista de Oliveira Martins, e Cabral de Moncada fizera um diagnóstico semelhante para os krausistas de Coimbra.

Antero não tinha uma memória tão feliz quanto José Dias Ferreira. O krausismo de Antero, a existir, fica a dever-se a motivos só parcialmente coincidentes com os dos autores que referi. E no que à influência dos seus professores de Coimbra diz respeito, poder-se-ia referir o seu juízo negativo sobre o que deles aprendeu, e a distância crítica que sempre manteve relativamente ao ensino e à mentalidade geral que presidia aos estudos universitários na Universidade coimbrã. Sobre este assunto, constituem testemunhos eloquentes a carta a Oliveira Martins, de 2 de Julho de 1875, e a carta a Germano Meireles, de 16 de Julho do mesmo ano. Da primeira destas duas cartas destaco esta passagem significativa:

«Estive dois dias em Coimbra e assisti a umas *teses*, coisa que me divertiu bastante, e mais ainda um *acto* de Direito, em que se argumentava sobre o poder moderador. Que tola escolástica que é o tal direito público oficial! E que escola de *imbecilidade ilustrada* é a tal Universidade!»⁶

A mesma ideia sobre a Universidade transparecia já, mas nessa altura ainda em tom jocoso, em dois pequenos artigos dos tempos de estudante, intitulados «Das revistas de Coimbra» e «Revista Literária de Coimbra», publicados, respectivamente, no semanário académico *Grémio Alentejano*, a 31 de Outubro de 1861, e na *Revolução de Setembro*, de 26 de Janeiro de 1862⁷. É certo que tal juízo negativo não significa que nenhuma influência no pensamento de Antero terá deixado o ensino recebido. Mas também se pode colocar a questão, não menos relevante, de saber se o que, à primeira vista, poderá parecer, em Antero, uma influência do krausismo, nomeadamente alguns aspectos do seu pensamento social, não terá chegado ao filósofo açoriano por outras vias, ou seja, pelo contacto com aqueles autores que reconhecidamente leu e tiveram influência decisiva na sua evolução intelectual.

Mas ainda em relação à influência que possam ter exercido em Antero alguns dos seus professores de Coimbra, outro tipo de questões se podem colocar, nomeadamente, saber qual era de facto a fidelidade de filósofos do Direito como Vicente Ferrer Neto Paiva ou Joaquim Maria Rodrigues de Brito às teses de Krause ou de Ahrens e se o que deles terá Antero retido constitui, de facto, elementos de proveniência krausista no

⁶ In *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental* (Introdução, organização e notas de Lúcio Craveiro da Silva), Braga, Faculdade de Filosofia, 1996, p. 67.

⁷ Antero de Quental, «Das revistas de Coimbra» e «Revista Literária de Coimbra», in *Prosas*, volume I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, pp. 120-123 e 137-145.

pensamento de ambos. É certo que Ferrer pugnou pela introdução do *Curso de Direito Natural* de Ahrens na Universidade e que, desde 1844, circulava em Coimbra uma tradução parcial desta obra, efectuada por Francisco Cândido de Mendonça e Melo, aluno do 1.º ano de Direito. Mas, relativamente a Ferrer, Cabral de Moncada, num ensaio que lhe dedicou⁸, perguntava se «teria sido (...) um verdadeiro krausista?» e respondia, claramente, que não, observando ainda que Ferrer em vão procurara conciliar o formalismo jurídico de Kant com o mutualismo de Ahrens. Posição semelhante defendera já Francisco Machado de Faria e Maia, assinalando, a este propósito, a existência de uma evidente contradição entre o § 17 e o § 18 dos *Elementos de Direito Natural* de Ferrer. Este é um assunto a que voltarei mais adiante. A consulta da documentação da época pode ajudar-nos um pouco. Sabemos que a Faculdade de Direito de Coimbra, para a preparação do exame do 1.º ano, em 1859 – altura em que Antero o frequentava –, recomendava aos alunos, entre outras obras, a leitura dos §§ 249-260 da Parte IV dos *Elementos de Direito Natural* de Ferrer, sobre as «Garantias do Direito»⁹. A leitura desses §§ não parece revelar nada de especificamente krausista, embora existam neles várias remissões para os §§ 14, 16 e 21, que Antero poderá ter lido – mas seria necessário ter a certeza de que os leu de facto –, onde a influência do krausismo é mais notória. De facto, a ideia de que a Moral é, como defendera o professor de Coimbra no § 246, que introduz esta Parte IV, uma garantia interna do Direito – embora desprovida de carácter jurídico –, repousando na consciência que tem cada um dos direitos dos outros e das suas obrigações jurídicas para com eles (Idem, *Ibidem*, § 246, p. 177), tornava obrigatória aquela remissão para os mencionados parágrafos.

O § 14 desenvolve uma teoria da sociabilidade em que parece existir uma inspiração krausista; embora seja de assinalar que Faria e Maia, no seu ensaio de 1878, interprete este mesmo § na base da filosofia jurídica de Kant, à luz da tese de que o Direito consiste nas condições de coexistência das liberdades¹⁰. Já o § 16 apresenta uma distinção entre acções internas e externas – cuja origem remonta a Christian Tomasius e está ainda presente na *Metafísica dos Costumes* de Kant¹¹ –, de acordo com a modificação que Krause nela introduziu, segundo a qual, revestindo algumas

⁸ Cabral de Moncada, *O Liberalismo de Vicente Ferrer de Neto Paiva*, Coimbra, 1947, p. 27.

⁹ Vicente Ferrer de Neto Paiva, *Elementos de Direito Natural ou de Filosofia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1850, pp. 179-187.

¹⁰ Francisco Machado de Faria e Maia, «Determinação e desenvolvimento da ideia de direito, ou síntese da vida jurídica», in *O Instituto*, 9 (1878) 385-403, p. 389, nota 1.

¹¹ Cf., nomeadamente, Kant, *Metaphysik der Sitten*, Ak. Aus. VI, p. 229.

condições internas um carácter externo, compete ao Direito garantir as condições internas e externas que permitem aos homens o desenvolvimento da sua natureza inteligente¹². Esta distinção apresenta contornos muito interessantes, pois remete para uma outra distinção, que em Ferrer não é absoluta, entre o Direito e a Moral. É aqui evidente alguma distância em relação à posição de Kant sobre este assunto e uma aproximação às posições de Krause e Ahrens. Este último, no *Cours de Droit Naturel*, afirmava, justamente, que a necessária separação entre a moral e o direito não impedia que uma síntese superior mostrasse a comum origem dos dois¹³.

Mas já o § 21 do livro de Ferrer me parece de inspiração muito mais kantiana do que krausista, com a sua referência explícita a uma das fórmulas do imperativo categórico: «respeita a humanidade em ti e nos outros como um fim e nunca como um meio»¹⁴, bem como ao princípio do *neminem laedere*, que Ferrer traduz por «não leses ninguém». Dificilmente diríamos estar sob a influência de Krause alguém que escreve que temos direito a praticar todas as acções que não forem injustas. Esta afirmação, em consonância com o que Ferrer escrevera no § 18 – para o qual, aliás, remete –, teria de ser interpretada, à luz do que defende no § 17, como meramente restritiva e negativa e, por conseguinte, insuficiente para fundar o direito. É isto que, com acerto, lhe dirá Faria e Maia, ao notar, como atrás referi, uma contradição entre estes dois parágrafos.

Assim, os dados de que podemos dispor, referentes ao ambiente em que decorreram os estudos jurídicos de Antero, nos seus tempos de Coimbra, terão de ser sempre confrontado com afirmações do próprio Antero sobre o seu percurso intelectual e sobre as principais influências que se exerceram sobre o seu pensamento. Parece pacífico que Hegel, lido em tradução francesa desde os tempos de Coimbra, foi determinante para a sua evolução filosófica. É conhecida a passagem da carta a Wilhelm Storck, onde Antero afirma: «[...] o Hegelianismo foi o ponto de partida das minhas especulações filosóficas e posso dizer que foi dentro dele que se deu a minha evolução intelectual.»¹⁵ Em carta a Oliveira Martins, datada de 20 de Novembro de 1876¹⁶, confessava também este seu hegelianismo de juventude. Ele revestia a forma de uma crença na realidade absoluta de um ideal, do qual todas as coisas se vão

¹² Vicente Ferrer de Neto Paiva, *Ibidem*, pp. 14 e 177.

¹³ Henri Ahrens, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit*, pp. 315-316.

¹⁴ Vicente Ferrer de Neto Paiva, *Ibidem*, pp. 20-21.

¹⁵ Citado in *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, p. 15.

¹⁶ In *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, pp. 79-81.

progressivamente aproximando, sendo que, diz Antero, é justamente esta distinção entre uma realidade fenomenal e uma realidade ideal, para a qual aquela tende, que distingue o panteísmo de Hegel do panteísmo naturalista de Espinosa. Todavia, um seu contemporâneo de Coimbra, Raimundo Capela, afirma que a leitura de Hegel, em tradução francesa, aconteceu apenas nos últimos anos do curso; ela seria posterior, por conseguinte, ao contacto com o pensamento do krausista Rodrigues de Brito, que foi professor de Antero no 1.º ano, em 1858-1859 e por cuja sebenta Antero certamente estudou, o que constituiria um argumento favorável à tese de António Braz Teixeira.

Além disso, o seguimento da carta mostra que Antero possuía uma imperfeita e deficiente assimilação do pensamento de Hegel. Isto é patente na afirmação de que aquela realidade ideal poderia ser atingida pela razão prática, se a razão especulativa fosse insuficiente para lá chegar; e, como se isto não bastasse, Antero afirma ainda que, mais do que compreendida pelo pensamento, esta realidade ideal pode ser sentida em resultado do sofrimento e transformada em crença mais do que em saber. A noção de que é dentro do homem que está Deus, ou que é olhando para dentro que temos a verdadeira experiência do divino, marcou já as primeiras reacções de Antero ao pensamento de Hegel. O erro de Hegel – parece ser a tese de Antero – consiste no facto de ter objectivado como Ideia aquilo que cada um experimenta como sentimento. E embora esta afirmação possa ser natural em quem, como Antero, chegou a dizer, em carta a um amigo, que sempre se sentiu mais poeta do que filósofo, não é, todavia, a melhor interpretação da filosofia de Hegel. É assim que, num ensaio crítico sobre *A Bíblia da Humanidade*, de Michelet, escrito em 1865, Antero afirma:

«Se a alma cria deuses e, respirando, espalha o infinito em volta de si – é que lá dentro alguma coisa infinita se concentra e o *divino* se esconde para se manifestar dia a dia na revelação constante chamada Vida. É que o mais humilde dentre nós dá em seu peito morada a um grande desconhecido que ali existe, cuja voz grave se ouve a espaços e nos alumia a face com os relâmpagos da sua glória.»¹⁷

Trata-se, afinal, de uma total inversão das relações entre a crença e o saber, tal como Hegel as defendera, o que, por si só, seria suficiente para demonstrar as incompreensões de Antero relativamente à filosofia hegeliana. Mas, por outro lado, e no mesmo texto, Antero defende uma opinião que não é absolutamente compatível

¹⁷ Antero de Quental, «A Bíblia da Humanidade de Michelet. Ensaio crítico», in *Prosas*, volume I, pp. 257-278, p. 263.

com esta. A filosofia hegeliana é uma variedade de monismo evolucionista, uma espécie de panteísmo, para o qual Deus palpita em cada ser, mesmo no mais humilde, e se exprime no grandioso movimento da natureza e da história, sendo embora no coração dos homens que o seu segredo se revela. Nas obras mais maduras, como as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, encontramos afirmações de maior consistência, mas que parecem conservar uma mesma linha de interpretação do pensamento de Hegel. A filosofia hegeliana constitui, para Antero, uma forma de evolucionismo de carácter idealista que vem reforçar o extremo subjectivismo da filosofia de Kant, um «apriorismo absoluto»¹⁸, como lhe chamou na mencionada obra (e que, curiosamente, nos recorda a crítica de Krause às filosofias de Schelling e de Hegel), no qual os casos particulares e a imensa variedade dos fenómenos naturais, que compete às ciências estudar, são deduzidos dialecticamente de um único princípio. A apressada síntese hegeliana, diz Antero em carta a Manuel Ferreira Deusdado¹⁹, tornou necessário o recurso à análise, feita sob o signo do regresso a Kant. Voltarei ainda a este assunto no final deste meu ensaio.

Influência do ensino de Ferrer?

O que se acabou de dizer não impede que se devam admitir, na génese do pensamento de Antero, outras influências para além daquelas que ele explicitamente reconhece e que poderão ter-se exercido de forma quase subterrânea. Referi atrás a obrigatoriedade de um aluno do 1.º ano de Direito consultar, para exame, os *Elementos de Direito Natural* de Vicente Ferrer. Ferrer fora o titular da cadeira de Filosofia do Direito, sendo substituído na regência, em 1858-1859, por Rodrigues de Brito, ou seja, no ano em que Antero inicia, em Coimbra, os seus estudos jurídicos. Será, provavelmente, difícil saber se Antero, para além das páginas que eram de leitura obrigatória para as provas que tinha de realizar, terá lido mais alguma coisa da obra de Ferrer. Só uma referência explícita, nos seus escritos, e que creio inexistente, nos poderia dar uma certeza. Todavia, várias páginas da Secção 1.ª da 1.ª Parte do livro de Ferrer parecem ecoar em alguns escritos do jovem Antero, aqueles que, tendo Antero cerca de 20 anos, possivelmente traduzem as suas primeiras leituras, mesmo que mal

¹⁸ Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, p. 50.

¹⁹ Idem, *Cartas*, Lisboa, Propriedade e Edição de Couto Martins, 1957, p. 94.

assimiladas. Há 3 artigos, publicados em 1862 no *Grémio Alentejano*, sob o título genérico de «A indiferença em política», que merecem alguma atenção²⁰.

Diz Antero que cada nação, assim como cada indivíduo, possui um fim próprio e busca os meios que lhe permitam realizar a sua missão; esse fim é o bem e os meios são a liberdade. Além disso – afirma –, se cada um não se cansa para conseguir os fins a que tende a sua existência individual, muito mais deverá tomar a peito os meios que permitem à sociedade alcançar os fins que são de todos (o que torna, justamente, inaceitável o indiferentismo em política). E Antero acrescenta:

«Não errará quem disser [que esse meio] é a *liberdade*. Com efeito, seja qual for o lado para o qual a mão de Deus vai levando as nações, seja qual for o destino que está marcado a cada indivíduo e a cada nacionalidade, o que é certo é que, para alcançá-lo, é necessário, mais que tudo, que esse caminho providencial seja buscado livremente [...]» (Idem, *Ibidem*, p. 150)

Veja-se agora, por exemplo, o § 16 da obra de Ferrer, que Antero, como atrás disse, poderia ter lido, com a sua distinção, ainda assim mais kantiana do que krausista, entre Direito e Moral. Se a moral ordena que se empreguem todas as condições para que o homem possa seguir o seu destino de ser racional, individual ou social, é ao Direito que cabe o exame dessas condições²¹. Tais condições mais não são do que os meios que o homem deve empregar para prosseguir os seus fins, acrescenta Ferrer nos esclarecimentos a este § 16 e, na medida em que se trata de condições externas – pois das internas trata a Moral –, deverá a sociedade subministrá-las e o Direito garanti-las. Ora essas condições externas – conclui Ferrer – dependem exclusivamente da liberdade, pois, em caso contrário, confundir-se-iam com condições de natureza física, sobre as quais o arbítrio humano não tem qualquer poder.

É conhecida também a influência de Leibniz sobre Antero e ele próprio, várias vezes, se reclamou do leibnizianismo. Qual tenha sido de facto essa influência e que conheceria Antero dos escritos de Leibniz (ou até que informações de segunda mão teria dele obtido) são assuntos que não abordarei aqui. Mas há um tema leibniziano, o tema da «harmonia» – que Antero considera que se encontra no centro do pensamento do autor da *Monadologia* –, cuja presença nos seus escritos pode ter resultado da influência, quer de Ferrer, quer de Rodrigues de Brito. Harmonia poderia ser, como se sabe, o tema em torno do qual seria possível apresentar o pensamento de

²⁰ Idem, «A indiferença em política», in *Prosas*, volume I, ed. cit. pp. 146-155. (Os artigos foram publicados a 3 e 17 de Abril e a 8 de Maio de 1862.)

²¹ Vicente Ferrer de Neto Paiva, *Ibidem*, pp. 13 e segs.

Leibniz. Com efeito, Leibniz fala-nos da harmonia entre o corpo e a alma, da harmonia entre a liberdade e a necessidade, da harmonia entre Deus e o mundo, por fim, da harmonia entre as substâncias individuais, ou mónadas, cada uma delas exprimindo, de um ponto de vista diferente e em graus diferentes de claridade, a totalidade do universo. Karl Krause é largamente devedor desta perspectiva leibniziana. Até mesmo a pretensão de Krause de unificar os sistemas filosóficos e de ultrapassar as disputas entre racionalistas e empiristas se poderia reclamar da herança de Leibniz, que afirmava que todos os sistemas eram mais verdadeiros por aquilo que afirmavam – mesmo quando pareciam defender afirmações contraditórias – do que por aquilo que negavam²².

Ora, a propósito deste tema da harmonia e da sua importância para a formação do pensamento de Antero, é oportuno citar uma passagem do livro de Ferrer, o § 3 da Parte I, onde ele igualmente se encontra presente. Diz Ferrer:

«A Natureza, sempre providente, organizou de um modo particular cada um dos *seres*, de que se compõe a criação, e, segundo a diversidade da sua organização, lhes deu uma natureza particular e os predestinou para *fins* correspondentes. Esta organização e predestinação limitam o desenvolvimento da sua natureza, e mantêm a *ordem* e a *harmonia*, que admiramos no universo.»²³

A presença do tema da harmonia é muito forte em Antero. Não posso afirmar que a sua raiz seja exclusivamente leibniziana, até porque é muitas vezes evocado em contextos que pouco terão a ver com Leibniz, ou em que Leibniz não é citado e onde outras influências seria possível detectar. Entre os seus escritos de juventude, mencione-se, por exemplo, o pequeno ensaio intitulado «Arte e Verdade», publicado em 1865 num periódico literário de Lisboa²⁴, onde à arte é atribuído o papel de harmonizar as aspirações do sentimento religioso com as exigências do pensamento. Por outro lado, é sabido que o tema da harmonia, com acentos menos metafísicos e mais próximo de um programa de crítica social ao liberalismo português da segunda metade do século XIX, teve a especial predilecção dos nossos krausistas. O caso mais

²² A importância deste tema para o krausismo em Espanha é devidamente assinalada por Hans Jeschke, *La Generación de 1898 en España*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1946, pp. 28-29.

²³ Vicente Ferrer de Neto Paiva, *Ibidem*, p. 3.

²⁴ Antero de Quental, «Arte e Verdade», in *Prosas*, volume I, pp. 322-329.

notório foi, provavelmente, o de António Costa Lobo²⁵, em cuja definição de natureza humana, como «variedade na unidade», não seria difícil encontrar ecos leibnizianos.

Leibniz ou Krause?

Seria preciso ver quais as razões desta presença de Leibniz na Universidade de Coimbra, em meados do século XIX. Em Francisco Machado de Faria e Maia, essa presença é tão forte que chega a ser na base da filosofia de Leibniz – ou da sua interpretação da filosofia de Leibniz, o que para o caso pouco importa – que procura fundar a ideia de Direito, num ensaio intitulado «Determinação e desenvolvimento da ideia de Direito ou síntese da vida jurídica», publicado em 1878. Diz Faria e Maia que, tal como Leibniz colocara na base do universo a síntese entre as substâncias ou elementos simples que o constituem, também a ideia de Direito se funda nos elementos simples que constituem as vontades individuais, nos três níveis em que estas se estruturam: no que diz respeito às suas volições, no que diz respeito à combinação dessas volições (ou seja, as obrigações positivas e negativas), por fim, no que diz respeito à vontade colectiva que garante o cumprimento daquelas obrigações²⁶. O que significa que, se é o direito que regula o exercício da vontade, o direito, por sua vez, nasce da própria vontade e seres sem vontade não estabeleceriam entre si relações de carácter jurídico. Este ensaio de Faria e Maia é muito interessante, com largas referências à filosofia moral e à filosofia jurídica de Kant (de que Faria e Maia me parece ter um conhecimento bem superior do que se pode concluir da leitura das obras de Antero), bem como ao ensino de Vicente Ferrer, que Faria e Maia aproxima, como já atrás disse, sobretudo do pensamento de Kant e não tanto do de Krause ou Ahrens. Parece, aliás, ter um conhecimento razoável da filosofia jurídica destes últimos, pois reconhece o que a eles ficou a dever o ensino de Ferrer, em particular no que se refere à sua formulação da definição de Direito. Assim, para Ferrer, diz Faria e Maia, o Direito não é apenas uma exposição do complexo conjunto de condições que garantem a coexistência das liberdades, mas também das condições que garantem o cumprimento do destino individual, racional e social de cada

²⁵ Cf. Fernando Catroga, «O problema político em Antero de Quental», pp. 355-356; e Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, Coimbra Editora, 1938, pp. 74 e segs.

²⁶ Francisco Machado de Faria e Maia, «Determinação e desenvolvimento da ideia de direito, ou síntese da vida jurídica», *Ibidem*, p. 386.

indivíduo²⁷. Este carácter incondicionado dos fins do homem, a que se subordinam a liberdade e autonomia da vontade, seriam a marca do krausismo no pensamento de Ferrer, essencialmente de natureza kantiana. Refira-se que Antero teve conhecimentos deste ensaio de Faria e Maia, a que se refere numa carta de 11 de Maio de 1878, prometendo ocupar-se dele quando se encontrassem com disposição de espírito mais favorável. Nada sabemos, contudo, sobre uma eventual apreciação crítica posterior de Antero em relação ao escrito do seu antigo condiscípulo²⁸, pelo que, tal como em relação à *Teoria do Socialismo* de Oliveira Martins, ficamos sem saber que significaria para ele o pensamento de Ahrens.

Uma carta de Antero a Faria e Maia, datada de 28 de Março de 1885, é interessante para perceber a inclinação de Antero para o pensamento de Leibniz e quanto, relativamente a este assunto, poderá ter sido Faria e Maia a colocar Antero na pista de Leibniz e a desviá-lo de uma primitiva inclinação para Hegel²⁹, que confessava na carta a Wilhelm Storck e que mais acima mencionei. Ora Faria e Maia, no início do seu ensaio, refere que ele mais não é do que a forma definitiva que adquiriram reflexões que vinha fazendo deste 1861-1862, ao tempo em que estudava na Universidade de Coimbra. E esta última carta de Antero não deixa dúvidas acerca da existência de conversas sobre Leibniz, entre os dois amigos, na altura em que ambos eram estudantes. Antero não deixa, contudo, de salientar aquela que é, para si, a principal dificuldade da filosofia leibniziana – a saber, a aparente incompatibilidade entre uma metafísica do ser apoiada no princípio de continuidade, e a ciência do mundo físico que trabalha sobre uma realidade descontínua –, afirmando que julga poder ultrapassá-la com o seu próprio sistema. Trata-se, aliás, da mesma dificuldade que Antero, um pouco mais tarde, em «A “filosofia da natureza” dos naturalistas», afirma encontrar no monismo materialista, que supõe a continuidade e a simplicidade, ao passo que, no universo, tudo é descontínuo e complexo³⁰.

Aliás, a influência de Faria e Maia sobre o desenvolvimento intelectual de Antero parece-me a mim determinante. É um tema, provavelmente, ainda pouco estudado. Mas as relações entre as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século*

²⁷ Idem, «Determinação e desenvolvimento da ideia de direito, ou síntese da vida jurídica», in *O Instituto*, 10 (1878) 437-456, p. 442.

²⁸ A. Paulo Dias de Oliveira, «O princípio do direito: uma polémica oitocentista», in *Revista do Instituto de Direito Brasileiro*, 2 / 11 (2013) 12803-12879, p. 12830.

²⁹ Antero de Quental, *Cartas*, pp. 67-71.

³⁰ Idem, «A “filosofia da natureza” dos naturalistas», in *Prosas*, volume III, Lisboa, Propriedade e Edição de Couto Martins, 1946, p. 29.

XIX e o longo ensaio de Faria e Maia, publicado em 1878 na revista *O Instituto*, de Coimbra, intitulado «Determinação e desenvolvimento da ideia de direito, ou síntese da vida jurídica», são tão grandes – quer em extensão, quer em termos substanciais – que julgo nos autorizam a falar em alguma mais do que uma mera comunidade de pontos de vista. Há, pelo menos, três ideias fundamentais que encontramos nos dois textos:

1. A tripartição da vida do espírito em três domínios distintos: o intelectual, o afectivo e o volitivo. Embora, em Antero, ao contrário de Faria e Maia, esta tripartição possa revestir, historicamente, contornos dramáticos. É o que acontece quando uma pura explicação intelectual dos fenómenos físicos – tal como a que é proporcionada pela ciência moderna – nos apresenta um universo mecânico e sem vida. Como diz Antero, a inerte serenidade da ciência inspira uma contemplação semelhante ao desespero³¹.
2. A ideia que a realidade tem por abstracto geral uma substância que, no plano fenoménico, se manifesta na relação regular entre os factos tal como as leis da ciência a exprimem. Leis que, como diz Antero, nos oferecem a imagem de um universo que se move nas trevas, sem saber porquê nem para onde.
3. Por fim, a ideia de que os verdadeiros princípios do mundo fenoménico são a actividade e a passividade, que, embora se manifestem nas leis positivas do mundo físico, podem ser conhecidos intuitivamente pela consciência porque, antes de as encontrar em acção no mundo físico, elas as conhece através da experiência interna.

A influência de Rodrigues de Brito e de Ahrens é evidente em todo este ensaio de Faria e Maia, desde logo no propósito, enunciado no início, de expor a vida psicológica, desde os factos mais elementares da consciência até às manifestações mais complexas da vida moral, jurídica e económica³². Como já disse, esta psicologia é, acima de tudo, uma antropologia, de acentuado carácter teleológico: existem certos fins que o homem, pela sua natureza, se propõe atingir e o direito é a garantia da possibilidade da sua obtenção.

Uma filosofia da liberdade. Influência de Rodrigues de Brito?

Para António Braz Teixeira, a influência de Rodrigues de Brito em Antero teria sido duradoura e não se teria limitado, como já afirmei no início, a despertar o impulso filosófico no jovem pensador açoriano. Assim, noções, centrais na argumentação de Antero em *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, como as de

³¹ Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, p. 65.

³² Francisco Machado de Faria e Maia, *Ibidem*, p. 290.

espontaneidade e de liberdade, relevariam ainda do magistério de Rodrigues de Brito e teriam uma raiz krausista. A este propósito, António Braz Teixeira remete para os §§ 47 e 173 da *Filosofia do Direito* do professor de Coimbra³³. Nesta obra, o § 47 constitui o início do Capítulo VIII da Primeira Parte da «Introdução», Capítulo que se intitula «Das formas do desenvolvimento da inteligência». Estamos, por conseguinte, no âmbito da Psicologia, a qual, para Rodrigues de Brito, inclui temas que hoje atribuiríamos, como maior propriedade, à lógica e à epistemologia e à antropologia. O autor distingue duas formas no desenvolvimento da inteligência, a espontânea e a reflexa, a primeira – espontânea – fornecendo a matéria da ciência e a segunda – a reflexa – imprimindo-lhe a sua forma propriamente científica³⁴. Já o § 173 pertence à Segunda Parte da «Introdução», mais precisamente ao capítulo II, cujo título é «Determinação da lei ou do princípio supremo das acções humanas». A espontaneidade é ali definida como uma determinação da vontade, sempre que esta obedece apenas aos instintos e apetites da sua natureza (Idem, *Ibidem*, p. 119).

Estas referências à psicologia – hoje diríamos, talvez, à antropologia filosófica – não são ocasionais em Brito, tal como não eram em Ferrer, onde também, de forma mais contida, as podemos encontrar. Também em Krause o Sistema da Ciência contém uma primeira parte, que Krause designa por Analítica, mas que corresponde a uma análise psicológica e antropológica das faculdades do espírito humano e do modo como cada ciência remete para as características deste. Para os dois autores portugueses, mas, sobretudo, para Brito – mais consequente no seu krausismo do que Ferrer –, a razão humana não é, como em Kant, a única instância legitimadora das regras jurídicas; a fundamentação do «princípio do direito» exige o recurso a uma outra instância, que mais não é do que essa entidade a que, por comodidade, se costuma chamar a «natureza humana», bem como o conjunto de fins que se lhe encontra associado. O direito assenta no conhecimento desses fins e não é senão o conjunto de condições para cada homem os poder realizar³⁵.

O krausismo ortodoxo exige, contudo, que a análise seja completada por uma síntese: a intuição do fundamento de onde derivam todas as ciências, as quais, no homem, são apenas a réplica do protótipo de todo o saber, que se encontra na mente divina. Em

³³ António Braz Teixeira, «Raízes krausistas do pensamento de Antero», pp. 159-160.

³⁴ Joaquim Maria Rodrigues de Brito, *Filosofia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1871, pp. 35-37.

³⁵ Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, p. 94.

Rodrigues de Brito, embora no plano estricte de uma Filosofia do Direito, encontramos ainda lugar para este momento sintético: subordinando Brito o direito à moral e, por conseguinte, o justo ao bem, este pode ainda aparecer como o resultado de uma acção realizada pelo exclusivo amor de Deus e da sua lei. Em Faria e Maia, porém, tal como em Antero, também aqui muito próximo do seu companheiro de Coimbra, as coisas são, se é que assim posso dizer, mais retorcidas.

Admito que a noção de espontaneidade, em Antero, possa ter sido colhida em Rodrigues de Brito. Mas António Braz Teixeira assinala ainda a passagem, em Antero, de uma problemática que, em Rodrigues de Brito, se cingia ao âmbito da psicologia, para o plano da filosofia da história (correspondendo a espontaneidade, no pensador açoriano, à primeira fase, ou fase infantil, da humanidade) e, mais tarde, para a problemática da filosofia da natureza. Esta passagem pode ser comprovada pelo seguinte trecho das *Tendências Gerais da Filosofia*:

«A liberdade tem pois graus. Se é só na consciência que a conhecemos, o inconsciente não é todavia absolutamente destituído de razão. (...) Entre os dois extremos a distância é enorme, mas não tal que a inteligência não possa transpô-la. (...) Chamemos-lhe [à liberdade] só espontaneidade, pois assim convém, a esse impulso obscuro que determina os movimentos moleculares, as simples atracções materiais: mas não esqueçamos que esse impulso parte do centro do ser e que a espontaneidade é a própria raiz da liberdade. Assim pois, a distância que vai da vaga espontaneidade da molécula, que vibra na atracção ou repulsão doutra molécula, à liberdade do homem que se determina pela razão, não é incomensurável (...).»³⁶

Embora, obviamente, seja necessário procurar as fontes do pensamento de Antero, pelo menos nesta fase madura, em outros ambientes filosóficos que não apenas, nem principalmente, o dos nossos krausistas, a perspectiva evolucionista não se encontra ausente na obra de Rodrigues de Brito. É que o krausismo não terá sido a única filosofia a determinar o pensamento de Rodrigues de Brito e creio ser possível detectar nele a presença de um evolucionismo espiritualista característico da filosofia alemã e francesa de meados do século XIX. Veja-se, por exemplo, o que diz no § 113: da sua *Filosofia do Direito*:

«A virtualidade *primitiva e originária* do ser é provocada pelo próprio fim a *manifestar* a sua *essência* na variedade e multiplicidade dos seus actos. (...) a virtualidade primitiva do ser, possuindo já, como *entidade real*, forma na existência, mas

³⁶ Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, p. 78.

incompleta, deve sentir a necessidade instante de converter o fim em acto, porque o seu *bem efectivo* consiste nessa conversão.»³⁷

Creio não ser difícil encontrar expressões muito semelhantes a estas nas obras de Félix Ravaisson, por exemplo, tal como, mais tarde, em Bergson. Ora, este conjunto de ideias – ou ideias muito parecidas – encontram-se efectivamente em Antero, embora a linguagem de Antero seja diferente da de Brito, esta muito mais próxima da de Ahrens e, por via deste, da de Krause e da metafísica alemã pré-kantiana. Todavia, não creio que seja apenas em Rodrigues de Brito que Antero vai colher o essencial das suas noções de espontaneidade e de liberdade; creio até que algumas semelhanças entre afirmações de Brito e afirmações de Antero se deverão ao facto de se terem exercido sobre Antero influências filosóficas de índole muito variada, nas quais alguns temas, a que não chamaria krausistas, mas que se encontram em Krause e nos seus discípulos, estavam presentes. Para comprovar o que estou a dizer, teria de proceder a uma análise – que aqui não pode ter lugar – de autores designados, genericamente, pelo termo *Spätidealisten* (idealistas tardios), ou seja, os idealistas alemães por volta de 1830, entre os quais, obviamente, se conta Krause, embora como figura filosófica de segundo plano.

Nos limites muito estreitos do que me é possível dizer aqui sobre este assunto, e para tentar concluir, concentrar-me-ei em duas noções centrais do pensamento de Ahrens e de Krause – a saber, as de análise e de síntese –, tentarei ver que uso delas fazem os nossos krausistas e, de seguida, tentarei verificar se Antero delas se apropriou e, tendo-o feito, que trabalho filosófico com elas realizou. Começo por dizer que o facto de Rodrigues de Brito as utilizar no âmbito da sua psicologia, portanto, de uma investigação sobre a natureza das funções do espírito, lhes confere um aspecto à primeira vista limitado, mas que é enganador relativamente ao seu real alcance. Avanço, por isso, para uma citação do *Cours de Droit Naturel* de Ahrens, onde se pode ler:

«A teoria de Krause sobre o direito e sobre o estado (...) combina, em primeiro lugar, os dois métodos gerais, a *análise* e a *síntese*: o seu ponto de partida é a análise da natureza do homem e de todas as suas relações, onde o direito aparece como um princípio essencial de organização; mas o homem e a humanidade são também reconduzidos ao seu princípio, a Deus, e a partir de então a concepção do direito torna-

³⁷ Joaquim Maria Rodrigues de Brito, *Ibidem*, p. 78.

se sintética; a justiça é compreendida, ao mesmo tempo, como ideia *divina e humana* [...].»³⁸

É nos §§ dedicados ao método da ciência que Brito, sem as nomear, refere o uso da análise e da síntese. A síntese estabelece a ordem normal das coisas, que a análise, necessária em resultado da fraqueza do espírito humano, teve de desagregar. A síntese procede dedutivamente do princípio, ou fundamento, para a consequência, ou da causa para o efeito; a análise, ao invés, avança da consequência para o fundamento, do conhecido para o desconhecido – como defendia Descartes –, desagregando o primeiro nos seus elementos constituintes, para verificar nestes a acção do princípio que os tornou possíveis³⁹.

Antero, em meu entender, faz uma aplicação curiosa do método analítico e do método sintético. Antero era um espírito mais especulativo do que muitos dos seus companheiros de geração e não o preocupava a fundamentação do «princípio do direito»; preocupava-o, de um ponto de vista filosófico, estabelecer uma relação entre o desenvolvimento das diversas ciências positivas e o princípio sintético que as hierarquiza e unifica (e do qual, por isso, elas podem ser deduzidas). É este o «grande enigma», a que se refere nas *Tendências Gerais da Filosofia* e que o idealismo alemão quis desvendar, como diz, à força dos seus silogismos. Antero – como uma boa parte da sua geração – tem diante de si o modelo do *Cours de Philosophie Positive* em que Augusto Comte faz coincidir aquele princípio com nas necessidades fundamentais do espírito humano, que busca, em simultâneo, o máximo de ordem no saber e o máximo de progresso na vida social. Antero vê um princípio sintético em acção nas ciências do seu tempo: da física, que, restabelecendo a hipótese do éter, reconhece a unidade e a correlação de todas as forças; passando pela química, que demonstra que existe no universo uma mesma matéria disfarçada na variedade das formas; à história, que, reconhecendo a variedade das civilizações, protesta contra as reconstruções pretensamente históricas da filosofia hegeliana, mas reafirma a unidade da humanidade em torno de uma ideia⁴⁰. Reencontramos aqui – sem as suas subtilezas metafísicas –, o esquema de Ahrens no excerto que li acima, que, por sua vez, segundo julgo (mas isto teria de ser verificado), reproduz o esquema evolucionista de Krause, na sua obra póstuma, publicada em 1843, *Die Urbild der*

³⁸ Henri Ahrens, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit*, p. 78.

³⁹ Joaquim Maria Rodrigues de Brito, *Ibidem*, pp. 102-103.

⁴⁰ Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, pp. 52-53.

Menschheit. As ciências, para Krause, remetem para as particularidades do espírito humano, mas este, por sua vez, só pode ser entendido à luz do seu fundamento (que é Deus), pelo que as ciências, que são obra do homem, reproduzem de forma imperfeita a ciência prototípica que se encontra na mente divina.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: DA CULTURA À FILOSOFIA

Celeste Natário

Instituto de Filosofia - Universidade do Porto.
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto
(351) 226 077 100 | ifilosofia@letras.up.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre a relação entre Cultura e Filosofia na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Cultura, Filosofia, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the relationship between Culture and Philosophy in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: Culture, Philosophy, António Braz Teixeira

Dos clássicos aos contemporâneos, António Braz Teixeira é hoje no panorama da Filosofia e da Cultura em Portugal o autor que mais profundamente conhece e divulga o pensamento e cultura sobretudo de língua portuguesa. Da poesia ao teatro, ao romance, à novela e ao ensaio, o que António Braz Teixeira não conhecer terá porventura razões muito particulares, mesmo que claramente “reclame” para si aos autores com os quais mais se identifica, e outros que particularmente admira.

Promover, defender, divulgar, estimular e expressar são verbos-acção que podemos considerar referindo-nos ao título que demos a esta nossa intervenção. Da sua multifacetada formação, aliada à sua actividade profissional, resulta uma ampla visão do conhecimento e da cultura que decisivamente terá contribuído para que se colocasse ao serviço da cultura, assim demonstrando o afã da sua capacidade intelectual. Foi esta, a par de uma empenhada e generosa vocação, o que o levou também, além dos seus conhecidos contributos de actividade cívica¹, a intervir e claramente alterar o estado da arte ao nível do repertório e repositório com que hoje podemos contar, aos mais diversos níveis das artes, como das ciências.

Partindo de uma concepção humanista de cultura, que se foi sedimentando no seu diálogo com outros autores, António Braz Teixeira foi, ao longo da sua vida, desenvolvendo uma ampla visão filosófica, particularmente na Filosofia do Direito.

Mas é pela expressão do seu pensamento plasmado na sua vasta obra que a Filosofia e designadamente o pensamento filosófico português ganha umas das maiores referências. Autor, filósofo e pensador incontornável ao nível da História da Filosofia, teve, ao nível de uma teorização filosófica, na reflexão sobre a Saudade uma das maiores âncoras, como se comprova olhando para a sua bibliografia.

Conduzido por concepções humanistas e éticas, em sintonia com o seu convicto cristianismo, António Braz Teixeira desenvolveu igualmente uma visão ontológica da realidade, em que a razão, os sentidos e o espírito se harmonizam e conjugam num todo constitutivo da Filosofia da Saudade.

Foi ainda um discípulo da “Escola do Porto” e um teorizador da “Escola de São Paulo”, título do seu mais recente livro, sendo que esta Escola teve, ainda que não imediatamente, uma ramificação institucional, que veio a ter por nome o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, que muito deveu a nomes como António Paim, Eduardo

¹ Recordamos aqui apenas que, em 1980, António Braz Teixeira foi nomeado secretário de Estado da presidência do Conselho de Ministros e secretário de Estado da Cultura em 1981. Foi depois vice-presidente do Conselho de Gerência da Radiotelevisão Portuguesa e director do Teatro D. Maria II. Em 1992, foi, ainda nomeado presidente da Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Abranches de Soveral e Francisco da Gama Caeiro, entidade que trilhou um caminho que se estende até hoje.

Tem sido ainda um estudioso do Pensamento Galego, por via dos autores que, na senda da temática da Saudade, o têm interessado mais – em particular, Torres Queiruga. Pontes que foram abertas e ainda hoje se mantêm, e que se têm também estendido a África, onde António Braz Teixeira tem procurado a diversa presença da temática da saudade nas culturas de língua portuguesa. Todas essas pontes promovem, no seu conjunto, uma visão ampla da História da Filosofia a uma escala trans-nacional...

No plano mais institucional, não podemos também deixar de referir o papel de António Braz Teixeira no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, também aqui como uma extensão do mesmo húmus da Escola Portuense, de Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes, José Marinho, Álvaro Ribeiro e Agostinho da Silva, entre outros. Muito para além de vinculações formais, falamos aqui de ligações humanas, de afinidades electivas – em particular, com Eduardo Abranches de Soveral e António José de Brito, insignes Professores desta Faculdade.

*

De Norte a Sul, de Este a Oeste, nos mais diversos momentos, todos sentem a falta de um Norte (e eu de um Oriente). António Braz Teixeira foi e é para a Cultura e para a Filosofia em Portugal uma das estrelas que nos conduziu...

A filosofia é o que designa como “logos”, em que não se renega o seu cariz existencial – como escreveu:

“cabe ao pensamento desenvolvido sob o signo existencial o mérito de ter afirmado e demonstrado, contra as tendências excessivamente racionalistas e de certo falso universalismo, pretensamente utópico e ucrónico, a ideia da não existência de uma filosofia universal, desinserida de qualquer complexo espaço-temporal, mas antes da existência de filosofias nacionais, já que cada povo, enquanto especial concepção do mundo e da vida, é já *filosofia viva*, expressão do seu particular modo de ser nacional, a que os pensadores, intérpretes da situação histórico-cultural concreta do seu povo e do seu tempo, dão superior forma racional”².

Daí também a inserção da filosofia na história e o compromisso com a verdade, base igualmente da sua Filosofia do Direito:

² *A filosofia jurídica portuguesa actual*, Lisboa, Ministério da Justiça, 1959, pp. 9-10.

“A filosofia não é como outros tipos de saber, um corpo de doutrina, um acervo de conhecimentos ou um conjunto articulado de soluções ou de respostas, mas um processo, uma actividade permanente de interrogação sobre o próprio saber, seu valor e seus fundamentos. O que constitui a sua essência é a busca constante e sempre recomeçada e da verdade e não a sua posse. Não é um saber feito, que possa transmitir-se e se vá adicionando mas um conjunto permanente de interrogações, nunca definitivamente respondidas, em que cada resposta que o filosofar a si mesmo se dá, é sempre uma resposta provisória, que se converte em nova interrogação... A resposta filosófica não é solucionante, deixando irresoluto o problema e viva a interrogação.”³

Interrogante, problemática e não solucionante é pois a sua concepção de filosofia, onde se expressa a sua dimensão aporética, precisamente pela dificuldade que decorre entre o ser e o pensar – porque o real transcende, no sentido preciso da palavra “transcender”.

Isto vai levar à sua concepção de razão, pois, “nem tudo é pensável ou abarcável pela razão humana” (*Ibidem*, p. 27), abrindo-se assim a porta para o incognoscível e o mistério, no sentido da excedência pela impossibilidade do conhecimento ou compressão por parte do homem, ou seja, “trata-se pois do domínio não do irracional por defeito...mas do irracional por excesso (Leonardo Coimbra), do que, ultrapassando a razão, só é acessível por via mística, por inspiração angélica ou por revelação divina”. Aproximando-se do que José Marinho designou por “visão unívoca”, o facto da filosofia não responder integralmente às questões colocadas pelo humano leva a que a razão tenha que apreender o real numa primeira visão intuitiva, afirmando-se aqui a visão teórica da filosofia. Assim, pensamento reflexivo ou especulativo, o conhecimento filosófico, actividade própria da razão, exerce-se através do raciocínio, mas pressupondo sempre que a razão tenha como prévio “um acto de crença, por um lado na racionalidade do real, por outro na capacidade da razão para se apreender a si e para compreender a realidade” (*Ibidem*, pp. 27-28). Intuição intelectual, contemplação de ideias, visão espiritual do invisível, ou teoria do ser e da verdade, correspondem a definições de uma concepção de filosofia que, segundo António Braz Teixeira, “é sempre teoria”.

Já atrás referimos o carácter situado do filosofar, concepção não só apontada por António Braz Teixeira na sua obra “A filosofia jurídica portuguesa actual” (1959) como

³ *Sentido e valor do direito: introdução à filosofia jurídica*, Lisboa, INCM, 2000, pp. 15-16.

na sua obra em “Sentido e Valor do Direito” (2000). Nesta linha, esse carácter situado da filosofia é explicitado como uma actividade humana que tal como o próprio homem se entende como “ser do tempo, radicada e dinâmica, interrogação permanente a partir de uma situação concreta, de uma circunstância definida” (*Ibidem*, pp. 30-31).

Intrinsecamente ligada a uma língua, a uma tradição, a um movimento espiritual diverso e múltiplo, porque entendido de modo individual por cada filósofo, a filosofia não deixa de ser mesmo assim uma na busca da verdade, ao mesmo tempo que, segundo o nosso autor, o verdadeiro pensamento filosófico não existirá enquanto discurso racional “sem palavras nem linguagem”.

Por isso, também, a língua é pelo autor entendida como contendo virtualidades especulativas próprias, sendo disto exemplo a concepção de *saudade* luso-galaica, a *ilusión* castelhana, a *dor* romena, a *sehnsucht* germânica ou a *morriña* galega, como o próprio António Braz Teixeira refere, daqui decorrendo a sua afirmação:

“Se o pensamento filosófico autêntico é sempre universal, porque demanda o uno essencial do ser e da verdade, nas suas formas e nas suas expressões, é também, sempre, individual e nacional, dado o carácter radicado e situado de todo o pensar e agir humanos” (*Ibidem*, pp. 31-32).

De igual modo, nesta mesma passagem, António Braz Teixeira refere-se à filosofia como susceptível de ser expressa em diversos géneros literários, afirmando: “...a filosofia não só não constitui um género literário como não tem uma forma própria e única de exprimir o seu discurso, quando adopta a forma escrita para comunicar o pensamento pensado pelos filósofos”. E dentro desta perspectiva, o autor refere diversos exemplos, como a forma poética (Parménides, Lucrecio, Nietzsche e Pascoaes), o diálogo (Platão, Cícero, Leão Hebreu, Berkley e Leibniz) e também o aforismo (Heraclito, Pascal e José Marinho), passando por outras tantas formas até à forma sistemática, em que inclui Hegel, Comte, Cunha Seixas e Leonardo Coimbra.

Trata-se aqui de uma concepção de razão também alicerçada na *filosofia portuguesa* – afirmando a este respeito:

“Importa antes de mais partir de um conceito de razão que exceda os limites de uma racionalismo fechado e formalista, apoiado unicamente nas ciências do mundo sensível e num noção redutoramente empírica da experiência, e se abra ao essencial e

irrecusável valor e significado gnósico da sensação, da intuição, do sentimento, da imaginação e da crença”⁴.

Não deixando de reconhecer que *há mais mundos* para além dos sentidos, que nos levam ao reconhecimento das múltiplas formas que a experiência humana assume, desde as ciências à estética, à ética, à religião e à mística, defende ainda António Braz Teixeira, na mesma passagem, que a interrogação mais autêntica do humano emerge do plano ontológico mais radical “do enigma ou do mistério, no qual e pelo qual todo o ser e toda a verdade, em instantânea visão, simultaneamente, se ocultam e patenteiam ao espírito do homem”.

E é daqui, do conhecimento do enigma e do mistério que no homem se forma a ideia de Deus, ideia a partir da qual surge o sentido e alicerces do filosofar. Daí também decorre a sua ideia de Deus, isto é, “a ideia de Deus é o primeiro princípio e fonte de todo o princípio que confere sentido e valor a tudo quanto existe e possibilita o próprio filosofar”, classificando ainda como algo que decorre de um acto de amor pelas suas características de interminável sabedoria, eterna e absoluta plenitude, apenas podendo ser pensado por analogia pela razão humana.

É esta concepção de Deus que, segundo António Braz Teixeira, constitui no pensamento português o ponto de união com o mal e a saudade, sendo a relação entre os três planos (Deus, Mal e a Saudade) o que possibilita, através da liberdade humana e simultaneamente da graça divina, formas que permitem diminuir e/ou vencer o mal, com vista a uma recuperação da origem, isto é, da harmonia e original fraternidade entre todos os seres que faz parte do sentido dado à Criação.

Daqui, isto é, “da ânsia desmedida de absoluto”, que ora fracassa, ora vence, situa António Braz Teixeira também a imersão da saudade, como “a apetência de regresso a uma perdida harmonia e perfeição”⁵, que se confronta com a questão do mal, dimensão que torna dramática e agressiva a realidade, referindo a este propósito D. Francisco Manuel de Melo, e que se constitui como problema filosófico que ressoa desde Prisciliano e seus intérpretes – como escreveu ainda na sua obra *Deus, o mal e a saudade*:

“No pensamento português contemporâneo, a análise filosófica da ideia de Deus foi acompanhada por uma paralela revisão do conceito de uma razão clara e segura de si, que repele todo o irracional, seja mal seja erro (como é ainda a de Amorim Viana),

⁴ *Deus, o mal e a saudade. Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, p. 11.

⁵ “O problema do mal na filosofia portuguesa contemporânea”, in *Espiral*, Lisboa, 1964, p. 16.

primeiro, pela interrogação sobre os limites da mesma razão (Antero de Quental) e, depois, pela admissão do próprio irracional, quer como racional entitativo (com Sampaio Bruno e a admissão do mal como o positivo e o plenamente real), quer com a consideração do erro como irracional cognitivo (Leonardo Coimbra), quer, por fim, com o fazer depender todo o pensamento do enigma e com o considerar recíproca e complementarmente implicadas as noções de visão unívoca e de cisão (José Marinho). Este processo de paralelo desenvolvimento do debate filosófico sobre a ideia de Deus e o conceito de razão não poderia, naturalmente, deixar de projectar-se também sobre o modo de defrontar a grande aporia que o mal suscita: como conciliar, no plano especulativo, a sua existência com a onipotência e a bondade divinas? Daí que, no pensamento português dos séculos XIX e XX se assista a uma radical alteração na atitude filosófica perante o mal, que depois de haver sido longamente pensado como problema, passou a ser visto como enigma que leva o homem a interrogar-se sobre si próprio e sobre a cisão em que o mal se dá ou manifesta, quando não já como mistério. Ou seja, de algo exclusivamente humano, que poderia ser resolvido ou superado pelo pensamento ou pela razão do homem, negando a sua essencial realidade e convertendo-o em ilusória aparência ou privação, o mal ascendeu ao reino divino e converteu-se em algo inegavelmente real que, no entanto, por exceder a capacidade da razão humana, é incognoscível, tornando-se, por isso, inviável toda a ontologia do mal e limitando-se à sua fenomenologia, ao conhecimento dos modos como se manifesta na vida e no agir dos homens o saber que sobre ele é possível"⁶.

⁶ *Deus, o mal e a saudade. Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro*, ed. cit., p. 62.

ASPECTOS DA CONTRIBUIÇÃO DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA AO DIÁLOGO FILOSÓFICO LUSO-BRASILEIRO NO ÂMBITO DA FILOSOFIA DO DIREITO

Constança Marcondes Cesar

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira
Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa
(351) 213241470 | iflbggeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o diálogo filosófico luso-brasileiro no âmbito da filosofia do direito na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: filosofia do direito, filosofia luso-brasileira, antónio braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the luso-brazilian philosophical dialogue within the framework of the philosophy of law in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: Philosophy of Law, Portuguese-Brazilian Philosophy, António Braz
Teixeira

A obra de Antonio Braz Teixeira, dedicada aos estudos de Filosofia do Direito Luso-Brasileira tem como sinal distintivo, desde os seus primeiros escritos sobre o assunto – dentre os quais se destaca no texto de 1990, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*¹ – a atenção dada à obra de um dos “mestres fundadores”² dessa reflexão, o professor Miguel Reale da Universidade de São Paulo, recentemente falecido.

O livro apresenta um amplo panorama do tema, numa abordagem histórica. Parte do exame das “convergências e peculiaridades das filosofias portuguesa e brasileira” passando pela consideração do krausismo luso-brasileiro, pelo evolucionismo voluntarista; da crítica do positivismo feita por Tobias Barreto; do evolucionismo materialista, das meditações de Cabral de Moncada e Antonio José Brandão. Reflete também sobre as relações entre Direito e Justiça em Delfim Santos, e sobre o pensamento católico português contemporâneo.

No âmbito que para nós tem interesse especial no presente estudo, Braz Teixeira considera, numa perspectiva histórica, a contribuição de Miguel Reale no campo do diálogo filosófico luso-brasileiro. Seu ponto de partida é a consideração dos “laços espirituais entre Portugal e Brasil”, através de seus marcos históricos: realização de congressos, colóquios, edição de enciclopédias com a participação de autores brasileiros e portugueses. Seu ponto inaugural ocorreu em 1981, no I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, prosseguindo ininterruptamente, desde 1990, na sucessão de colóquios denominados *Tobias Barreto* e *Antero de Quental*, realizados alternativamente em Portugal e no Brasil.

No horizonte dessa ampla tarefa, é especialmente interessante o texto dedicado a “Miguel Reale e o diálogo filosófico Luso-Brasileiro”, escrito por Braz Teixeira em 1990. No mesmo ano, Braz Teixeira fez a primeira edição de seu texto sobre filosofia jurídica, intitulado *Sentido e Valor do Direito*.³

Nesse texto, na segunda parte, dedicada à axiologia do Direito e à meditação sobre a Justiça, ao apresentar a concepção historicista de Justiça, no pensamento contemporâneo, Braz Teixeira, cita Reale, ao lado de Del Vecchio, “pela sua comum matriz neokantiana, embora [o pensador brasileiro] se reclame de uma feição

¹, António Braz TEIXEIRA. *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*. Lisboa: Associação Acadêmica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1991, p. 125-152.

² Como o descreverá Braz Teixeira, veremos adiante.

³ António Braz TEXEIRA. *Sentido e Valor do Direito, passim*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 2010.

existencial”, tal como a que apresentou em seu volume de ensaios *Nova fase do Direito Moderno*, publicado pelo filósofo paulista em 1990. Essa obra retoma, diz Braz Teixeira, teses anteriormente apresentadas por Reale em *Verdade e Conjectura*, em 1983, no qual o pensador brasileiro, inspirado em Hartmann, assinala que a justiça é o valor que possibilita a emergência de outros valores, que se explicitam através das diversas experiências da humanidade, ao longo da sua história. Para Reale, a Justiça é sempre expressão da *igualdade* – tem a finalidade de diminuir a desigualdade entre os homens. Mostra-se como ideia cultural, é histórico-axiológica, existencial, e se correlaciona com a de *pessoa*, “valor-fonte de todos os valores (...)” realizando-se como intersubjetividade.

A justiça exprime-se na experiência existencial, histórico-social do homem. Está vinculada à correlação entre liberdade e igualdade, para realizar a plenitude da pessoa humana, numa comunidade cada vez mais democrática.

Braz Teixeira assinala também, dentre os representantes da tendência historicista, na consideração da Justiça, outro pensador brasileiro: Renato Cirell Czerna, discípulo de Reale e seu sucessor na cátedra de Filosofia do Direito na Universidade de São Paulo. A concepção historicista de Justiça, em Czerna, foi inspirada pelo neo-idealismo de Schelling e Hegel. Admitindo a historicidade do Direito, considera o problema de como conciliar o caráter absoluto de Justiça e sua realização histórica. A Justiça é um valor que excede o direito positivo; este último só se realiza adequadamente reconhecendo que faz parte um todo, que só alcança sua plena expressão na possibilidade de o direito positivo estar aberto a desenvolvimentos ulteriores.

Assim, “na aplicação da norma abstrata ao fato concreto, em cada caso e em cada momento”, estes se apresentam “como dois termos de uma síntese (...) que não esgota em si todas as possibilidades, por não esgotar na sua casuística momentânea, a possibilidade de novas objetivações em que o Direito, como história perpétua, consiste”, diz Braz Teixeira, expondo sinteticamente a posição de Czerna, como se apresenta na obra deste último, *Ensaio de Filosofia Jurídica e Social*, editado em 1965.

Convém recordar que, para Braz Teixeira, no seu *A Escola de São Paulo*, Czerna aparece como um dos discípulos mais importantes e originais de Reale.

Editado, como dissemos, no mesmo ano que *Sentido e Valor do Direito*, o ensaio *Miguel Reale e o diálogo filosófico Luso-Brasileiro* aparece como capítulo do livro de Braz

Teixeira, *Caminhos e figuras da Filosofia do Direito luso-brasileira*⁴ mas datado, na sua redação, de 1990.

O método tradicionalmente adotado inicialmente pelo estudioso português se caracteriza inicialmente pela busca do contexto histórico em que se insere o diálogo filosófico luso-brasileiro; prossegue, identificando seus temas e autores com perspectivas comuns ou análogas nos dois países e, finalmente, põe em relevo as teses centrais, destacando a originalidade de Reale, bem como as referências de obras e teses de relevantes autores lusos e do autor brasileiro.

Assim, mostra que nos séculos XVII e XVIII, com autores que procediam do tronco português nas suas especulações – e Antonio Braz Teixeira cita Vicira, Matias Aires e Tomás Antonio Gonzaga – a filosofia brasileira assumiu um caráter próprio, com Silvestre Pinheiro Ferreira e Diogo Antonio Feijó, marcando o surgimento de um ecletismo, que resultará na tentativa de superação do positivismo e do kantismo, este último compreendido numa perspectiva sensista e relativista. Assim, surge a especulação filosófica que caracterizou depois Farias Brito e Silvestre Pinheiro Ferreira.

No pensamento luso-brasileiro do século XX o diálogo, nos anos cinquenta, deu-se especialmente entre Vicente Ferreira da Silva, Agostinho da Silva e Eudoro de Sousa e, no âmbito filosófico jurídico, entre Miguel Reale e Luis Cabral de Moncada e Antonio José Brandão, desde a década de trinta. Reale, Brandão e Cabral de Moncada convergiram na crítica ao positivismo, materialismo e sociologismo, que já fora proposta, no início do século, por Farias Brito e Paulo Morêa, inserindo-se na busca de uma renovação espiritual que já se afirmava “ na Europa e na América desde o final do século XIX” (*Id., ibid.*, p. 127).

Estudando comparativamente a evolução dos três autores, Reale, Brandão e Cabral de Moncada, Braz Teixeira mostra que a partir de 1940 os pensadores portugueses centraram sua atenção na filosofia jurídica. Cita as obras de Reale: *Fundamentos do Direito* (1940); *O Direito, ensaio de ontologia jurídica* (1942); de Cabral de Moncada: *Direito Positivo e Ciência do Direito* (1944) – nelas mostrando a tentativa de superação do positivismo, materialismo e sociologismo, em direção a uma reflexão inspirada pelo neokantismo – Husserl, Hartmann – na reflexão de Cabral de Moncada e de Reale; e por uma leitura da” tradição aristotélico-tomista e da ética de Max Scheler, de Nicolai

⁴ António Braz TEIXEIRA. *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*. Lisboa: Associação Acadêmica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1991, p. 125-152

Hartmann e da analítica existencial de Heidegger” (*Id., ibid., op.cit.*, pp. 128-129), em Brandão. Ou seja, são inspirados pelas contribuições das escolas fenomenológica e neo-kantiana.

Cabral de Moncada se restringiu ao campo jurídico-político; Reale e Brandão escreveram suas reflexões em um “horizonte especulativo mais amplo, que vai da filosofia da cultura até as portas da metafísica” (*Id., ibid.*, p. 129), elaborando conjecturas e problematizando o significado mais amplo da meditação filosófica e inspirando-se numa visão teodiceica, em Brandão.

Em ambos, Reale e Brandão, a reflexão tem como objetivo estabelecer, a partir do diálogo com suas fontes inspiradoras, um pensamento original, uma reflexão com contribuições pessoais. Temas comuns são a valorização da filosofia jurídica, considerada no horizonte da pluralidade e da temporalidade do Direito, concebido como “realidade cultural” com “fundamento axiológico”. Meditam também sobre a epistemologia do Direito e sobre o valor deste como ciência. Reale conhecia bem as obras dos portugueses e os cita nas suas *Memórias*, diz Braz Teixeira (*Id., ibid.*, p. 130, nota de rodapé 12). Por sua vez, seus escritos foram objeto de atenção de autores portugueses, como o atestam estudos de Brandão sobre a obra de Reale, em 1948, 1949 e 1953, bem como os estudos de Moncada sobre o filósofo brasileiro em 1966 e 1971.

Reale, por sua vez, menciona livros de Brandão em 1975 e publica estudos de Brandão sobre Hartmann na *Revista Brasileira de Filosofia* em 1976. Menciona também Moncada – suas obras de 1953, 1968 e também cita o artigo publicado em Lisboa em 1988.

Moncada – diz Braz Teixeira – fez o caminho inverso aos seguidos por Reale e Brandão – que privilegiaram a meditação sobre o fundamento axiológico do Direito – partindo da reflexão ontológica e só no final da vida considerando a questão axiológica.

Para Reale, diz Braz Teixeira, “a filosofia jurídica não se esgota na ontognoseologia”, entendida como “introdução geral da própria filosofia do Direito” (*Id., ibid.*, pp. 132-133), mas abarca também “a *epistemologia jurídica* ou doutrina das ciências do Direito” que considera “os valores lógicos do Direito; a *deontologia jurídica*”, entendida como cerne e fundamentação do próprio Direito, porque aborda “os valores éticos do direito”; a *culturologia jurídica* ou doutrina do sentido histórico do direito e da sua eficácia social (*Id., ibid.*, p. 133). Os temas fundamentais de filosofia jurídica seriam os que tratam dos conceitos de *direito e justiça* e de sua expressão social e histórica.

Cabral de Moncada tem afinidades com as teses de Reale, porque para o filósofo português, há estreita relação “entre gnoseologia e ontologia jurídicas” e porque para ele há quatro problemas cruciais para a filosofia jurídica:” o do conhecimento jurídico [o do] do ser a e realidade jurídica e o (...) dos valores [que regem a] actividade jurídica [e o da meditação desses temas à luz da metafísica, entendida” como “visão (...) suprema da realidade” (*Id., ibid.*, pp. 132-134).

Braz Teixeira destaca que “há uma confluência entre (...) Moncada e Reale” quando estes consideram o carácter conjectual da metafísica (*Id., ibid.*).

Perspectiva diversa é da Brandão, diz Braz Teixeira, porque embora considere que “a Filosofia do Direito é o Direito contemplado e definido segundo o modo peculiar da Filosofia”, compreende a filosofia fora da orientação neo-kantiana que inspirou Moncada e Reale. Assim, entende por filosofia “*a ontologia ou teoria do ser*”, afirmando que “homem e mundo (...) se condicionam reciprocamente” (*Id., ibid.*, p.134-135). Daí decorre que na meditação sobre o Direito dá primazia à ontologia, que trata de “considerar o direito como ser” (*Id., ibid.*, p.135).

Braz Teixeira assinala uma certa semelhança entre as ontologias jurídicas de Brandão, Moncada e Reale. Todos partem de uma concepção do Direito como” objecto ou realidade cultural”, recusando concepções legalistas, sociologistas ou normativistas; e também consideram que há, no Direito, um “*conteúdo axiológico*” (*Id., ibid.*).

Moncada, em 1933, reconheceu no ser do Direito, uma realidade tridimensional: *social, objetiva*, - quando” trata da jurisprudência ou ciência do direito” e *axiológica*, evidenciando a relação entre a ciência do direito e *valores jurídicos*, que a filosofia do Direito aborda. Aponta, ainda, uma quarta dimensão possível, ao considerar o carácter *histórico* da evolução da jurisprudência (*Id., ibid.*, pp. 136-137). Assim, Moncada propõe uma teoria das quatro dimensões do jurídico: *empírico-natural, histórico-cultural, lógico-construtiva e ético-valorativa* (*Id., ibid.*, p. 137).

Examinando a evolução da teoria de Moncada de 1933 a 1944, Braz Teixeira assinala a sua progressiva passagem de uma teoria tridimensional a uma teoria quadridimensional, e enfim, à reflexão sobre o direito como *fato*” que é (...) de natureza *sensível, cultural-histórico-espiritual, lógico-objetivo e axiológico* (*Id., ibid.*) enfatizando que” o *direito positivo* é (...) *norma, ordenamento e decisão* (*Id., ibid.*) e que “a jurisprudência, entendida como ciência do direito [e] atividade interpretativa [é] realidade histórico-cultural”. Entende ainda, que o direito vivo exprime uma dimensão

ideal no plano concreto, implicando sempre uma consideração *axiológica* (*Id., ibid.*, pp. 137-138).

A tríplice caracterização do Direito, por Miguel Reale, o levou a formular sua teoria tridimensional do Direito, esboçada na sua tese *Fundamentos do Direito* e que será desenvolvida nas diferentes edições do seu *Filosofia do Direito*, a partir de 1953 e alcançando sua formulação definitiva na obra *Teoria Tridimensional do Direito*, publicada em 1968 pelo mestre paulista, assinala Braz Teixeira.

Na concepção de Reale, o Direito tem em comum com os mandamentos religiosos, os preceitos morais e os usos sociais, a relação entre *fato*, *valor* e *norma*. Todos esses campos envolvem a ideia de um *dever-ser* que levará o filósofo a formular a teoria de *invariantes axiológicas*⁵ reconhecendo a pessoa como *valor-fonte* de todos os demais valores e como busca do bem comum, diz Braz Teixeira.

Se Moncada, na última fase de seu pensamento faz a crítica gnoseológica da sua própria teoria tridimensional, sob a influência de Hartmann, em cujas teses se inspira, Brandão entende o Direito como *valor*, “*espírito objetivado* em normas e *espírito objetivo* de uma certa humanidade” (*Id., ibid.*, p. 144).

Por sua vez, para Reale, a *Justiça* é um *valor*; pressupõe a existência do homem como *pessoa*, que institui a *ordem jurídica*, que implica a busca do bem comum.

Assinalando a presença de temas comuns, apesar da diversidade de fontes e perspectivas que caracterizam os três mestres luso-brasileiros – Moncada, Brandão e Reale – Braz Teixeira mostra a importância do diálogo que ocorreu entre os três mestres de língua portuguesa. E foi esse diálogo que propiciou, posteriormente, um aprofundamento dessa aproximação através de sucessivos encontros, que já citamos, entre estudiosos de filosofia luso-brasileira.

Esses encontros, sem se aterem apenas ao campo do Direito, vêm sendo realizados alternadamente em Portugal e no Brasil, desde 1990.

A figura de Reale, reconhecido por Braz Teixeira como “*Mestre*” e “*Amigo*” emerge como exemplo de “cordial serenidade (...) profundo respeito e compreensão pelo pensamento do outro e pela comum busca de resposta às mais radicais e decisivas interrogações filosófico-jurídicas” (*Id., ibid.*, p. 152).

⁵ *Id., ibid.*, p. 144. Nosso texto sobre o assunto foi republicado no livro organizado por Braz Teixeira e Renato Epifânio, *Olhares Luso-Brasileiros*. Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono, 2015.

Publicado em 1998, o volume intitulado *O Pensamento de Miguel Reale*⁶ apresenta um amplo panorama do pensamento do filósofo paulista, contou com a presença deste, procedendo o ulterior ao qual nos referimos, que também contou com a presença do Mestre brasileiro.

No Congresso de 1998, Braz Teixeira aborda a *Antropologia Filosófica de Miguel Reale*, levantando a hipótese de que o filósofo paulista, apesar de nunca ter escrito um livro sobre o assunto, faz da *Axiologia* o fio condutor de seu pensamento, desde os seus primeiros escritos até sua expressão madura. Nessa *Axiologia*, as noções de *pessoa* e *liberdade* seriam fulcrais. Destacamos também o texto de Reale, *Invariantes Axiológicas*, que a nosso ver, representa um resumo das teses do pensador brasileiro.

A hipótese de Braz Teixeira, supra indicada, é sustentada por uma longa e aprofundada leitura e meditação a respeito dos textos do pensador paulista e por uma caracterização das implicações de suas noções fulcrais.

Para Braz Teixeira, a Antropologia Filosófica é a chave para a filosofia culturalista de Reale; é o fio condutor de sua reflexão, onde os temas “da dialética da implicação e da polaridade, da sua teoria da experiência, da sua ontognoseologia, de sua concepção da metafísica como pensamento conjectural e do seu historicismo axiológico, ou de sua axiologia, que, porque fundada na natureza do homem, é indissociável da história”⁷.

E é a articulação desses temas que estruturam o pensamento de Reale, evoluindo ao longo do tempo e sintetizada, segundo Braz Teixeira, nas afirmações do próprio Reale: “o ser do homem é o seu dever-ser” e “a pessoa é o valor-fonte de todos os valores”⁸.

Os nexos entre a Antropologia Filosófica e a Axiologia se tornam manifestos quando Reale afirma que o homem se distingue dos demais seres do mundo pela *liberdade* e pela percepção de *valores*. Ser inconcluso, o homem é impelido a exprimir suas possibilidades de ser no tempo, na vida social, na história – sempre escolhendo, graças à sua liberdade, o modo de realização que sua incompletude, sua finitude, o levam a tentar expressar.

Finito, impelido a se realizar, o homem esbarra em sua limitação. Mas, desejoso do absoluto, reconhece que esse absoluto o chama a se transcender. Para Reale, esse

⁶ *O pensamento de Miguel Reale. Actas do IV Colóquio Tobias Barreto*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1998, pp. 247-254.

⁷ António Braz TEIXEIRA, *op.cit.*, p. 247.

⁸ Miguel REALE. *Introdução à Filosofia*. 1988, p. 210; *id.*; *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, 1996. Apud António Braz TEIXEIRA, *op.cit.*, p. 248.

absoluto é Deus, Realidade Transcendente, que chama o homem a expressar-se como *pessoa*, isto é, como fulcro da *vida ética*⁹.

É como *pessoa*, cujas notas distintivas são: *singularidade, intencionalidade, liberdade, inovação e transcendência* (*Id., ibid.*), que Reale caracteriza o homem e seu destino espiritual, superando a característica de ser mergulhado na natureza. Desabrochando na vida intersubjetiva, no mundo da cultura, cada homem precisa dos outros para se realizar, para expressar valores. O que é, então, o homem? É um ser que além de sua dimensão corpórea, tem uma dimensão psíquica, um *eu profundo*, que o projeta como ser duplo. É corpo, sensibilidade e razão. Sua origem não pode ser constatada por uma dedução lógica; implica, como diz Reale, na obra *Verdade e Conjectura*¹⁰, a conjectura da existência de um Deus, Ser Supremo que cria o homem e o impele a perceber a morte como *insondável enigma, mistério* que o impede de pensá-la como mera degradação psíquica.

O Colóquio de Viana de Castelo, no qual aparece esse texto de Braz Teixeira, teve a presença de Reale, falando *Sobre o sentido ontológico do dever-ser*¹¹.

A obra do pensador paulista, nesse Colóquio em sua homenagem, foi abordada sob vários aspectos.

Por exemplo, o *historicismo axiológico* de Reale, foi estudado por Celso Lafer, como fonte para a consideração dos direitos humanos no plano internacional e por Pedro Calafate, examinando as relações entre natureza e cultura. A *axiologia* de Reale foi estudada por Vamireh Chacon, Antonio Paim, Anna Maria Moog. Sua *teoria da justiça* foi considerada por Paulo Ferreira da Cunha, sua *teoria tridimensional do Direito*, estudada por Aquiles Cortes Guimrães e Nelson Saldanha; sua hermenêutica por mim e Tércio Sampaio Ferraz; sua meditação sobre o caráter conjectual do conhecimento, por Eduardo Abranches de Soveral, Manuel Cândido Pimentel e Antonio José de Brito.

A comunicação de Braz Teixeira é muito importante, não só pela tese que defende, mas por seus escritos ulteriores que pressagia: como por exemplo seu texto apresentado no IX Colóquio Tobias Barreto, realizado em Lisboa em 2010, na Universidade Nova de Lisboa, com apoio da FCT e da Gulbenkian, dentre outras relevantes instituições. O colóquio tratava de *Miguel Reale e o pensamento Luso-*

⁹ António Braz TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 252.

¹⁰ Miguel REALE. *Verdade e Conjectura*, p. 121, *apud* António Braz TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 254.

¹¹ Miguel REALE. *Sentido ontológico do dever-ser*, *op. cit.*, pp. 25-30.

Brasileiro e a conferência de abertura, feita por Braz Teixeira, foi sobre *A ideia de democracia no pensamento de Miguel Reale*.

Pressagia também o texto que aparece no mesmo ano como posfácio de meu livro, *O Grupo de São Paulo*¹², onde a pergunta, meramente retórica – porque já constituía uma convicção e um plano de trabalhos futuros – *Haverá uma Escola de São Paulo?* – surge como embrião do texto – *A Escola de São Paulo*, editado recentemente, e que constitui, a nosso ver, a mais importante contribuição de nosso filósofo ao estudo da obra de Miguel Reale e dos pensadores que a ele conviveram entre 1950 e 1970.

Retomando o exame IX Colóquio Tobias Barreto, podemos constatar, já na página inicial, na qual se justifica a retomada do estudo da obra de Miguel Reale por várias razões: trata-se de uma homenagem ao centenário de nascimento do autor que aconteceu em 2010; de examinar aspectos ainda não abordados de seu pensamento político e filosófico-jurídico, bem como, as relações de Reale com outros pensadores da *Escola de São Paulo*. A expressão, inspirada pela *Escola de Madri*, denominação do grupo de pensadores que se reuniu em torno de Ortega y Gasset, aparece como fio condutor do exame, agora ampliado, das relações entre pensadores brasileiros e portugueses, em torno de suas figuras exponenciais: *Miguel Reale e Vicente Ferreira da Silva*.

Aspectos do pensamento filosófico-jurídico de Reale foram abordados por Aquiles Cortes Guimarães, Paulo Ferreira da Cunha, José Esteves Pereira, Clara Calheiros, Ana Paula Loureiro de Sousa, João Maluf Júnior, bem como a repercussão de seu pensamento no Código Civil Brasileiro de 2002, por Flávio Alves Martins; a relação entre *cultura e cidadania*, na obra do mestre paulista foi estudada por Guilherme de Oliveira Martins.

Pomos em relevo as comunicações de Rui Lopes, examinando as diferenças culturais como problema filosófico na ótica de Reale, Flusser e Agostinho da Silva; a de Dirk Henrich sobre os temas da historicidade, responsabilidade e liberdade em Flusser e Reale. Por que por em relevo? Porque na obra recente, *A` Escola de São Paulo*, Reale é um dos *mestres fundadores* da escola na ótica de Braz Teixeira; Agostinho da Silva, um dos *companheiros do mestre fundador* (Reale); e Flusser, um dos *discípulos dos mestres fundadores da Escola* (Reale e Vicente Ferreira da Silva).

¹² António Braz TEIXEIRA, *Haverá uma Escola de São Paulo?* In Constança MARCONDES CÉSAR, *O Grupo de São Paulo*. Lisboa, Imprensa Nacional, 2010.

A estrutura do texto *A Escola de São Paulo* parece estar já pronta, as leituras e hipóteses que confirmam as possibilidades já feitas e servindo de fio condutor da homenagem, daquele que Braz Teixeira irá considerar como o mais importante pensador brasileiro pela amplitude e complexidade de sua reflexão, superando de longe o campo filosófico-jurídico – no âmbito do qual fez contribuições essenciais.

O IX Colóquio Tobias Barreto, de 2010, traz, como dissemos, a conferência de abertura feita por Braz Teixeira, sobre a *Ideia de democracia em Miguel Reale*. O texto é exemplar: o método de abordagem dos temas que caracteriza Braz Teixeira aí aparece com toda sua força. Trata-se de examinar os temas que permanecem e estruturam a reflexão do mestre paulista, constituindo ao longo do tempo e da evolução de seu pensamento, as referências constantes, amplificadas e amadurecidas, corrigidas pela própria meditação e pelo contexto histórico em que se inserem.

Mostra, além das características do método histórico-crítico de Braz Teixeira, sua capacidade de sintetizar os temas-chave do assunto que aborda, bem como expõe a profunda convivência com as obras e os temas recorrentes de Reale, que servem para esclarecer a contribuição do pensador brasileiro.

Apoiando-se nas *Memórias* de Reale, Braz Teixeira aponta três fases do pensamento filosófico-jurídico de nosso autor. São elas: de 1932 a 1939 a primeira fase, expondo a atuação de Reale na Ação Integralista Brasileira; a segunda de 1940 a 1962, na qual são marcantes o afastamento do Integralismo e a publicação da *Teoria do Direito e do Estado*; a terceira, de 1963 em diante, a partir da publicação de *Pluralismo e Liberdade*. Braz Teixeira assinala os temas que desde o início da reflexão de Reale estão presentes em sua obra: a distinção “entre o domínio do ser e o do *dever-ser*; o personalismo, o historicismo, as ideias de integração e de complementaridade, o relevo atribuído à noção de experiência, a concepção do espírito como liberdade, a afirmação do caráter nacional das diversas filosofias, a atenção reflexiva ao pensamento de Tobias Barreto e Farias Brito (...) a distinção entre democracia como *ideal* e democracia como *regime político*, bem como sua concepção marcadamente social”¹³.

Na primeira fase, esses temas estão ligados à crítica do liberalismo, do capitalismo, da burguesia e à proposição de uma democracia integral corporativa, próxima da apresentada por discípulos de Moncada, nos anos 30, em Portugal.

¹³ Antonio Braz TEIXEIRA, *A ideia de democracia no pensamento de Miguel Reale*. In António Braz TEIXEIRA, Renato EPIFÂNIO, Rodrigo Sobral CUNHA (orgs.), *Miguel Reale e o pensamento brasileiro*. Actas do IX Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2010, p. 12.

A crítica ao liberalismo e ao integralismo fora feita por outros intelectuais que, vinculados a Leonardo Coimbra, a Álvaro Monteiro, e Delfim Santos e a Adolfo Casais Monteiro, promoveram o movimento chamado de *Renovação Democrática*.

Apoiando o Estado que se identificasse com a sociedade, representada por sindicatos, associações científicas, religiosas, que respondessem a um imperativo de solidariedade social, o jovem Reale, após o fechamento da *Ação Integralista Brasileira*, pela ditadura de Vargas, afastou-se do *Integralismo*, exilando-se em Roma no final da década de 30.

Já como professor da faculdade de Direito de São Paulo, em 1940, lançou o livro *Teoria do Direito e do Estado*, meditando sobre a democracia. Afirma que esta “só se realiza desde que haja correspondência entre o direito positivo e a vida e, ao mesmo tempo, haja possibilidade de este processo de constante ajustamento entre a lei e as aspirações da comunidade não ser suspenso, interrompido ou impedido (*Id., ibid., p.18*).

Ou seja, para que haja democracia, deve ser assegurada a participação do povo nas decisões que envolvem a comunidade. O Estado só se legitima se atender aos anseios do povo, governando apoiado no consentimento daquele, efetivamente o representando, quer dizer protegendo a expressão de suas capacidades espirituais e assegurando o seu bem estar material, nunca o deixando à mercê de interesses de grupos ou classes.

Braz Teixeira mostra a evolução do pensamento de Reale, quando este reconhece que um Estado apoiado em corporações – como o integralismo propunha – não assegura essa proteção. Mais ainda: o filósofo paulista reitera a crítica ao capitalismo e propõe a nacionalização das indústrias básicas e do transporte, advertindo contra medidas legais que protegem privilégios e lucros excessivos de alguns. Para ele, trata-se de garantir os direitos fundamentais à vida, saúde, educação, autonomia, salvaguardando o valor da pessoa humana e da comunidade, de modo a ser crescente a liberdade criadora, a expressão da dimensão espiritual e a participação no bem-estar material por todos os indivíduos, segundo sua capacidade.

Na terceira fase de seu pensamento, a partir de 1963, com a publicação de *Pluralismo e Liberdade*, a teoria da democracia, do filósofo paulista encontra sua expressão madura, diz Braz Teixeira.

Para Reale, a democracia está sempre em construção, através da história. Não tem um modelo único; o que a caracteriza é o direito de exercer a crítica e a busca permanente

de *atualização dos valores da convivência*, diz Reale em *Pluralismo e Liberdade*, citado por Braz Teixeira¹⁴. A democracia deve ser a expressão da vida espiritual, fundada em valores essenciais que foram assinalados na tradição filosófica grega: “a liberdade de pensar como pluralidade do pensar”; no legado romano dos valores expressos pelo Direito; na tradição cristã que afirmou o valor pessoa, “da perfectibilidade do homem” e das ideias de fraternidade e amor (*Id., ibid.*); acolhe, do liberalismo, a afirmação do valor do indivíduo e do direito de exercer a crítica; e do socialismo, a noção de igualdade e o sentido social da vida em comum (*Id., ibid.*).

Para Reale, diz Braz Teixeira, a democracia seria o único caminho para a expressão de todos esses valores. Pressupõe a confiança nos valores éticos e afirma o papel educativo da ação política e do Direito, atendendo aos indivíduos e associações. Na democracia, diz o pensador paulista, Estado e Direito surgem como co-implicados, e o poder do Estado estaria em consonância com a *opinião pública*, que aparece como guardião dos valores próprios do Estado de Direito Democrático (*Id., ibid.*), fiscalizando a sua realização.

É a partir de 1990, em obras como *O Estado Democrático de Direito e o conflito das ideologias* (1998); *O homem e seus horizontes* (1997), que Reale propõe uma democracia participativa e plural, traduzida na “*fiscalização da legalidade dos atos administrativos e da constitucionalidade dos legislativos*”, cabendo a última palavra “à opinião pública” (*Id., ibid.*, p. 18).

O social-liberalismo de Reale visava a instauração da *justiça social*, entendida como a afirmação da relação estreita entre liberdade e igualdade. O papel do Estado seria o de atuar visando o bem-estar coletivo, intervindo não só no campo econômico, mas também assegurando a saúde, educação, preservação do meio ambiente e a participação de todos na vida da cultura, garantindo a diminuição das desigualdades, mediante a regulamentação da participação dos cidadãos nos lucros e na gestão das empresas, como forma de alcançar melhor distribuição de riquezas.

No seu texto mais recente, boa parte da obra *A' Escola de São Paulo*¹⁵ de Braz Teixeira, é dedicada à consideração de aspectos do pensamento de Reale.

Aqui, a meditação sobre o Direito e a Justiça ocupam uma parte significativa, mas não única. É no horizonte de uma reflexão muito mais ampla, mostrando a presença de

¹⁴ Miguel REALE, *Pluralismo e Liberdade*, São Paulo, p. 265, *apud.* António Braz TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵ António Braz TEIXEIRA, *A' Escola de São Paulo*. Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono, 2016.

grandes temas de uma meditação que fez de Reale um dos mestres fundadores de uma linha de pensamento original, que congrega outros autores, num momento criador excepcional ocorrido nas décadas de 50 e 60 do século passado, em torno da fundação do Instituto Brasileiro de Filosofia e da Revista Brasileira de Filosofia, na qual os debates e as idéias inovadoras eram veiculados.

Braz Teixeira considera, na obra em pauta, aspectos do pensamento filosófico-jurídico de Reale e suas repercussões em Renato Cirell Czerna e Luis Washigton Vita, relacionando Direito e Justiça. Mostra, assim, o significado da obra daquele que chama de *mestre fundador* da *Escola de São Paulo*, bem como a sua repercussão no âmbito da filosofia luso-brasileira, assunto ao qual já dedicara, como vimos, estudos significativos.

A longa convivência com a obra de Reale e com a dos autores estudados e apontados como *mestre-fundador*, ao lado de Reale: Vicente Ferreira da Silva; como *companheiros*: Heraldo Barbuy, Agostinho da Silva, Eudoro de Souza, Milton Vargas; e como *discípulos*: Czerna, Luis Washington Vita, Gilberto de Mello Kujawski, Vilém Flusser.

No âmbito da Filosofia do Direito, o discípulo mais importante foi Czerna, o pensador que sucedeu Reale na Faculdade de Direito, na cátedra de Filosofia do Direito. Não adota as mesmas posições de Reale. Mas seu vôo, foi apoiado pelo mestre fundador de um espaço de liberdade, que acolhia e estimulava a reflexão, a independência, a vida criadora de todos os que com ele conviveram e dialogaram.

Essa lição, também a devemos, no outro lado do Atlântico, a Braz Teixeira. Com sua generosa e atenta leitura das obras, com seu método histórico-crítico, com sua imensa erudição, ele assegurou uma ímpar leitura interpretativa do movimento filosófico que emergiu no Brasil, nos anos 50 e 60 do século XX, estabelecendo parâmetros críticos para compreendermos o jorro de criatividade e efervescência espiritual que a presença desses pensadores representou no Brasil e em Portugal e seus desdobramentos na Europa e na América, que apenas começamos a aquilatar.

CULTURA AXIOLÓGICA E EDUCAÇÃO CÍVICO-JURÍDICA: DO SER E DA VERDADE À FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO E DO DIREITO

Emanuel Oliveira Medeiros

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

(351) 213241470 | iflbgeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre a cultura axiológica e educação cívico-jurídica na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: cultura axiológica, educação cívico-jurídica, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will talk about axiological culture and civil-juridical education in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: axiological culture, civic-legal education, António Braz Teixeira

Neste texto pretendo explorar aspetos que se encontram, de modo explícito ou implícito, na Obra e Pensamento do Doutor António Braz Teixeira. A sua obra abre-nos imensos filões mas há um fundo comum e transversal que me interessa percorrer, até como modo de abrir chaves hermenêuticas, de compreensão e formação. Encontro na Obra do autor elementos fecundos para pensar e tematizar uma literacia, melhor, uma educação cívica e jurídica, ancorada em Valores Maiores. Neste artigo temos como referência principal de António Braz Teixeira o livro *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, sendo nosso propósito retomá-lo, noutros contextos, em interligação com outros livros, designadamente, *Breve Tratado de Razão Jurídica*, no qual, logo no primeiro capítulo, é aprofundada a temática “Direito, Linguagem e Razão”. Aí, o autor remete, logo, para o facto de que a filosofia, a literatura e o direito se expressarem “em palavras” (Teixeira, 2012, p. 15).

Neste artigo, também convocaremos outros autores, em traços de intertextualidade, numa dinâmica de significação e compreensão dos conceitos e das problemáticas em análise.

É muito significativo que é na Filosofia que o autor vai ancorar o seu pensamento sobre o Universo Jurídico e, mais fundo, a problemática sobre *o que é o Direito* e o ser do Direito, que remete para a Justiça como Valor e Ideal fundante, intemporal mas em transcurso no tempo, nos estados e nas sociedades. A Ontologia, a problemática do ser, é fundamental à compreensão da vida, do seu sentido, da coexistência humana e é, também, na Ontologia e na Filosofia do Direito, que encontramos a sua essência, - que se demarca de todos os positivismos - para além da vigência temporal, em positividade, de um determinado sistema ou ordenamento jurídico, como, por exemplo, certas leis, os códigos civis e legislação nos diversos setores de atividade humana. Importa sempre partir do Humano e assegurar a sua dignidade, também - e muito - pela via do Direito, este fundado na Justiça como Valor de Sol. Só assim, podemos ter a esperança do aprofundamento da Democracia, que só acontece em Estados de Direito Democrático, - adjetivo que substantiva o Estado e o Direito - que possam impedir que a pessoa se torne objeto manipulável, até com suportes legais mas de uma suposta legalidade, que não o chega a ser, por já não estar referida aos fundamentos da Dignidade da Pessoa Humana e aos valores maiores. Só com Estados Justos, de Direito Democrático, podemos evitar que surjam as vítimas do "capitalismo selvagem", - expressão de João Paulo II - dos bancos, e outras instituições, que se compram uns aos outros, na vertigem da má globalização - e perdem, por completo, o

respeito para com os seus clientes, que são pessoas que se veem perante algozes sem escrúpulos, sem rosto, ávidos do dinheiro pelo dinheiro, do lucro pelo lucro, da ganância sem limites. Há que reequacionar, no sistema jurídico, o equilíbrio entre o público e o privado. Privatizações em cima de privatizações podem provocar a cegueira devido ao vil metal e, depois, o sistema financeiro apoia-se numa máquina jurídica, criada para o efeito, que, no fundo, mata a essência do jurídico, que deve garantir "direitos, liberdades e garantias", que deve ser o garante da segurança e liberdade das pessoas.

Os legalismos e os regulamentalismos são evidências de degenerescência da convivência humana, que urge regenerar, numa Sociedade de ódios, maldade, mentira e vingança, sentimentos negativos, globalizados. Há que criar antídotos. O Pensamento e Ação do Papa Francisco oferecem doutrina e referência, de verdadeiro alcance universal, filosófico, religioso ou laico, acima de tudo, humano, para ajudar a criar, - rompendo com as periferias - um mundo de inclusão, com sentimento de pertença, de partilha, de comunhão, apelando a que os pobres não sejam - nunca - objeto para investigação mas protagonistas das suas próprias vidas. Essa é a condição que nos habita, a todos, sermos protagonistas, portanto, cidadãos, de pleno direito, todos, sem exceção nem privilégios. Esse Pensamento, de resgate humanista, cria outras, novas e renovadas disposições jurídicas e outros ordenamentos jurídicos das sociedades. O mesmo encontramos nos Papas anteriores, por exemplo na Encíclica *Caridade na Verdade*, de Bento XVI, onde as questões do ambiente, da economia, das finanças, dos valores – entre muitos outros aspectos – são pensados em grande profundidade, humana e no horizonte da Transcendência. Numa Sociedade em que há uma hiperjurisdicalização, é da maior relevância, atualidade e futuro repensar a ação humana à luz da Filosofia da Educação e da Filosofia do Direito, como modos e manifestações, profundas, da Cultura, que se enraíza no Ser e na Verdade do Ser, para que o agir humano natural e a consciência ética na relação interpessoal dispense - e rejeite - as malhas legislativas e haja um vínculo ao *dever ser*. E o Direito Romano é sempre uma fonte, bem como o Direito Canónico. Mesmo não sendo seguidos, podem constituir fontes de inspiração e bases sólidas para pensar o Elemento Jurídico como estruturante das Sociedades, das Instituições e dos fundamentos axiológicos da vida das pessoas. Basta, aliás, verificar que Filósofos como Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino - entre outros - podem inspirar um Pensamento

Filosófico que, em muito, ajudam, sempre, a nutrir e a reperspetivar as ideias e os ideais que devem ordenar e regular a vida justa e boa das Pessoas e das Sociedades.

No livro *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, António Braz Teixeira, ao explicitar "*A Justiça como princípio*" (pp: 254 - 262) refere vários filósofos da Antiguidade, entre os quais Sólon, Anaximandro, Heraclito, Platão, Aristóteles e São Tomás de Aquino, na Idade Média.

Afirma António Braz Teixeira, ao explanar o Pensamento Filosófico de Gilberto de Mello kujawski, no tópico "A Metafísica do Perigo" numa reflexão sobre o perigo e a violência: "*Se o perigo absoluto é estar no mundo, o perigo imediato é constituído pelo Outro, com cuja luta cada um de nós decide, ou não, ser ele mesmo*". (Teixeira, A.B., *A "Escola de São Paulo"*, p. 293). A Experiência torna-se vital e há que a compreender, nas suas múltiplas manifestações.

Husserl defendera que toda a consciência é consciência *de...* Fica, pois, explícito que há sempre um conteúdo do pensar e do pensamento e que a consciência não se fecha sobre si mesma, - o solipsismo é um absurdo -, a consciência está naturalmente e idealmente voltada para o exterior, voltada para a alteridade, o que garante a dinâmica da vida da *consciência ôntica*, da interioridade e da exterioridade, bem como da interação entre ambas, em doação de sentido, em profundidade da subjetividade e a criatividade da intersubjetividade, na busca da verdade. Ora, não podemos, nunca, abdicar da verdade e do sentido como realidades e atividades da Filosofia e da Razão. Acrescentaria que se pode e deve pensar com os cinco sentidos. Se a Filosofia é essa atividade que busca - sem possuir - a totalidade da realidade, então nada pode ser estranho à Filosofia, nem aos diferentes *de* em que a Filosofia se enuncia e anuncia como, por exemplo, *Filosofia da Educação* e *Filosofia do Direito*. Mas só fazendo uma reflexão, primeira e sistemática, em abertura e dinâmica, sobre o que é a Filosofia, é que estaremos em melhores condições para compreender o modo a Filosofia se põe e desenvolve num determinado domínio ou campo, sem se esgotar em nenhuma área.

No livro *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, afirma o Doutor António Braz Teixeira:

"Sendo, essencialmente, *interrogativa, problemática e não solucionante*, a Filosofia é, igualmente, *reflexão*, ou *pensamento reflexivo, especulação* ou *pensamento especulativo*" (Teixeira, 2010, p. 18).

O desafio "ousa pensar", de kant, torna-se, afinal, um programa em aberto da Filosofia em qualquer ramo, torna-se num verdadeiro programa de Filosofia. Na realidade, a

Filosofia não é um saber constituído - como, aliás, qualquer verdadeiro conhecimento, mas, sim, constituinte. Com a Fenomenologia, que é sempre um campo imenso por explorar - como matéria e como método - aprendemos que não há objetividade que se constitua sem uma subjetividade, sem um sujeito, neutralizando as pretensões de qualquer positivismo serôdeo. Mas a Fenomenologia também trouxe para todos os campos da Filosofia a valoração integral, íntegra e integradora da *experiência* e da *vivência*. O Capítulo III da obra *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica* é enunciado assim: "Experiência Jurídica e Ontologia do Direito", O autor refere-se a vários tipos de *experiência*. Desde logo o conceito de experiência e, depois, exemplifica: *experiência estética, experiência ética, experiência religiosa, experiência científica* (Teixeira, 2010, p. 141). Distingue entre o conceito de experiência no sentido objetivo e experiência no sentido subjetivo (p.142) e explicita outras experiências como "*experiência teórica*" e "*experiência prática*". E na sequência da referência à "*experiência jurídica*", afirma, com grande alcance fenomenológico, tão importante para uma educação cívica e jurídica: "(...) todos nós, juristas e não juristas, nos encontramos, imediata e vivencialmente, com o jurídico, que nos rodeia e marca a nossa vida quotidiana." (Teixeira, 2010, p. 143).

A problemática da experiência está bem presente na obra do Doutor António Braz Teixeira, não necessariamente numa afiliação fenomenológica, mas não estranha a ela, se bem analisado o discurso filosófico do autor.

Escreve António Braz Teixeira:

"A Filosofia é uma atividade que consiste na própria reflexão filosófica, é um caminhar gradual na busca da verdade. Assim, como a lição e o exemplo socrático nos advertem, só filosofando se aprende a filosofar, pois a filosofia é uma iniciação ou um saber iniciático, a resposta a um anseio íntimo ou a uma interrogação do próprio ser do filósofo e não uma disciplina ensinável ou um saber transmissível." (Teixeira, 2010, p. 19).

O autor coloca, assim, também, o problema da ensinabilidade da Filosofia e do próprio filosofar. Trata-se de uma problemática bem presente em Hegel e Kant, que tinham abordagens e conceções diferentes. O desafio "ousa pensar", de Kant, torna-se, afinal, um programa em aberto da Filosofia em qualquer ramo, torna-se num verdadeiro programa de Filosofia. Quem não souber filosofar, a própria filosofia, em diálogo, com a vida, filosofando a partir da e na própria vida, na realidade nada acrescenta à claridade da experiência humana, como saber de si, dos outros e do mundo.

O autor refere-se ao "caráter situado do filosofar". Neste contexto de reflexão, afirma a determinada altura: "(...) não pode haver verdadeiro pensamento filosófico, enquanto discurso racional, sem palavras nem linguagem." (Teixeira, 2010, p. 31).

E acrescenta:

"Ora, as palavras de cada língua contêm virtualidades especulativas próprias, que não só permitem, por vezes, dilucidar ou esclarecer melhor certos problemas a que outras só dificilmente acedem (como acontece, p. e., com a distinção entre *ser* e *estar* ou *ser* e *ente* que o português, o galego, o catalão, o castelhano e o italiano fazem, mas que não existe em francês ou em inglês) ou penetrar mais fundamente em certos sentimentos mais complexos ou mais intensamente vividos ou experimentados (p. e., a *saudade* luso-galaica, a *ilusión* castelhana, a *dor* romena, a *Sehnsucht* germânica ou a *morriña* galega" (Teixeira, 2010, pp - 31 -32), remetendo, em nota infra-paginal para "Cf. Vilém Flusser, *Língua e Realidade*, S. Paulo, 1963, e José Enes, *Linguagem e Ser*, Lisboa, 1983).

E conclui, sobre este aspeto, António Braz Teixeira:

"Assim, se o pensamento filosófico autêntico é sempre universal, porque demanda o uno essencial do ser e da verdade, nas suas formas e nas suas expressões é também, sempre, individual e nacional, dado o caráter radicado e situado de todo o pensar e agir humanos." (Teixeira, 2010, p. 32).

Ainda mais nesta "era do vazio", do relativismo atrevido, aliado da mentira e da hipocrisia, em que a Verdade deixou de estar no horizonte das instituições, é fundamental - justamente, por uma questão, também, de justiça e direito-, relevar a Verdade como categoria filosófica e educacional. Não é possível uma Educação sólida, dinâmica e em abertura, sem relação à Verdade, aos Valores e à Cultura. É urgente uma Cultura Axiológica integral, sem a qual não é possível enraizar e promover uma educação cívica e jurídica, com exigência. Não somos apenas destinatários de direitos e deveres, somos agentes, somos *sujeitos jurídicos*, com capacidade de iniciativa.

Mas sem Conhecimento, sem Cultura, não há uma verdadeira, eficaz e eficiente prática de cidadania, uma cidadania prudencial, com discernimento, que vai muito para além da tão badalada cidadania ativa. Ou a cidadania é, ou não acontece. Nos sistemas educativos, nas escolas e nas várias instituições, - de várias naturezas - não podemos aceitar acriticamente discursos sobre cidadania, não somos recetores ou consumidores de discursos sobre cidadania. Temos de produzir discursos sobre a cidadania, agindo, falando, conversando, dialogando, argumentando, escrevendo, participando em organismos e associações, fundando associações, intervindo em diversos órgãos de comunicação social - jornais, rádio, televisão, etc - fazendo

escrutínios críticos do que dito e do que é realizado, criticando a demagogia e o populismo e, pelo contrário, traçar e realizar projetos, de modo consolidado, de modo determinado.

A Cidadania exige a palavra, a ação, a fala, em liberdade e autonomia, para que haja liberdade, como substância, como realização. A cidadania exige participação mas há múltiplas formas de participar. Muitas vezes é preciso encontrar modos de despoujar os meios, os ambientes, as instituições. É preciso uma ecologia da ação - na linha de Edgar Morin -, num mundo complexo, que exige muitos saberes, em interdisciplinaridade, em pluralidade e diversidade, mas também na busca da unidade e da Cultura. A diversidade de culturas também mobiliza uma educação cívica da partilha, do encontro, da comunhão. Num mundo em explosão e em estilhaços são precisos abraços. A Filosofia pode ser esse abraço do Conhecimento, retomando a admiração e o espanto original, com que, em Platão e em Aristóteles, o filosofar começava. É preciso um novo recomeço, despontar, despertar. A maravilha do amanhecer, que é sempre diferente, ou do anoitecer, que é sempre diferente, dizem muito do que pode ser, sempre, um novo dia, na unidade dos seus diversos compassos, ritmos e movimentos. A Filosofia e a Educação são potências e fontes de Cultura, Cidadania e reflexão, geradora, de um pensamento sobre os valores. A Filosofia e a Educação dizem-se de diversos modos e nesse labor discursivo e acional a Filosofia da Educação constitui e constitui-se como um Conhecimento da maior relevância para e na formação de educadores, de professores, bem como de outros profissionais e, bem vistas as coisas, e cada vez mais, de todas as pessoas. Os órgãos de Comunicação Social constituem espaços e meios fundamentais para irrigar uma Filosofia da Educação e da Cultura, através de programas adequados, conciliando rigor com extensão dos saberes, numa perspectiva de organização do Conhecimento.

É preciso dar projeção fecunda à *Universidade da Vida*, na qual as pessoas, todas as pessoas, têm tanto a dizer, saberes a partilhar entre gerações e profissões. Tudo isto leva a que a pessoa conheça a realidade também na sua textura jurídica. Quantas vezes ouvimos as pessoas dizerem: "vou procurar os meus direitos", "isso não é direito", etc. As pessoas têm *saberes de experiência* que urge valorar, aprofundar e sistematizar. Questiono-me cada vez mais: as mesmas pessoas a quem se recorre para fazer sondagens de opinião, para realizar entrevistas para fins diversos, para aplicar inquéritos, etc, essas mesmas pessoas - e muitas outras - não devem ser chamadas, convidadas, para se pronunciarem, com propriedade, sobre ou a partir das suas

experiências e vivências sobre tantos temas e problemas da vida, nas suas várias dimensões? Claro que sim. As pessoas são portadoras de concepções e são sujeitos epistemológicos, *sujeitos epistémicos*, que nos ajudam na (re)construção do conhecimento. Só um elitismo degenerativo não vislumbra os saberes de eleição de que as pessoas são portadoras. Não basta ter certificados, é preciso ser certificado, mais, é preciso ter qualificações, melhor, é preciso *ser* qualificado. Eis, também aqui, a distinção abissal, em Filosofia e em Educação - na Vida - entre a categoria do Ter e a Categoria do Ser. Mais do que ter um projeto, é fundamental *ser em projeto*.

E como tudo se aclara na linguagem. Mas há muitas linguagens, na unidade da Linguagem. Neste contexto, considero que é de referir o tópico "Filosofia e expressão literária", explicitado por António Braz Teixeira:

"Diferentemente do que, muitas vezes, se diz ou do que uma análise superficial poderia levar a concluir, a Filosofia não só não constitui um género literário como não tem uma forma própria e única de exprimir o seu discurso, quando adota a forma escrita para comunicar o pensamento pensado pelos filósofos."
(Teixeira, 2010, pp: 32 - 33).

O autor exemplifica, com vários filósofos e escritores-filósofos, modos e formas de expressar a Filosofia, que pode ser "através do *poema* ou da forma poética", de aforismos, de escritos em "*autobiografia*", através "da *máxima* ou *reflexão*", bem como do "*ensaio*", do "*tratado*", do "*comentário*", da "*suma*", do "*sistema*", etc. E muitas vezes é possível combinar e integrar essas modalidades num método integrado.

Bem sabemos que Husserl quis fundar e fundamentar *A Filosofia como Ciência de Rigor*, que se opôs ao positivismo, ao naturalismo, ao psicologismo e ao historicismo. Mas coisa diferente é a positividade e a historicidade, que António Braz Teixeira bem tematiza na sua Filosofia do Direito e Filosofia Jurídica, na *Razão Jurídica*.

Apesar de *A Filosofia como Ciência do Rigor* ter sido um empreendimento que não teve o alcance desejado, a Fenomenologia, como estilo de filosofia, e como método de filosofar, continua fecunda e com potências imprevisíveis e inesperadas, em todos os domínios da vida e da experiência, também no âmbito do Direito.

Ora, a Razão, não no ideal apodítico, mas reveladora, expressiva e criadora, encontra modos de ser e fazer a Filosofia. A Filosofia pode vir à luz do dia através de diversas modalidades discursivas e modos múltiplos de expressividade, desde logo a expressividade da metáfora como tão luminosamente está escrito, em fecundidade, nas obras do Professor Doutor José Enes, na sua Poesia e na sua Filosofia, desde logo

em *À Porta do Ser*. Os textos e artigos que tenho escrito sobre o Professor José Enes têm procurado mostrar, em intertextualidade, do e no labor, rigoroso, na e da Filosofia, que se pode dizer na profundidade ontológica de um Poema, como vemos em Fernando Pessoa. Também já fiz notar que, depois de um longo interregno na Poesia, e um labor, exclusivo, na Prosa-, na Filosofia-, o Professor Doutor Gustavo de Fraga fez uma (re)incursão na Poesia, no final da sua vida terrena. Não são racionalidades que se opõem mas que a tradição universitária impunha como saberes não comunicantes, como se de naturezas distintas, ou, até, opostas, se tratassem.

Todavia, a Filosofia continua a laborar com os conceitos e a (re)criá-los. Mas há que os entender e questionar.

Ora, o Conceito não é *secura*. O Conceito é *conceção* e *dinamismo*. O Conceito é *razão de ser*, que se dá e manifesta, que vem à luz do dia, numa conaturalidade entre ser e conhecer, como José Enes mostra, de múltiplas formas, desde logo a partir da raiz metafórica. A própria metáfora é a metáfora das metáforas. A metáfora transplanta-se. Só entendendo isso se pode perceber o interior do sentido de competência, de contrário nada fica, a não ser a incompetência de nem sequer a saber pronunciar, como palavra.

Ora, sobre a Filosofia e a sua expressividade, afirma o Filósofo António Braz Teixeira:

"A explicação para esta multiplicidade de formas de expressão literária das ideias filosóficas tem de procurar-se, não numa qualquer pretensa incapacidade da Filosofia para criar uma forma própria para se exprimir ou para se constituir como género literário, ao lado do poema lírico, dramático ou épico, do conto, da novela ou do romance, mas sim na diversidade de modos de ser dos próprios filósofos, de estilos de pensar, de características do pensamento que se pretende exprimir ou comunicar e dos dotes literários dos pensadores, dos destinatários que visam ou das razões que ditam o recurso à expressão escrita, (...)" (Teixeira, 2010, p. 33).

Estas afirmações são muito pertinentes para o trabalho filosófico, para a ensinabilidade filosófica, para a investigação e produção científica, para a didática e metodologia da filosofia - e não só -, para uma Didática Interdisciplinar ou Didática integrada. Além disso, a pertinência dessas reflexões afirmam-se com igual vigor tratando-se de refletir sobre a Filosofia, em si, em geral, para, depois, abrir caminho no sentido itinerante do livro onde as mesmas estão escritas: *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*. É da Filosofia que promana e emana os fundamentos para esclarecer e clarear a problemática do Sentido e do Valor, transpostos - e postos -

no mundo do Direito, no universo jurídico, à Luz do Sol da Justiça, que sendo em si, e para si, realiza-se no singular e no particular, no espaço e no tempo, nas sociedades e nos Estados, Estados esses que devem ser democráticos para que, também pelo ser do Direito, a pessoa transcenda o indivíduo que é e se realize, em liberdade, pela liberdade e para a liberdade. É aliás muito significativa a dedicatória do livro a vários colegas, "companheiros na demanda dos múltiplos e convergentes caminhos da Verdade, da Liberdade e da Justiça", como escreve o Doutor António Braz Teixeira, em pedra lapidar, - em folha de papel, todavia - no Pórtico do livro *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*. Que falta nos fazem pessoas assim, que vivificam esses valores. Por isso, considero que este é um Tempo, urgente, de testemunho, exemplo e transmissão. Aquelas três palavras - Verdade, Liberdade, Justiça -, estão escritas com as iniciais em maiúsculas. São conceitos preches de ser, com fome e sede de se realizarem e concretizarem, sem nunca se esgotarem, sem nunca serem apropriados no sentido de espoliados. Irrigam, dão substância, enformam os ordenamentos jurídicos democráticos - as leis, as ordens, as normas - mas não são propriedade de ninguém, embora devam salvaguardar a propriedade, desde logo, o Direito de cada pessoa ser, em absoluto, quem é. Não é o Direito que funda a dignidade mas ajuda a protegê-la, a preservá-la, a promovê-la. Ora, tudo isso também dá matéria e forma à Filosofia da Educação e à Filosofia do Direito.

Estamos no domínio da Ontologia da Educação. Num artigo intitulado: "Ontologia da Educação e Ontologia da Cidadania: Axiologia dos Desafios da Relação", o Professor Doutor Manuel Ferreira Patrício vai ao fundo das questões, como sempre, no método, no conteúdo, na expressividade. Até na musicalidade das palavras. Das suas palavras parece sempre brotar Ser, mesmo num sentido fenomenológico.

Afirma Manuel Ferreira Patrício no referido artigo:

"Perguntar "O que é a educação?" é, desde logo, instalar-se na esfera do ontológico e, portanto, na ontologia. O "é" não apela a uma identificação de algo, como se perguntássemos, ao olhar para esse algo, "O que é aquilo?". A pergunta visa encontrar ou determinar o ser d'aquilo. Porque tudo o que *há* é. É o que é. Embora possamos não saber qual é o seu ser. Mas tudo o que há é portador da qualidade de ser. Direi mais: é habitado pelo ser e pelo ser que o faz ser aquilo que é.

A educação *há*. Logo, a educação é. É o quê? Determinar esse *quê*, esse *quid*, é responder plenamente, e positivamente, à pergunta: "O que é a educação"? Essa é a pergunta nuclear da, ou de uma ontologia da educação." (Patrício, 2010, p. 9).

Ocupa-nos as questões da Educação e da Cidadania, que se fundamentam nos princípios e nos valores e para eles se dirigem em dinâmicas de formação integral, no currículo escolar e não escolar, no *Curriculum Vitae*.

No referido artigo, Manuel Ferreira Patrício explicita o seu pensamento sobre a "Ontologia da Cidadania". Escreve a determinada altura:

"A ideia de cidadania implica que o cidadão possui intrinsecamente direitos e obrigações no seio do Estado a que pertence. Esse Estado só o é se for livre no concerto dos Estados. A qualidade de cidadão exprime o vínculo jurídico-político que o estabelece como sujeito de um conjunto de direitos e obrigações. Pode concluir-se, a esta luz, que a cidadania só pode florescer e exercer-se num Estado de direito e que será tanto mais próxima da plenitude concetual, ou ideal, quanto mais forem democráticos o fundamento, organização e funcionamento desse Estado. O limite da cidadania, em extensão, é a própria humanidade. A experiência histórica da humanidade é, até ao momento, a do pluralismo estatal." (Patrício, 2010, p. 15).

Ser "cidadão do mundo" não pode confundir-se com "monismo estatal". E no aprofundamento do ser da cidadania, escreve Manuel Ferreira Patrício:

"À ideia de cidadania está indissoluvelmente ligada a ideia de dignidade do ser humano. O homem não pode ser governado pelo arbítrio, mas tem de o ser pela lei. A lei é a fronteira da dignidade, para além da qual o homem é negado na realidade eminentemente valiosa da sua *humanitas*. O Estado totalitário reside para além dessa fronteira. Nele, a cidadania é impossível, a não ser no discurso e na prática falsos da perversidade dos donos do poder, do qual o que devia ser cidadão está excluído. Excluir o ser humano - qualquer ser humano - da sua qualidade intrínseca de sujeito do poder é expropriá-lo da sua *humanitas*, porque a humanidade é a fraternidade universal dos homens, o que os torna rigorosamente iguais em direitos e obrigações na comunidade humana universal e, por isso mesmo, em toda a comunidade humana organizada em Estado particular." (Patrício, 2010. pp: 15 - 16).

Noutra etapa do seu artigo, Manuel Ferreira Patrício a refere a "dignidade" que é, na essência, o "estatuto ontológico e axiológico de pessoa". (p. 17). Noutra fase do texto escreve: "A ontologia da educação e a ontologia da cidadania moram na casa da axiologia. A educação, a cultura e a cidadania são realidades eminentemente valiosas para o homem." (p. 19). O último ponto do artigo foi explicitado por Manuel Ferreira Patrício, do seguinte modo: "Axiologia dos Desafios da Relação Existente Entre a Ontologia da Educação e a Ontologia da Cidadania". É de relevar a categoria da relação. No final do texto, afirma Manuel Ferreira Patrício:

"Como podemos ver na breve passagem da Carta VII de Platão, que escolhi para vos mostrar, a Atenas do início do século IV a.C., que foi o século de Aristóteles, era uma cidade corrupta. A cidade limpa, incorrupta, é uma exigência da cidadania. Se Platão até nós viesse neste momento histórico, ele poderia de novo verberar com indignação a corrupção das leis, das instituições, dos governantes e dos governados. A seriedade é a forma prática, moral, da verdade. A seriedade é uma exigência nuclear da cidadania." (Patrício, 2010, p. 25).

Ser límpida é, pois, da natureza da verdade, da verdadeira educação, da verdadeira cidadania. Os valores brilham límpidos para ajudarem a remover e a destruir a corrupção das palavras e das ações. Mas na boa tradição tomista, é preciso nunca esquecer que o ato - individual ou coletivo - acompanha sempre o agente. Só o sentimento da culpa e do remorso levam a pedir desculpas, a pedir perdão. A fazer reconciliação à luz da Justiça que brilha e orienta a consciência humana - individual e coletiva - bem formada e formada para o Bem e pelo Bem. Urge, pois, uma Educação e Cultura Axiológicas, das pessoas, nas pessoas e para as pessoas, em Comunidade e em relação de coexistência, bem como das e nas Instituições.

A Filosofia do Direito leva o autor a ocupar-se, em profundidade, da essência da Filosofia e da essência do Direito. *O que é?* Sem essa interrogação, prévia e fundacional, sobre o Ser da Filosofia - e, antes, do Humano - e do Direito não há como compreender a *Ciência Jurídica* e a *Teoria Geral do Direito*. Há que pesquisar a Filosofia do Direito e no Direito. Sem uma Cultura Axiológica, os "criadores do Direito", melhor, os legisladores, podem contribuir para uma Sociedade das regras e das normas, que podem degenerar em desordens injustas - e não para uma Sociedade e uma Comunidade que também no Direito deverá encontrar uma via para preservar o melhor que ainda há - ou possa haver - na Pessoa Humana, ordens justas, normas justas. O Direito é uma criação cultural mas é, antes, deve ser, a criação de modos de ser melhor pessoa, em sociedade e nas instituições. Mas, para isso, é preciso que os dirigentes sejam pessoas Cultas. A *Filosofia da Educação*, também aqui, tem uma tarefa fundamental a desenvolver em termos humanos, culturais, antropológicos, axiológicos, ontológicos e epistemológicos. E a seiva são os valores, entre os quais, os valores do Bem e da Justiça.

A *Declaração Universal dos Direitos Humanos* constituiu um Momento Histórico, Mundial e Internacional, Fundamental, desde logo pela altura em que foi adotada e proclamada, em 10 de dezembro de 1948. Em 22 de novembro de 1976 Portugal

assinou a “Convenção da Declaração dos Direitos Humanos”. A 9 de março de 1978, Portugal publica, através dos seus órgãos próprios, em *Diário da República*, a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Por este grande exemplo se vê o que é o Ordenamento Jurídico de um País em Estado de Direito Democrático, por oposição ao mesmo País, em ditadura, mas em Estado de Direito, sem Democracia. Por isto, nestes casos, o adjetivo vale como substantivo porque fala da natureza da *Entidade*. E como o *Ser* e o *Ente*, na vida – e na linguagem, filosófica, e não só – fala fundo e profundo para a compreensão de uma Filosofia do Direito.

A *Constituição da República Portuguesa* foi aprovada e decretada em Assembleia Constituinte, reunida em sessão plenária de 2 de Abril de 1976. Foi sujeita as várias revisões e alterações, a última plasmada na Lei Constitucional nº 1/2005, de 12 de Agosto de 2005, que aprovou a Sétima Revisão Constitucional.

Na parte I respeitante aos "Direitos e Deveres Fundamentais",

- o artigo 12º "Princípio da Universalidade", no qual se pode ler no ponto 1: "Todos os cidadãos gozam dos direitos e estão sujeitos aos deveres consignados na Constituição";

- o artigo 13º "Princípio da Igualdade", nele está escrito:

"1- Todos os cidadãos têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei.

2- Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica, condição social ou orientação sexual."

Vemos nesta formulação do princípio da igualdade uma expressão bem visível da Razão Jurídica. A expressão "...em razão de..." dá conta da razão de igualdade. Há um fundamento de igualdade que coloca todos e cada um perante Direitos e Deveres Fundamentais.

Todos esses princípios naturalmente inspiram-se, também, a Documentos internacionais como a Declaração Universal dos Direitos Humanos e a longa gestão dos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa e da maturação das ideias e dos ideais políticos, designadamente de Rousseau, entre outros filósofos e pensadores políticos.

O Título II - "Direitos, Liberdades e Garantias". Desde logo o Capítulo I com "Direitos, liberdades e garantias pessoais". Artigo 24º: "Direito à Vida".

"1- A vida humana é inviolável.

2- Em caso algum haverá pena de morte.

O artigo 25º - "Direito à integridade pessoal": "A integridade moral e física das pessoas é inviolável."

O artigo 26º - "Outros direitos pessoais": "1- A todos são reconhecidos os direitos à identidade pessoal, ao desenvolvimento da personalidade, à capacidade civil, à cidadania, ao bom nome e reputação, à imagem, à palavra, à reserva da intimidade da vida privada e familiar e à proteção legal contra qualquer forma de discriminação."

O artigo 27º - "Direito à liberdade e à segurança". "1- Todos têm direito à liberdade e à segurança."

No artigo 69º do *Código Civil* está escrito: "Ninguém pode prescindir, no todo ou em parte, à sua capacidade jurídica". Esta formulação faz de cada pessoa um cidadão *sujeito jurídico*. Para agir, para agirmos, não podemos andar debaixo do braço com todos os códigos, leis ou dispositivos legais. A Educação ensina-nos a ser, a partir do ser que somos. A Educação é Prevenção, nessa linha podemos situar o *Código Civil*. Somos sujeitos de Direitos, de Deveres e Obrigações. A infração, intencional, leva-nos, no limite da linha, ao *Código Penal*.

Ora, hoje assiste-se a uma jurisdicalização sufocante e - até - lesiva do fenómeno educativo, da educação. A malha jurídica e judicial está a cobrir cada vez mais a realidade da vida social, numa sociedade plural, de diversidades, que urge respeitar, sem cair nos relativismos que perdem de vista a unidade na busca do sentido e da verdade. Vivemos numa Sociedade com "desamor social", sem laços, sem o sentido de comunidade e de pertença que só os valores comuns e os valores maiores, podem unir e consolidar.

As questões da Cidadania estão cada vez mais presentes nos discursos de diversos setores de atividade. Na área política sente-se esse recurso a uma retórica - muitas vezes não é mais do que isso - mas, adjective-se, uma retórica vazia porque, há que o dizer, a fala, a oratória e a retórica devem ser um compromisso com o ser e com a palavra, com o ser da palavra e a palavra do Ser, que urge recuperar no seu fundo e fundamento ontológico. Mesmo os substantivos são verbos, entendendo aqui o verbo sempre como atividade que nos remete para um tempo primordial de verdade. Um tempo de princípio, de génese e de origem. Um tempo onde os valores vieram à luz do dia para serem na sua temporal intemporalidade, num aqui e num agora, sempre datados, mas em que se busca algo essencial e, paradoxalmente, olhando para o futuro é no passado, depurado em historicidade e problematicidade, que o ser humano em concreto, as entidades coletivas e a humanidade, em geral, - e na pessoa de cada um -

encontram a lição e a inspiração para o futuro, um tempo "a Haver", expressão tão cara a Agostinho da Silva. E, aí, a Saudade é a busca de ligação entre *ser e estar*.

A saudade não é saudosismo. A Saudade é gosto de reencontrar, em festa, o que foi bom, o que passou mas ficou, que permanece, em invocação, evocação e memória. Por isso, para além da *inovação*, há que pensar e fazer *renovação*, e, também, *tradição*. Por isso, cada vez mais os clássicos, de todos os tempos, moram entre nós e dão-nos a força e ajudam-nos num exercício de discernimento para procurarmos prescrutar por onde passa - ou pode passar - o essencial do Futuro. É sempre com o Futuro que nos confrontamos. Mas damos de frente com o passado que se fez - e faz - luz do presente. O presentismo é a ausência do *logos* e da razão criadora, na Educação, na Cultura, nos Valores, no Direito. E todos ansiamos por Justiça.

A Justiça é fundamento e influxo de um Estado de Direito Democrático - pelo menos em termos formais, - é já uma conquista fundamentalíssima, no nosso caso, Portugal, de Hoje, pós 25 de abril de 1974, - (como deveriam ser todos os Estados do Mundo). Mas, num mundo de Globalização, com gula de lucro e de eliminar a diversidade e as diferenças, que confunde laicidade com laicismo inóspito, há que estar vigilante e cultivar a Democracia e esta só se afirma em Estados de Direito Democrático, que desenvolvem e preservam os "direitos, liberdades e garantias".

A Justiça é um valor que temos de aprofundar e afirmar, sempre, no concreto da coexistência humana e exige uma vivência e hermenêutica, designadamente no plano teológico, filosófico, humano e cultural, religioso, político, económico, financeiro, entre outros. O *Sermão da Montanha* é uma Promessa eloquente e está impregnado de Valores Maiores e Metafísicos, mas que devem encontrar concretização e realização em todas as épocas da história, em todos os tempos e lugares, em todos os Estados, em todos os ordenamentos jurídicos, acima de tudo é uma força e um consolo para quem deseja, ainda e sempre, ser pessoa, em consciência e liberdade.

O *Sermão da Montanha* exorta para uma vida bem aventurada. Uma vida Feliz e, a esta Luz, em que nos podemos apoiar na vida pessoal e em comunidade.

"Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça. porque serão saciados.

(...)

Bem-aventurados os que sofrem perseguição, por causa da justiça, porque deles é o reino dos Céus" (Mt, 5, 1-12)

Há que acentuar o Valor Supremo, aqui, na Voz de Cristo, Deus feito Homem, que experimentou a condição humana. Assim, sabe dela falar, em geral, em si, na sua

essência, profundidade, e na sua existência, na concretude da vida. Uma existência divino-humana, de carne e osso, que conhece, ao sentir, o Sofrimento do rasgar da carne, em sangue, mas também do Seu resgate em Luz. No Sermão da Montanha, a Justiça é posta na sua radicalidade - "os que têm fome de justiça". Mas, por outro lado, seguir a Justiça seria o normal, seria a norma. Parece que há, ou pode haver, ordenamentos jurídicos que se situam em oposição ao princípio, à ideia, ao ideal de Justiça, que, até, é preciso transgredir, ou não compactuar. Há, de facto, muitas pessoas que são perseguidas pelas suas convicções políticas, religiosas, etc, ou por tantas outras razões ou condições que a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* salvaguarda, em singularidade e universalidade. Há pessoas que são perseguidas por praticarem e fazerem o bem. Então, seguir e procurar o Bem e a Justiça pode ser motivo de perseguição, de "bullying", que tanto acontece. E, depois, pasme-se, multiplicam-se as ações de formação para ensinar as pessoas, incluindo nas escolas, a defenderem-se umas das outras devido a fenómenos de "bullying" e outras formas de agressão e violência. Então, temos de ir à essência, ao ser do Direito, como tão bem nos ensina o Doutor António Braz Teixeira. O Direito deve ser uma Defesa e uma garantia para a realização da liberdade de cada um, para que cada um seja ele próprio, em autonomia.

Não podemos, de modo algum, compactuar com um mundo de irracionalidades, barbaridades e monstruosidades, que não devem ficar impunes. O Tempo é sempre um grande aliado da Verdade e da Justiça. Para tal, é preciso manter sempre acesa a luz da nossa Consciência. A Educação só pode ser de luz, não pode ser de trevas. Quem, em Educação, estiver nas trevas pode, de modo intencional, cometer atos graves, pelos quais deve – e tem – de responder. Outra coisa, diferente, é errar, a errância leva-nos entre luzes e sombras. Mas, aí, há uma busca genuína de ser e do Ser. Certo e errado não é a mesma coisa que verdade e falsidade. Temos de fazer o bom combate contra um mundo falsificado, de falsificação e de falseamento. Esta é também uma tarefa da Razão Humana.

A "*Razão Jurídica*" deve promanar da *Razão*, ela mesma, que é *Logos*, que é Amor, Liberdade, que é Coração. Bento XVI muito luminosamente explica que a Razão é Fundamento - que recusando o irracional - não se confunde, de modo algum, com qualquer iluminismo redutor. A Razão excede-se e transborda em Amor. Esse é o princípio da Vida - nas suas múltiplas dimensões - e, também, da Verdadeira Justiça que nunca se esgota na positividade do Direito e muito menos em qualquer

positivismo, que é sempre a anulação do ser humano, da sua liberdade, da sua liberdade criadora, Valores tão caros ao Doutor António Braz Teixeira. A Liberdade e a Autonomia tornam o ser humano o fazedor e construtor do seu destino.

E como percebemos sempre melhor a Justiça e o Justo, em contraposição, com a injustiça e o injusto, também por isso, quero aqui subir à Montanha - não propriamente à bela Montanha da Ilha do Pico - sobre a qual o Professor Doutor José Enes fez um Poema, em Beleza, mas ao Sermão da Montanha, essa que existe mesmo no interior mais plano, arrasado e destruído de qualquer ser humano. Pensemos nos sem abrigo - e ninguém aliene de si essa potencial condição - nos pobres mais pobres, nos migrantes, nos refugiados, a quem nenhum Político deu voz e visibilidade como o Papa Francisco. Não num neorealismo alienante mas num atender a cada humano como pessoa, como cidadão, como sujeito e protagonista e nunca como objeto, como muito bem explica e denuncia em *Só o Amor nos Salvará*.

Talvez esteja mesmo a faltar a Cultura do Amor, o Amor como Cultura e o Amor da Cultura, numa Sociedade sem ligações, sem laços, sem "amor social". Numa Sociedade onde dia a dia se avoluma a sua filiação, a sua linhagem, à "espiral de violência", que vem de Caim. Indo aos *Génesis*, cita e afirma Bento XVI: "(...). Aqui revive aquele desígnio de Deus que interpela a humanidade, desde os primórdios. "Onde está Abel, teu irmão? [...]. A voz do sangue do teu irmão clama da terra até Mim." (Gn, 4,9). O Homem pôde despoletar um ciclo de morte e terror, mas não consegue interrompê-lo... " e acrescenta Bento XVI: "Na Sagrada Escritura, é frequente aparecer Deus à procura de justos para salvar a cidade humana (...)" (Bento XVI, 2010, p. 67).

Vemos como aqui é posto em relevo - na sua positividade e radicalidade - a importância dos justos no mundo, na "cidade humana". E só esse labor, permanente, diário, sem parar, nos pode levar, já neste mundo, à *A Cidade Celeste*, de Santo Agostinho. Onde a Ordem e a boas desordens, as leis e as normas, buscam beber, no saber do Ser, junto da Nascente da Justiça e do Bem. Das Ideias de Platão, que brilham, no livro VII d'*A República*, para ajudar na Educação das Pessoas, dos Cidadãos, da Polis, seja Cidade ou Campo. E nada disso é possível sem indagar o ser do Direito que, pela sua mão direita, nos leva à sabedoria que deve ter o legislador, o advogado, o juiz, a pessoa, - seja quem for - também na sua condição de cidadão. Falar no "funcionamento do sistema judiciário" é muito pouco quando, para além da administração da justiça, se busca, - deve buscar - pela educação e pela cultura axiológicas que cada ser humano seja mais e melhor, como pessoa, como cidadão,

como (futuro) profissional. Afinal, os Direitos e Deveres são sempre insuficientes, se, antes, não olharmos para cada ser humano, na sua dignidade intrínseca, na sua soberania como cidadão, participante e votante, como sujeito jurídico, com direitos e obrigações. Acima de tudo, como está na Constituição da República Portuguesa, com "Direitos, Liberdades e Garantias", ainda por mais num mundo com oportunidades e ameaças, simultâneas, da Globalização e de tantas formas de terrorismo.

É preciso, pelo contrário, a *Cultura do Perdão*, na filiação e linhagem de Abel. Sobre esse episódio, descrito no livro dos Génesis, se têm debruçado grandes teólogos e filósofos, como é o caso de João Paulo II, Bento XVI e Francisco. Também no livro *O que é o homem?*, o Cardeal Gianfranco Ravasi fala na narração bíblica referente a Abel e Caim. Depois de tecer uma breve exegèse e hermenêutica sobre o mesmo, afirma, numa incursão literária que vai ao fundo da Cultura e do Coração Humano:

Escreve Gianfranco Ravasi:

"Agora, gostaríamos de concluir com um apólogo do escritor argentino Jorge Luís Borges (1899 - 1986), que parte do célebre relato de Caim e Abel, transformando-o num apólogo sobre a culpa, o remorso e o perdão.

Abel e Caim encontram-se, depois da morte de Abel, no tempo eterno de Deus.

Caminhavam no deserto e reconheceram-se de longe, porque eram muito altos. Estavam calados como faz quem está cansado, ao fim do dia. No céu, despontavam algumas estrelas que ainda não tinham recebido o nome. À luz das chamas, Caim notou, na testa de Abel, o sinal da pedra e, deixando cair o pão que ia levar à boca, pediu que lhe perdoasse o seu delito. Abel, porém, disse: "Foste tu quem me matou ou fui eu que te matei? Já não me lembro: continuamos aqui juntos como antes." Então, Caim respondeu: "Agora sei que me perdoaste realmente, porque esquecer é perdoar."

Só com o perdão tudo recomeça, e tudo é novo. (Ravasi, Gianfranco, pp: 34-35)

O Perdão está muito para além do Direito -, embora este o preserve e possibilite -, bem como outras dimensões profundamente humanas e morais, que nos levam ao caminho da reconciliação e da paz, da paz interior e da paz entre as pessoas, entre os "homens de boa vontade". E é também a boa vontade e a generosidade que estão cada vez mais a faltar. É a esse núcleo mais profundo que temos de ir buscar a força para sermos melhores pessoas e, por implicação, melhores cidadãos e profissionais.

A Sociedade e o Mundo contemporâneos têm sinais de anti-humanismo muito preocupante. É urgente resgatar o humanismo, humano, - tão só - mas diria que o humanismo cristão, pela sua força histórica, e Fundacional, que traz consigo a Promessa, Verdadeira, da Defesa, intransigente da Pessoa Humana.

Neste mundo, mundanista, onde aumentam as desigualdades sociais, de forma gritante, onde aumenta o desrespeito pelos Direitos Humanos, é natural que faça sentido o clamor pelo "Acesso ao Direito" e "Acesso à Justiça". A Justiça e a Verdade são conceitos vivos, que buscam a sua realização e concretização. Também, por isso, são necessárias Políticas de Justiça que se não confundam com uma mera organização e administração da Justiça e do Direito, como mera formalidade a aplicar. É preciso perguntar pelo *ser do Direito*.

O que é o *Direito*? qual é o seu *quid*?, "o *quid* específico do jurídico" (Teixeira, 2010, p.156), uma "ontologia jurídica" (Teixeira, 2010, p. 156), que se afasta "com clareza do positivismo de entender o Direito, não só por recusar a redução logicista do mesmo conceito como ainda por pôr em causa a sua visão legalista ou a sua identificação entre Direito e lei por recusar a sua essencial ou intrínseca coercibilidade." (Teixeira, 2010, p. 156).

Categorias ônticas do Direito: *temporalidade, historicidade, bilateralidade* ("essencial dimensão social do Direito"), *heteronomia* (poder ou autoridade... "estabelecer a ordem normativa das condutas humanas"), *positividade, territorialidade e sentido ou conteúdo axiológico*.

Qual é a essência do Direito? O que é a Filosofia do Direito? O que é a Justiça?

Procuremos, apenas, indicar mais alguns aspetos do livro *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, do Doutor António Braz Teixeira. É um livro de referência, que me deu imenso gosto ler, com muito proveito e sabor. Um livro cuja sistematicidade não diminui, bem pelo contrário, o seu conteúdo orgânico, no fundo de uma Ontologia "pluralista", mas essencialmente "pensar ou conceituar o Direito como ontologia jurídica que se pretende dialética e dinâmica" (Teixeira, 2010, p.157)

Um livro onde podemos colher muitos e muitos frutos, fecundos, para a Educação e para a Cidadania, para pensar, de modo profundo e enraizado, a problemática dos valores. Um livro com elementos abundantes e transbordantes para a Filosofia da Educação - em fundamentos da Ontologia -, um livro para a Filosofia do Direito, através do qual podemos abordar e explicitar uma Filosofia Jurídica. Um livro que desagua - paradoxalmente - na sua nascente fundacional: a Justiça.

Vejamos os filões fecundos que estão na "Conclusão" da obra: recomeçamos pela "Conclusão" justamente porque é prospetiva e enunciativa, anunciativa e coletora do que foi tratado e apresentado ao longo do livro como *sugerência*, palavra tão fecunda na Obra de José Enes.

Afirma António Braz Teixeira:

"Para concluir o tratamento da problemática da Justiça, tal como enunciámos, cumprir-nos-ia ocupar-nos agora do seu *fundamento*, ou seja da *metafísica da Justiça*, problema que, como é evidente, transcende em muito o âmbito deste ensaio e da própria Filosofia do Direito, implicando uma visão metafísica geral e a interrogação sobre problemas essenciais, com a atinente à ideia de Deus, à realidade do mal, às relações entre Justiça e caridade e ao fundamento ontológico da própria liberdade, interrogações cuja resposta, precária e provisória, como toda a resposta filosófica, só numa ontoteologia poderia encontrar-se.

Por outro lado, as conclusões que vimos decorrerem do modo de entender o Direito e de pensar a Justiça que aqui foi proposto exigiriam, como seu necessário complemento, a consideração reflexiva, a esta luz, da problemática referente à *teoria da razão jurídica*, i.é. aos modos ou modalidades do pensamento jurídico, ao *Logos* que lhe é próprio, problemática que será objeto de um outro ensaio que deste seja natural complemento ou conclusão." (Teixeira, 2010, pp: 322 - 323).

Em 2012, António Braz Teixeira publicou *Breve Tratado da Razão Jurídica*. Se atendermos à organização desta obra, constatamos que está estruturada nos seguintes capítulos: "Direito, Linguagem e Razão", "Lógica Jurídica", "Hermenêutica Jurídica", "Os Argumentos Jurídicos". É uma linguagem aparentemente mais específica - e própria -, digamos, do direito operacional, ou operante, - sem cair em qualquer funcionalismo - apoiando-se, todavia, em filósofos e pensadores.

Mas, até, também, para reforçar o sentido do fundo filosófico, prévio, do "ser do direito", tão presente na obra *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica* (2010), torna-se elucidativo, - até por reflexão, em dialética, - uma referência à temática "Direito, Linguagem e Razão", expressa no capítulo I do livro *Breve Tratado de Razão Jurídica* (2012). Afirma António Braz Teixeira:

"Do Direito pode dizer-se, por isso, ser todo ele linguagem, já que nada há nele que possa conceber-se fora da linguagem. Com efeito, em todos os seus momentos, desde a sua formulação normativa até à sua concretização individualizadora na decisão judicial, no ato administrativo ou no contrato, desde a sua interpretação até à argumentação forense, ou no seu tratamento dogmático pela ciência jurídica, o Direito consiste sempre e necessariamente num discurso linguístico distinto da linguagem corrente ou da linguagem social e intersubjetiva e dos seus respetivos códigos linguísticos, discurso esse que se tece, se articula e desenvolve com base em termos e proposições que exprimem conceitos e princípios próprios, fundados e constituídos a partir de uma modalidade específica de experiência histórica e social, de natureza

prático-axiológica, vivificada e atualizada, dinâmica e criadoramente, pelas ideias, crenças e vivências de cada época e de cada comunidade humana”. (Teixeira, 2012, 15 - 16).

O “caráter prescritivo” (Teixeira, 2012, p. 15) do Direito e o seu sentido de “ordem normativa” (Teixeira, 2012, p. 15) não podem, nem devem, degenerar em nenhum positivismo, que é sempre redutor e perigoso. A linguagem do Direito deve ser a da Justiça e da busca da sua realização, em concreto. Por isso uma formação técnica, no âmbito do Direito, não pode nem deve dispensar, antes pelo contrário, uma formação na Filosofia do Direito e na Filosofia Jurídica. Quem intervêm no Direito deve ser um intérprete ao serviço do ideal da Justiça, sendo um justo mediador entre a lei e a situação concreta.

Alguns dos conceitos e noções operacionais, mas também fundacionais, já encontramos, sem repetição, - como sementes ou filões-, no livro *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica* (2010). Nenhuma das obras do Autor são manuais de Direito, embora os possam inspirar e fundamentar, com grande benefício. Quanto mais ouvimos falar sobre "o funcionamento da justiça" e como a melhorar, - designadamente em Portugal - mais alguns agentes ligados ao universo do Direito e da Justiça precisam de ler obras como estas duas, entre outras, do Jurista e Filósofo António Braz Teixeira. São Obras que fazem pensar e abrem caminhos para o agir prudencial. Só assim poderão exercer melhor o seu magistério e ministério, mesmo em termos técnicos, - sem tecnicismo positivista - com base numa clarividência e discernimento sobre o *ser do Direito*, indagando sobre a Justiça e a Ontologia da Justiça. É preciso apostar numa Educação e literacia cívico-jurídica. O currículo escolar e não escolar pode ajudar. A Cidadania é uma área própria e transversal ao currículo mas talvez fosse útil, desde que não sobrecarregue o currículo, uma disciplina, por exemplo, de Noções Elementares de Direito. Quem está a defender os cidadãos, cada vez mais empobrecidos, de uma justiça cada vez mais cara? Por que razão as pessoas que se reformam e têm formação em Direito - sendo juristas, advogados, ou juízes, ou funcionários do sistema judicial - não fazem voluntariado, do e pelo conhecimento, na área do Direito? O mesmo deveria acontecer com os professores na área da Educação, os Médicos e outros profissionais de Saúde fazerem voluntariado nessa área, bem como outros profissionais de outras atividades. Falamos numa Sociedade Educativa e numa Sociedade do Conhecimento. E tanto há a fazer, para ser, também a partir do que somos, de quem somos e do que sabemos, do que fizemos e há a fazer.

Retomemos, sempre em lances de movimento, e interligação, aspetos da obra *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*. O livro está estruturado nos e com os seguintes capítulos, cuja enunciação, já denota uma formulação e uma linguagem que nos coloca no caminho do conhecimento das diferentes temáticas e sub-temáticas:

- "A Filosofia como Problema
- O Problema da Filosofia do Direito

Parte I

Ontologia do Direito

- Perspetivas Contemporâneas da Ontologia Jurídica
- O Homem e a Cultura
- Experiência Jurídica e Ontologia do Direito
- O Direito e as Outras Ordens Normativas

Parte II

Axiologia do Direito

O Problema do Direito Natural

A Justiça

Apêndice

A Filosofia do Direito Portuguesa

Considero pertinente pôr em evidência a estrutura da obra, que por si também fala, na enunciação da própria linguagem e na razão que lhe assiste e subsiste. Ao longo do texto já destacamos aspetos d' "A Filosofia como Problema" e como é fecunda noutros domínios e especialidades.

Ao tratar d' "O Problema da Filosofia do Direito" afirma António Braz Teixeira:

"(...) a Filosofia do Direito é uma parte da Filosofia, é uma reflexão filosófica sobre o Direito ou a consideração do Direito sob o ponto de vista filosófico." (Teixeira, 2010, p. 38).

Podemos considerar uma *Ciência Jurídica* ou *Teoria Geral do Direito*, uma *Metodologia da Ciência do Direito* ou uma *Epistemologia Jurídica*. Mas não podemos ficar por uma "simples análise da linguagem jurídica" (p. 38).

E adiante acrescenta:

"(...) todos estes modos de saber sobre o Direito pressupõem sempre uma conceção filosófica sobre o que o que o Direito seja em si, ainda que disso se não deem conta ou não tenham plena consciência os juristas seus cultores, em geral dominados por uma redutora visão legalista, positivista ou normativista do Direito." (Teixeira, 2010, p. 38).

Coisa diferente é a positividade, aliada à racionalidade - à Razão - e à Verdade. É de sublinhar e enaltecer a valoração da Verdade na obra filosófica e jurídica de António Braz Teixeira, com elementos muitíssimo relevantes para a Educação, Cidadania e Cultura Axiológica, para uma Filosofia da Educação e do Direito. Demarcando-se do "positivismo jurídico" (p. 43), o autor releva a ontologia e a axiologia, bem como uma antropologia filosófica, que nos leva a interrogar sobre *O que é o Homem?*, e esta questão é tanto mais importante quanto o Direito é uma produção cultural do ser humano.

Afirma António Braz Teixeira

"(...) a Filosofia do Direito, porque filosofia, interroga-se sobre a essência do Direito, sobre o seu valor e o seu fim, sobre o ser do Direito ou o Direito enquanto ser e sobre a Justiça que o garante, bem como sobre o valor gnoseológico do saber do Direito dos juristas, i.é., sobre o fundamento e valor da própria Ciência Jurídica." (Teixeira, 2010, p. 39).

A filosofia transposta, falar de filosofia aplicada a..., tem de ser bem entendida. Temos de conhecer o campo próprio onde a filosofia pode nascer ou renovar-se noutras dimensões e perspetivas. Por exemplo, a Filosofia da Educação tanto pode ser cultivada no campo, próprio, da Educação como no campo da Filosofia. Mas, em rigor, não é a mesma Filosofia da Educação, nem, sequer, a mesma Filosofia, embora comunicantes. É preciso nunca esquecer a dimensão formativa da Filosofia, onde quer que ela seja cultivada. O que me parece é que a irrigação da e na Educação alimenta a própria Filosofia da Educação. Na realidade constitui uma *Educação Filosófica*, como há muito defendo. Neste contexto, citamos o Professor Doutor José Ribeiro Dias:

"A despeito do posicionamento daqueles que tendem a estabelecer clivagens mais ou menos profundas entre Educação e Filosofia (Moore, 1974), verifica-se também que, em momentos críticos da história dos grupos humanos, tais como os da *polis* grega de Sócrates e Platão e os da comunidade humana dos nossos dias, as preocupações sobre a educação como processo de desenvolvimento do homem precedem a filosofia como procura do sentido do ser. O que pode fornecer explicação para o facto de a Filosofia da Educação se desenvolver normalmente não tanto por iniciativa de filósofos que se interessam depois pela educação, como por obra de educadores que sentem a seguir a exigência de compreender os processos educativos ao nível da sua fundamentação (e/ou desfundamentação), razão pela qual ela apresenta o perfil não de Filosofia "aplicada" à Educação, mas de Educação explicada pela Filosofia em termos de procura da sua razão de ser.

No limite, poderia problematizar-se a relação Educação-Filosofia e o próprio sentido da disciplina: em que medida a plena realização do homem, que constitui o objetivo da Educação, não coincide com a vivência filosófica da procura da Sabedoria?" (Dias, 1993, pp: 3-4).

Constato que os Educadores e Professores que se dedicam à Filosofia da Educação, em investigação e prática, têm uma formação de base em Filosofia (ou História e Filosofia), procuraram ou procuram essa formação. Também por isso, no domínio da Educação – e das Ciências da Educação, como instrumentos de investigação, e não só – teria sido muito importante – e é - que pessoas com Formação, de Base, em Filosofia (ou em História e Filosofia), em Humanidades – que se querem humanas - não tivessem abdicado dela para investir noutras áreas sem nelas cultivar conteúdos, figuras, temas e problemas de contornos filosóficos e filosófico-educacionais. A *Filosofia da Educação* não só é uma especialidade, imensa, da Educação, como é uma área que fecunda e interpela todo o campo aberto, e interdisciplinar, da Educação. Desde logo, a própria Filosofia da Educação é interdisciplinar. Lecionei várias vezes Desenvolvimento Curricular, entre muitas outras disciplinas (unidades curriculares). Entre outras razões, as sucessivas políticas educativas e curriculares, em cascatas vertiginosas e, muitas vezes, opostas, - por razões não necessariamente de conceções científicas - têm-me levado a tematizar e dar crescente relevo a uma *Filosofia do Currículo*, que não é uma Filosofia aplicada mas de outra nascente, cujo sujeito sabe potenciar.

Ora, também na sequência dessa problemática sobre Filosofia transposta ou aplicada a..., mas em autonomia de reflexão, temática, são da maior importância as afirmações de António Braz Teixeira:

"A Filosofia do Direito, enquanto reflexão filosófica sobre Direito e Justiça não pode ser mera transposição, para o campo jurídico, de qualquer sistema filosófico anteriormente construído ou pensado, não é *Filosofia aplicada*, mas é sempre ela própria Filosofia, isto é, reflexão autónoma a partir da interrogação sobre o ser do Direito e o valor ou princípio que o garante e fundamenta e é o seu fim." (Teixeira, 2010, p. 48).

O autor refere a "Filosofia do Direito dos Filósofos" e a "Filosofia do Direito dos Juristas". No fundo, está em causa uma reflexão e um conhecimento sobre "A problemática filosófico-jurídica" (p.49), para a qual o Doutor António Braz Teixeira está muito bem preparado e naturalmente vocacionado. Trata-se de uma verdadeira

interdisciplinaridade, como conhecimento, como cultura. O Direito é "uma realidade própria do homem" e, assim, uma "realidade do mundo do espírito ou da cultura" (p. 50).

Fazendo notar que "a realidade é mais rica, diversa e plural", o autor demarca-se do "positivismo", "cientismo" e "materialismo" do séc. XIX e releva uma "nova ontologia pluralista" (p.128), em que o homem é visto na complexidade da vida, da sua vida, corpórea, psíquica, alma, racional e espiritual. O homem é corpo e alma, sem dualismo insuperável. O homem é corpo, - "primeiro elemento individualizador" (p.129), alma, espírito, consciência, razão. Afirma: "enquanto ser *psíquico*, na da *alma* ou da *psique*, enquanto ser *racional* ou *espiritual*, na do *espírito*." (Teixeira, 2010, p. 128).

O Espírito é Luz e é matéria de luz.

Afirma António Braz Teixeira: "é pelo espírito que o homem é plenamente se assume, realiza e é." (Teixeira, 2010, p. 129). O Espírito é ser, o espírito é a fisionomia do ser. Há uma correlação entre Espírito e Liberdade. Afirma: "O espírito caracteriza-se, assim, antes de mais, pela sua radical e essencial, *liberdade*, entendida esta no sentido do conhecimento e da avaliação, escolha e decisão." (Teixeira, 2010, p. 133). O Espírito é "autoconsciência" (p.134).

Nesta linha, desenvolve-se a relação dinâmica entre "valores e cultura". (p. 135). O Filósofo António Braz Teixeira distingue e interliga "Indivíduo e pessoa". Esta última é "uma categoria axiológica" (p. 138). Afirma:

"(...) ao passo que o indivíduo é apenas *agente*, a pessoa é verdadeiramente *actor* e *autor*, pois assume em si a liberdade espiritual e forja-se um destino, respondendo pelo uso que faz dessa mesma liberdade no conhecimento e na realização dos valores, princípios e ideais.

Por outras palavras, se o indivíduo é do domínio da subjetividade e da imanência, a pessoa define-se pela objetividade e pela transcendência ou transcensão de si, na busca intérmina da verdade, da justiça, da beleza e do bem", (2010, p.«. 138). conclui Braz Teixeira, remetendo o leitor para Max Scheler.

Na sequência destas reflexões vem a problemática d'"As relações humanas e a sociedade", onde se dá e acontece o Direito, também.

Afirma António Braz Teixeira:

"Desde o início se referiu que, enquanto realidade humana, o Direito se inscreve no domínio da cultura e das criações espirituais, apresentando, por isso, uma essencial dimensão axiológica, a referência constitutiva e fundante a valores, princípios, ideias ou ideias.

Por outro lado, notou-se igualmente desde o início que, na sua radicalidade, o problema da Filosofia do Direito é o problema da Justiça, vincando-se, assim, que só à luz e do pensamento sobre ela o Direito e o pensamento sobre o Direito adquirem pleno sentido, já que ela é o valor, o princípio, a ideia ou o ideal de que o Direito enquanto ser depende e pelo qual e ao serviço do qual existe" (Teixeira, 2010, p. 250).

A Justiça é o Fundamento do Direito, que ao ser desvelado nos leva à necessidade de referência à própria Justiça, como conceito e realidade, em concretização, que nunca se esgota como Ideal. O Direito é "uma realidade ou criação humana referida a valores e destinada a dar-lhes efetividade, uma ordem reguladora da conduta social do homem, visando ordená-la justamente", por isto António Braz Teixeira, em relação ao Direito pôs em destaque, ao longo do livro:

"por um lado, que lhe era inerente e essencial um sentido, um conteúdo ou uma dimensão axiológica e, por outro, que a Justiça era esse valor, princípio ou ideal que constitui a *razão de ser* ou a *razão suficiente* do Direito, i.e, que ele existe para realizar a Justiça, que ela é o fundamento da sua validade e que, existindo o Direito apenas enquanto válido, é a Justiça que faz o Direito ser Direito." (Teixeira, 2010, p. 251).

O ser do Direito não se confunde com disposições legais avulsas e muito menos com regulamentalismos que podem esconder tiques autocráticos, que devem, pelo contrário, estar subordinados à justiça da Lei justa, que a todos obriga.

Importa, sempre, como faz o Doutor António Braz Teixeira, indagar sobre o "ser do Direito", no horizonte da Verdade, da Liberdade e da Justiça. O Autor recusa qualquer forma de legalismos, qualquer positivismo legalista. Pelo contrário, a Lei deve estar ao serviço da humanidade concreta. A superação do positivismo leva a um "retorno da Filosofia do Direito" (Teixeira, 2012, pp: 353 – 359).

No Pensamento e na Obra do Filósofo António Braz Teixeira, é de realçar a ênfase que coloca na Verdade, como Valor essencial. A Verdade é o Sol da Consciência Humana, é um Valor Fundamental, cada vez mais urgente nos nossos tempos e nas sociedades contemporâneas. Sem relação à Verdade, sem vínculo à Verdade, o Conhecimento nada é e de nada serve. Há que salientar, sempre, o quid e o ser do Direito e nesta área tão crucial – que é o Direito – a Palavra, em verdade, é essencial. A palavra deve presidir à lei, é – deve ser – a sua essência. Há uma relação fecunda entre Palavra, Verdade e Universidade, para que haja Ser, para que haja Luz, para que haja Justiça. Para que haja ser no Direito e muito cuidado e respeito na sua aplicação, para que nada de arbitrário e grave aconteça.

É fundamental que a Universidade – onde quer que seja – constitua e se constitua como lugar da busca e /re)construção do Conhecimento, em diversidade e unidade, no horizonte da Verdade. Sem o horizonte da Verdade, da busca da verdade, - em indagação crítica e integridade -, a Universidade perde a sua essência. A Verdade é condição de afirmação da Universidade. Torna-se fundamental ler e dar a ler, ainda e sempre, entre muitos outros, o livro *Fidelidade e Alienação* (1977), da autoria do Professor Doutor Gustavo de Fraga. Não há como superar a crise, as crises, sem um compromisso humano, integral, com a Verdade e com a verdade do Ser. O último capítulo do livro (capítulo IX), termina, justamente, projetando a pessoa, o sujeito, “ao apelo do ser”, em que “o homem como clareira em que o ser é se abre para uma ontologia” (Fraga, 1977, p. 144).

Através de vários filósofos, e, acima de tudo, pelo seu próprio Pensamento, Gustavo de Fraga leva-nos a pensar a Universidade, a Sociedade, a crise e as crises, a tomar consciência das crises no nosso tempo – e ao longo do tempo – convocando e tematizando saberes, na e com a Filosofia, despertando em Educação e para uma formação integral. A tomada de consciência é sempre um mais em liberdade, como nos ensinava o Professor Gustavo de Fraga. A consciência é sinal de liberdade. E é sempre preciso pensar o fazer-se do homem no tempo, no horizonte do futuro, que do passado deve colher o que é essencial como bem. Cada pessoa, ao formar-se, está sempre a transcender-se. E é preciso nunca esquecer que a Educação é um Direito essencial. Fazemo-nos em e pela Educação. As fontes e os elementos podem ser diversos mas não se equivalem. Por isso, é preciso, sempre, um crivo axiológico. E a crítica, bem entendida, é sempre uma faculdade de conhecimento.

O conhecimento, atravessado pelos valores e axiologia, faz-nos superar a nós mesmos. E a propósito dessa superação, citamos Gustavo de Fraga, quando afirma:

“O homem não se dá feito como uma coisa, a sua essência é transcender, é, como se diz na linguagem de Heidegger, em *Ser e Tempo, ek-sistir*. Transcender, de *trans e scandere*, é ultrapassar: passar além de si mesmo depende da nossa estrutura temporal, segundo a qual o futuro avança anulando sucessivamente uma projeção antecipatória a solidificar-se sucessivamente numa série de presenças que se vão tornando passado. Só há futuro para um ser temporal. *Ek-sistir* expressa a mesma ideia de ser posto para além de si próprio.” (Fraga, 1977, p. 62).

Nas disciplinas lecionadas pelo Professor Gustavo de Fraga, de quem fui aluno, em três disciplinas e Monitor, pude apreender vários conceitos, temas e problemas da maior

importância para a compreensão da historicidade do humano – sempre em superação de si mesmo -, e para uma tematização de uma Filosofia do Direito, mesmo que de modo implícito, por exemplo a partir do estudo de Hegel, em “Teoria da História e do Conhecimento Histórico”, e não só. O Direito, em especial o Direito Democrático, diz muito da transcendência do humano e da tomada de consciência dos Valores fundamentais que tornam a pessoa mais Pessoa, também na sua experiência de e da temporalidade. Nesses Valores fundamentais assomam, desde logo, a Verdade, a Liberdade, a Justiça e o Bem, fundantes de uma *Antropologia Filosófica e Educacional*. A História não é linear mas há uma Ontologia que alimenta essa ânsia de liberdade e democracia para que as pessoas e os Estados sejam mais e melhores, para que seja possível, sempre mais, haver um desenvolvimento integral, em liberdade de pensamento e de expressão.

Pela Obra do Doutor António Braz Teixeira verifica-se que há “o retorno da Filosofia do Direito” (Teixeira, 2010, p. 353 – 359).

Essa reemergência da Filosofia do Direito reafirma a vitalidade e necessidade das perguntas e das questões no âmbito do Direito e da Justiça, tendo sempre muito bem presente que o ser humano, a pessoa humana, também através das suas instituições, é fonte de Direito mas antes é preciso que esse Direito, em Justiça, salvaguarde os “Direitos, Liberdades e Garantias”. A Dignidade da Pessoa Humana é-lhe intrínseca, não carece de reconhecimento jurídico, embora seja fundamental estar consagrada nas ordenações jurídicas internacionais, que se refletem, também, nos Estados de Direito Democrático e que condicionam todos os Estados, designadamente através de organizações como a ONU, entre outras.

E para a afirmação da Dignidade Humana, das pessoas e dos povos, há que fazer, sempre, a Defesa da Justiça. Perguntar sobre o que é a Justiça é também perscrutar onde ela existe ou onde (ainda) não existe. Nos próprios Estados de Direito Democrático, há sempre muitas coisas a melhorar, como é natural. E perguntar é já estar no caminho de construir algo melhor e para melhor. Perguntar faz parte da essência da Democracia.

Temos uma boa Justiça? uma justiça que faça justiça? que seja justa? que defenda os mais fracos e vulneráveis, assegurando-lhes direitos essenciais para se cumprirem e realizarem, em autonomia, como pessoas, como cidadãos e como profissionais? temos bons legisladores e agentes da justiça? Certamente que há profissionais e profissionais. Nunca se poderá perder de vista o Bem e o Bem Comum.

No título deste texto há uma referência explícita à Filosofia do Direito. Afirma António Braz Teixeira:

"o problema da Filosofia do Direito ou o problema filosófico do Direito é o problema da Justiça, já que só ela dá sentido e validade ao Direito, sendo, como tal, o seu fundamento, a sua razão de ser ou a razão do seu ser Direito." (Teixeira, 2010, p. 251). Para o autor, "A problemática da Justiça é, simultaneamente, *ontológica, gnosiológica e metafísica*" (Teixeira, 2010, p. 251).

Dentro da conceção formalista, que António Braz Teixeira também tematiza, referenciando Giorgio del Vecchio (1878 - 1970), as "esferas da justiça" remetem para a "segurança e bem-estar social, dinheiro e mercadorias, cargos públicos, família, escola, poder político." (Teixeira, 2010, p. 280).

O Filósofo António Braz Teixeira considera quatro grandes problemas da Justiça: "(...) quatro grandes *problemas ontológicos* da Justiça: o da *essência*, o da *subsistência*, o da *existência* e o da *realidade* ou *efetividade*." (Teixeira, 2010, p. 290).

Num registo de traço fenomenológico, afirma António Braz Teixeira: "a Justiça é uma entidade eidética". (Teixeira, 2010, p. 290).

A Justiça exige: sujeitos, pessoas, atos mutuamente reconhecidos, "elemento ideal de autonomia como essência inviolável da pessoa" (Teixeira, 2010, p. 276).

Nesta compreensão sobre o que é a Justiça, afirma o Filósofo António Braz Teixeira: "O que é próprio da Justiça é, pelo contrário, tratar cada um individual e pessoalmente, em si e por si próprio, sem igualitarismos ou sem aceção de pessoas" (Teixeira, 2010, p. 310). Eis uma conceção pensada e vivida, que evidencia um profundo e sábio humanismo. A Justiça é um valor, um ideal, que se vai realizando e concretizando no tempo, na vida das pessoas, nas sociedades, nos estados, explicita-se, nos Estados de Direito Democrático, onde a essência e o ser do Direito vai assumindo a sua forma.

A Justiça, como a priori intemporal, singulariza-se e concretiza-se, sem perder o seu ideal universal. Tem, pois, vigência no Direito mas nunca se esgota num determinado Direito positivo e, muito menos, positivista. A Justiça também está na racionalidade da positividade mas supera-a, sempre, como Razão, em lances de horizonte de ser e para ser. A Democracia, os valores e os ideais devem realizar-se na História, sem nenhuma alienação, na Busca da Verdade, da Justiça e da Liberdade. Estará o Ser Humano à altura do seu Tempo?, à altura do Futuro Humano?, sempre a (re)Construir, para Ser? Questões que abalam a consciência, individual, coletiva e universal. Interpeleções no Ser do Direito e na Fome de Justiça para Sermos Pessoas.

Referências bibliográficas:

- Bíblia Sagrada* (1976). *Versão dos Textos Originais*. Lisboa: Difusora Bíblica. Missionários Capuchinhos.
- Bergoglio, Jorge Mario/Papa Francisco (2013). *Só o Amor nos Salvará*. Portugal. Libreria Editrice Vaticana Lucerna.
- Bento XVI (2010). *Bento XVI e Portugal. Contigo Caminhamos na Esperança*. Lisboa: Paulus Editora.
- Dias, José Ribeiro (1993). *Filosofia da Educação. Pressupostos, Funções, Método, Estatuto*. Braga: Faculdade de Filosofia da U.C:P. (Separata da Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo XLIX – 1/2 – 1993).
- Enes, José (1969). *À Porta do Ser*. Lisboa: Difusão Dilsar.
- Fraga, Gustavo (1977). *Fidelidade e Alienação*. Ponta Delgada: Instituto Universitário dos Açores.
- Patrício, Manuel Ferreira (2010). Ontologia da Educação e Ontologia da Cidadania: Axiologia dos Desafios da Relação". In, Medeiros, Emanuel Oliveira (2010). *A Educação como Projeto. Desafios de Cidadania*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Ravasi, Gianfranco (2012). *O Que é O Homem?* Águeda: Paulinas Editora.
- Teixeira, António Braz (2016). *A "Escola de São Paulo"*. Lisboa: MIL: Movimento Internacional Lusófono.
- Teixeira, António Braz (2012). *Breve Tratado da Razão Jurídica*. Sintra: Zéfiro. (1ª Edição. Maio de 2012).
- Teixeira, António Braz (2010). *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda. (4ª edição).

Diplomas legais:

*Constituição da República Portuguesa**, in Edições Almedina, S.A.

“* Texto oficial aprovado pelo Decreto de Aprovação da Constituição publicado no Diário da República nº 86, I Série, de 10 de Abril de 1976, com as alterações introduzidas pela Lei Constitucional nº 1/2005, de 12 de Agosto de 2005, que aprovou a Sétima Revisão Constitucional.”

Diário da República, de 9 de março de 1978, publicação da Declaração Universal dos Direitos Humanos. (I Série – Número 57).

O CONCEITO DE DEUS E SEU PAPEL NA CONSTITUIÇÃO DO FILOSOFAR LUSÓFONO SOB A ÓTICA DE BRAZ TEIXEIRA

Humberto Schubert Coelho

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

(351) 213241470 | iflbggeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre a o conceito de Deus na obra de
António Braz Teixeira.

Palavras-chave: conceito de Deus, filosofar lusófono, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the concept of God in the work of António Braz
Teixeira.

Key words: concept of God, philosophy of lusophone, António Braz Teixeira

Antônio Braz Teixeira não é um pensador desenraizado, estando francamente associado à tradição portuguesa dedicada à investigação filosófica da saudade em seus aspectos antropológico e metafísico. Por isso, herda e dialoga intensamente com autores como Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra, Cunha Seixas e Teixeira Pascoaes, ao passo que inclui também em sua meditação a relevância do pensamento brasileiro na forma de um membro da comunidade atlântica de fala portuguesa (BRAZ TEIXEIRA, 2001). Essa expansão da filosofia portuguesa enquanto filosofia nacional para o ambiente intelectual da comunidade lusófona mais ampla seguiu uma tendência geral da atividade filosófica portuguesa nos anos 1970:

Finalmente, o quarto período (da filosofia portuguesa) teria o seu momento inicial em 1981, ano em que, por um lado, com a morte do filósofo de *A Razão Animada*, de algum modo se encerra o ciclo anterior e a noção e a realidade da existência e significado da filosofia portuguesa deixa de constituir problema, nos termos em que Álvaro Ribeiro o formulara, e, por outro, com a realização, na Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa, do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, aquele problema amplia-se e converte-se no da filosofia luso-brasileira, fundada no reconhecimento da incindível relação entre pensamento e palavra, filosofia e filologia, que torna modalidades ou expressões situadas de uma mesma e mais vasta realidade especulativa as filosofias portuguesa e brasileira e não pode deixar de ter em conta o diálogo, expresso ou implícito, que entre elas se trava, diálogo que se pretende alargar, agora, ao pensamento galego. (BRAZ TEIXEIRA, 2009, 16)

Além desse traço distintivo de reconhecimento da língua, como vértice de um parentesco espiritual entre pensadores portugueses e brasileiros, o conjunto da obra de Braz Teixeira, e a própria expressão coletiva das atas dos congressos por ele presididos, não deixam dúvida quanto à centralidade de Deus no quadro do pensamento português, o que com ressalvas é também verdade para o pensamento brasileiro. Essa preferência se revela tanto positivamente, pela adoção de perspectivas metafísicas criacionistas, panteístas, espiritualistas ou, não por último, saudosistas, quanto negativamente, pela necessidade de afastamento e negação do elemento religioso por parte de positivistas, marxistas ou existencialistas. Ainda assim, é surpreendente o número de pensadores situados nessas três últimas perspectivas, genericamente materialistas, e que, não obstante, mantêm associação com a religiosidade (REAL 2008; BRAZ TEIXEIRA 1997). É o caso evidente dos positivistas espíritas da virada do século XX ou da teologia da libertação. Essa hibridação mais ou

menos natural em nosso ambiente seria vista como degeneração ou traição de princípios por parte, por exemplo, de católicos e positivistas “ortodoxos”.

Uma antologia dos grandes nomes da filosofia luso-brasileira também revelará a presença inconfundível da preocupação com Deus nas obras mais originais e próprias, ao passo que a prática dominante de comentários sobre os grandes pensadores estrangeiros se tipifica por abordagens notavelmente pouco originais, quase submissas ao que se faz em alemão, francês ou inglês. No cenário intelectual brasileiro há, sabidamente, como que um acordo tácito de subserviência às obras produzidas nesses três idiomas, reconhecendo-se o não pertencimento brasileiro ao terreno das grandes discussões filosóficas. Em outras palavras, não faltam compreensões elaboradíssimas e tecnicamente primorosas sobre autores europeus e americanos, mas elas são marcadas por uma limitação espiritual que inibe os voos mais altos da especulação filosófica, restringindo a posição do pensador brasileiro a de observador e comentador modesto daquilo que só pode ser produzido em primeira mão fora do Brasil.

Essa restrição do papel de brasileiros, ou portugueses, tem a sua razão de ser na importância da língua na elaboração do pensamento. É positivamente impossível fazer excelente interpretação de uma filosofia tão idiomática quanto a de Heidegger em qualquer idioma que não o alemão. Por outro lado, é também verdade que a filosofia é e deve ser uma realização universal e perene da razão humana, diante da qual as barreiras culturais e linguísticas perdem sua importância. Entre a pretensão de universalidade e a radicação empírica dos discursos em culturas específicas, a dialética do pensamento segue ainda na procura de formas de equilíbrio que bem expressem os altos propósitos da alma humana.¹

Essa digressão nos vem lembrar que o traço inconfundível da civilização lusófona é a força de sua vivência cristã e preocupação com o papel de Deus na ordem cósmica e no destino do homem.

Cabe ao pensamento desenvolvido sob o signo existencial o mérito de ter afirmado e demonstrado, contra as tendências excessivamente racionalistas de certo falso

¹ Entre as consequências mais evidentes do condicionamento e enraizamento do pensamento na língua, na cultura e no horizonte de vivências empíricas de cada povo está o fato de que muito dificilmente os pensadores luso-brasileiros podem ser adequadamente classificados segundo as correntes filosóficas alheias, ainda quando sejam multinacionais. Conforme José Maurício de Carvalho: “Deve-se evitar inseri-los em grandes correntes internacionais, expressão de alguma filosofia nacional em destaque ou de algum autor em evidência. Foi porque se ateu ao procedimento indesejável que, durante muito tempo, as filosofias pensadas em língua portuguesa forma tidas como irregulares e incoerentes, conclui Braz Teixeira” (CARVALHO, 2008, 111)

universalismo, pretensamente utópico e ucrónico, a idéia da não existência de uma Filosofia universal, desinserida de qualquer complexo espaço-temporal, mas antes da existência de Filosofias nacionais, já que cada povo, enquanto especial concepção do mundo e da vida, é já Filosofia viva, expressão do seu particular modo de ser nacional, a que os pensadores, intérpretes da situação histórico-cultural concreta do seu povo e do seu tempo, dão superior forma racional. O português, a quem sucessivas gerações, ligadas a um conceito excessivamente racionalista, abstracto e formal de Filosofia, tinham negado um pensamento nacional, por congênita incapacidade filosófica, começa a ser reabilitado, agora que a Filosofia procura concentrar novamente sobre o real e a vida todas as suas atenções, valorizando-os em todos os seus aspectos e, abandonando todas as pretensões de explicação sistemática e total, por compreender, como Radbruch, que o mundo não é divisível pela razão sem deixar resto, está interessada acima de tudo pelo homem de carne e osso, pela vida, pelo concreto, pela existência humana, pelo estar-no-mundo, pretendendo atingir, não a pseudo-lógica das idéias claras, mas a lógica verdadeira, a da estrutura do vivente e da geometria íntima da natureza, de que fala Maritain. A esta luz ressalta com notável nitidez o carácter eminentemente existencial da nossa Filosofia, dispersa na nossa poesia, na nossa mística, na nossa teologia, na nossa literatura novelística e de viagens e nas obras de intenção propriamente filosófica [Teixeira, 1959: 9-10]. (VÉLEZ RODRIGUES, 2013)

Essa convicção vai redundar não apenas na valorização da investigação sobre a essência e os traços distintivos do modo de pensar pátrio como de uma conseqüente colocação do problema português ou, mais propriamente, de Portugal e seu povo como problema. Preocupação que acabará por conduzir à constatação de que o distintivo espiritual português seria justamente o de seu mistério, do ultrapassamento e complementação daquilo que pode satisfatoriamente ser descrito em categorias racionais, isto é, do carácter *enigmático* do espírito português. E isso, não porque o espírito português seja uma peça exótica e fora de lugar na coleção das comunidades e culturas humanas, mas porque ele vê como de somenos importância o pragmatismo britânico e a abstração continental – para reduzir a complexidade das tipologias filosóficas a um quadro mais ou menos aceitável – em favor de uma dialética entre o finito e o infinito, criatura e Criador (BRAZ TEIXEIRA, 2007).

"A idéia de Deus é o primeiro princípio e fonte de todo o princípio que confere sentido e valor a tudo quanto existe e possibilita o próprio filosofar, como amoroso e interminável esforço pela sabedoria que é, em si, o mesmo espírito divino que, sendo a eterna e absoluta plenitude, só por analogia pode ser pensado pela razão humana. Singularidade do pensamento português tem sido o descobrir e revelar a profunda

relação que une Deus, o mal e a saudade e, ao mesmo tempo, mostrar que foram outorgados à liberdade humana, assistida pela graça divina, os meios para minorar ou vencer o mal e contribuir para restaurar aquela original e fraterna harmonia entre todos os seres, para que está ordenada toda a criação" [Teixeira, 1993: 12]. (VÉLEZ RODRIGUES, 2008, 240)

Se Deus é o conceito axial do pensar lusófono – ou, no mínimo, lusitano – a saudade é o modo segundo o qual este conceito se arranja ontológica e metafisicamente. Aqui cabe observar que o saudosismo filosófico português asseverou não tratar-se de mero sentimentalismo, de modo que a própria definição de saudade, seu conceito básico, esteve desde sempre francamente referido a Deus e distanciado da redução simplista do fenômeno de consciência saudosa em sentimento (BRAZ TEIXEIRA, 1997, 52). Também bem longe de se assumir subserviente ou endividada em face do existencialismo, mais genérico, o saudosismo se afirma em muitos autores como não apenas original, mas também mais radical que os elementos tipicamente trabalhados pelo existencialismo. Desse modo, no entender de Antônio Magalhães, o saudosismo seria como que uma forma depurada de existencialismo, mais apto a identificar a fonte última da questão pelo sentido da vida, identificando-se, assim, com a tradição sapiencial da filosofia perene (BRAZ TEIXEIRA, 1997, 53), pelo que se depura dos traços pessimistas do existencialismo em favor de uma conotação positiva para a angústia fundamental. Em outras palavras, o estado saudoso não se caracteriza tanto pela solidão, mas já pela esperança e “aspiração à companhia” (BRAZ TEIXEIRA, 1997, 54).

O *Dicionário de Filosofia Portuguesa* apresenta a seguinte definição filosófica de saudade:

Em jogo de antinomias, saudade é a memória da noite que passa, mas é também a expectativa do dia que se anseia, por isso que o valor adventista, ou expectante, da saudade se acha multiplamente assinalado: a saudade é um advento do que está por vir ao seu anseio. Ela potencia o acto. É nostalgia enquanto sentimento do passado longínquo, mas é esperança de longínquo futuro. Futurante e futurista, e, todavia, passivizante e passadista – ela formula-se como o presente em acto, porque só o momento presente está em acto entre o que passa e o que vem. Esta breve noção antinómica permite-nos inteligir que saudade é sujeito de uma tensão dialéctica. Há uma inteligência que a apanha como fenómeno de ausência, e há uma inteligência que a prefere como fenómeno de presença. (PINHARANDA GOMES, 2003, 290)

E frisando a importância do saudosismo para a meditação religiosa acrescenta-se:

O fator religioso do saudosismo tem duplo valor – ôntico, porque a saudade é o acto de religação das mónadas que, solitárias, são solidárias; e cultural, porque o saudosismo se destina a firmar uma religião nacional, separada do romanismo, por isso que o propositor aduz que “a saudade é o espírito lusitano, na sua supervida, no seu aspecto religioso (Pascoaes, *O Espírito Lusitano*, 10). Ela torna-se a “religião da saudade” e a ela teriam de se subordinar a obra social e política da República. (PINHARANDA GOMES, 2003, 293)

Tal definição é simpática à compreensão de Braz Teixeira sobre o carácter do pensamento saudosista, conforme expresso pelos pensadores mais expressivos de Portugal. No entender de Leonardo Coimbra, por exemplo, não apenas a teologia e a natureza teodiceica da realidade se colocariam como centrais à alta especulação metafísica, como também a compreensão do traço português na esteira da meditação filosófica universal corresponderia exatamente a essa ênfase. Por isso nos soa teologicamente orientada, e talvez retrógrada aos olhos mais secularizados e psicologizantes de França, Inglaterra ou Alemanha, a abordagem ontognosiológica positiva de pensadores da lavra de Leonardo Coimbra. Em sua crítica a Bergson, como observa Braz Teixeira (BRAZ TEIXEIRA, 1997, 190-191), Coimbra ressalta a necessidade de uma solução para o drama humano da finitude, diante do qual Bergson parece ofertar apenas um paliativo bastante tímido. Tratar-se-ia, em casos como este, da rejeição cultural bastante acrítica da relevância do conceito de Deus em toda a sua abrangência, o qual está desde sempre disposto ao fácil encaixe lógico e axiológico com os grandes problemas filosóficos, que sem ele restam tantas vezes insolúveis, nebulosos ou descambam para um pessimismo suicida.

Na definição de Teixeira Pascoaes em *O espírito lusitano ou o saudosismo*:

Saudade é o desejo de uma coisa ou criatura amada, tornado dolorido pela ausência. É o desejo e a dor fundidos (...) Mas a dor espiritualiza o desejo, e o desejo, por sua vez, materializa a dor (...) Pelo desejo, a saudade descendo do sangue ariano e pela dor, do sangue semita (...). Pelo desejo, em virtude da própria natureza do desejo, a saudade é também a esperança e pela dor é lembrança. (BRAZ TEIXEIRA, 2000, 16)

Braz Teixeira chega a considerar que a obra de Pascoaes insinua um conceito de saudade do próprio Deus em relação ao mundo e às almas que Ele cria e cultiva, como se em Deus houvesse um desejo de encontrar e resgatar do nada outros sujeitos que com Ele pudessem se relacionar (BRAZ TEIXEIRA, 2000, 23). Entretanto, como observa Braz Teixeira:

O filósofo dá-lhe muito diferente significado, devido ao também diverso fundamento metafísico de seu pensamento criacionista e à igualmente diversa ideia de Deus que o sustenta, de um Deus que é absoluta e excedente força unitiva do amor e não um deficiente Deus decaído e imperfeito, presa do mal e da dor, que carece de ser redimido pela reintegradora, porque saudosa, ação do homem. (BRAZ TEIXEIRA, 2000, 23)

Aqui e ali, observamos que essa ênfase do pensar português, que tão desassombradamente assume seu parentesco íntimo com a teologia e com a condição cultural da cristandade lusitana, entende-se separada da Modernidade europeia pela não adesão ao programa cético e racionalista do Iluminismo, que ultrapassa as possibilidades efetivas do intelecto a fim de protegê-lo de devaneios metafísicos. É o caso até mesmo de Kant, que executa uma primorosa análise do entendimento para, ao mesmo tempo decretar com certa pretensão que qualquer coisa alheia a esta esfera de trabalho pode se pensada, mas não pode ser conhecida. Essa definição vale, contudo, para sua própria definição de conhecimento como estritamente o que pode ser trabalhado pelos cinco sentidos em conjunto com a função analítica da mente, ao que já os românticos e idealistas haviam reagido entendendo ser esta uma exclusão injustificada da competência da razão no trato de problemas hierarquicamente superiores aos do conhecimento científico (COELHO, 2012), e que Álvaro Ribeiro identificará como uma razão pejorativamente pura, restrita, contrapondo-lhe uma “razão *animada* ou *almada*” (DIMAS, 2008, 268). Em outras palavras, se conhecimento é algo que se limita ao projeto da crítica kantiana, então há outros modos de pensamento racionais que forçosamente devem se dedicar a tratar do vasto campo ignorado pelas fronteiras dessa crítica e que, não obstante, constituem matéria de nosso pensar, nossas preocupações filosóficas.

Penso que a relevância desta humildade filosófica em reconhecer a essência da filosofia como assombro diante de problemas superlativos ao invés de se lançar ao projeto de um sistema acabado de explicações é bem ressaltada no momento capital da meditação brasileira pela tese de Miguel Reale acerca da essência conjectural do pensamento. Em Portugal, a intuição desse “caráter conjectural” do pensamento não se deixará apartar da sombra da revelação divina e do constrangimento que ela vem a produzir sobre a “sabedoria humana”. Contudo, ainda esse distintivo não nos parece suficiente para caracterizar o pensamento lusófono como apartado do organismo europeu e ocidental em geral, visto que pensadores como Pascal ou Goethe sustentam

também uma espécie de equilíbrio entre a forma religiosa e a forma filosófica do não-saber, da *docta ignorantia*.

A filosofia portuguesa nos parece, antes, muito bem radicada nas mais fortes tradições ocidentais do assombro e encantamento platônicos com os limites da razão e o reconhecimento agostiniano da radical dependência de nosso pensar finito de um intelecto infinito que o funda e confunde desde o fundamento. Disso é prova tanto a simpatia de pensadores portugueses por tendências românticas e místicas (VÉLEZ RODRIGUES, 2008, 242) quanto sua relação crítica com o racionalismo moderno; postura que, no entanto, não deixou de ser defendida por intelectuais de diversas outras nações. Se a busca quase obsessiva pelo “terreno seguro” embalou o racionalismo e o iluminismo norte europeus, é também verdade que o caráter enigmático da própria pergunta filosófica foi muito bem colocado como símile de um estado creatural por parte de Jakob Böhme, por exemplo (COELHO, 2011), ou de Nicolau de Cusa, Giordano Bruno e Erasmo antes dele, e o fato de esta ênfase vir de pensadores envolvidos na transição para a teologia racional e o nascimento das ciências é por demais sugestivo de sua não redutibilidade a uma categoria negativa de “contestadores” da Modernidade.

Bibliografia:

- BRAZ TEIXEIRA, Antônio. *A filosofia jurídica portuguesa actual*. 1959.
- BRAZ TEIXEIRA, Antônio. A Metafísica e Saudade: Antônio Dias de Magalhães. *Revista Portuguesa de Filosofia* 47, 1991.
- BRAZ TEIXEIRA, Antônio. *Ética, filosofia e religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*. Évora: Pendor, 1997.
- BRAZ TEIXEIRA, Antônio. *Deus, o mal e a saudade: estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993.
- BRAZ TEIXEIRA, Antônio. *Formas e Percursos da Razão Atlântica: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*. Londrina: Editora UEL, 2001.
- BRAZ TEIXEIRA, Antônio. Portugal como Enigma. *Revista de História das Ideias* 28, Coimbra: Impactum, 2007. p. 311-326
- BRAZ TEIXEIRA, Antônio. Tendências gerais da filosofia portuguesa entre 1850 e 2000. In: *Actas do I congresso internacional: O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000)*. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2009.
- CARVALHO, José Maurício. Braz Teixeira e o esforço de caracterização de uma filosofia luso-brasileira. In: *Convergências e afinidades. Homenagem a Antônio Braz Teixeira*. Braga: Universidade de Lisboa e Universidade Católica Portuguesa, 2008.

- COELHO, Humberto Schubert. *Livre-arbítrio e sistema; Con?itos e conciliações em Böhme e Goethe*. Juiz de Fora: UFJF, 2012. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal de Juiz de Fora. Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, 2012.
- COELHO, Humberto Schubert. Revolução na Reforma: a mística e a ciência sob a nova perspectiva teológica de Jakob Böhme. *PLURA 2*, 2011. (p. 123-139)
- DIMAS, Samuel. Braz Teixeira e o conceito de razão. In: *Convergências e afinidades. Homenagem a Antônio Braz Teixeira*. Braga: Universidade de Lisboa e Universidade Católica Portuguesa, 2008.
- PINHARANDA GOMES, Josué. *Dicionário de Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Dom Quixote, 2003.
- REAL, Miguel. Antônio Braz Teixeira – A Razão Atlântica. In: *Convergências e afinidades. Homenagem a Antônio Braz Teixeira*. Braga: Universidade de Lisboa e Universidade Católica Portuguesa, 2008.
- VÉLEZ RODRIGUES, Ricardo. *Pensadores Portugueses: Antônio Braz Teixeira*. Rocinante (Blog) 2013. Disponível em: <http://pensadordelamancha.blogspot.com.br/2013/01/pensadores-portugueses-antonio-braz.html>; Último acesso em 10/01/2018.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E O TEATRO DE AGUSTINA

Isabel Ponce de Leão

Universidade Fernando Pessoa

Praça 9 de Abril 349, 4249-004 Porto

(351) 22 507 1300 | blepl13@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o estudo do teatro de Agustina Bessa-Luís na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: teatro, Agustina Bessa-Luís, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the study of the theater of Agustina Bessa-Luís in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: theater, Agustina Bessa-Luís, António Braz Teixeira

António Braz-Teixeira é um nome cimeiro da vida cultural, social e política portuguesa. Licenciado em Direito, os seus interesses diversificaram-se, instituindo-se referência no âmbito da filosofia e da história da cultura portuguesas.

Acresce que a sua obra é, por si só, um projecto cultural que abrange a filosofia, esta sempre em relação com o homem concreto, e a literatura, sobretudo dos dois últimos séculos, para além de estreitar reiteradamente as relações entre Portugal, Brasil e os PALOPs. Na senda de Álvaro Ribeiro e António Quadros, interessou-se pelo pensamento filosófico europeu e estudou a sua recepção em Portugal, perseguindo uma historiografia das ideias alargada também ao pensamento brasileiro de onde surge o conceito de *Razão Atlântica*. Lutando ainda pelo estatuto antropológico e ontológico da saudade, desenvolve o conceito em várias publicações, muito particularmente em *A Filosofia da Saudade* (2006), e mostra como ele sobrevive em toda a Lusofonia. O seu pensamento

apresenta-nos, sobre o pano de fundo de uma concepção da Filosofia entendida na sua dupla dimensão de contemplação diuturna da verdade a partir do horizonte histórico do homem, um amplo painel da realidade humana estudada sob o ângulo da experiência.” (Rodriguez 2001)

A isso não será alheio o facto de ter leccionado em várias universidades, de ter exercido funções governamentais e, sobretudo, de ter sido Director do Teatro D. Maria II e elemento do Conselho de Gerência da RTP, tendo o convívio pragmático com a humanidade sedimentado certas convicções.

Na prossecução do seu projecto cultural somam-se artigos dispersos sobre escritores portugueses – Régio Saul Dias, Torga, Agustina... – autênticos manifestos de apreço à Literatura. De entre eles sobressai o apreço pelo teatro que reconhece não se poder “ignorar ou abstrair da concreta realidade social e política de cada tempo ou de cada época” pondo em evidência a forma como a “realidade se reflectiu no teatro e como este a reflectiu e, de certo modo, a viveu ou procurou agir criticamente sobre ela, visando corrigi-la, alterá-la ou transformá-la.” (Braz-Teixeira 2017).

O caso de Agustina Bessa-Luís é sintomático. Sendo vários os estudos, sobretudo ultimamente, publicados sobre as obras da maior escritora portuguesa viva, sejam elas ficcionais, biográficas ou mesmo memorialistas, um certo silêncio paira sobre o seu teatro.¹ Esse silêncio é pertinentemente quebrado no artigo "Em torno do teatro de

¹ Justifico a afirmação exemplificando com *Estudos Agustinianos*, (2008) obra por mim coordenada. Dos 68 ensaios que enformam a obra, da autoria dos mais diversificados autores, apenas três falam do

Agustina Bessa-Luís", publicado em 2017, onde António Braz-Teixeira dá, de forma sintética mas completa, uma visão panorâmica da dramaturgia da autora.

É curioso verificar que Braz-Teixeira perspectiva o teatro enquanto espelho do mundo e nele descobre a obra de arte total pronta a revelar “uma constante e voluntária presença do paradoxo” (Braz-Teixeira 2017^a: 21)² no pensamento agustiniano.

Interessantemente, coloca-se na posição de encenador de todo o teatro de Agustina e enforma-o num magnífico macrotexto em que todas as peças interagem entre si, com a ficção e com o mundo real. De quando em quando vem ao proscénio, pisa com força as quarteladas e assume posturas judicativas valorativas, mas não avaliativas.

O autor começa por fazer uma reflexão sobre o tempo da escrita das várias obras – 9 no total se considerarmos também os diálogos de *Party* – concluindo que a dramaturgia agustiniana se concentra “quase totalmente, nos 12 anos que medeiam entre o seu quarto texto teatral e a sua derradeira tentativa dramática, com especial destaque para a década de 90” (p. 21). De facto, *O Inseparável ou O Amigo por Testamento*, sua primeira obra dramática foi escrita em 1958 e apenas em 1975 surge *Os Cartazes* – peça em um acto, escrita para a RTP – Porto, começando depois uma produção escassa mas regular.

Nessa produção, o estudioso descortina dois grupos “bem individualizados” (p. 22). Num, insere *O Inseparável* (1958), *Os Cartazes* (1975), *A Bela Portuguesa* (1983) e *Party* (1996), e, no outro, todas as restantes peças. Justifica esta sistematização com o facto de os primeiros textos partirem de situações ficcionadas pela autora, constituindo os outros três “recriações dramáticas da vida de três homens de letras, o escritor e filósofo Sören Kierkegaard e os nossos Camilo e Garrett” (p. 22), sem que, com isso, pretenda catalogar as obras de acordo com qualquer nomenclatura. São, de facto duas situações distintas. E a distinção está na presença ou ausência de personagens do mundo real, posto que não haja qualquer preocupação com o rigor histórico – já habitual em Agustina como se vê, a título de exemplo, em obras como *Adivinhas de Pedro e Inês*.

Assim sendo, observa o autor, que é mais o que une do que o que separa “as comédias dramáticas de Agustina” (p. 22), que se presentificam com estrutura similar dividindo-se em actos e cenas. Pertinentemente o autor observa que, acrescento eu, tal como no

teatro agustiniano e, curiosamente, os três sobre *O Eremita do Chiado*. Igualmente coordenei, com outros colegas, o volume colectivo *Ética e Política na obra de Agustina Bessa-Luís* (2017). Nenhum dos 34 ensaios aí insertos se debruça sobre o teatro.

² Sempre que citar esta obra referirei apenas a página.

teatro actual, Agustina se vai afastando do estrito rigor da lei clássica das três unidades dando liberdade à manifestação “de momentos decisivos da vida anímica ou espiritual do protagonista” (p. 22).

Deixando de lado *Três Mulheres com Máscara de Ferro* (2015) e *A Fuga dos Papagaios* (2001), Braz-Teixeira reconhece que a dramaturgia agustiniana é

a negação ou a recusa do realismo, da reprodução ou da imitação da realidade social como ela aparece ou superficialmente se manifesta, da fenomenologia dos sentimentos e das paixões” (p. 22), (...) [daí decorrendo] o conteúdo amiúde paradoxal e cepticamente irónico da fala das suas personagens (p. 23).

O auto infirma e confirma que há enorme coerência temática entre a dramaturgia e a ficção agustiniana que se prende com a

opacidade das relações humanas, o carácter ilusório e sempre funesto do amor, a essencial e inseparável melancolia de todo o humano viver, a radical perversidade da natureza do homem, a fugacidade da riqueza, do dinheiro ou dos bens materiais, a mesquinhez e a ambição medíocre (p. 23).

Algo difere contudo nos seus escritos. Segundo Braz-Teixeira, na ficção as mulheres impõem-se, enquanto no teatro, a maioria das vezes “são os homens que conduzem e dominam a acção” (p. 23). Permito-me aqui uma pequena discordância. Penso que só aparentemente os homens são dominadores. Basta lembrar os diálogos de *Party* para se verem as diatribes em que o sexo feminino envolve o masculino. Mas há excepções, naturalmente.

Ao fazer esta abordagem pioneira à dramaturgia agustiniana, Braz-Teixeira reitera o seu projecto cultural e a atrás referida dupla dimensão da verdade, dando um primeiríssimo plano à história da humanidade ao partir de pressupostos experimentais.

O seu artigo prossegue com um comentário a todas as peças, respeitando a cronologia da sua publicação, e estabelecendo pontes com outros autores contemporâneos e com a restante obra de Agustina, por forma a instaurar o *continuum* que é a história da cultura ou se assim se preferir, a história dos homens.

Destarte associa a publicação de *O Inseparável* (1958) a uma visível renovação na dramaturgia portuguesa, com nomes como Sttau-Monteiro, Bernardo Santareno, Luíz-Francisco Rebello, entre outros, de uma geração mais nova. Depois de uma breve síntese, acaba por dar consistência ao que contraditei sobre o papel das mulheres no teatro agustiniano ao verificar que são elas que aforisticamente reconhecem e tentam

remediar os fracassos: “a felicidade é saber consolarmo-nos, a tempo, de a não ter feito” (p. 24).

Provavelmente, o desinteresse quase geral por esta peça, fez com que Agustina só voltasse ao texto dramático em 1975 com a já referida peça *Os Cartazes*, um inédito, redigido para a RTP-Porto, onde erige duras críticas aos oportunismos propiciados pela Revolução de Abril, críticas que reiteraria em obras como *Crónica do Cruzado de Osb* (1976) e *As Fúrias* (1977).

Já considerada figura maior das letras portuguesas, escreve o inédito *Os Irmãos* (1983), seguindo-se *A Bela Portuguesa* (1986) que mereceu a encenação de Filipe La Féria. Braz-Teixeira põe em evidência o “jogo ou esta funda complementaridade da mentira vital com a verdade que a si própria se ilude” (p. 26). Assim erige um discurso parateatral dando visibilidade à sua faceta de teatrófilo.

Refere, de seguida, o “último decénio da centúria passada” (p. 26) como o mais profícuo da dramaturgia agustiniana, facto porventura devido à passagem da escritora pela direcção do Teatro Nacional D. Maria II. Ao reportar-se a *Estados Eróticos Imediatos de Sören Kierkegaard* (1992) estabelece paralelismos entre as personagens Sören e Regina, desta obra, e Miguel e Célia de *O Inseparável*; de igual modo instaura a similitude temática entre as duas peças – “iniciação erótica de uma jovem por um intelectual que não se compromete afectivamente” (p. 29). Assim preserva e realça o *continuum* da produção literária de Agustina. Considera que esta obra enforma uma trilogia juntamente com *O Tempo de Ceide* (1994) e *Garrett, o Eremita do Chiado* (1998). De facto, unem estas três obras a “desmontagem do romantismo” (p. 28) e, como atrás referi, o protagonismo dado a três figuras do mundo real. Se, na primeira, há a recusa de um noivado, na segunda, conota namoro com felicidade e, na terceira, considera-o horrível, assim evidenciando as várias faces do romantismo. Remata dizendo que “nesta trilogia da escritora portuense, é a melancolia que parece definir o carácter de Kierkegaard e a ironia desencantada de Garrett, ao passo que a vida e o drama de Camilo seriam marcados pelo sofrimento” (p. 30). As opiniões que veicula evidenciam o carácter transversal e oblíquo do seu olhar sobre a literatura portuguesa e sobre a filosofia e poesia dinamarquesas, assim acentuando o projecto cultural da sua obra.

Considera *Party* (1996), um prolongamento da linha temática de *O Inseparável* e de *A Bela Portuguesa*. De facto, o tédio das relações conjugais, da “perversidade feminina e da vulnerabilidade masculina” (p. 28) tematiza as três peças, mas quero crer que

Party, por ter sido uma encomenda de Manoel de Oliveira para a realização de um filme, por Agustina se encontrar numa fase de maior maturidade literária e também de grande despojamento de preconceitos, é uma peça onde a ironia, o humor e o sarcasmo atingem o ponto áureo da sua produção. Aqui assumo uma posição pessoal posto que Braz-Teixeira se tenha cautamente subtraído a um certo tipo de posturas avaliativas.

Termina o ensaio referindo-se a *Três Mulheres com Máscara de Ferro* (2008), peça que foi apenas divulgada e encenada por João Lourenço em 2014; denomina-a “drama estático” (p. 31) estabelecendo analogias e discrepâncias com *O Marinheiro* de Fernando Pessoa. Tendo em conta os pressupostos por que se orienta, não será de estranhar que Braz-Teixeira reconheça a exemplaridade desta peça de Agustina que “decorre num tempo neutro, quase estático, naquele tom sentencioso, de desencantada e fria lucidez, que caracteriza e singulariza toda a sua obra literária.” (p. 31). Acresce que, sendo as personagens protagonistas dos seus mais conhecidos romances – Quina de *Sibila* (1954), Fanny de *Fanny Owen* (1979) e Ema de *Vale Abraão* (1991) –, estabelece a ponte entre os textos dramáticos e ficcionais, mais uma vez evidenciando a coerência intrínseca da obra agustiniana, bem como a autonomia alcançada pelas personagens que cria. Reitera ainda o nivelamento homem – mulher, aqui oculto pelo uso das máscaras.

Só aparentemente o que tenho vindo a dizer se centra em Agustina. De facto centra-se no olhar de António Braz-Teixeira sobre a obra da escritora nortenha e é isso que, efectivamente, me interessa.

“Em torno do teatro de Agustina Bessa-Luís” é o primeiro ensaio que abarca todo o teatro agustiniano e que o exhibe como um todo, articulando-o com o resto da obra; um ensaio que sistematiza, caracteriza, dissecar a dramaturgia de Agustina, sem ceder a classificações ortodoxas que pouco calham à escrita da autora; um ensaio que, mesmo assim, “arruma a casa” revelando analogias e discrepâncias entre as várias peças; um ensaio que não nega a comparação com arquétipos mas que salienta idiossincrasias; um ensaio que, sem nunca o dizer de forma explícita, digo, sem cair no panegírico barato, é um enorme hino ao teatro agustiniano dando seguimento ao projecto cultural que enforma a obra do autor de *A Filosofia da Saudade*.

Homem de teatro, desse “lugar para contemplar”, já atrás o disse, Braz-Teixeira imprime um determinado dramatismo ao seu discurso, que vai suscitando interesse ao considerar os textos dramáticos de Agustina instrumentos de dissonância, advertência,

doutrina, documentação e ensino. Um pouco na senda da *Poética* de Aristóteles sobrepõe o raciocínio, a musicalidade e a encenação.

António Braz-Teixeira confere ao seu ensaio “Em torno do Teatro de Agustina Bessa-Luís” o estatuto de um *happening*. Num estilo seco e rigoroso, passa de contraponto a coadjuvante; deambula entre as bambolinas e a boca de cena e, através de um jogo intertextual, erige a convenção teatral que demanda a reação do seu “público”. Mexe-se com à vontade no espaço cénico, envolve-se com protagonistas que mimetisa; mas quando o pano de boca começa a baixar, provocada e explicitada a criação artística, conquista o lugar de espectador, naquele *fauteuil* remoto que, repentinamente, abandona para, subindo de novo ao proscénio, desmistificar comparas ou com eles alinhar, assim se envolvendo com as obras para melhor as interpretar e explicitar ao seu público.

É esta forma de estar, na senda do seu projecto cultural, que o leva a encarar o teatro de Agustina como um macrotexto; dele, com arte, vai retirando as idiossincrasias da obra de arte, chamando a um primeiríssimo plano textos por desbravar. É também este pioneirismo que torna obrigatória a leitura de “Em torno do Teatro de Agustina Bessa-Luís”.

Bibliografia

Braz-Teixeira, António (2006). *A Filosofia da Saudade*. Lisboa: Quidnovi.

Braz-Teixeira, António. (2017^a) Em torno do Teatro de Agustina Bessa-Luís. In: Mendes, Maria do Carmo e Ponce de Leão, Isabel (Coord.). *Humores e humor na obra de Agustina Bessa-Luís*. Vila Nova de Famalicão: Humus, pp. 21-32.

Braz-Teixeira, António. (2008). *O Essencial sobre a Filosofia Portuguesa (Sécs. XIX e XX)*. Lisboa: INCM - Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Braz-Teixeira, António (2017). Um Século de Teatro em Portugal. [Em linha]. Disponível em <file:///C:/Users/Utilizador/Downloads/12786-38535-1-SM%20(3).pdf>. [Consultado em 04.01.2018].

Ponce de Leão, Isabel (2008). *Estudos Agustinianos* (coord.). Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa.

Rodriguez, Ricardo Vélez (2001). António Braz-Teixeira – o Homem e a sua Obra. [Em linha]. Disponível em <<https://www.ensayistas.org/filosofos/portugal/teixeira/introd.htm>>. [Consultado em 06.01.2018].

FILOSOFIA E DIREITO

Joaquim Cerqueira Gonçalves

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/ CFUL

Alameda da Universidade

1600-214 Lisboa

(351) 217 920 000 | info@letras.ulisboa.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre a relação entre Filosofia e Direito na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, Direito, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the relationship between Philosophy and Law in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: Philosophy, Law, António Braz Teixeira

1. O dom e o desafio das circunstâncias

A razão tem caminhos e determinações que ela própria desconhece. Ao ler e, muitas vezes, ao reler as obras de António Braz Teixeira, confirmei o que é consabido: cada um lê consoante ele é, mesmo que não se conheça bem a si próprio, o que, a suceder, pode gerar a surpresa da descoberta, pela primeira vez, dentro da sua própria casa, daquilo de que nunca tivera consciência, sobretudo por ignorância dos nexos que se foram estabelecendo fora de um controlo consciente.

Uma das marcas da obra do Prof. A. Braz Teixeira é o estudo da aproximação e da articulação entre direito e filosofia, incidências que lhe são muito gratas, como é comprovado pelo tempo e o espaço que lhes dispensa¹. Este facto vai-nos suscitar diversas interrogações, a começar pela singeleza de uma delas: é Braz Teixeira jurista ou filósofo? Para já, numa primeira impressão de leitura, contentemo-nos com o registo de uma visão interdisciplinar, para reconhecer, depois, que também este pensador, integrando-se em uma crescente tendência da nossa época, vai olhando para lá das grelhas interdisciplinares, servindo, precisamente, de exemplo a análise das relações entre direito e filosofia. Proveniente, no currículo académico, da área de direito, Braz Teixeira, além do exercício da docência de Filosofia do Direito, mostra, nessa função, uma significativa convivência entre esses dois saberes – direito e filosofia². Todo este contexto representa uma, a principal, das razões que estimulou a ousadia de se abordar a matéria desta reflexão.

Mas se o modo como Braz Teixeira lida com o binómio filosofia/direito é a motivação próxima deste texto, dir-se-ia a sua condição *sine qua non*, outros incentivos, a afluir neste momento à memória, devem ter contribuído para alimentar este intento. Assim, na celebração do cinquentenário da Declaração Universal dos *Direitos do Homem*, coube-nos a iniciativa, que, jornalisticamente, se poderia considerar de «primeira mão», e a tarefa de organizar uma solene sessão, para celebrar o cinquentenário desse

¹ Como em feliz síntese reconhecem os organizadores do volume de Homenagem que lhe foi dedicada: “António Braz Teixeira tem aplicado a sua persistente reflexão a vários domínios. Em primeiro lugar, aos assuntos jurídicos, área da sua formação académica, destacando-se pelos seus estudos de história do pensamento jurídico português e brasileiro e sobretudo pelo seu esforço, por vezes quase solitário no panorama nacional, no sentido de reclamar a fundamentação filosófica do direito numa perspectiva que, ultrapassando as formas do utilitarismo e do positivismo jurídicos, conjugue as dimensões ontológica, antropológica e axiológica das normas jurídicas.” (*Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Lisboa, 2008, p. 7).

² Essa cumplicidade é recorrente, tematizando-se, contudo, a partir, quase sempre da análise das obras de pensadores de áreas de direito e de filosofia: *A Filosofia Jurídica Portuguesa Actual*, Lisboa, 1959, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, Lisboa, 1983, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, 2002, *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia do Direito*, Lisboa, 2006.

ímpar evento, a qual teve lugar, no dia 10 de dezembro de 1998, na Universidade Católica Portuguesa, a que presidiu Sua Excelência o Presidente da República, Dr. Jorge Sampaio, proporcionando-se-nos o ensejo de proferir uma conferência intitulada “A Universalização dos Direitos Humanos³, tema da nossa escolha, que predilecções de âmbito filosófico suscitaram.

Prosseguindo esta circunstancial rememoração de estímulos que nos aproximaram de problemáticas jurídicas, geralmente ausentes dos Cursos de Filosofia, retém-se um episódio, de polémica configuração, há muitos anos ocorrido, cuja acesa tensão nos ficou bem registada, a denunciar questões de ulterior abordagem. Em encontro de estudo, efectuado na Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa, gerou-se pertinente discussão para aquele momento, que envolveu uma personalidade universitária de referência do nosso País, em que se dirimia a necessidade de fundamentação transcendente da lei, tendo provocado, nesse contexto, algum espanto misturado de indignação uma asserção por nós lançada, que reproduzimos, agora, de memória, formulada nos seguintes termos: «Em Deus não há leis nem Deus age segundo leis».

Por último, mas com suficiente peso para merecer algumas considerações, alude-se ao facto de, nos tempos que correm, marcados pela reduzida importância que, na constelação das disciplinas universitárias, vai tendo o Curso da Filosofia, a confirmar, aparentemente, o acintoso, mas também gasto, rótulo de «saber inútil», se tentar iludir tal crise, recorrendo ao modelo de uma aplicação, no caso a filosofia ao direito, de modo a preencher, em acto de desespero, a alegada vacuidade da filosofia, mediante o conteúdo de outras áreas disciplinares.

2. A vitimização da filosofia: «regina» et «ancilla»

Quer a distância, quer a diligência de cruzamento de filosofia/direito estão obviamente condicionadas pelas noções que sobre uma e outro se adoptem. Em todo o caso, é intrigante que, ao menos no espaço académico, a presença da disciplina de Filosofia do Direito não seja constante e, a existir⁴, não é pacífico o conteúdo que se lhe deva atribuir. No entanto, por generalização do esquema que com frequência associa a

³ Publicada em *Colóquio – 1998 – Direitos Humanos. Actas*, Ed. Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2001, pp. 11-19.

⁴ Conf. o questionamento deste tópico, precisamente em texto integrado no volume de Homenagem a A. Braz Teixeira (*Convergências & Afinidades...*, pp.667-686), por A. Castanheira Neves, “A Filosofia – «O deserto está a crescer...» ou A recuperação da Filosofia do Direito?”.

filosofia a outros saberes, sobressai o já referido modelo da aplicação da filosofia ao direito. Está subjacente a todo este processo, incluindo o expediente de aplicação, a dificuldade de apurar uma articulação constitutiva entre os diversos saberes, outrora catalisada no filosofema da *classificação das ciências*, tema contundentemente banido da epistemologia moderna, mas que os problemas provocados pelas consequências da tecnociência, sentindo a necessidade dessa unidade, embora mantendo a relutância de uma hierarquização, relembram.

No entanto, desde a fundação da universidade, na Idade Média, tanto a filosofia como o direito tiveram aí prestigiado estatuto, ainda hoje vigente no que toca ao direito – Faculdade de Direito –, ao contrário do que sucede com a filosofia, que só esporadicamente detém esse título institucional⁵, tendo passado a simples área científica ou disciplina, ao lado de outras, dentro da mesma faculdade, conservando, todavia, por vezes, um resto de prestígio, por exemplo na designação de Faculdade de Filosofia e Letras – ou semelhante –, embora quase somente presa pelo argumento de preservação nominal do passado. Todavia, verifica-se, em relação à filosofia, uma apreciável versatilidade de posições e de situações, desde a função de *ancilla theologiae* até à inversão dessa ordem, de modo a que *serva* assume a posição de *senhora*, alternativa dialéctica que se manifestou, aliás, logo no berço da universidade. Circunscrevendo tanto quanto possível os parâmetros da questão, dir-se-ia que a filosofia é «inútil» pelo facto de carecer de *objecto* próprio ou de não ter aplicação útil ao de outros saberes, ao contrário das ciências, as quais se distinguem pelo *objecto* de cada uma, dirigido para efeitos de ordem prática que, de certo modo, serve de confirmação de sua pertinência teórica. Esvaziada de conteúdo, a filosofia manteve-se, por vezes, graças a um papel crítico, mesmo dirigido às ciências, já que nenhum absolutismo destas estiolou essa capacidade humana, umas vezes encarniçada, mas outras quase lúdica, de tudo e sempre pôr em causa e relativizar. Todavia, se hoje nenhum *objecto* científico ou mesmo o conjunto de vários *objectos* satisfazem as exigências vividas da racionalidade do real, cujas dificuldades são, em boa medida, consequências das próprias ciências, deve reconhecer-se que a ambição de maior racionalidade nunca se esgotou na história da humanidade, depondo-se na atitude filosófica a incumbência de a expressar, função que desempenhou de modos vários,

⁵ Registe-se, no nosso País, a Faculdade de Filosofia de Braga, fundada em 1947, depois integrada na Universidade Católica Portuguesa, de que foi a primeira Faculdade, mas também em processo de transformação no título e nos conteúdos programáticos, esbatendo o principado da filosofia (actualmente, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais).

mas apontando sempre para uma complexa abrangência do real. Seja como for, a filosofia nunca foi saber a que faltasse conteúdo – objecto --, o que ela sempre enfrentou foi o desafio do excesso ou, para não a confundir com a ciência, a impossibilidade de objectivar, isto é, de determinar, de limitar e delimitar, as dimensões da realidade, donde se poderia também concluir, embora raramente tivesse sucedido, que a intencionalidade da racionalidade filosófica, para não dizer de toda a racionalidade, é de desenvolvimento e não de redução, esta esforçando-se por minguar a fim de a ver mais claramente.

3. Direito e filosofia

Todo o saber, repita-se, tem um conteúdo, sendo o da filosofia mais abrangente e irrecusável do que qualquer outro, com precauções de segurança, no ponto de partida, na fundamentação, cláusula de que se tornou expressão emblemática o *cogito*, interpretado, porém, de diferentes modos, situação que desguarnea a robustez que dele se esperava, pensando sobretudo na solene aposta de R. Descartes, sobre as suas vantagens. Todavia, o facto de se ambicionar, para a filosofia, uma inabalável fundamentação não lhe retira esse carácter de *dizer respeito a algo*, de *dizer algo*, de abrigar um conteúdo, isto é, realidade em interminável desenvolvimento, se bem que, como o próprio nome sugere, *cogito*, a certeza tenda a fixar-se na imediatez do pensamento, que se presume ser universal.

Ora é neste contexto que se verificam, eventualmente a serem contestados, estreitos e significativos nexos, entre filosofia e direito, em uma relação mais estreita e constitutiva do que a de uma mera aplicação, traduzindo um nexo exterior. É que esses dois saberes, filosofia e direito, tão marcantes da cultura ocidental, têm lidado, fundamentalmente, embora também disfarçadamente, com as mesmas categorias⁶.

⁶ Tanto a aproximação como a destriça entre *filosofia/filosofia do direito*, continuam a interpelar os juristas, mais porém do que os filósofos, não esquecendo, todavia, a contribuição de Hegel, em *Princípios da Filosofia do Direito*: "El presente estudio parte de supuestos filosóficos que cabría caracterizar sin demasiada imprecisión como hermenéuticos, aunque abiertos a la ontología; más precisamente, a una ontología metafísica. En el seno de esa concepción, la filosofía del derecho es a la vez teórica y práctica, porque se orienta a la comprensión de lo jurídico, y porque comprender es una forma de existir y, por lo tanto, una praxis. Por sua parte, el saber jurídico es un saber práctico, y resulta obvio que muchos se los problemas filosóficos que plantea el derecho pertenecen ao âmbito de la filosofía práctica; pero não por ello la comprensión filosófica deja de ser también teoría. Además, la filosofía del derecho es también filosofía de la cultura e del espíritu, pues el derecho es elaboración humana, realidade cultural e histórica." (SERNA,P., "Pressupuestos Programáticos para la Elaboración de un Concepto Hermenéutico-Ontológico de Derecho", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo 70, Fasc. 2-3, 2014, p.206).

De facto, cedo, na história da racionalidade, também na de índole filosófica, se imiscuiu uma terminologia jurídica, sem que esta sinta relutância nessa aproximação, haja em vista a omnipresença da lei, para a qual a própria racionalidade filosófica e científica tendem a rumar, inclusivamente quando se reduz o saber a um enunciado de leis⁷. Todavia, não obstante a tendência da racionalidade a manifestar-se no tecido da lei, esta exprimindo aquela, a lei não é nem princípio nem fim dela própria, situando-se, no âmbito da cultura, sobretudo em função da justiça, ainda que a formalização da lei científica, interpretada no iluminismo ocidental como o vértice de manifestação cultural, esteja longe de esgotar ou mesmo de idealizar a perfeição, como tantas vezes se proclamou, mais no passado do que nos nossos dias. A ser assim, a tarefa da especulação – e da vida – penderá para a justiça, não somente para esclarecer como a história da racionalidade para aí convergiu, mas também para mostrar como esta, de uma forma ou de outra, nunca se distanciou da categoria da justiça – o último fôlego da vida que seja em louvor da justiça! –, o que permite talvez explicar como a lei/justiça foi sempre referência privilegiada nas culturas, não apenas na de matiz ocidental. De facto, além da espontaneidade com que, a todo o momento e a respeito de tudo, se alude à *lei natural*, confirma-se, com exemplo qualificado, esta relevância da lei na própria Bíblia, aqui a *lei positiva*, onde o apego à lei se encontra tão profundamente arraigado que por aí passaram os passos dramáticos da história da germinação do cristianismo. Convém, todavia, observar que da mesma forma que Jesus Cristo desafiou o legalismo judaico e foi deste vítima, o cristianismo teve de enfrentar, muitas vezes, na sua história, tanto a força da justiça como a da lei, deslocando, então, desse modo, a centralidade da lei e da justiça, que deixaram de constituir categorias fundacionais, remetendo para um enraizamento já não traduzível em categorias e terminologia de justiça e de lei, embora de difícil assimilação pela filosofia e pelo direito da racionalidade ocidental.

Em vez de alargar, no momento, a análise das afinidades/contrastos entre filosofia, direito e religião, áreas a que Braz Teixeira dedica merecida atenção⁸, convoque-se uma das referências matriciais, porventura e em termos de facto a que ficou como a

⁷ Não obstante a sobreposição da unidade à diversidade, a doutrina quer das *ideias* platónicas, quer das *essências* aristotélicas representava uma preocupação com salvaguarda das diferenças, que a racionalidade científica teve de remover para ela própria se instalar. No entanto a entidade individual, da qual o cristianismo não prescindia, teve sempre muita dificuldade de se fundamentar, em todo este percurso, mas que será contemplada, na esfera jurídica, pela categoria da epiqueia, em referência à diversidade concreta.

⁸ *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, 1997.

mais importante da história da especulação filosófica ocidental, pois nela se aglutinam precisamente as categorias que estão agora na mira da nossa atenção: injustiça/justiça, direito/lei. Encarna essa ponderosa referência o conhecido *Poema* de Parménides, *Acerca da Natureza* que, não obstante ser por vezes considerado fonte da filosofia ocidental, este entendimento não significa que esse enigmático texto, que uma certa desarticulação literária dos seus enunciados agrava, não exprima já, em oracular retórica, anteriores fontes diversificadas de racionalidade. Para a economia da presente reflexão, o célebre *Poema* oferece-nos o ensejo de encontrar, aí, o que a tradição especulativa tem reputado como eminentemente filosófico, aliás termos e categorias também de forte ressonância jurídica. O apelo à justiça e à lei, a fim de precaver e superar a desagregação polimorfa do ser, remete-nos para supostos desequilíbrios originários de injustiça.

Esta complexa abordagem, recorrendo a uma terminologia que pode ser situada em diversos quadrantes epistemológicos, tende a expressar-se, no da filosofia, em um binómio, com o qual os alunos do Curso de Filosofia cedo se familiarizam – a questão de *uno-múltiplo*. Quando a esta se associa a ideia de radicalidade do saber filosófico, todos os outros saberes têm de se encontrar aí umbilicalmente incluídos, persistindo sempre, todavia, a questão sobre a razão, o porquê, a origem da existência, nem que seja apenas a do exercício mental – a «consciência infeliz» –, da existência do múltiplo. O esforço de síntese conseguido pelo binómio *uno-múltiplo* poderá traduzir uma diversidade de questões e de formulações, por exemplo de carácter moral, social ou político, mas é pertinente realçar, no contexto que se vem desenvolvendo, algumas extraídas do *Poema*: ser/não-ser, justiça/injustiça, justiça/lei. A tradição filosófica tem privilegiado a primeira formulação – ser/não-ser –, mas, dentro da imensidão de interpretações desta, o binómio injustiça/justiça não deve ser subestimado, reconduzindo a sua importância à questão sobre a prioridade da filosofia ou do direito, uma vez admitido, como se vem fazendo, que na terminologia desse texto o encontro, entre os dois binómios, é de clara afirmação.

Se na reflexão aqui em curso, o realce jurídico, ao menos na terminologia, parece levar vantagem, a exigência filosófica, consignada em ser/não-ser, até para manter os seus – alguns – créditos tradicionais, na esfera do saber, não poderá, contudo, desistir.

Como decifrar, então, esse conúbio entre filosofia e direito? Nas variadas características e exigências da especulação filosófica, tem avultado uma que, em competição com outras, parece ser de justa ambição, a radicalidade, embora a ênfase

desta tenha contribuído para secundarizar outras que poderiam ter evitado o complexo de «inutilidade», neste momento em alta, da actividade filosófica, engolfada em fundamentos e alheia a desenvolvimentos. De facto, para garantir essa radicalidade, a tradição filosófica ocidental, sobretudo nas suas modernas preocupações, polarizou-se no *cogito*, embora e mais uma vez, exposto a uma variedade de leituras. Dado que, entre estas, umas são mais pertinentes do que outras, é legítimo perguntar se entre alguma delas cabe o travejamento fundamental da mensagem do *Poema*, concedendo-se, desde já, que sim, advertindo-se, porém, de imediato, que a obsessão da *unidade* do ser se sobrepõe à abrangência do *ser*, vetando, assim, desde logo, a possibilidade do múltiplo.

Prosseguindo na senda das interrogações e aceite a viabilidade de compaginar a afirmação do *ser*, do *ser/não-ser* e da *unidade* com os requisitos do *cogito*, como aliás a tradição o tem efectuado, será legítimo aproximar do mesmo *cogito* a *justiça/injustiça*, categorias tão relevantes no *Poema*? Perante tal versatilidade, não se estará a multiplicar, por adjectivação, o diamantino *cogito*, metamorfoseando a sua natureza gnosiológica ou mesmo ontológica em *cogito moral* e/ou *cogito jurídico*?

Possivelmente, na era actual, embora também com significativos esboços no passado, os movimentos sociais e políticos, nos seus mais frequentes e gritantes slôganes, proclamados em manifestações sindicais de rua, conduzir-nos-iam à prioridade do binómio *justiça/injustiça*, exortando à luta contra uma radical injustiça, muitas vezes imputada à responsabilidade de uma parte da sociedade, mas de tal forma abrangente que logra as raias de dimensão metafísica. Se, ao menos nas formas e intensidade de manifestação pública, se pode interpretar este fenómeno como característica do nosso tempo, há suficientes razões para ver aí o prolongamento de uma longa tradição ou mesmo o peso da presença de um constitutivo lastro metafísico, em modos de inconformidade com a diversidade, apelando, conseqüentemente, à recondução à unidade, mas já em termos de reconquista de unidade quebrada e perdida. Mantendo as observações até ao momento expendidas sobre a possibilidade de variadas interpretações do *Poema*, não parece envolver, por isso, contradição ver aí a radical repugnância perante o múltiplo, não apenas como um irrecusável dado, mas sobretudo, radicalizando a questão, como um dado resultante de uma beligerante fractura/fragmentação da unidade, a que deve corresponder o esforço de regresso a essa unidade originária, em reposição da justiça. Neste contexto, a convivência entre a

terminologia que se considera filosófica e o seu cruzamento com expressões e atmosferas jurídicas torna-se mais do que plausível.

Sem se pretender ampliar o significado de um violento tópico platónico, o «parricídio»⁹, para traduzir a necessidade de superar a unidade do ser do *Poema*, a fim de justificar a multiplicidade, além de se registarem interpretações que consideram que tal crime não foi perpetrado nem por Platão, nem pela filosofia grega, deve renovar-se a interrogação sobre se a filosofia antiga, expressamente a consignada no *Poema*, foi a primeira e a última expressão da especulação filosófica.

Como a resposta, tal como aliás a pergunta, não é de fácil recorte especulativo, recorra-se a uma distinção da própria especulação grega que, no seu percurso ocidental, foi conduzida a extremos de imerecida interpretação. Está-se a desenterrar a distinção entre *mito*¹⁰ e *logos*, associada, com alguma frequência, aos nomes de Platão e Aristóteles, a que se agarrou, de olhos fechados, a posterior filosofia ocidental, em momentos de exacerbado racionalismo, quando, no seu ponto de partida, o contraste entre *mito* e *logos* não era de oposição, não estando afastada do mito alguma racionalidade, nem no *logos* se esgotasse a totalidade dela. O mito, cujas interpretações se foram multiplicando no decurso dos tempos, ocupa ainda hoje um lugar primacial na literatura, consubstanciando uma narrativa que tenta aproximar-se do excesso de sentido e da dificuldade de aí chegar, ficando-se na melhor descrição de *como se fosse assim*, enquanto o *logos*, já pela solidez sobre que assenta, já pelo rigor dos seus possíveis encadeamentos lógicos, oferece uma mais segura argumentação. A propugnação do *cogito*, mesmo que não estivesse tematizado tão assumidamente na filosofia grega com o estar na época moderna, era já em parte suposto nas exigências do *logos*. Quando, no rodar do tempo da história da filosofia, no momento de entusiasmo da suposta vitória do *logos* sobre o mito, se olhava retrospectivamente para o *Poema* de Parménides, esse texto, não obstante a sua pouco clara arquitectura literária, foi muitas vezes considerado quer como expressão lógica, quer como explícita afirmação de fundamentação do *cogito*. Embora haja motivos para afirmar que se está a lidar com exageros de interpretação, designadamente com anacronismos, não se pode concluir que tudo se encontra hoje definitivamente esclarecido, no que

⁹ Platão sabe que está a enfrentar um *temível* personagem (*Teeteto* 148a), não espantando, conseqüentemente que, em *Sofista* 241d-242ab, conduza a questão para o extremo, a necessidade/impossibilidade de *parricídio*, que condensa, em termos agonísticos, a questão do uno-múltiplo.

¹⁰ Braz Teixeira rastreia a teoria do mito em diversos pensadores portugueses e brasileiros (*A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, Corroios, 2014).

respeita ao *Poema*. Mas se a categorização ser/não-ser pareceria mais conciliável com o que se pretende com o *cogito* e o *logos*, a intromissão do binómio justiça/injustiça, nesse contexto, pode trazer justificadas relutâncias. No entanto, para lá dos problemas, que, como já se observou, são muitos, inerentes à organização literária desse texto, é legítimo perguntar, que mais não seja por pressão de curiosidade, como penetrou aí terminologia de matiz jurídico. A resposta passa certamente pela apreensão das características da cultura de que esse texto é expressão, tal como a filosofia e o direito, ainda que mais adiante se vá acrescentar que a cultura não é o fundamento dela própria e que se torna hoje tarefa insubstituível da filosofia equacionar a questão da fundamentação da mesma cultura.

Analisando os diversos parâmetros da cultura grega, se não até da maior parte, para não dizer de todas as culturas, deparamos com um feixe de questões, que fundamentalmente o binómio *uno-múltiplo* já referido, se bem que apenas afecto à filosofia, acolhe. Se, como em momento oportuno se observou, o *parricídio* que teria Parménides com vítima, não foi perpetrado e, em consequência, o múltiplo nunca encontrou justificação, a cultura grega, que pode espelhar-se nesse texto, também não encontrou legitimidade para a realidade múltipla, da qual a vida da própria existência humana, designadamente na sua expressão linguística, não pode, contudo, desvincular-se, mesmo que não encontre razões para ela. Nesta encruzilhada, em que a diferença é intrínseca à afirmação linguística, mesmo ao negar a possibilidade dessa mesma diferença, não basta permanecer entre aporias unidade/diversidade, como os seus termos fossem equivalentes em capacidade de irrecusabilidade, já que a unidade se sobrepõe, em relação à qual se manifestam, em desnivelamento de quedas, multiplicidades. O reconhecimento teórico do que é necessariamente, ou seja, da unidade, tende a provocar uma apreciação axiológica do que é verdadeiro, em contraste com o que, não sendo uno, é falso, devendo ser por isso anulado. De qualquer modo, se a unidade não precisa de justificação, há que procurar esta para a multiplicidade, cujas razões não podem ser positivas, interferindo, entre a unidade e a diversidade, um processo de fragmentação desta, a desfavor da legitimidade e consistência da diversidade. Por outro lado, em termos axiológicos, este decrescendo não pode ser considerado espontâneo e benigno, supondo, pelo contrário, a intervenção duma força necessitarista e beligerante, que será transmitida à multiplicidade, embora a ser dissipada por esforços de regresso à unidade, esconjurando o múltiplo. Esta racionalidade, de cariz negativo, não é consentânea nem

com a afirmação do ser, cuja lógica seria de manifestação positiva, nem com a fundamentação no *cogito*, já que também este é somente entendível como processo de manifestação de ser, embora a história da especulação tenha feito chegar até ele a desventura da diversidade, a já mencionada «consciência infeliz». Sucede, porém, que, no *Poema* e nos vectores fundamentais da cultura antiga, esta manifestação, onde não há razões para estar inquinada, sobretudo na origem, está de facto precedida de uma multidão de mitos, onde abundam guerras, inclusive de deuses – teomaquias –, esse «infeliz» berço da existência do mundo.

Estas tendências culturais e a indicação de outras foram sucintamente condensadas, nos nossos dias, na distinção e contraste entre *metafísica da queda/ metafísica da criação*, uma e outra presentes, em outras formulações, nas análises de Braz Teixeira, sobre pensadores portugueses e estrangeiros¹¹.

Em todos estes processos, a filosofia parece ter menos lugar do que outras expressões da racionalidade. De certo modo, considerações de carácter moral parecem ocupar a prioridade de outras preocupações, mas tudo corre em instâncias de tal modo necessitaristas que a interferência humana representa muito pouco, não obstante o seu questionamento na própria tragédia grega. É por isso que mais próximas da filosofia, precisamente para traduzir as estruturas, por assim dizer objectivas, da *metafísica da queda*, são as categorias e a terminologia jurídica. Em síntese, embora demasiadamente cerrada, dir-se-ia que essas categorias, vertidas em legislação universal, além de denunciarem a injustiça metafísica do mundo, inclusivamente da vida humana, conduzem o processo de redução à Unidade originária, em processos automáticos, minguando desse modo a injustiça metafísica dos desníveis do múltiplo, particularmente do que decorre da queda originária. É legítimo ampliar esta conclusão, acrescentando que tal esquema é o que tem persistido na racionalidade ocidental, nas suas expressões filosóficas e científicas, com manifestas consequências sociopolíticas.

É também legítimo perguntar se, quando se fala de filosofia e de direito ou mesmo em filosofia do direito não se está incorrendo, ainda que inconscientemente, na redução da filosofia ao direito ou vice-versa. Verdadeiramente, o que se está – ou deveria estar – a exigir é a radicalização da filosofia, a qual, sendo embora uma expressão da cultura, nas estruturas científicas desta não se queda, representando

¹¹ *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro contemporâneo*, Lisboa, 1993.

hoje uma das grandes tarefas da dinâmica filosófica denunciar os enclausuramentos culturais, mencionadamente os de ordem jurídica, onde prepondera a força coercitiva da lei, em vez da exortação desta ao ser.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E A ESCOLA DA FILOSOFIA PORTUGUESA

Joaquim Domingues

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

(351) 213241470 | iflbgeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o conceito de "escola da filosofia portuguesa" na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, Filosofia Portuguesa, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the concept of "school of Portuguese philosophy" in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: Philosophy, Portuguese Philosophy, António Braz Teixeira

É tão-só na qualidade de português que, sem embargo das dívidas pessoais e de uma já longa amizade, me associo à homenagem ao Dr. António Braz Teixeira, a quem o País deve um conjunto de notáveis serviços, prestados em domínios diversos com dedicação exemplar, e uma obra intelectual ímpar. Descobri-a em 1974, com *A Filosofia Jurídica Portuguesa Actual*, que me interessou, antes de mais, pelo último capítulo, sobre o ‘O Direito e a Justiça no pensamento antropológico de Augusto Saraiva e Álvaro Ribeiro’. Seguindo de longe, havia cerca de um decénio, as publicações que lograva alcançar do movimento da filosofia portuguesa, foi-me grato conhecer o novo autor, cuja obra procurei acompanhar daí em diante.

Só em 1992, porém, num dos colóquios organizados pela Secção Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, o conheci pessoalmente. Tinha entretanto apreciado a sua participação nos governos presididos por Francisco Sá Carneiro e Francisco Pinto Balsemão, e em especial a sua declaração ao iniciar funções como Secretário de Estado da Cultura: “É a cultura que orienta e determina a política e não esta que orienta a cultura” (*O Comércio do Porto*, 16 Jan. 1981). Dera-se ainda o caso de, no ano do falecimento de Álvaro Ribeiro, ter lançado a revista *Cultura Portuguesa*, onde o Estado reconhecia, creio que pela primeira vez, embora sobretudo na pessoa e obra de José Marinho, a realidade da filosofia portuguesa.

Escuso de encarecer quanto tenho admirado a sua acção na vida cultural portuguesa e mesmo brasileira, através das funções desempenhadas na Imprensa Nacional-Casa da Moeda, no Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, na Academia das Ciências de Lisboa, em mais de uma universidade e em muitas iniciativas, de algumas das quais foi o mais activo e discreto promotor. A par da ampla produção textual, com que tem renovado o conhecimento e a compreensão de muitos aspectos da nossa evolução artística e mental, mormente nos séculos mais recentes. Motivo pelo qual se honrou a Universidade de Lisboa ao conceder-lhe, em 2006, o doutoramento *honoris causa*, em cerimónia a que tive gosto de assistir.

Por se tratar de um dos momentos por certo mais solenes do seu percurso intelectual e humano, atribuo especial significado ao breve, mas ponderado discurso de agradecimento então proferido. Atribuindo aquela distinção ao “reconhecimento do honesto propósito de servir a cultura e a reflexão filosófica de língua portuguesa”, assim como ao “propósito de serviço”, que norteou a sua actividade pública ao longo de quase cinquenta anos, António Braz Teixeira recordou então os mestres e companheiros cujo magistério e convívio mais o penhoravam, a começar pelos da

Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, onde se formara. Na sequência, afirmou o que, dadas as circunstâncias, merece especial registo:

“Depois, ainda e acima de tudo e de todos, José Marinho e Álvaro Ribeiro, com cuja lição e exemplo de vida aprendi, intelectual e vivencialmente, o significado da generosidade filosófica, o valor especulativo da compreensão do diferente, a natureza interrogativa da filosofia e a matricial relação da interrogação filosófica com o enigma e o mistério, o primado do conceito criador, que une ser e verdade, sobre o juízo separativo, que cinde, exclui ou aniquila, as fundas relações da razão com outras formas gnósicas de que o seu processo sempre depende, a consubstancial implicação entre pensamento e palavra, o fundo sentido ético e metafísico do despojamento, a fidelidade à verdade, a real complementaridade de tudo e a sua substantiva referência ao Espírito que, na sua criadora e imprevisível liberdade e na sua memória original e inventiva, em si tudo une, liberta e redime”.

Se bem a entendi, esta declaração significava que, naquela cerimónia formal, mediante proposta do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, a Universidade de Lisboa atribuiu o seu primeiro doutoramento em Filosofia Portuguesa, na pessoa do Doutor António Braz Teixeira. Por isso o felicitei duplamente na altura; pois, graças ao “honesto estudo”, com o seu mérito fora enfim premiado também o dos mestres e companheiros que evocara. E assim, o que alguns tinham considerado a bandeira de um grupo, mais ou menos marginal, senão suspeito de ligações espúrias, era formalmente reconhecido como via especulativa razoável, racional e até com valor institucional.

Em brevíssimos mas eloquentes traços ficara assinalada a perspectiva, que considero capital, para a compreensão do pensamento que anima a sua obra, mesmo quando, por qualquer motivo, não seja patente neste ou naquele escrito. Se há, porém, quem tenha insistido no carácter sistemático, ainda que implícito, do filosofar e tenha dado mostras de seguir um rumo bem definido, apesar da feição monográfica e aparentemente fragmentária de alguns dos seus estudos, é António Braz Teixeira, cuja obra vai desenhando um panorama dinâmico, cada vez melhor articulado, do pensamento português, em especial o expresso em vernáculo. Para o entender melhor, importa, no entanto, considerar a noção de escola, por sinal recorrente nos seus textos.

*

É doutrina comum a grandes mestres e modestos manuais que o filosofar tem origem no espanto ou na admiração, que é como quem diz, resulta do abalo provocado na consciência individual por alguma experiência que ponha em causa os preconceitos, as ideias feitas ou as convicções mais ou menos passivamente recebidas da cultura onde fomos criados. Menos comum é invocar a tradição bíblica segundo a qual o princípio da sabedoria está no temor de Deus; temor entendido como a outra face do amor de Deus, entre cujos atributos se destaca, precisamente, a Sabedoria. Já o Antigo Testamento faz a sua apologia, mormente na belíssima passagem dos *Provérbios* (VIII, 22 a 31): “O Senhor me possuiu no princípio de seus caminhos, desde o princípio, antes que criasse coisa alguma. [...] Estava eu com ele regulando todas as coisas; e cada dia me deleitava, brincando em todo o tempo diante dele; brincando na redondeza da terra; e achando as minhas delícias em estar com os filhos dos homens.” Tanto se exalta por vezes a feição interrogativa do filosofar, que se esquece a intenção sapiencial, que em última instância a justifica; assim, na dramatização coloquial imaginada por Platão, o papel desempenhado por Sócrates – quem só sabia nada saber –, abre o caminho à doutrina do discípulo, professada num ambiente colegial, em termos exotéricos e esotéricos ou acroamáticos, de intenção não só teórica, mas também prática, tanto a nível pessoal como político. A que não é decerto estranha a relação, desde a Antiguidade estabelecida, entre o platonismo e o pitagorismo, escolas com doutrina bem definida; como aliás a de Aristóteles, mentor de Alexandre e “mestre daqueles que sabem”. Sendo certo que em ambos os casos não faltou sequer a dimensão religiosa, dos filósofos que se acolheram à sombra do bosque sagrado de Academos ou do templo de Apolo Lício.

Tal como na Idade Média e nos séculos seguintes, com a especulação acantonada, por via de regra, dentro dos claustros universitários ou das ordens religiosas, cada qual com sua orientação característica, sem embargo de uma complexa teia de variantes, amiúde subtis. Tradição cortada cerce entre nós pelas reformas pombalinas, resultando na patente esterilidade de todo o século XIX, onde apenas se revelaram algumas vocações isoladas e nem o neotomismo adoptado pela Igreja logrou adesão digna de nota. Alegou-se mesmo que sofreríamos de uma incapacidade filosófica inata, compensada pelo génio poético e pela capacidade prática, cuja razão de ser, no entanto, suporia, ao menos, um pensamento implícito.

Causou por isso alguma perplexidade a publicação, em 1943, do opúsculo de Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, que propunha uma via de solução,

inspirada no magistério de Leonardo Coimbra, na Faculdade de Letras do Porto. Com Sant'Anna Dionísio, Delfim Santos, José Marinho e outros, Álvaro Ribeiro fazia parte do que os meios intelectuais identificavam como os leonardistas, dando prioridade à filiação pessoal sobre a orientação doutrinal dos discípulos do filósofo criacionista, num ambiente mental onde a polémica se insinuava até na argumentação teórica. O certo é que aqueles portuenses, que se reuniam em tertúlias mais ou menos regulares na cidade de Lisboa, para onde se tinham deslocado por contingências várias, se reviam também nos legados de Bruno e de Junqueiro, e mantinham elevado apreço pela obra de Pascoaes, ou seja, continuavam fiéis ao essencial do movimento da Renascença Portuguesa, em cujo âmbito tinham despertado para a vida do espírito.

O ponto merece atenção porque, se houve uma escola de filosofia no Porto, ela foi a Faculdade de Letras, onde Leonardo Coimbra se distinguiu pela superioridade do pensamento, sem contudo lhe imprimir uma orientação sistemática, até porque a sua evolução se debatia com dificuldades várias. Aliás, algo de semelhante se passava com a generalidade dos demais professores e das personalidades da Renascença Portuguesa, que só em termos genéricos se pode dizer que partilhassem outros princípios além desse que os unia em prol da renascença de um País em profunda e prolongada crise espiritual. Teixeira Rego, no âmbito da filologia e da fenomenologia religiosa, Aarão de Lacerda no da simbólica, complementavam o magistério do filósofo; e se Ângelo Ribeiro redigira um manual escolar inspirado na filosofia criacionista, já Newton de Macedo, Mendes Correia e a escola historiográfica seguiam orientações distintas.

Abriam-se caminhos, recuperavam-se valores, resistia-se à degradação, em nome de uma identidade que cumpria restaurar ou reinventar, mas acerca da qual faltava uma doutrina comum, tão certo é que daquele cadinho portuense derivaram, ao menos em parte, os homens de Orfeu, da Seara Nova e até da Presença. A filosofia portuguesa, enquanto projecto assumido por um conjunto ou colégio de personalidades por sinal muito diferentes, veio à luz em Lisboa, em boa parte graças à receptividade de alguns jovens para a tradição especulativa de que Álvaro Ribeiro e José Marinho foram sem dúvida os principais intérpretes e garantes. Se ambos filiaram o seu pensamento no legado recebido no Porto e por cada um reelaborado a seu modo, só lograram formar escola pelo acolhimento caloroso, mas reflectido, de homens como António Quadros, Afonso Botelho, Orlando Vitorino, Francisco Sotomaior, António Telmo, António Braz

Teixeira e Pinharanda Gomes, entre outros, como Eudoro de Sousa, Luís Espírito Santo, Luís Zuzarte, Avelino Abrantes, Jorge Preto e Luís Furtado Guerra.

Na senda daqueles dois mestres, a eles se deve um conjunto de iniciativas que marcou a vida mental portuguesa ao longo da segunda metade do século passado, sobretudo nos anos cinquenta e sessenta, desde conferências e colóquios, a publicações várias, nomeadamente os periódicos *Acto* (1951-52), *57* (1957-1962), *Espiral* (1964-66) e *Escola Formal* (1977-78). Sem nunca pôr em causa o carácter pessoal de cada intervenção, mesmo quando numa fase de amadurecimento ainda, houve então ensejo para dar pública expressão a orientações, teses e temas suficientemente característicos para se poder falar de uma escola; que teria sequência, aliás, nas gerações seguintes, hoje em plena actividade. Nesse processo foram importantes os textos dados a lume em nome do movimento, que também se designou da cultura portuguesa, já que a filosofia sempre foi ali entendida como realidade integrada no complexo de valores, ideias e formas pelas quais se manifesta e realiza o espírito pátrio.

Assim, a primeira página da maior parte dos números do jornal *57* é preenchida por um texto ou composição gráfica em nome do movimento, a começar pelo “Manifesto de 57” e continuando com o “Manifesto sobre a Pátria”, “12 teoremas do ‘57’” (onde, por sinal, não consta o direito ou a justiça), “12 problemas concretos”, “O homem contemporâneo e o labirinto burocrático”, “Problemas sexuais” e “Portugal d’Aquém e Além-Mar”. Foi no n.º 7, de Novembro de 1959, que surgiu o primeiro artigo de António Braz Teixeira neste jornal, como ele mesmo me advertiu. Sob o título “Reflexões”, pode dizer-se que contém, em germe, o essencial dos temas, tópicos e teses que continuaria a glosar, desenvolver e ilustrar até hoje.

Escrito breve, quase oracular, num tom de invulgar elevação, mostra a maturidade que o jovem de vinte e três anos alcançara já: “Ao princípio era o Amor. Por Amor foi criado o Homem. Criado como espírito radicado num corpo animado. E a esse espírito, «razão animada», foi dada a liberdade para a realização dum Destino. O Destino verdadeiro atinge-se no responder integralmente ao chamamento mais fundo do ser, a uma «vocação»; a liberdade autêntica exerce-se com uma finalidade transcendente e dentro duma ordem, a da unidade do próprio Amor.” (p. 9)

Tendo desrespeitado essa ordem pela prática do mal, ele degradou-se e sofreu a queda neste mundo, onde: “Diminuído, dividido, separado, o Homem teve saudade. A recordação do Paraíso começou a fermentar nele e a avivar o desejo do retorno, de

reintegração, de completamento, de restauração da unidade quebrada pelo pecado.” Lançado no movimento da história, do tempo cindido, “a humana saudade é activa [...] visão futurista da vida e do Homem, anseio de Redenção e desejo de reintegração na unidade primeira” (*Ibidem*).

Diminuídas as suas capacidades de conhecimento e de acção, “o Homem afastou-se do reino total da Justiça”; surgindo então o direito, “tentativa sempre constante e nunca plenamente realizada, cujo escopo final, cuja meta sempre longínqua e fugitiva é a Justiça.” Não é apenas o direito, no entanto, que está sujeito à condição mundana: “O horizonte existencial de cada homem, a sua circunstância natural e humana, a sua situação concreta pessoal e espaço-temporal, a cosmovisão do seu aqui e agora – complexo de ideias, crenças, preconceitos, aspirações e mitos – condicionam e limitam fortemente o seu conhecimento da Verdade, do Amor e da Justiça.” (*Ibidem*)

Foi ainda no âmbito do movimento “57” que, em 1961, ano da grave crise resultante da invasão da Índia Portuguesa pela União Indiana, das acções terroristas desencadeadas em Angola e do assalto ao paquete Santa Maria, se realizou um conjunto de conferências sob o título geral: “O que é o ideal português”. Aí expuseram as suas teses António Quadros (O ideal português na Filosofia), Fernando Sylvan (no Mundo), Fernando Morgado (na Arquitectura), Francisco Sottomayor (perante a Religião), Cunha Leão (o Homem), Luís do Espírito Santo (a Família) e Alexandre Coelho (a Economia). A António Braz Teixeira coube pronunciar-se, na quarta sessão, a 30 de Junho de 1961, sobre “O ideal português do Direito”.

Começa por asseverar: “Cada povo, cada Pátria é um conjunto de mitos primordiais, de revelados símbolos, de crenças imemoriais, de secretos arquétipos e repetidas vivências colectivas, em permanente transe de revelação e de renovação”. Desse fundo, nem sempre consciente, emerge o seu ideal, que se objectiva “num gesto, numa figura, numa imagem, num símbolo, ou se assume, já consciente e racionalmente, num pensamento ou numa filosofia” (*O que é o Ideal Português*, Lisboa, s. d., p. 89) O nosso ideal de direito e de justiça, contudo, tem sido “quase sistematicamente contrariado há vários séculos, pelo morrer aqui, neste cais ocidental, de todas as ondas e ressacas das aventuras e malogros espirituais do que equivocadamente chamam Europa” (*Ibidem*, p. 90).

Ainda assim, podemos identificá-lo a partir da constatação de que “a moderna filosofia portuguesa é, toda ela, uma filosofia de *queda* e de *ascensão*”; e, por isso, também, “filosofia do movimento, do movimento humano, do movimento cósmico e do

movimento divino” (*Ibidem*, pp. 91 e 92) A partir daí o texto reconduz-nos às noções sintetizadas no artigo de 1959, insistindo na necessidade de atender ao homem concreto e à sua situação, designadamente como homem português, com uma missão a cumprir no mundo. O que, entre outras consequências, implica a valorização dos poderes de decisão do juiz, a quem cabe, em cada caso, realizar efectiva justiça. Concluindo que, para ser digno do nome, o jurista “deverá ser o pensador capaz de se assumir como ser responsável que, aproximando o Direito da mais alta e verdadeira Justiça, contribui para que se cumpra o ciclo saudoso e o homem se aproxime daquele Deus criador que eternamente aguarda que, redimido, regresse ao seio do seu infinito Amor” (*Ibidem*, p. 100).

Julgo por demais evidente que o núcleo essencial do pensamento do autor de *Deus, o Mal e a Saudade* está definido desde a fase inicial do seu percurso especulativo e em notória sintonia com o dos mestres e companheiros da escola criada em Lisboa pelos herdeiros de uma tradição portuense que, melhor do que qualquer outra, soube compreender o espírito implícito nas mais altas e autênticas manifestações do povo português. A ela não foi de todo alheio o nosso modernismo, motivado também pela intenção de, através da arte, libertar o génio pátrio, agrilhado por uma já longa e penosa sujeição a moldes estranhos. Aliás, a arte de filosofar não se dissocia das demais artes, como, a par das de António Quadros, Afonso Botelho e Orlando Vitorino, para citar apenas alguns dos mais próximos companheiros, se apura da obra de quem dirigiu o Teatro Nacional D. Maria II, a Radiotelevisão Portuguesa, a Imprensa Nacional-Casa da Moeda e dedicou boa parte da sua colaboração, no 57, na *Espiral* e em diversas publicações, ao teatro em especial, mas também a outras artes.

Para nos atermos ao principal objecto desta perfunctória abordagem do modo como se afirmou, desde cedo, o seu pensamento original, importa insistir na sua articulação com o dos demais parceiros. Muito elucidativa nos parece, no lance, a distribuição dos temas num dos números melhor estruturados da revista *Espiral*, o 4/5, do Inverno de 1964-65. Sob o tópico “Movimentos”, que garantem o dinamismo do processo conducente dos “Princípios” à “Dilatação civilizacional”, alinham-se seis textos: “Da língua portuguesa”, por António Telmo; “Da filosofia portuguesa”, por António Braz Teixeira; “Da história portuguesa”, por Francisco Sottomayor; “Da arte portuguesa”, por António Quadros; “Da crítica literária portuguesa”, por Luís do Espírito Santo; “Da literatura portuguesa”, por António Quadros.

Sublinhe-se, antes de mais, a preocupação de articular posições que, sem embargo das diferenças individuais, supõem, pelo menos, o acordo quanto aos princípios e decerto uma intenção comum. Depois, o facto de ter cabido a António Braz Teixeira a questão porventura mais delicada, objecto ainda naquele tempo de viva polémica. Tanto mais que, para além da colaboração dispersa, o seu único livro de âmbito filosófico até então publicado era a separata de 1959 do *Boletim do Ministério da Justiça*, sobre *A Filosofia Jurídica Portuguesa Actual*.

Abordando as objecções suscitadas pelo opúsculo de 1943 de Álvaro Ribeiro, observa: “Em sua radicalidade, o problema da filosofia portuguesa é o problema da filosofia. Universal no seu anseio e destino, como busca plural e convergente da verdade, [...] a filosofia, enquanto tal, isto é, enquanto pensar no homem e do homem, participa da sua própria condição de ser situado no mundo, numa pátria, numa língua, numa cultura, num culto. Individual e nacional no seu ponto de partida e em sua raiz, múltiplo na aventureira variedade dos caminhos especulativos que se lhe abrem, o filosofar é também, e simultaneamente, universal no sentido último da sua indagação e finalidade.” (p. 43) Há, por isso, que matizar a noção da tradição filosófica nacional, que não tem de considerar-se “um conjunto de soluções ininterruptamente defendidas”, mas passa pelo “prolongamento e desenvolvimento directo e amplificante de teses e caminhos abertos por filósofos anteriores, ou por complementar e dialéctica oposição ao pensar do Mestre, quer ainda e sobretudo no perdurar e aflorar, por vezes com intervalos de séculos, de atitudes especulativas entre si afins” (p. 44). Nessa perspectiva faz a original distinção de duas tradições especulativas: a que, ascendendo a Prisciliano, corresponde a “um sentido mais obsessivo do eterno e a uma vocação predominantemente onto-teológica”, qual a de José Marinho; e a que, remontando a Paulo Orósio, é de “orientação primacialmente fundada no tempo e no devir e de feição mais antropológica e pragmática”, como a de Álvaro Ribeiro, entendemos nós.

Em relação ao presente ciclo, cujo início remonta à publicação, em 1866, da *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, por Amorim Viana, entende ser predominantemente marcado por uma filosofia do espírito, na qual tem especial relevo o tema da cisão ou queda, a que está intimamente associado o do mal. Tudo confluindo para o “messianismo profético que, entre nós, de forma expressa ou implícita, consciente ou inconscientemente, subjaz a todo o pensamento de orientação pragmática ou pedagógica e a toda a filosofia do movimento, humano e cósmico, quando não mesmo

divino, no sentido de uma reintegração ou de um regresso à unidade ou ao estado primordial anterior à queda e à cisão” (p. 45).

O artigo conclui com nova demarcação da filosofia portuguesa, que “prefere as vias aventurosas de uma razão dinâmica e aberta [...], atenta ao valor da intuição, do sentimento e da crença [...], um pensamento cujo anseio de libertador criacionismo espiritual se não detém timidamente perante o fechado rosto do mais secreto enigma”; ao invés da filosofia que tem presidido à modernidade, “porque sabe que a razão judiciosa ou a ciência do mundo sensível, fundamento de toda a filosofia europeia do Renascimento ao Romantismo, estão imersas no seio da própria cisão” (p. 45). A afinidade deste e de outros passos com posições de Álvaro Ribeiro, José Marinho e António Quadros – sem pôr em causa “o pensamento autónomo, livre e singular dos autores”, conforme a revista adverte no final do índice –, confirmam a marca da escola da filosofia portuguesa, no âmbito da qual António Braz Teixeira afirmou a sua identidade intelectual. De modo que a evolução posterior deve entender-se na perspectiva criacionista, por ele mesmo considerada característica da nossa melhor tradição filosófica.

*

De modo algum pretendi, como julgo evidente, traçar o perfil completo de uma obra que, valha a verdade, é demasiado ampla, rica e complexa para que a pudesse abarcar, ainda que de relance. Procurei apenas sublinhar e documentar uma dimensão que tem sido por vezes menos atendida, porque contende talvez ao que, noutras perspectivas, maior apreço suscita. Aliás, quantas figuras de primeiro plano na história do pensamento deram azo a orientações contrapostas ou lhes serviram de referência?

O estilo, mais do que na ficção literária talvez, deveria merecer atenta consideração no filosofar, como arte da palavra que é, visto não só a filologia, mas a gramática, a retórica e a dialéctica, em suma, a lógica, estarem no seu cerne. Por essa razão também achei importante transcrever vários trechos da sua primeira fase, não recuperados para as edições em livro, de molde a pô-los em confronto aos mais recentes e melhor conhecidos. Espero contribuir assim para a leitura dinâmica de cerca de seis decénios de labor, marcado pela coerência tética, cujos matizes resultam sobretudo do amadurecimento pessoal e de circunstâncias externas.

Valerá a pena acrescentar apenas duas ou três notas. A primeira para sublinhar que o rigor, seja da linguagem, das noções, do raciocínio, do recurso às fontes, aliado à sobriedade e preocupação sistemática, não o configuram como propriamente

“especialista”, termo que raro aparecerá no seu vocabulário. A diversidade dos interesses, designadamente no domínio das artes, manifestada desde muito cedo, como que o inibe da tentação de separar, senão provisória e metodicamente, o que, na verdade, só se entende bem quando considerado na totalidade onde se integra ou, pelo menos, na maior amplitude das suas relações.

Por isso não é de estranhar que quem tão cuidada, larga e original obra reflexiva tem produzido, aceitasse assumir responsabilidades, mormente de direcção, em domínios por sinal fortemente expostos ao juízo público, quantas vezes pouco isento. Dir-se-ia que teve sempre presentes as advertências complementares de Miguel de Unamuno e de José Marinho: filósofo que não é homem, não é verdadeiro filósofo; mas homem que não é filósofo, não é também homem de verdade. Daí que seja tão difícil, no caso, falar de um sem implicar o outro, que é afinal o mesmo.

Na sua condição de português, António Braz Teixeira não só não renegou a necessária assunção da responsabilidade pela sua história, pelos seus feitos e até defeitos, como continua a considerar Portugal em todas as dimensões em que se tem projectado, designadamente as culturais. O interesse que tem dedicado às culturas de matriz lusíada está, aliás, de acordo com a tradição em que se integra, tendo tido, por exemplo, significativa atenção na revista *Espiral*. No entanto, poucos têm ido tão longe e sido tão persistentes no esforço para acompanhar e compreender, numa intenção mais futurante do que historicista, as linhas de convergência e de divergência entre culturas sujeitas a condicionalismos assaz diferentes.

Se há autores cuja obra ganhe em ser lida a partir das derradeiras expressões da sua demanda, como julgo acontecer, por exemplo, com Junqueiro e Bruno, outros há onde se justifica o procedimento inverso, ou seja, o de procurar nas intuições ou teses de partida a chave para interpretar os sucessivos passos dados para as desenvolver e confirmar. Método ainda mais adequado quando se está perante alguém que, tendo encontrado uma linhagem espiritual com que se identificou no essencial, de melhores condições dispôs para elaborar a sua visão pessoal. É digno de registo que já em 1961, respondendo a um inquérito promovido por Pinharanda Gomes, António Braz Teixeira tivesse tornado clara a opção “entre os que, lucidamente, souberam ver na assunção da situação da pátria, na meditação da sua filosofia e no movimento da sua cultura a única via de universalidade possível e aqueles que, enredados no sofisma da oposição nacional-universal, negam tal universalidade, em nome dum falacioso universalismo

internacionalista ou universitário” (*Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Lisboa, 2008, p. 227).

O processo que os poetas, quais profetas, tinham iniciado na transição do século XIX para o XX e atingiu momentos altos sobretudo com Junqueiro, Pascoaes e Pessoa, foi muito mais moroso no domínio da filosofia, dada a dificuldade de romper a prolongada e entranhada dependência do prestígio da bibliografia importada. Só pelos meados do século XX a inspirada lucidez de José Marinho e Álvaro Ribeiro logrou quebrar o ciclo de dois séculos de iniciativas isoladas; ancorados numa tradição de contornos ainda mal definidos, estimulados por uma geração de jovens talentosos, protagonizaram o mais fecundo movimento especulativo que desde há muito se revelou entre nós. A ele está indissolúvelmente ligado o pensamento de António Braz Teixeira, quem, por sua vez, lhe imprimiu a sua marca pessoal, como muitos podem hoje testemunhar. Assim, tanto como pela obra realizada e em curso, homenagem lhe é devida pela discreta sabedoria com que tem despertado, orientado e viabilizado vocações capazes de abrir novos horizontes ao movimento da filosofia portuguesa.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: A ÉTICA LUSO-BRASILEIRA

Jorge Teixeira da Cunha

Universidade Católica Portuguesa/ Faculdade de Teologia

Rua Diogo de Botelho, 1327, 4169-005 Porto - Portugal

(351) 226 196 200 | comunicacao@porto.ucp.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre os questionamentos luso-brasileiros da área da ética na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, Ética, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the Portuguese-Brazilian questions of ethics in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: Philosophy, Ethics, António Braz Teixeira

O tema da ética ganhou uma importância progressiva na obra de António Braz Teixeira. Os seus estudos sobre o tema da ética luso-brasileira evoluem do presente para o passado. De facto, primeiramente ocupou-se dos autores mais recentes, quer dizer os do séc. XIX e XX. O seu estudo pormenorizado sobre os autores anteriores é posterior a estes e, no seu conjunto, está ainda em curso de publicação.

O presente texto expõe, em primeiro lugar, uma panorâmica do trabalho do autor sobre o pensamento ético português, galego e luso-brasileiro. Em segundo lugar, procura compreender o ângulo com que o Autor interpretou o tema da ética no corpus doutrinal sobre o assunto. Em terceiro lugar, pretende ir um pouco mais longe e perceber a moral luso brasileira, uma espécie de estimativa moral do povo português e brasileiro. Finalmente, uma tentativa de conclusão.

Claro que temos de distinguir as diversas épocas em que Braz Teixeira. Vamos mesmo começar por este ponto.

1. A Ética no Pensamento Luso-brasileiro

Se tentarmos uma periodização do estudo de Braz Teixeira, encontramos uma divisão clara: aquela que se ocupa, grosso modo, do séc. XVIII e dos seus prolongamentos no séc. XIX, ou seja do período moderno propriamente dito; e aquela que se ocupa do período contemporâneo que, para Braz Teixeira, começa com Amorim Viana.

1.1. O Pensamento Ético do séc. XVIII

Braz Teixeira estuda a ética do séc. XVIII, dividindo-a em duas correntes: o ecletismo e o utilitarismo. Este último é menos tratado e, por isso, vamos deixá-lo para nova ocasião.

A corrente eclética tem um grande relevo nos estudos do autor. Os representantes principais da primeira corrente são Luís António Verney, António Soares Barbosa e Teodoro de Almeida. Mas Braz Teixeira faz um levantamento exaustivo dos pensadores morais de Portugal e do Brasil do séc. XVIII.

Esta corrente é chamada eclética num sentido moderno, mas de uma modernidade situada no nosso contexto particular.

Quais as características da reflexão moral luso-brasileira do séc. XVIII?

A primeira característica é a sua modernidade. Quem diz modernidade diz ascensão da razão como tarefa de fundar os deveres morais para lá do contexto religioso, visto, com razão ou sem ela, como heterónimo. Esta dimensão, no pensamento português e

brasileiro é mediada por um jus-naturalismo que tem como chefe de fila Luís António Verney. Esta tendência vinha de antes do século das Luzes e é visível antes disso na Escola de Coimbra. Há mesmo quem note que a tentativa de fundar a ética “como se Deus não existisse”, para usar a conhecida fórmula de Hugo Grócio, pode ser encontrada na Escola de Salamanca e de Coimbra muito antes de ser consagrada por esse autor. Mesmo que no nosso contexto não tenhamos experimentado a fragmentação confessional ocasionada pelo protestantismo, cisaõ essa que motivou a preocupação de fundar a ética para lá da religião, foram os povos ibéricos quem primeiro teve de justificar a convivência multicultural e inter-religiosa decorrente das viagens inter-continentais. Os discursos de Francisco de Vitória sobre a dignidade dos Índios da América são um primeiro exemplo dessa preocupação. Por isso, não é desmedida a pretensão de ser o pensamento ibérico quem primeiro sentiu a necessidade de fundar a convivência humana para lá do suporte do cristianismo como fé comum e evidência ética comum. Por isso, o jus-naturalismo do séc. XVIII tem antecedentes que não devem ser esquecidos. Isto para não falar do exemplo de Espinosa que também podia ser elencado sem injustiça nesta corrente de raiz peninsular. Mas a modernidade da ética luso brasileira é visível noutros aspectos.

É sabido como a ética que decorre do sistema de dubitação universal de Descartes caracteriza-se pela sua sensação de provisoriedade, sendo que, na falta de uma verdade clara e distinta, ocorre viver segundo os ditames do bom-senso presente nas diversas formas de o género humano se auto-determinar. Ora quem experimentou de modo evidente esta provisoriedade decorrente da descoberta de novos sistemas de valores e novas mundividências foram os viajantes portugueses. Com a sua capacidade de miscigenação cultural, vivemos como nenhum outro povo a perplexidade de escolher entre mundividência e de escolher o que parecesse mais apto de justificar o viver sensato em comum.

Por isso, a modernidade da ética luso brasileira tem este aspecto de crença na razão universal do jus-naturalismo e de descrença nessa possibilidade de uma razão hegemónica. Isso não é contraditório. É uma diferente forma de razão, simultaneamente segura de si, mas aberta ao diferente e aproveitando o que há de válido no diferente. Talvez seja por isto que superamos o aristotelismo escolástico, enquanto escolástico significa um pensamento dedutivo e abstracto e nos abrimos ao novo dos mundos descobertos. Talvez, seja por isso também que o pensamento ético luso-brasileiro se manteve fiel a uma ética de virtudes e nunca se deixou encandear

pelo formalismo do pensamento centro-europeu que conheceu pior do que nós a variedade do mundo e a necessidade de fundar a autodeterminação do sujeito nos recursos interiores da sua síntese pessoal e não no abstractismo de uma regra sem conteúdo concreto e vivido.

Interessante e moderno é igualmente o facto de que diversos autores hajam exposto as suas ideias éticas mediante textos narrativos. É o caso de Nuno Marques Pereira, com o seu *Compêndio narrativo do peregrino da América*, Teodoro de Almeida, com a sua *Recreação filosófica*. Braz Teixeira dá relevo a estes dois autores. A nosso ver, é um modo típico de pensar e de ensinar moral, em tempos de falta de incerteza, em que o exemplo vale mais do que a regra seca de vida.

De notar é igualmente o pessimismo revelado nesta reflexão ética, tanto de Portugal como do Brasil. Também este é um aspecto de modernidade. É sabido como o pensamento ético europeu bebeu o seu pessimismo na teologia luterana da graça e se tornou, de certo modo, intolerante e rigorista. O nosso pessimismo é também real, mas, a nosso ver, não provém da mesma fonte. O pessimismo ibérico e português vem da errância das nossas peregrinações e da experiência real da relatividade de todas as ambições dessa errância.

Finalmente, como se pode verificar pela extensa análise de Braz Teixeira, o pensamento ético e moral luso-brasileiro manteve uma fidelidade à tradição teológica. Isso quer dizer que, a par da reflexão ética, sempre se prolongou numa moral da vida pessoal, da vida familiar, da vida política. Se o formalismo europeu achava que a regra universal da vontade guiava o viver concreto, sem necessidade de se prolongar numa moral do dia-a-dia, o nosso, nessa antiga linha teológica, manteve o impulso para se prolongar em normas morais concretas. Isso não deixa de ser de grande utilidade e de fazer parte da reflexão sobre a acção humana. Mas vamos continuar a seguir as cuidadas análises de António Braz Teixeira.

1.2. O Pensamento Contemporâneo (séc. XIX e XX)

Braz Teixeira nota que o pensamento português dos séculos XIX e XX manifesta diversas particularidades. Primeiro, ao contrário dos restantes países europeus, o pensamento do séc. XIX tem o seu centro nas questões da teodiceia: a ideia de Deus, o problema do mal, razão e crença, filosofia e religião. Estes temas continuam vivos no séc. XX, embora aqui se possa notar uma progressiva emergência do tema antropológico. Porém, a questão do homem não pode deixar de ser aproximada da

questão de Deus, do destino do cosmos e da perspectiva escatológica da história humana. As questões antropológicas da origem e do destino do homem, da morte e da imortalidade, no pensamento português, ligam-se ao amor e à saudade e não apenas a um pensamento especulativo. Uma tal particularidade do pensamento português dá à ética um lugar central e uma particular coloração, especialmente, o seu lado anti-formalista.

Para compreender a ética contemporânea não se pode deixar de olhar para Amorim Viana, como ponto de partida de diversas linhas que se prolongaram nos pensadores posteriores. Braz Teixeira nota que a reflexão do autor da *Defesa do racionalismo ou análise da fé* é “marcada por uma constante e séria aspiração ética, que constitui o fundo singularizador do seu pensamento, como será também da geração seguinte, o caso de Cunha Seixas e de Antero”¹.

“Juntamente com Vicente Ferrer Neto Paiva (1836-1913), Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873) e Joaquim Maria da Silva (1836-1913), o pensamento ético de Amorim Viana representa a definitiva superação do utilitarismo ético de que, aliás, entre nós, se haviam feito eco Joaquim José Rodrigues de Brito (1753-1831) e Silvestre Pinheiro Ferreira, vindo a constituir a mais acabada que, na década de 60 do nosso séc. XIX, assumiu a reflexão moral baseada no espiritualismo racionalista, que, estabeleceu uma clara separação entre razão e fé, ética filosófica e moral religiosa, no entanto não deixou de continuar a ver na ideia de Deus, no criacionismo divino e num pensamento de superior harmonia ontológica o único fundamento do dever moral e a garantia transcendente da realização do fim ético do homem, identificado com o bem, atitude especulativa que se prolongará, depois, no espiritualismo ético de Cunha Seixas e Antero e na moral cósmica de Bruno (1857-1915), para vir a encontrar a sua mais acabada formulação na ética criacionista de Leonardo Coimbra (1883-1936)” (*Ibid.*, 1068).

À ética criacionista de Leonardo, dedicou Braz Teixeira pelo menos um estudo, lamentando que ainda não tenha o seu pensamento encontrado um mais amplo tratamento. O que diz de Leonardo é verdade de outros autores e da ética luso-brasileira no seu conjunto. No entanto, podemos fazer algumas observações sobre a reflexão ética deste período contemporâneo, na linha das análises de Braz Teixeira.

¹ A ética na obra de Amorim Viana, in *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Porto, FLUP, 2004, vol. III, 1065.

A primeira refere-se à persistência da ligação entre ética, metafísica e teologia, no pensamento ético português e brasileiro. Esta característica tem, a nosso ver, uma grande importância. De facto, um pensamento sobre a liberdade não pode ser completo se não mantiver esta amplitude de abertura do espírito às diversas dimensões da realidade. A referência constante à metafísica é a teologia são uma forma de defender a ética das mistificações a que sempre se encontra tentada. No pensamento português, a religião à metafísica e uma defesa da liberdade contra todas as formas de totalitarismo. Isso é visível em Bruno, apesar das suas divagações gnósticas, mas é sobretudo visível em Leonardo Coimbra. Por alguma razão, ele foi o primeiro intelectual europeu a fazer uma crítica do comunismo, como forma inaceitável de totalitarismo e de igualitarismo dos seres humanos, pelo esmagamento da sua originalidade e espontaneidade.

Por outro lado, ao manter-se ligada à poesia e às manifestações elementares da cultura popular, a reflexão ética portuguesa pode, mais do que outras, ficar imune a diversas formas de niilismo e de voluntarismo que são típicas de diversas correntes de pensamento dos nossos dias. Nestas formas, é justo elencar igualmente, formas de religiosidade sectária ou clerical que são outras tantas formas de parasitismo do espírito humano.

É por isso, que a ética do pensamento português tem virtualidade para reforçar a subjectividade humana, defendendo os indivíduos de formas evidentes de idolatria tribal que são típicas da civilização das comunicações que vivemos hoje. O mesmo se diga dos ídolos da vida da comunidade política, como são a queda no chamado populismo que mais não são do que formas de esvaziamento da subjectividade, de manipulação generalizada e de recuo da cidadania.

2. Características da Ética Luso-brasileira

A partir da preciosa análise dos autores luso-brasileiros, alguns dos quais estavam completamente esquecidos, realizada por António Braz Teixeira, que balanço podemos fazer?

Em primeiro lugar, devemos dizer que um pensamento ético existe na cultura portuguesa, o qual não fica a dever nada ao pensamento oficial cento-europeu. Pela nossa própria via, fica aí exposto um caminho que é um válido contributo para pensar o mundo, para justificar a vida sensata dos seres humanos e a justiça das instituições humanas.

Não diremos que há uma “razão portuguesa”, pois a razão é comum, mas diremos que há uma razão situada neste espaço, simultaneamente voltada para a Europa continental e para o imenso espaço atlântico que nos liga ao Brasil. Neste espaço se desenvolveu uma modernidade à nossa medida que pode ser vista como um contributo para pensar o mundo desde a nossa particular experiência de viagem e de errância. É nossa tarefa apresentá-lo, sem desmedido orgulho, mas sem sentimento de inferioridade por não termos vocação filosófica, ideia manifestamente infundada.

Se alguma particularidade tem a nossa razão é a sua abertura à teologia, como forma de escuta do divino e do transcendente. No pensamento europeu, o religioso e o teológico foi, algumas vezes, visto como inimigo da ética e como nocivo à autodeterminação humana. No espaço cultural luso-brasileiro, soubemos distinguir e criticar o clericalismo e mistificação que andam ligadas à manipulação da fé religiosa cristã, mas soubemos também manter o espírito vigilante à escuta do Deus verdadeiro, como fonte e como garantia da liberdade. Essa é uma particularidade que nos deve orgulhar.

3. O Percurso de Braz Teixeira

Podemos, por fim, dizer uma palavra sobre o percurso pessoal do pensador que foi e é António Braz Teixeira? Mesmo assumindo o risco da irrelevância, é justo que o façamos.

O seu percurso tem sido prevalentemente analítico, sem, no entanto, deixar de ser especulativo. Mas isso é um mérito e não um limite. Ao chamar a atenção para a obra de tantos pensadores do passado e do presente, ele realizou um trabalho inestimável de trazer para o centro valores que de outro modo ficariam esquecidos.

Tendo começado pelo pensamento jurídico e mantido o impulso para estudar o direito, Braz Teixeira foi, progressivamente, complexificando o seu pensamento. O seu pendur para a especulação filosófica e teológica foi-se aprofundando com o tempo. A nosso ver, o seu ponto de chegada é a regulação ética da vida humana, que é o fastígio da habitação do ser humano sobre a terra. Que mais quer o ser humano que não seja o viver bem e a felicidade, objecto último da reflexão ética? Esse é o ponto mais alto da liberdade. Se podemos fazer uma analogia, cremos que Paul Ricoeur (1913-1995) fez, de maneira exemplar este percurso. Tendo começado pela hermenêutica, passou à ontologia e à ética. Braz Teixeira, a seu modo, vai do direito, ao pensamento filosófico e teológico e, por fim, à ética. Devemos-lhe essa tenaz confiança na cultura portuguesa

como forma de habitação responsável do mundo. Os portugueses descreem dela. Portugal é um país que os poetas nomeiam e que não responde ao seu nome. É também uma pátria que descrê da sua identidade. Devemos a Braz Teixeira a insistência para assim não seja.

Bibliografia

- A. BRAZ TEIXEIRA, *A ética luso-brasileira dos séculos XVIII e XIX*, (Em curso de publicação)
- A. BRAZ TEIXEIRA, *Ética, filosofia e religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997.
- A. BRAZ TEIXEIRA, *Deus, o mal e a saudade. Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993.
- A. BRAZ TEIXEIRA, *Caminhos e figuras da filosofia do direito luso-brasileira*, 2ª ed., Lisboa, Novo Imbondeiro, 2000, pp. 41-51.
- A. BRAZ TEIXEIRA E OUTROS, *História da filosofia do direito portuguesa*, Lisboa, Caminho, 2005.
- A. BRAZ TEIXEIRA, “A proposta moral de Feliciano de Sousa Nunes”, in *Estudos Filosóficos*, Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal do São João del-Rei, nº 7, Julho-Dezembro de 2011, pp. 83-94.
- A. BRAZ TEIXEIRA, *O pensamento ético de Luís António Verney*, in *Luís António Verney e cultura luso-brasileira do seu tempo*, Lisboa, MIL e DG Edições, 2016, 25-34.
- A. BRAZ TEIXEIRA, *A reflexão moral de Feliciano de Sousa Nunes*, in *Luís António Verney e cultura luso-brasileira do seu tempo*, Lisboa, MIL e DG Edições, 2016, 320-326.
- A. BRAZ TEIXEIRA, *Conceito e formas de democracia em Portugal e outros estudos de história das ideias*, Lisboa, Sílabo, 2008.
- A. BRAZ TEIXEIRA, *A ética na obra de Amorim Viana*, in *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Porto, FLUP, 2004, vol. III.

ASPETOS DA REFLEXÃO SOBRE O MITO EM ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

José Acácio Castro

Universidade Católica Portuguesa/ Faculdade de Teologia
Rua Diogo de Botelho, 1327, 4169-005 Porto - Portugal
(351) 226 196 200 | comunicacao@porto.ucp.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o conceito de "mito" na obra de
António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, Mito, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the concept of "myth" in the work of António
Braz Teixeira.

Keywords: Philosophy, Myth, António Braz Teixeira

Na extensa e multifacetada obra filosófica de António Braz Teixeira a reflexão sobre o mito ocupa um lugar singular e de relevo.

Manifestando-se intermitentemente em diversos estudos, culmina com a publicação em 2014 da obra *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*¹, compilação de cerca de duas dezenas de estudos.

Surge inevitavelmente a questão: porquê esse sempre presente interesse pelo mito, num autor que une a ampla especulação filosófica ao rigor racional e analítico?

A meu ver são dois os principais motivos.

Em primeiro lugar, e seguindo a expressão de Miguel Real, António Braz Teixeira *“funda a sua reflexão filosófica no enigma, no mistério da existência”* abrindo-a a um *“horizonte aporemático”*(...) *“incapacitando assim, constitutivamente, a filosofia de augurar soluções definitivas para os seus problemas fundamentais”*². Ou seja, encontrando no mito um terreno fértil para as suas perenes e inesgotáveis interrogações. Embora não deixem de ser radicais e totalizantes na sua problematização, como é prática teórica constante no autor.

Em segundo lugar, a adoção da tese de um dos seus mestres, José Marinho, considerando a Filosofia como reflexão *“situada”*, ao mesmo tempo que o desvia de um racionalismo estritamente especulativo e teoricista, garante um *“solo”* ao seu pensar, acora as formulações metafísicas, teodiceicas, ontológicas, numa *antropologia situada*, sendo hoje claramente perceptível que esse *solo* e essa *antropologia* têm a configuração da lusofonia. Uma lusofonia universalista que mesmo subindo em espiral nas suas intuições metafísicas mais emblemáticas, não perde as suas raízes. Neste sentido, nada de mais estimulante do que o estudo arqueológico dessa misteriosa mistura de narrativa, imagem e pensamento que é o mito.

Mas se o continente do seu pensamento é a lusofonia, António Braz Teixeira, de modo laborioso, a cinzel, ressuscitando textos esquecidos, trazendo à luz autores votados a uma certa penumbra, moldou-lhe um rosto: a Razão Atlântica. E que ele define do seguinte modo: *“(A noção de Razão Atlântica) exprime e consubstancia a especificidade e a singularidade ou “forma mentis” em que se inscrevem e para que convergem as demandas filosóficas dos pensadores luso-brasileiros”*³.

¹ Braz Teixeira, António – *“A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea”*, Ed. Zéfiro, Sintra, 2014.

² Real, Miguel – *“O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010”*, I.N.C.M., Lisboa, 2011, p. 886.

³ Braz Teixeira, António – *“Formas e percursos da Razão Atlântica: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira”*, Editora da Universidade Estadual Londrina, 2001, p. 1.

Este espaço geográfico-antropológico cedo seria ampliado à Galiza, e a outros países lusofonos como Cabo Verde e Angola, com particular atenção às expressões poéticas do pensamento.

Ora se António Braz Teixeira estabelece assim um “*radical vínculo substancial, ontológico, entre pensamento e linguagem*”, se “*radica a razão humana num conjunto de atividades e expressões (sensação, imaginação, intuição...) que, sendo formas de irracionalidade, não a contadizem, limitam ou excluem*”⁴, o estudo das construções míticas e daqueles que as pensam, nomeadamente os autores que se situam no âmbito geo-antropológico que elegeu, não podiam ser-lhe indiferentes.

Mas revisitemos os autores por ele estudados, enfatizando as intuições essências de cada um.

António Braz Teixeira considera Amorim Viana como a primeira referência de uma efetiva reflexão sobre o mito no pensamento português contemporâneo. O filósofo matemático considerava ser o estudo dos mitos “*tarefa árdua e embaraçosa*” já que ao referir-se a algo que tendo sempre “*o que quer de misterioso*”, se furtava à reflexão, entrando na zona do inexplicável.

No entanto, segundo o filósofo portuense seria de afastar a hipótese de uma criação intencional subjetiva do mito, pois existindo um certo carácter de necessidade na sua criação, nele a *ideia* e o *facto* se encontram unidos e incorporados, tendo aqueles que os criaram agido por impulsos que estavam além ou aquém da sua consciência, Assim, e citando o nosso autor, segundo Amorim Viana “*o mito caracterizar-se-ia, por um lado, por uma certa necessidade na sua formação e, por outro, por aqueles que o produzem ignorarem o seu carácter mítico*”⁵.

O espiritualismo e pantiteísmo que caracteriza o pensamento de Cunha Seixas apresenta uma perspetiva sobre a questão bem diversa do racionalismo crítico de Amorim Viana.

Cunha Seixas desenvolve todo um trabalho de refundação epistemológica sobre os estudos que abordam o mito estabelecendo relações e delimitando campos reflexivos entre a *teodiceia*, a *filosofia da religião* e a *mitologia comparada*.

Num lugar e função de destaque, a *filosofia da religião* engloba quer um corpo doutrinário estabelecido por uma certa autoridade, quer um conjunto de doutrinas filosóficas que decorrem de elementos permanentes da natureza humana, e que

⁴ Real, Miguel – “*O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010*”, p. 889.

⁵ Braz Teixeira, António – “*A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*”, p. 12.

conduzem à adoração de um ente supremo, cuja base residiria no próprio *crer humano*, que sendo superior e transcendente, orientaria o destino do homem “*revelando-lhe uma vida futura, imortal e superior à terrena*” (*Id., ibid.*, p.13).

Dirigindo a reflexão para esse símbolo da vida universal, a filosofia da religião, percorrendo os mitos enquanto seu objecto, conduz-nos à *concepção universal de princípios simples e únicos*, que apesar da sua diversidade espaço-temporal, nos transportam ao reconhecimento quer da *unidade de Deus* quer da *unidade da humanidade* (*Id., ibid.*, p. 14).

Segundo António Braz Teixeira estes dois autores oitocentistas juntamente com Silvestre Pinheiro-Ferreira constituem o *pórtico* da reflexão sobre o mito feita pelo pensamento lusófono contemporâneo, que a partir de 1930 com José Marinho e Eudoro de Sousa, ganharia um novo impulso na novidade e multiplicidade de estudos e autores.

Aberto esse pórtico perfila-se um conjunto de autores revisitados e reestudados por António Braz Teixeira, que deste modo nos garante uma panorâmica histórico-filosófica exaustiva.

Somos convocados a detalhadas reflexões sobre: o positivismo crítico de Teófilo Braga abrindo a sociologia ao estudo do mito e das origens da religião; a profunda unidade que Oliveira Martins estabelece entre mito e religião; a exploração da dimensão simbólica do mito em Aarão de Lacerda; o relevo dado por Teixeira Rego à dimensão narrativa e dramática permitindo unir mito e rito; a matriciação etnológica e antropológica do mito em Agostinho da Silva; a exploração da dimensão onto-estética do mito em Almada Negreiros; a radicação de todo o universo mítico-religioso no *ser originário* em José Marinho; a definição do mito como exegese simbólica e enunciação da sua continuidade através da Filosofia em Eudoro de Sousa; o mito como palavra original e fundadora em Vicente Ferreira da Silva; a noção de mito como cruzamento compreensivo de subjetividades revelado na palavra poética em Milton Vargas; a noção de mito como indiciação simbólica em Renato Cirell Czerna; a definição dos *mitologemas* como unidades simbólicas constitutivas do mito em Adolpho Crippa; a definição do sagrado enquanto *mysterium tremendum* como noção anterior à de divino ou Deus em Gilberto de Mello; a ontologia linguística na definição de um sistema de símbolos em Vilém Flusser; o mito como *interrogação inicial, indefinida suspensão* em Vergílio Ferreira; a perspectiva junguiana de António Quadros remetendo o mito para o inconsciente individual e coletivo; o mito que sendo sempre *mito da origem*, remete

sempre também para um *tempo primordial*, para o *antropológico desejo de recuperar a origem* e que na nossa cultura tem um nome, *saudade*, tal como teoriza Afonso Botelho; o mito como *arquétipo sagrado e revelação primordial* em Dalila Pereira da Costa, relevando o papel singular que também ela atribui ao *mito da saudade* na nossa cultura; e, finalmente, o mito como intuição da realidade e projeção dos desejos e temores humanos em Urbano Zilles.

Um arco muito alargado, mas também um arco que unindo 12 portugueses a 7 brasileiros, une pensamento português e pensamento brasileiro, concretizando a noção e o ideal de uma efetiva Razão Atlântica. Quer pelo enquadramento geo-antropológico para que remete, quer pela configuração insistente de uma razão que, sempre unida à sensibilidade e emoção estéticas e à intuição metafísica, e por elas convocada, se afirma como meta-razão.

Por si só este facto já faria desta ampla reflexão um complexo convergente e coerente com um dos desígnios essenciais da obra de António Braz Teixeira. Mas a sua importância não fica por aqui, justificando-se agora um parêntese reflexivo. E isto porque o pensamento de António Braz Teixeira tem uma manifesta cumplicidade ou afinidade com dois dos autores referidos: Afonso Botelho e Dalila Pereira da Costa. Une-os a reflexão sobre a *saudade*, o facto de fazerem desta noção/intuição uma das traves-mestras da identidade de suas filosofias. E refiro-me, no que aqui concerne, à *saudade* também como mito.

António Braz Teixeira prolonga a dimensão especulativa que encontramos na mística experiencial da *saudade* em Dalila Pereira da Costa, na Teoria da *saudade*, esse *sublime saber do coração*, em Afonso Botelho, admite a mesma centralidade antropológica e ontológica da *saudade* que encontramos em ambos, mas cria o seu próprio caminho interpretativo. E em primeira instância, por uma criteriosa utilização da razão crítica e hermenêutica, ao traçar com rigor uma genealogia da *saudade* na cultura e no pensamento português.

No paradigmático artigo *“Introdução à Filosofia da Saudade”*⁶ o nosso autor defende a tese da evolução do sentimento saudoso galaico-português da *saudade*, desenvolvendo e explicitando a teoria de sete ciclos históricos da *saudade*, desde os

⁶ Braz Teixeira, António – *“Introdução à filosofia da saudade”* in *“Deus, o Mal e a Saudade”*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1993. Embora o artigo tenha surgido pela primeira vez na *Revista Brasileira de Filosofia* (nº153, Jan/Março de 1989).

primeiros cancioneiros galaico-portugueses até à contemporaneidade do pensamento luso-galaico brasileiro.

Não cabendo aqui a sua descrição, urge destacar que nesse longo processo evolutivo, emergem, quais relevos antropologico-culturais, alguns mitos saudosistas. Por ordem cronológica, o *mito de Inês de Castro*, o *mito sebastiânico*, e o *mito do Quinto Império*. Fixando e dando forma a expectativas, desejos, atitudes ético-culturais de um povo, de uma Nação e, dessa forma, tornando-se elementos constitutivos da identidade desse mesmo povo.

Se tomarmos como ponto de partida o *Mito de Inês de Castro* e, em fases posteriores o *Mito do Quinto Império*, ou o *saudosismo* presente na poética-filosófica de Teixeira de Pascoaes ou na Filosofia de Leonardo Coimbra, a referida evolução tem dois sentidos: um, claramente ascensional; outro, de alargamento e multidirecionalidade horizontal. Um sentido de transcendência e de universalidade.

Esta evolução é traduzida pelo modo como António Braz Teixeira enquadra dos *mitos saudosistas* na interpretação da própria noção de saudade, quando refere no Prefácio à obra *Deus, o Mal e a Saudade* que “a experiência religiosa, partindo do numinoso dos mitos, ascende à sublimidade do sagrado e do divino ou se eleva à união mística” (...) “sendo no plano ontológico do enigma e do mistério”⁷ que encontramos mais plena expressão da interrogação filosófica e religiosa.

Primeiro patamar de expressão do *numinoso*, do *divino*, é da própria natureza do mito, *dever um outro*. O *espanto*, a *admiração*, o *enigma* e o *mistério* próprios da natureza humana impedem-no de se quedar no plano narrativo e antropomórfico, e através da experiência mística ou especulativa eleva-se natural e progressivamente ao domínio Filosófico (onto-gnoseológico), Teosófico ou Teológico.

Vemos aqui também como entre uma perspetiva interpretativa da saudade mais num âmbito fenomenológico-antropológico ou num âmbito onto-gnoseológico, António Braz Teixeira opta claramente pela segunda, reforçando a ideia do *mito* como uma realidade sempre inacabada e em *dever* e *superação*.

Por outro lado, e continuando a centrar-nos nos *mitos da saudade* luso-galaicos, embora fiel à própria fenomenologia histórica que trata com todo o rigor crítico, António Braz Teixeira não deixa de sublinhar a tendência da progressiva universalização.

⁷ Braz Teixeira, António – “Prefácio” in “*Deus o Mal e a Saudade*”, ed.cit., p. 7.

A agregação e convocação de cada vez mais povos, mais continentes a esse fator de unidade na universalidade que é o próprio mito. E embora se revele muito prudente face à tentação de enveredar por hermenêuticas excessivamente messiânicas, na evolução da *mitologia da saudade* Braz Teixeira entende um claro indício da nossa, como povo, vocação à universalidade, à promoção do entendimento ou mesmo comunhão entre outros povos, sob o manto de matrizes culturais comuns, o que aliás já está bem expresso na noção de Razão Atlântica.

Vendo em retrospectiva a globalidade da sua obra, o hercúleo esforço de estabelecer pontes práticas, teóricas e espirituais entre Portugal, Galiza, Brasil e outros países lusófonos creio não errar se afirmar que a sua interpretação da *saudade*, sem esquecer a teorização dessa “*razão para além da razão*” ou a experiencialidade metafísica e mesmo mística, vai sobretudo no sentido de relevar “*essa raíz afetiva e espiritual*” que une todos esses povos, numa dinâmica de universalidade fraterna.

Os mitos são marcos nesse caminho, belos e inevitáveis, como todas as grandes obras de cultura. E se os mitos podem ser entendidos como fatores de revitalização da cultura, também a *saudade*, segundo o nosso autor, deve ser entendida não como um fator de empobrecimento cultural pela via do fatalismo pessimista, mas, pelo contrário, de revitalização, ao trazer, simultaneamente, passado e futuro ao presente, catalizando novas expectativas e vias de ação culturais criativas e unificantes.

Retomando a questão do mito tal como é visto pelo pensamento luso-brasileiro contemporâneo, e a meta-reflexão feita por António Braz Teixeira, podemos dizer que este autor ancora a fundamentação epistemológica da sua análise na tríade Filosofia da Religião-Teodiceia-Mitologia Comparada.

No entanto, o multifacetado edifício que é esta obra desdobra-se, multiplicando e superando este mesmo fundamento.

Segundo a minha interpretação podemos encontrar quatro perspetivas essenciais onde se integrariam autores e temas, não como se de compartimentos se tratasse, mas como faces de um poliedro em recíproca interação. Eles seriam:

- Abordagem a partir da Antropologia Cultural, com ligações à Sociologia e História da Cultura. Como exemplos mais nítidos temos o caso de Teófilo Braga, Oliveira Martins, mas também Agostinho da Silva e Almada Negreiros. Nestes dois últimos acrescentando uma componente ontológica ou ontologizante às perspetivas referidas.
- Abordagem predominantemente Mística e Esotérica. Esta bastante diferenciada de autor para autor, mas podendo apontar-se como exemplo mais modelar Dalila Pereira da

Costa. E, neste caso, também com uma forte ligação a uma dimensão simbólico-arquetipal. Aliás estas duas perspectivas complementam-se surgindo frequentemente unidas no mesmo autor.

- Abordagem Simbólico-arquetipal. Nela se enquadram múltiplos autores: António Quadros, Urbano Zilles, Eudoro de Sousa (neste com uma particular teorização sobre a noção de *codificação do mistério*), Vilem Flusser (aqui com particular teorização sobre a noção de *língua e linguagem* subjacentes ao mito) e Gilberto de Melo. Curiosamente constatamos que os autores brasileiros se enquadram maioritariamente nesta abordagem.

- Finalmente, a abordagem existencial ou existencialista onde claramente se destaca Virgílio Ferreira com a sua noção de mito como interrogação inicial.

Esta estruturação, por um lado, ajuda-nos a *arrumar* o nosso próprio pensamento perante o abundante material teórico oferecido pelo autor; por outro, dá-nos conta que estamos perante uma obra onde o fluir discursivo não manifesta, ou pelo menos não transparece uma ordem mais complexa que lhe subjaz.

É mais um fator a comprovar que estamos perante uma obra que se excede permanentemente, abrindo-nos novos horizontes hermenêuticos, surpreendendo-nos pelo modo como se abre quer em longitude (na diversificação dos horizontes temáticos) quer em latitude (na diversificação do universo ideossincrático e geográfico dos autores).

Neste sentido caracterizaria esta obra, que condensa a reflexão de António Braz Teixeira sobre o mito, como uma obra que se *excede a si mesma*, uma obra *aberta* no sentido originário do termo, precisamente abrindo-nos horizontes de informação e interpretação sempre *mais além*, ou, permitindo-nos uma figuração, *mais além-mar*.

Salientamos dois elementos distintivos da reflexão de António Braz Teixeira sobre o mito: o vínculo de ligação e fator de união arque-filosófica entre Portugal e Brasil, entre a lusofonia na generalidade, indutor do que devirá a Razão Atlântica; a fundamentação epistemológica policêntrica e abrangente de todas as configurações míticas e teorias sobre o mito estudadas. Mas existe um terceiro elemento não menos importante.

De um modo nunca apologético mas discreto, frequentemente indireto, através de estudos sobre outros autores, António Braz Teixeira vai sedimentando de forma consistente a convicção de que a Revelação Cristã, foi e continua sendo o modo mais elevado e pleno de manifestação de Deus ou do divino no mundo humano.

Recorrendo precisamente a um desses estudos “*Filosofia e Religião no Pensamento Português Contemporâneo*” - Leonardo Coimbra”, podemos ler:

“Cristo é, assim, para Leonardo Coimbra, a saudade da terra e do céu, das criaturas e do criador, pois o movimento e o motor imóvel só na aparência foram separados, até que essa aparência foi rasgada pela saudade para que o corpo de Jesus se erguesse por entre os homens. Cristo é, pois, o ponto de encontro de duas saudades que se abrigam na sua alma: o mundo ideal, motor imóvel e impassível, Deus e a sua solidão e o pobre mundo sensível, a desgraça e o abandono dos homens, que com aqueles apenas comunica pelo que na razão humana é presença da divina razão. Deus tocado pela piedade não é mais então que o Deus saudoso dos remotos mundos da matéria (...) Cristo, sendo o amor vivo, excedente e comunicativo, é a grande unidade em que o amor dos homens se confunde, de novo, com o próprio amor de Deus”⁸.

Através da palavra de Leonardo Coimbra, e se for legítima a interpretação, creio que é o próprio pensamento de António Braz Teixeira que aqui surge espelhado. Embora tenhamos que complementar esta perspetiva, no cruzamento com outros textos do autor, com conteúdos onde a natureza Trinitária de Deus e um otimismo criacionista são bem manifestos, e até corrigindo aspetos contidos no texto citado.

Neste sentido, e correndo os riscos de simplificação inerentes a qualquer tentativa de classificação, caracterizaria o pensamento filosófico de António Braz Teixeira, também no que concerne à sua abordagem do mito, como um teísmo, melhor, um panenteísmo crístico, criacionista, mas de inspiração gnóstica, onde a *saudade* ocupa um lugar ontogenoseológico e antropológico central. No que concerne a essa matriz gnóstica, por tal não entendemos uma opção filosófica pela tradição de um dualismo neo-platónico, mas antes a utilização sistemática da razão crítica e hermenêutica no fecundo diálogo Fé/Razão, diríamos de uma razão harmónica, e uma primazia aos procedimentos gnoseológicos na decifração quer da génese, quer das estruturas inerentes às formulações ou intuições metafísicas essenciais.

Mas, e retomando essa terceira característica essencial, a centralidade da revelação cristã, não impede, pelo contrário, cataliza, irradia a questionação das plurais manifestações do divino que são os mitos, e que constituem a arqueologia ou mesmo a derivação do cristianismo ou outras grandes religiões.

⁸ Braz Teixeira, António - “*Filosofia e Religião no Pensamento Português Contemporâneo*”, in “*Ética, Filosofia e Religião- Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*”, Ed.Pendor, Évora, 1997, p. 54.

Assim, o estudo sobre os mitos em António Braz Teixeira traduz-se na cativante e fundamentada descrição dessa excedência de significação na relação homem/sagrado manifestada pelos mitos e pela pluralidade das suas leituras. Quer na própria constelação de sentido que eles constituem, Dalila Pereira da Costa utiliza a expressão “*melodia incessante em registos harmónicos*”⁹, quer na derivação que sugerem face às narrativas filosóficas e religiosas mais instituídas e sociologicamente maioritárias.

O pensamento de António Braz Teixeira sendo criticamente fundamentado não é essencialista e sendo de grande consistência teórica não é teoricista. Este facto projeta-se na sua reflexão sobre o mito. Embora encontremos quer as descrições analíticas dos mitos, quer as diversas hermenêuticas sobre eles consistentemente teorizadas o autor não se limita a uma interpretação teoricista do mito, desenraizando-o do *solo existencial* que o gerou e onde vive.

Assim, se a matriz onto-gnoseológica seja dominante no seu pensamento, a vertente existencial e antropológica nunca é negligenciada. E, se neste aspecto podemos encontrar uma afinidade eletiva, ela será certamente Virgílio Ferreira e a sua interpretação do mito como *interrogação inicial*.

“*Indefinido pressentimento de uma presença totalizante*”, também na expressão de Virgílio Ferreira, o mito é, independentemente da configuração narrativa e metafísica que assuma, um pólo organizador da vida. Desempenha a “*decisiva função organizadora da vida do homem, ordenando essa mesma vida em vista a um fim, organizando a estrutura moral de cada ser humano, (...) os modos de interiorização e de exteriorização do ser concreto e singular de cada um de nós*”¹⁰.

A obra de António Braz Teixeira, no termo da multiplicidade de análises e interpretações, conduz-nos à intuição de que no mito, por sua própria condição essencial, mesmo que mistério metafísico e mistério humano não coincidam ou algum não seja manifesto, eles se convocam mutuamente na criação e explicitação de sentido, que em última análise é o sentido que o homem dá à sua própria existência.

⁹ Pereira da Costa, Dalila – “*Entre desengano e esperança*”, Ed.Lello, Porto, 1996, p. 99.

¹⁰ Braz Teixeira, António – “*A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*”, p. 135.

O LUGAR DA ESTÉTICA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

José Carlos Pereira

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira
Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa
(351) 213241470 | iflbggeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o lugar da estética na obra de
António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, Estética, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the place of aesthetics in the work of António
Braz Teixeira.

Keywords: Philosophy, Aesthetics, António Braz Teixeira

Sobejamente conhecida a extensa obra especulativa e historiográfica de António Braz Teixeira, constitui-se a estética inevitável lugar de meditação no pensamento do autor, na sua articulação com a Filosofia da Saudade, num âmbito espaço-cultural que se estende de Portugal à Galiza, e ao espaço lusófono, particularmente ao Brasil. No que diz respeito à produção filosófica deste país, dedicou particular atenção ao pensamento estético de Vicente Ferreira da Silva, Milton Vargas, Luís Washington Vita e Miguel Reale, autores cujo pensamento o especulativo português analisou monograficamente dentro do que denomina A Escola de S. Paulo, movimento que corresponde a um ideário ao qual reconhece diversidade, mas também unidade programática e filosófica, gerado em torno do Instituto Brasileiro de Filosofia.

Cedo Braz Teixeira confirma que há nos referidos autores uma concepção da arte e da experiência estética que transcende os limites do natural, a partir do seu carácter imanente ou transcendente, e cuja matriz articula o mito e o sagrado, exorbitando, pela dimensão simbólica maioritariamente, o ciclo filosófico e doutrinário da imitação. Se para Vicente Ferreira da Silva é ainda a palavra, no seio da linguagem, a criação maior do Homem, o meio privilegiado de acesso à verdade, operado através de uma hermenêutica da poesia, da filosofia, ou do mito, e assumindo uma relação hierofânica entre imagem e símbolo, em Milton Vargas constatamos igualmente a coincidência absoluta entre a essência da palavra e a essência da verdade, e do mesmo passo a assunção de que a poesia se constitui a própria essência da arte, como sublinha o especulativo português na sua exegese dos pressupostos filosóficos da estética da Escola de S. Paulo.

Neste sentido, a verdade dos entes é revelada pela obra de arte, mas é também esta, na sua embebência poética e mítica, que inaugura a própria história dos povos enquanto abertura ao seu próprio destino, insinuando-se no filósofo paulista, como refere Braz Teixeira, a influência de Martin Heidegger. A acentuada feição romântica subjacente à doutrinação destes filósofos, doutrinação que tem funda afinidade com a tradição portuguesa, pressupõe a primazia do mito sobre o logos, o que implica, à partida, uma complexa abordagem da noção de subjectividade, a qual transcende não apenas a simples relação sujeito-objecto, e a correlata noção de conhecimento, como projecta e possibilita uma multiplicidade de subjectividades, a partir de uma relação criacional e imaginativa com a natureza e o cosmos, assente numa verdade “vista” ou revelada.

Ao delimitar o inegável valor estético do belo, para ele definindo uma axiologia na qual as formas se vinculam à anterioridade do fundamento existencial do ser, Luís Washington Vita procede ainda a uma diferenciação epistemológica de grande valia, circunscrevendo o objecto da estética à experiência do belo artístico, e à sua formulação discursiva, assim como faz corresponder a filosofia da arte ao conhecimento do lugar da arte no conjunto dos vários saberes humanos, atribuindo, finalmente, à psicologia da arte a inquirição fenomenológica dos comportamentos individuais e colectivos perante a obra de arte e a criação artística. Se o belo natural, cuja existência é validada pelo seu pensamento, se produz pela imitação do sentimento humano do belo transposto para as coisas da natureza, já a obra de arte é uma dimanação directa desse sentimento nas formas, nas quais se dá uma misteriosa relação entre o visível e o invisível, sendo que, ao distinguir-se do agradável, do útil, do verdadeiro e do bem — afigurando-se ecoar nesta taxinomia a lição kantiana — o valor do belo é o único que dá acesso à emoção estética, como refere o plúmitivo português. Neste contexto, a emoção estética é o resultado de uma experiência supra-individual, intuitiva e comunicacional, baseada na proporção e na simetria, a qual, ao agradar à vista, ao ouvido e à imaginação, virá a consubstanciar a beleza. Se, no limite, a beleza não é verdadeiramente uma qualidade real do objecto, mas o sentimento que a sua forma expressiva concita no sujeito, aqui ecoando uma vez mais o legado kantiano, poderíamos concluir, na senda da exegese de Braz Teixeira, que o juízo estético se reconduz a um juízo de gosto, assente numa “endopatia estética”, isto é, numa vivência ou compreensão afectiva que, conciliando o sentimento e a intuição, concede dimensão vivificante e espiritual aos objectos.

Uma dimensão ontológica da obra de arte e do fenómeno estético constituiu a moldura do pensamento de Miguel Reale, para quem, à semelhança de Washington Vita, a experiência estética se consubstancia numa experiência axiológica, ainda que, ao invés do autor de *Arte e Existência*, faça coincidir a estética com a filosofia da arte. Para além disso, Reale alarga também o seu objecto ao belo natural, concedendo à criação artística a possibilidade de criar estruturas significantes, ou “imagens absolutas”, resultantes da imaginação criadora do artista, mas às quais a sensibilidade transfigurada do sujeito concede autonomia por via da depuração dos seus elementos não sensíveis. Apesar da estesia se constituir para Miguel Reale uma estrutura transcendental da própria sensibilidade, cujo poder se traduz na criação de imagens e signos, como afirma Braz Teixeira, é ainda a presença de elementos não sensíveis na

“imagem absoluta” que não só garante a sua “objectividade”, como legitima o carácter ontológico da obra de arte, já que é através desta que o ser se manifesta nos entes, permitindo a sua captação pelo sujeito na experiência estética. Se a obra de arte, enquanto “imagem absoluta”, permite o acesso sensível ao ser, ou seja, se aquela se constitui como modo de conhecimento sensível de um ou vários aspectos do ser, e nessa medida o juízo estético se assume como juízo ontológico, ainda assim este não é redutível ao discurso conceitual e racional, impotente para fixar ou conhecer, de modo racionalista e frio, a força criadora do espírito, assim como a concepção do belo enquanto manifestação ou expressão “inédita e imprevisível do cosmos”¹.

Segundo Miguel Reale, como salienta Braz Teixeira, ao desprender-se dos dados sensíveis originários, a obra de arte, enquanto “imagem absoluta”, adquire uma “duração” e uma “objectividade”, e, em simultâneo, pela ligação que não deixa de manter com o artista, ganha uma estrutura simultaneamente “intencional” e “tensional”; ou seja, se pela consciência intencional o artista tanto se pode dirigir ao seu universo interior, como à realidade externa à subjectividade do seu “eu”, com a qual estabelece um processo de identificação mimética, por via de uma transfiguração dos motivos que toma para a sua criação artística, já pela sua estrutura tensional, a “imagem absoluta” reflecte a imaginação e o poder criador do artista, os quais, enquanto elementos de uma actividade que cria entes novos, dotados de significação simbólica, misteriosa e divina, se integram ou se constituem, simultaneamente, como condições transcendentais da sensibilidade, garantindo a universalidade ontológica e hermenêutica da obra de arte.

Pese embora o facto de não ter ainda exposto de modo sistemático a sua teoria acerca do fenómeno estético, é possível delinear os seus contornos a partir da sua vasta obra, seja no domínio da filosofia, da ética, da mitologia, da filosofia do direito, do teatro, ou mesmo da literatura, para além dos estudos monográficos que dão corpo a um levantamento das ideias estéticas na história do pensamento português entre os séculos XIX e XX, de que se destacam, para além do referido estudo acerca da estética na “Escola de S. Paulo”, “A Estética Pantiteísta de Cunha Seixas”, “Em torno do Pensamento Estético de Álvaro Ribeiro”, “A Estética da Saudade de Afonso Botelho”, “A Estética Naturalista de Júlio Lourenço Pinto, Moniz Barreto e Manuel Laranjeira”, “A Reflexão Estética de Vergílio Ferreira”, “A Estética existencial de António Quadros”,

¹ Braz Teixeira, “A estética na *Escola de S. Paulo*”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, M. Sumares (dir.) e A. Balsas S.J. (dir. adjunto), Vol. 67, fasc. 2, Braga, 2011, p 286.

“Raúl Lino, uma Arte de Ser Português”, “A Estética de Amorim de Carvalho”, ou ainda “O Pensamento Estético de Eduardo Lourenço”. Mesmo se, no caso destes dois últimos autores, o pensamento de Braz Teixeira possa acusar uma divergência maior, é ainda a transcensão da estética face às concepções formalistas da obra de arte e do fenómeno estético, e a irreduzibilidade do espírito ao pensamento, que pode justificar a tentativa de diálogo com esses filósofos encetada pelo autor de *A Filosofia Jurídica Portuguesa Actual*.

Seja como for, Braz Teixeira manifesta desde cedo um pensamento integral em que a estética assume um lugar harmónico e hierarquicamente situado, na sua relação originária com o mito e o sagrado, de que o fenómeno estético é essencialmente tradução e vivência simbólicas, em articulação com uma razão poética, que não só tem fundas raízes no ideário filosófico e cultural português como recolhe particular e superior formulação no pensamento de Maria Zambrano, filósofa a que também dedicou parte de um aprofundado estudo².

Importa, deste modo, situar as coordenadas da sua concepção de filosofia, a qual vem a traduzir-se numa busca incessante da verdade, ou seja, numa interrogação permanente, cuja resposta, sempre provisória, constitui ponto de partida para nova inquirição do ser enquanto ser, o que implica a sua distinção face a outros tipos de conhecimento (da ciência, por exemplo, que estuda os fenómenos e as suas leis), o que leva o filósofo a sublinhar que “a filosofia seja, essencial e radicalmente, *interrogativa, problemática, e não solucionante*”³. Para o autor de *Breve Tratado da Razão Jurídica*, não constituindo a filosofia um corpo doutrinário estável, ou conjunto mais ou menos articulado de conhecimentos — e daí a impossibilidade de ensinar filosofia, ou sequer a actividade de filosofar —, ainda assim não deixa de situar-se numa tradição filosófica e no contexto ou na circunstância temporal do homem que pensa. Constituindo desde logo a definição da filosofia um problema filosófico, é sobretudo por via da reflexão, um “voltar a trás”, como refere, que a filosofia reitera o seu carácter interrogativo. Por outro lado, o carácter igualmente especulativo da filosofia implica não ser a “realidade” o objecto do qual parte, mas uma “representação mental”, ou “imagem”, à semelhança do processo especular em que o espelho nos devolve sempre uma outra imagem de nós mesmos. Simultaneamente, o filosofar não se confina a um simples

² Braz Teixeira, “Da Possibilidade de Pensar a Saudade a Partir da Filosofia Espanhola Contemporânea”, *Sobre a Saudade. Actas do IV Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Braz Teixeira, A., Arnaldo Pinho, Celeste Natário e Renato Epifânio (coord.), Sintra, Zéfiro, 2012, pp. 273-275.

³ Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. 16.

processo de dedução ou abdução de premissas, resultado de uma razão em que, ao modo positivista, o ser e o conhecer coincidem, mas antes se situa num radical plano onto-teológico, no qual o mistério e o enigma constituem o seu ponto de partida.

Um dos corolários desta posição filosófica implica, necessariamente, que a verdade e o ser se manifestam no que o especulativo português chama de “instantânea visão”, na qual o ser e a verdade se mostram e ocultam simultaneamente (*Ibid.*, p. 20), concluindo que, ao contrário do carácter fenomenológico da ciência, a filosofia é um “saber teórico e especulativo” da radical dimensão ontológica e metafísica do real.

Esta concepção, partilhada com os autores com que maioritariamente dialogou no espaço lusófono — e cuja tradição remonta à matriz dicotómica e contrapolar dos legados de Prisciliano e Orósio, como em tempo demonstrou seu mestre, José Marinho —, excede a visão redutora da experiência empírica, e dirige-se à abertura que a dimensão gnósica da intuição, da sensação, da imaginação, do sentimento e da crença proporciona ao filósofo digno desse nome, e na qual situa a experiência estética, a partir da forma simbólica, a única que pode aproximar-se do enigma e do mistério. Daqui extrai também o autor a própria configuração da experiência ética como conhecimento reflexivo dos valores e dos princípios, com a qual articula a experiência religiosa, a qual “partindo do numinoso dos mitos, ascende à sublimidade do sagrado e do divino, ou se eleva à união mística”⁴. É, aliás, este o ponto de partida da filosofia portuguesa, da qual o pensador português se reivindica, e cuja tradição coloca no vértice de toda a problemática filosófica as ideias de Deus, e de “queda”, seja a do próprio Deus, a partir da criação dos seres, ou a do homem, a partir do pecado original, sendo que é deste facto que surgem o mal e o sentimento saudoso. É neste contexto que podemos compreender a dimensão teodiceica do seu pensamento, assim como se torna compreensível a filosofia da saudade em que se inscreve, pois se o mal, enquanto ausência ou privação do bem, instaura a dor, o sofrimento e a morte no mundo histórico, apenas o desejo de união ou re-ligação com o que, na origem, se cindiu justifica o próprio movimento do homem, a partir da dialéctica lembrança/esperança, contidos no sentimento saudoso, superando-se ou podendo superar-se, deste modo, o mal, mas também a própria dimensão temporal, a partir da origem divina do ser humano. Aliás, considera Braz Teixeira ser o problema da filosofia portuguesa um problema eminentemente filosófico, demarcando-o, à partida, de

⁴ Braz Teixeira, A., *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, p. 11.

qualquer contaminação ideológica ou partidária, como afirmara inequivocamente logo no início da década de 1960⁵.

Em conexão íntima com a teodiceia, encontramos no pensamento do autor de *Deus, o Mal e a Saudade* uma mitologia na qual se não se define e interpretar os “entes mitológicos” através do símbolo, sem, contudo, dissipar o carácter enigmático que sempre neles permanece e os caracteriza, cabendo à poesia e à filosofia, em momentos diferentes, actualizar o próprio mito através do rito e da imagem, pois que “o rito é mito em acto e o mito é o rito em imagens”⁶, em aparente adequação à lição de Eudoro de Sousa. Aliás, neste sentido, e segundo o autor de *Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, a mitologia inscreve-se num movimento histórico triádico, no qual mito e rito formam uma unidade, dela se libertando o mito por via do seu relato poético, sendo que a sua reintegração no rito originário se opera através da sua exegese filosófica. Presente também no pensamento especulativo de Braz Teixeira, encontramos uma antropologia filosófica enquanto reflexão mediadora entre a inexorável inadequabilidade do ser e do pensar, dada a luta permanente entre o carácter excedente do mistério divino e a inelutável condição histórica do homem. Ainda assim, se é de uma visão intuitiva e primordial, ou “visão unívoca”, como lhe chamou José Marinho, que nasce o próprio carácter teórico da filosofia, é na vivência concreta da origem, liberdade e destino do homem, ou seja, é sob a missão acometida ao homem de “um mundo a fazer”, nas palavras de Leonardo Coimbra, que a beleza, e uma possível teoria dos sentimentos, se manifestam, em clara transcensão da sua dimensão afectiva ou meramente psicológica⁷.

É neste contexto de superação de uma razão encarcerada nos domínios de uma lógica formalista, por via de uma razão dinâmica e criacional, que Braz Teixeira admite espiritualmente no seu pensamento a arte como “expressiva imagética ou barroca simbólica” adentro a sua mais funda ligação com a experiência religiosa, enquanto via penetrante e luminosa, como refere, dos mais secretos mistérios e enigmas. Neste sentido, para o autor de *Ética, Filosofia e Religião*, o domínio da estética exorbita a esfera da mera experiência estética, recusando o autor a sua formulação moderna, de Baumgarten a Immanuel Kant, a partir de uma filosofia do belo que excede qualquer

⁵ Braz Teixeira, “Da Filosofia Portuguesa”, *Espiral. Cadernos de Cultura*, A. Quadros (dir.), nº 4-5, Lisboa, 1964-65, pp. 42-43.

⁶ Braz Teixeira, “A Génese da Mitosofia em Eudoro de Sousa”, *A Obra e o Pensamento em Eudoro de Sousa*, Braz Teixeira, A. e Renato Epifânio (org.), Lisboa, 2015, p. 12.

⁷ Braz Teixeira, A., *Deus, o Mal e a Saudade*, op. cit., p. 81.

formalismo, ou subjectivismo artístico ou filosófico, pois que a arte e a experiência estética participam num movimento mais amplo, que vem a ser o do próprio Homem, em direcção ao desvelamento ou revelação da verdade, dentro de uma concepção do real que, embora multimodo e histórico, se reintegra ou reintegrará no todo unitário transhistórico a que pertence.

De outro modo, é possível afirmar que a arte ajuda a restaurar, por via sensível, o que se encontra cindido na origem, e de que a estética vem a ser a formulação filosófica da experiência da beleza, cuja significação se cria a partir de uma subjectividade fixada, ou captada, através de um pensamento situado nos limites da razão, razão que acolhe o intuitivo, o misterioso, o enigmático, mas, também, e necessariamente, o poético, o filosófico, o teológico e o divino.

Atento particularmente ao fenómeno estético da palavra, a qual, enquanto arte, mantém a primazia sobre as demais expressões artísticas — irmanando-se a posições quais a de um Álvaro Ribeiro, Vergílio Ferreira ou Fernando Pessoa, entre outros, ainda que com fundamento diverso—, é ainda no seio do religioso, enquanto modo ritual de re-ligar o que originariamente foi cindido, que aquela colhe e acolhe o sentido que veicula, pois que o dizer filosófico e poético apenas nessa relação matricial ganha sentido conceptual e, essencialmente, simbólico, condição que situa e orienta toda a especulação filosófica, cujo princípio e fim coincidem necessariamente; ou seja, a história inscreve-se no trânsito do natural para o sobrenatural, sendo este último a origem do movimento e da aquietação dos seres em direcção ao Ser, ou Primeiro Princípio, sendo que a beleza da arte não poderá ser senão a tradução simbólica e terrena dessa Beleza originária, cuja “queda” a arte tem por missão primeira ajudar a restaurar, por via do conhecimento ascensional que proporciona.

Mesmo na referida ausência de um estudo sistematizado proposto pelo autor, na circunvolução da proposta estética de Braz Teixeira, decantável não apenas da raiz matricial do seu pensamento, mas também dos citados estudos, é possível descortinar que, a seu ver, o pensamento estético requer uma fenomenologia das formas em conexão profunda com o pensamento que lhes subjaz, dentro de uma tradição à qual a língua e os mitemas que nela misteriosamente se geram dão feição cultural e espiritual, o que leva o especulativo a afirmar que, para além do português, o galego é também uma língua de cultura. É, aliás, na defesa do princípio de que a configuração cultural e espiritual de um povo se encontra enformada pela tradição gerada no seio de uma língua, que o filósofo admite que a vigência da razão iluminista imposta no

século XVIII, em Portugal, dificultou, por algum tempo, a espontânea afirmação estético-filosófica da saudade, e do sentimento saudoso. E será também na articulação da estética portuguesa dentro de uma filosofia da saudade que o autor propõe um conjunto de sete ciclos ascendentes, da forma poética à formulação filosófica, a saber: surgimento do primeiro mito saudosista (Inês de Castro) no âmbito da poesia dos cancioneiros galaico-portugueses; a sua primeira formulação filosófica a partir da meditação de D. Duarte no Leal Conselheiro, encerrando-se o terceiro ciclo nas obras poéticas de Bernardim Ribeiro, António Ferreira, Camões, e Frei Agostinho da Cruz, autores que configuram já a dimensão transcendente, metafísica e divina da saudade. O quarto ciclo compreenderá as obras de D. Francisco Manuel de Melo, numa formulação superior da dimensão filosófica da saudade, complementada pela visão profética e futurante de António Vieira, de O Bandarra e de D. João de Castro.

No quinto ciclo, a saudade atinge, segundo o autor, uma das mais elevadas expressões, seja na poesia seja na plástica, através das obras de Garrett, Soares dos Passos, António Nobre, ou Soares dos Reis (lembramos a importância do desterrado para a teoria do saudosismo de Teixeira de Pascoaes...), mas também Rosália de Castro, autora cuja obra se insere, juntamente com a de Vicente Risco, e muitos outros, num espaço alargado da manifestação do sentimento saudoso, autores, aliás, que, esteticamente, se encontravam um passo à frente da própria Renascença Portuguesa, ao acolherem já uma dimensão pós-simbolista. Inicia-se o sexto ciclo, situado cronologicamente entre 1910 e 1925, com o movimento do saudosismo, e as propostas de um dos seus maiores poetas e teorizadores, o já referido poeta-filósofo Teixeira de Pascoaes, o filósofo criacionista Leonardo Coimbra, presciente especulativo da saudade, embora de modo diverso do de Pascoaes, mas, também, e contemporaneamente, Jaime Cortesão, Correia de Oliveira, Afonso Duarte e Afonso Lopes Vieira, em cuja órbita se situa o legado de António Patrício, particularmente no domínio do teatro. Do sétimo ciclo fazem parte, num primeiro momento, e sob o influxo de Pascoaes, como refere o autor de *A Escola de S. Paulo*, Joaquim de Carvalho, Sílvio Lima, António de Magalhães, Afonso Botelho, João Ferreira, Francisco da Cunha Leão, José Marinho, Delfim Santos, Álvaro Ribeiro, Dalila Pereira da Costa, António Telmo, Pinharanda Gomes, e naturalmente Braz Teixeira, que por respeitável modéstia não se incluiu no rol dos especulativos da saudade, e a que junta ainda Otero Pedrayo, Ramón Piñeiro, Daniel Cortezón, Domingo Garcia Sabell, Rof Carballo,

Manuel Vidan, Luis Tobio, e Andrés Torres Queiruga, a quem o filósofo português considera um dos mais lúcidos espíritos dentro deste último ciclo⁸.

A figura e a doutrinação de Pascoaes surge, na reflexão estética do especulativo português, complementada pela obra e personalidade de Raúl Lino, os quais, comungando do “comum fundo romântico e saudoso”, alcançam “(...) cada um deles a mais alta expressão poética e arquitectónica que o romantismo encontrou entre nós”⁹, manifestando-se nas suas obras e pensamento a importância concedida aos símbolos naturais, assim como a força arquétípica e simbólica da montanha sagrada, simbolizada pela Serra do Marão, no caso do autor de *Marânus*, e na Serra de Sintra, no caso do discípulo de Albrecht Haupt: para este último, a arquitectura caracterizava-se essencialmente pelo valor artístico da proporção, e não pela dimensão, como acontecia na arquitectura funcionalista moderna que contestou, sendo que as formas, as linhas, o volume e a cor deveriam conceder aos edifícios, como salienta Braz Teixeira, a dimensão simbólica e metafórica que os individualizaria, e os colocaria, enquanto obra de arte, na órbita da tríade axiológica maior da verdade, a que se deve dirigir toda a obra de arte, da harmonia, enquanto exigência da beleza, e do amor, que anima, ou deve animar, toda a obra humana, admitindo ainda o conforto como síntese material da aplicação de todos os valores artísticos. Para além disso, Raúl Lino — autor com quem Braz Teixeira dialoga, como, aliás, subtilmente o faz com todos aqueles em cujo legado filosófico procurou diagnosticar a dimensão da estética como filosofia do belo —, encontrava também nos elementos da natureza a tradução simbólica das virtudes, de que se destaca o cipreste como símbolo da independência espiritual, como refere uma vez mais o autor de *A Filosofia da Escola Bracarense* (*Ibid.*, p. 114-115).

No que se refere à sucessão de movimentos artísticos nos últimos cem anos em Portugal, o autor avança, contra o “paradigma da ruptura” — proposto por uma historiografia dominante no espaço universitário português, e de algum modo tributária do paradigma francês no âmbito das vanguardas que surgiram no século XX —, o “paradigma do deslizamento”, mais condizente com a realidade, se tivermos em conta que, em larga medida, tanto o movimento do Orfeu (devemos lembrar que o Caeiro pessoano é o avesso de Pascoaes), quanto o Presencismo, e em parte o

⁸ Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade*, op. cit., pp. 118-120.

⁹ Colóquio Nacional Raúl Lino em Sintra. Actas do IV Ciclo de Conferências, Cunha, Rodrigo Sobral (coord.), Sintra, 2017, p. 111.

movimento da Seara Nova, na tensão genesíaca da Renascença Portuguesa entre as propostas de Pascoaes e Proença, emanam da Renascença Portuguesa, veiculada largamente nas páginas de *A Águia*, assim como o neo-realismo acabará por despontar nas páginas da revista *Presença*. Por outro lado, o Presencismo terá também na sua génese o romance auto-crítico anterior, desenvolvido por Aquilino Ribeiro, sendo que o princípio de “deslizamento” poderá retroagir historicamente segundo Braz Teixeira, no sentido de encontrarmos a permanência de um espírito romântico na cultura portuguesa, patente inclusivamente na Arcádia, mas extensível também à Geração de 70, que começa romântica e acaba romântica, apesar das excepções de *O Crime do Padre Amaro* (1875), *O Primo Basílio* (1878) de Eça de Queiroz, *Salústio Nogueira* (1883), de Teixeira de Queiroz, ou os *Contos* (1881) e a *Cidade do Vício* (1882) de Fialho de Almeida, se constituírem obras de ficção naturalista, como sublinha o autor de *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*.

Aliás, é também convicção do autor que este espírito romântico encontra no barroco a sua origem, secundando quer a proposta de Eugénio D’ors, de que o romantismo ibérico provém do barroco, a partir da dicotomia Barroco/ Clássico, quer a formulação de António Quadros — pensador activo no âmbito do movimento da Filosofia Portuguesa, seu amigo e confrade, ambos discípulos e continuadores do legado de Álvaro Ribeiro e José Marinho —, de que o romantismo português deriva do “barroco atlântico”, ou seja, a partir de uma fenomenologia do “devir barroco”, e tomando a arquitectura como base das suas inquirições estéticas, o autor de *Histórias do Tempo de Deus* considera que, no dealbar do século XVI, se encontram cifrados simbolicamente os arquétipos da cultura portuguesa, fruto do enlaçamento, no barroco, da teologia, da antropologia e da cosmologia enquanto elementos de uma estética gnósica do movimento.

Seja como for, os estudos monográficos sobre a estética naturalista e realista no oitocentismo português, a que o especulativo português procedeu, permitem-lhe afirmar que, ao contrário do que seria expectável, o próprio Teófilo Braga, ao admitir que a criação artística não só assume como seu tema maior a tradição como toda a criação artística tem como actividade principal elaborar a natureza e a realidade subjectivamente¹⁰, não encaixa nos limites apertados do ideário programático do naturalismo e do realismo, o que leva Braz Teixeira a concluir pela existência de uma

¹⁰ Apud Braz Teixeira, *A Estética Naturalista* de Júlio Lourenço Pinto, Moniz Barreto e Manuel Laranjeira, p. 2 (dactiloscrito).

via mais estreita na teorização estética portuguesa, a qual, no limite, se cifraria na tentativa de integração do romantismo e do realismo, como precursoramente defenderam Goethe, mas também Leonardo Coimbra, como refere.

Apesar dos esforços de afinar o diapásão de uma pretendida teorização estética naturalista portuguesa pelos ideários de Taine e Comte, tanto Júlio Lourenço Pinto, como Moniz Barreto, ou Manuel Laranjeira, não lograram, segundo Braz Teixeira, eclipsar da estética portuguesa a relação da arte com a verdade, ou a articulação, inclusivamente no processo artístico, do real e do ideal, como também a relação inalienável entre sentimento, imaginação e razão. Por outro lado, as teorizações de Júlio Lourenço Pinto e de Manuel Laranjeira fazem ainda assentar a estética na conciliação dos valores da Verdade, da Beleza e da Justiça, sendo que o influxo da razão vitalista, que enforma o pensamento do autor de *Dor Surda*, o leva a consagrar o símbolo (mesmo se convencional) como elemento fundamental da obra de arte, em clara oposição ao autor de *Esboços do Natural*, e mesmo de Moniz Barreto. Do mesmo modo, é possível afirmar que, na estética naturalista de Júlio Lourenço Pinto, a observação da natureza transfigurada pela imaginação do artista concilia o particular e o universal, ou seja, não só a diversidade subjectiva da apropriação do real pelos artistas não deixa de expressar a verdade e a realidade no que têm de essencial, como, no limite, a própria ciência, e a verdade natural, não haverão de contradizer a verdade teológica e, conseqüentemente, a verdade filosófica e a verdade estética, já que, no pensamento de Braz Teixeira, estas se reconduzem a uma verdade primordial que ordena hierarquicamente todas as demais.

Desta verdade primordial, emanam as três Pessoas divinas na tradição cristã, facto que levará o especulativo português a aceitar com dificuldade o fenómeno da abstracção em arte, impossibilitado ou, pelo menos, não legitimado, pela divino acontecimento da encarnação de Cristo, o que não implica necessariamente no seu pensamento a defesa da cópia servil da natureza, mas uma concepção do facto artístico na qual o símbolo se apresenta como o único e possível garante de uma ascensional compreensibilidade sensível, ordenada à inteligibilidade pelo discurso filosófico, em direcção ao mistério amoroso da cruz.

Em estreita articulação com a questão de Deus, e decorrente da cisão do sagrado originário, a estética da saudade, na sua dupla dimensão da lembrança e da esperança, apresenta-se também como uma possibilidade de superação do mal, ou, pelo menos, da sua reparação, pois que o homem, movido pelo sentimento saudoso, aspira a essa

unidade primordial, manifestando-se esse mesmo sentimento numa inexorável dimensão simbólica que caracteriza, de diferentes modos, a estética portuguesa mais recente, desde historiadores da arte como Aarão de Lacerda, filósofos como Álvaro Ribeiro, António Quadros, ou o próprio Braz Teixeira, assim como os artistas Almada Negreiros, Lima de Freitas, mas também especulativos como Vergílio Ferreira ou Dalila Pereira da Costa, entre muitos outros.

Neste tentame de aproximação à dimensão estética no pensamento e na obra especulativa de Braz Teixeira, cremos ser possível afirmar que, ao contrário das tentativas de autonomização do fenómeno estético, este surge na sua reflexão como a face de uma realidade que o transcende e ordena, e que estabelece uma ordem hierárquica na qual se acomoda, pressupondo uma complexa relação entre o visível e o invisível, o fenoménico e numénico, o imanente e o transcendente, dentro de uma concepção ontológica de que a saudade é a sua expressão mais acabada. Ao mesmo tempo, e conseqüentemente, é pressuposta uma relação entre a Arte e a Moral, mesmo se tratando de duas esferas diferentes — como bem distinguiram os medievais, e particularmente S. Tomás —, em que a primeira se apresenta como uma *recta ratio factibilium* e a segunda como uma *recta ratio agibilium* (ou seja, uma dirige-se ao produzir, e a outra ao agir, respectivamente); por outro lado, é possível surpreender nessa reflexão a primazia do inteligível sobre o sensível, que àquele se há-de reconduzir, não através de uma razão fria e instrumental, mas, sim, através da sua ampliação em vista de uma razão sensível e poética, que em si acolhe e “diz” simbolicamente, por intermédio da obra de arte, o amor ardente da criatura pelo Criador, Criador que só por analogia pode ser pensado.

Porém, na circunvolução do pensamento de Braz Teixeira é possível encontrar a tentativa de diálogo com autores cujo pensamento, embora situado fora dos limites de uma onto-teologia, ainda assim reflectiram sobre a arte e a estética, a partir de uma dimensão fenomenológica, a que não é estranha, no limite, seja uma dimensão metafísica seja uma dimensão axiológica e hermenêutica da obra de arte, como acontece com Amorim de Carvalho e Eduardo Lourenço. Em afinidade com Miguel Reale, e em oposição a Washington Vita, o autor do *Tratado de Versificação Portuguesa* admite a existência de um belo natural, vindo a constituir-se o belo como o resultado de uma “relação de prazer emotivo-formal” entre sujeito e objecto, cuja fonte ou origem se encontra na natureza, e cujas respectivas unidade e universalidade, que caracterizam a referida relação, dimanam da comum estrutura fisiológica e psicológica

partilhada por todos os seres humanos, o que confere à emoção estética, amoral na sua origem, uma perfectibilidade moral, como assevera Braz Teixeira.

Se a estética se apresenta inicialmente a Amorim de Carvalho como um conhecimento inserido na psicologia geral, no âmbito mais alargado de uma teoria das emoções, apenas no quadro da expressão dos valores da realidade concebe os valores estéticos, sendo que o belo artístico, enquanto “valor representado”, apenas na relação com o belo natural, ou seja, com os “valores reais representáveis”, é que pode gerar a emoção estética¹¹. Daqui conclui Braz Teixeira que para o filósofo português o universo estético compreende uma teoria geral do belo, bifurcada, também à partida, em belo natural e belo estético. Porém, se a emoção estética, enquanto representação do sujeito, perante um fenómeno natural, apenas se pode operar pela transferência ou adaptabilidade da estrutura fisiológico-psíquica desse mesmo sujeito, potenciada pela sua educação e cultura artísticas, a emoção estética oriunda da experiência da obra de arte produz uma nova realidade, a qual, tendo por base uma interpretação criativa da natureza, a ela se opõe em fecunda antinomia. Assumida a arte como “expressão representada” (a expressão constitui, aliás, uma categoria cujo conteúdo assume forma multimoda na teorização estética portuguesa, particularmente no século XX, e que interessaria averiguar, embora não seja este o contexto mais apropriado), a obra artística surge, na formulação filosófica de Amorim de Carvalho, como o meio de fixação da emoção, ou estados anímicos do artista, que nela se representam; ou seja, a obra de arte é o resultado de uma relação formal e conceptual, cuja finalidade é “autotélica”, como refere uma vez mais Braz Teixeira, ainda que a verdadeira obra de arte exija o cumprimento dos valores da verdade, da ordem, e da inteligibilidade, inscritos na própria natureza ontológica da arte, que o autor de *De la Connaissance en Général à la Connaissance Esthétique* há-de fundamentar através da sua dialéctica mononómica, isto é, uma dialéctica que, ao contrário das dialécticas antinómicas, heteronómicas ou dinómicas, exclui, à partida, qualquer antítese, por considerá-la “impensável”, pois que, ao negar a tese, a antítese perde o seu valor conceptual e ontológico no quadro dialéctico e evolutivo da própria realidade. A ontologia da obra de arte, tal como concebida por Amorim de Carvalho na fase madura do seu pensamento, implicava agora uma teoria das formas, assente nas categorias da exterioridade, da substância, da essência e da existência, que caracterizam os objectos

¹¹ Braz Teixeira, “A estética de Amorim de Carvalho”, p. 3 (dactiloscrito).

estéticos, em substituição da sua inicial teoria de feição maioritariamente psicologista e fisiologista, distinguindo ainda os seus modos de manifestação, por via de uma dupla fenomenologia imanente e transcendente, em relação ao próprio ser.

No esforço de delimitação conceptual do fenómeno estético, o filósofo portuense constrói e situa a ontologia da beleza sobre uma ontologia geral, a partir de uma axiologia que consagra o princípio de que toda a realidade é apreensível esteticamente, já que, no pensamento especulativo de Amorim de Carvalho, como sublinha Braz Teixeira, existe uma relação de reciprocidade entre beleza e realidade, na qual as formas ganham valor estético em função de uma verdadeira “gnosestesia”. No que diz respeito ao processo artístico propriamente dito, este encontra-se também vinculado ao processo mais vasto de conceptualização da própria realidade, no qual se articulam imagem, linguagem e conceito, sendo que o processo artístico, enquanto processo mental, incorpora uma dimensão subjectiva, a mesma que permite a recriação poética do mundo, a partir do sonho, da imaginação ou da fantasia. Por fim, a obra de arte vem a ser uma representação pessoal e emocional, e, ao mesmo tempo, simbólica dos referidos valores reais, embora, se a natureza se apresenta como a caução primeira de toda a representação, é ainda pela estilização, deformação ou geometrização das formas que a arte acaba por transcendê-la.

Na sequência da meditada e ponderada investigação dos caminhos da estética em Portugal, com vista à delineação das linhas mestras que caracterizam o pensamento português, Braz Teixeira encontra afinidades entre Eduardo Lourenço e Vergílio Ferreira, quais sejam a assunção da natureza metafísica da reflexão estética, a dimensão temporal e histórica de toda a obra de arte, assim como a dimensão hermenêutica que se constitui a partir do facto daquela facultar o acesso a um mundo originário, o qual abre, por seu turno, a possibilidade do auto-conhecimento do ser humano.

Braz Teixeira surpreende desde logo a dificuldade que o autor de *O Labirinto da Saudade* encontra na definição ou delimitação do objecto da estética; na verdade, esse objecto vem a resultar da “objectivação de uma ilusão”, quer isto dizer que os conceitos mais ou menos clássicos da beleza, da forma estética, da obra de arte, ou do sentimento estético, entre outros, realmente não existem na obra de arte, mas decorrem apenas de uma discursividade ou pensamento sobre um plano primordial, ou originário, em que a obra se inscreve ou pode inscrever. De outro modo, é possível afirmar, na senda da exegese de Braz Teixeira, que a consciência da referida

“inexistência objectivada do conteúdo da estética” implica a refundação da própria disciplina, a qual, num segundo momento, deverá implicar também a definição da estrutura formal e “inobjectiva” do fenómeno artístico enquanto possibilidade autêntica de re-experienciar o universo estético e a sua inexorável especificidade.

Segundo Eduardo Lourenço, desta consciência perante o objecto da estética resulta a radical diferença entre o prazer estético, que a obra de arte pode proporcionar, e o juízo estético conseqüente ou concomitante, sem prejuízo do seu possível e mútuo condicionamento. Para além do mais, a primazia da obra de arte sobre o juízo estético é sublinhada pelo autor de *O Esplendor do Caos*, já que, assume, a experiência estética assenta no “reconhecimento” de uma superioridade de realidades patenteadas pela obra de arte, constituindo-se aquele em condição formal da validação do juízo estético, o qual traduz sempre uma vivência de valores que cabe analisar.

Decorrente das premissas enunciadas, Eduardo Lourenço nega tanto o carácter imagético da arte, assim como o seu carácter expressivo e imitativo. Partindo de uma fenomenologia da obra de arte para re-fundar a sua ontologia, afirma o autor que a arte, em si mesma, é a “presença de uma ausência”, como sublinha Braz Teixeira, assumindo-se como uma “pura e radical irrealdade”¹² dotada, ainda assim, de espessura ontológica. A arte constitui-se, assim, a condição transcendental para, através da obra, a realidade se revelar, mesmo se essa realidade que a obra cria, ou revela, resulta do intervalo, ou da distância, entre nós e “a máxima realidade do mundo”. Neste contexto, a obra de arte resulta de um processo em que o homem se revela no confronto com o mundo das formas, realizando-se também o processo artístico em dois momentos: o primeiro, no qual o homem se auto-conhece, ou revela, pela experiência real das formas de arte; um segundo, em que o homem, na condição de artista, fixa essa revelação em novas formas, considerando a criação artística como um processo de “transposição”, ou de superação possível da própria condição humana. Este processo de transposição pressupõe uma relação simbólica do homem consigo mesmo enquanto possibilidade de se substituir, enquanto imagem, ao próprio mundo, pois que, no limite, criação e existência acabam por coincidir, ou, pelo menos, a subsumirem-se uma à outra. Desta coincidência, ou subsunção, retira o autor de *Da Pintura* dois corolários, a saber, o fundamento último da obra é a própria eternidade humana, sendo que esta apenas como sonho — e não, no limite, como realidade —,

¹² Braz Teixeira, “O Pensamento Estético de Eduardo Lourenço”, p. 4 (dactiloescrito).

pode ser vivida e absorvida; por ser a obra a manifestação do homem, o caráter histórico que esse facto atribui à própria arte impossibilita a sua definição em termos de essência, sendo que a sua complexidade não permite, simultaneamente, reduzi-la a uma mera existência, e muito menos à sua própria história. Poderíamos afirmar, na esteira de Braz Teixeira, que a arte para Eduardo Lourenço reside e só pode ser captada no intervalo entre a vida e o sonho, sendo estas duas realidades, quase indistintas, o que se oferece ao homem enquanto vida, ou palco do exercício de uma subjectividade que, no limite, se reconduz ao mito como redenção possível de uma existência que apenas nessa sua matriz originária encontraria a sua verdadeira realidade.

Constituindo a matéria-prima dos sonhos, mas também da poesia e da filosofia, o mito é agora concebido por Eduardo Lourenço fora do território do sagrado, cuja origem se encontra igualmente fora dos limites da inteligência e da razão, manifestando-se apenas como lembrança ou reminiscência, produzida pela imaginação arquetípica dos seres humanos. Situando o símbolo fora da relação originária entre mito e sagrado, como referimos, o autor de *O Canto do Signo* admite, ainda assim, que o sagrado só é passível de uma ritualização simbólica, e não de qualquer tipo de representação, mesmo aquela específica dos ícones, dada a sua irrepresentabilidade.

Como reitera Braz Teixeira, a apropriação mimética do divino através da imagem, tal como se realizou na história da arte ocidental, constitui no pensamento de Eduardo Lourenço uma inaceitável degradação do sagrado, o que implica necessariamente a nulidade ontológica das imagens, já que aquele apenas admite a “imagem” simbólica, como os números ou as figuras geométricas. Impotente para lidar com o sagrado, o qual apenas admitiria a iconografia, que não a iconologia, a abundância de imagens que caracteriza a modernidade empurrou-a para uma figuração do sagrado tão somente pela “ausência”, surgindo a “imagem mítica” como a única e possível imagem permitida pelo nosso tempo, isto é, a “imagem mítica” constitui, nos nossos dias, o ponto de chegada desse longo processo ocidental de profanação da “imagem santa”.

No esforço que o autor de *Poesia e Metafísica* tem dedicado à teorização do fenómeno artístico, segundo uma interpretação fenomenológica e crítica, a poesia recolhe uma aparente primazia sobre a pintura e a música, expressões às quais dedicou também diversos ensaios. Identificável, em alguns momentos, a presença do pensamento de Levinas, ainda que não sua formulação original, a poesia insinua-se na obra ensaística de Eduardo Lourenço como uma sombra da própria existência, a partir da

indizibilidade desta última. Se por um lado manifesta a sua vocação ontológica, por outro, apenas enquanto silêncio, enquanto potência do dizer, poderá a poesia recolher o dito como diferença insuperável entre o existente e o poético, constituindo-se, enfim, como a única possibilidade da imaginação captar ou dar testemunho do espírito, ainda que, se comparada com a expressão musical, a palavra decaia e se degrade na sua dimensão ontológica.

Se a música revela a dimensão melancólica do homem, isto é, se os sons e a sua arquitectura impalpável e abstracta trazem a uma possibilidade compreensiva esse sentimento de perda sem objecto — e simultaneamente acorda em nós a dimensão temporal, ao mesmo tempo que nos atira para fora do tempo —, é ainda por comparação com ela que a pintura abstracta recolhe a preferência de Eduardo Lourenço, contra qualquer pretensão realista.

Se a pintura é sempre algo diverso do que representa, e mesmo se o seu poder representacional transforma os “significados possíveis” em “significantes originários”, como lembra Braz Teixeira a propósito do pensamento estético do autor de *Heterodoxias*, é ainda a invisualidade da pintura, isto é, a sua potência conceptual e cega, que a torna independente do objecto representado, e lhe concede e confirma o seu verdadeiro poder criador, excluindo-se também este especulativo português do ciclo ontológico da imitação.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E O PENSAMENTO PORTUGUÊS DO SÉCULO XVIII

José Esteves Pereira

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira
Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa
(351) 213241470 | iflbggeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre as visões do pensamento português do século XVIII na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: pensamento português, século XVIII, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the visions of Portuguese thought of the 18th century in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: Portuguese thought, 18th century, António Braz Teixeira

O pensamento de António Braz Teixeira tem-se manifestado através de raro cuidado hermenêutico sobre os temas, problemas e pensadores do universo mental luso-brasileiro com aprofundada meditação nos campos do direito e da ética. Na vasta reflexão a que se dedicou avulta a temática filosófica concernente ao século XVIII que eu sintetizaria em duas perspetivas e interrogações essenciais:

1. Quais as linhas identitárias do pensamento português setecentista
2. Existe um iluminismo luso-brasileiro?

I. O discurso jus-filosófico

Como sabemos, a dimensão jus-filosófica, tanto quanto a ética, assume no pensamento de António Braz Teixeira um papel axial, quer no plano de uma interpretação histórica, quer mediante a densa problematização a que se dedicou e que nos é dado conhecer através de *Sentido e valor do Direito*, em sucessivas e meditadas edições. Para os propósitos da presente comunicação lembraria as páginas respeitantes ao jusracionalismo iluminista que integram o apêndice da obra acabada de citar e que decorrem de um labor especulativo específico que teve a sua primeira manifestação em *O Pensamento Filosófico Jurídico Português*, publicado em 1983 (com reedição em 2005). Mas, intrinsecamente associado à dimensão jusfilosófica importa considerar, como se referiu há pouco, a meditação sobre as conceções éticas setecentistas atestadas por vários estudos desde Nuno Marques Pereira a Diogo António Feijó que ainda não foram objeto de uma obra de conjunto o que certamente virá a acontecer. Deve-se a Braz Teixeira, no contexto da sua reflexão sobre a ética e o direito, a chamada de atenção para um autor praticamente desconhecido, Feliciano de Sousa Nunes bem como a inovadora perspetiva interpretativa de Matias Aires.

Da abordagem que começa por fazer do pensamento filosófico-jurídico português do século XVIII não escapa à lúcida e informada análise de António Braz Teixeira o facto de alguns vultos seiscentistas de origem judaica se terem aproximado, na sua atividade reflexiva fora de Portugal, das correntes de pensamento moderno ou para elas contribuído decisivamente como foram os casos de Uriel da Costa (1581-1640), de Samuel da Silva (1571-1631) de Isaac Cardoso ou de Bento Espinosa (1632-1677) contraditado por Oróbio de Castro (1620-1687). Mas, também na parte católica, chama António Braz Teixeeira a atenção para os que, além-fronteiras, desenvolveram significativo labor especulativo. Entre eles, o tomista Fr. João de S. Tomás (1589-1644) e o escotista Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo (1596-1681). Esta

fecundidade especulativa contrastava, na perspetiva do autor de *Sentido e Valor do Direito*, com a notória crise do discurso aristotélico-escolástico que apenas aparece resgatado graças às atualizações empreendidas por Soares Lusitano (1605-1659) e António Cordeiro (1640-1722).

Entretanto, as iniciativas do 4º Conde da Ericeira (1673-1743), D. Francisco Xavier de Meneses (reunindo uma plêiade de intelectuais no seu palácio da Anunciada, a partir de 1717) de que cumpre destacar além do Conde, Luís Serrão Pimentel (1613-1679), D. Rafael Bluteau (1638-1734), o filo-cartesiano Manuel de Azevedo Fortes (1660-1749) e D. Manuel Caetano de Sousa (1738-1802) prefiguram, pela inspiração da filosofia moderna, a emergência do iluminismo que encontraremos nas propostas pedagógicas de Martinho de Mendonça de Pina e Proença (1693-1743) e de Luís António Verney (1713-1798) influenciados por Locke. O pensamento de Newton que inspira Jacob de Castro Sarmiento (1691?-1762) é acolhido por João Batista (1705-1761), da Congregação do Oratório, no tratamento da Física a incorporar numa *Philosophia Aristotelica Restituta*. Estas expressões constituem para Braz Teixeira “o primeiro momento iluminista no pensamento ena vida portuguesa” [que] “vai conhecer o seu apogeu e a sua fase decisiva no terceiro quartel do século XVIII e inspirar as reformas políticas, jurídicas e pedagógicas do Marquês de Pombal” (Teixeira, 1987: 37).

António Braz Teixeira, na avaliação que faz do iluminismo português acentua, por um lado o facto de se tratar de “um movimento que pretendia restaurar o espírito renascentista contra a segunda escolástica barroca” (Teixeira, 1987: 38), de que reterei a resultante de uma “antropologia eminentemente naturalista” (Teixeira, 1987: 38).

Sobre o resgate renascentista permito-me referenciar que, por exemplo, na política pombalina para os estudos menores era possível deparar com a seguinte avocação num prólogo de uma antologia de textos latinos: “Havendo ElRei N. Senhor com imortal glória do seu felicissimo nome, ordenado a Reforma Geral dos Estudos das Letras Humanas para nos restituir aquela antiga honra, de que tinhm gozado os nossos amiores, quando ensinaram os Gouveias, os Teives, os cardosos, e floresceram os Osórios, os Resendes os Estaços e outro sem número de homens eruditísimos....”. Noutro contexto, especialistas europeus dos estudos da ilustração como Franco Venturi teria oportunidade de referir-se ao iluminismo como um *Späthumanismus*.

Por outro lado, em consonância com as posições de Cabral de Moncada e de Silva Dias, retomadas por outros, sobre o teor da Ilustração lusa que se verifica igualmente na

Itália e na Áustria. Braz Teixeira sublinha, em todo o caso, uma diferenciação corporizada num “ certo refluxo e perda de força do movimento, que tenderá a integrar em si teses e orientações especulativas próprias da anterior e antagónica tradição aristotélico-escolástica, recebendo, por isso, com justiça a denominação de *ecletismo* por que ficou também conhecido e ainda hoje é designado, com preferência à qualificação de iluminismo que, em geral, lhe é dada” (Teixeira, 1987: 38).

Embora mais à frente tenhamos oportunidade de voltar ao tema, que se reveste, a nosso ver, de patente complexidade, sublinhe-se a referência bibliográfica que o nosso homenageado faz do estudo de Silva Dias sobre o ecletismo enquanto atitude filosófica que o professor conimbricense fez questão de abordar, em 1971, em termos da sua génese e, na sua avaliação, de um destino frustrado (Dias, 1972: 22).

Para António Braz Teixeira, o cerne da questão “eclectica” mostra-se bem através de Verney. Se por um lado o autor do *Verdadeiro Método de Estudar* se assume como empirista e sensista, anti-metafísico e anti escolástico; se nele se manifesta a tendência para uma “laicização da cultura”; se recusa explicações sobrenaturais dos fenómenos da Natureza, se é desfavorável ao misticismo, ao profetismo, se é clara a sua opção regalista em termos políticos; e se sobretudo defende dever ser a ética “uma disciplina puramente racional e independente da teologia”, por outro lado, para Braz Teixeira, a verdade é que o Barbadinho “nunca ousou pôr em causa a verdade e validade da revelação cristã o papel espiritual da Igreja, nem afirmar a superioridade da razão sobre a fé, antes sempre havendo proclamado a harmonia da razão e da religião” (Teixeira, 1987: 39). Saliente-se que os nossos ilustrados algo teriam de autoconsciência eclética, como António Braz Teixeira tem ocasião de assinalar, a propósito de Inácio Monteiro o que reforça a sua tese. Para o inaciano, expulso do Reino em 1759, ao entender a sua filosofia como *libera ac eclecticica* queria com isso significar a razão experimental e crítica, que “não jura pelas palavras de um mestre mas tira de todos aquilo que considera melhor, o que acha mais de acordo com a sua razão, o que se lhe apresenta como mais verosímil” (Teixeira, 1987: 60).

Todavia, o naturalismo e racionalismo que pervaga as novas atitudes mentais é de molde a ter como pano de fundo uma antropologia de cariz antropocêntrico em que se assiste à substituição do teocentrismo de cariz escolástico “da razão de Deus”, pela razão humana e que impenderá sobre as novas conceções de Direito Natural expressas na radicalidade grociana de que mesmo que Deus não existisse, o Direito Natural existiria tenderia a não ser acolhida no pensamento filosófico português do século

XVIII (Teixeira, 1987: 40). António Braz Teixeira, perante tal hegemonia da razão afirmará, também, que mais do que jusnaturalismo de definição consagrada estaríamos, antes, perante um jusracionalismo, ínsito a uma dada antropologia racionalista e igualitária, dobrada de individualismo, em tudo oposta às considerações da sobrenatureza social e histórica do homem, do “animal político” de matriz aristotélica. O jusnaturalismo iluminista, na sua expressão plena, deslocava a circunstância social e histórica do homem para um primitivo estado de natureza em que os homens, iguais e livres viviam isolados e independentes uns dos outros, ao qual as necessidades naturais, o medo ou a simples conveniência teriam feito suceder o atual estado da sociedade, cuja fonte fora um pacto ou contrato, do qual resultara o poder e a distinção ou a desigualdade entre o soberano e os súbditos. O Direito positivo superveniente pautado pela Lei natural que lhe preexiste e fundamenta exerceria entretanto a coação ou sanção necessárias. Pelo Direito Natural se desbancavam também prescrições do Direito Romano ou outras formulações que deveriam passar pelo crivo da *boa razão*, que viria a ser a pedra de toque da teoria do poder absoluto pombalino.

Separando, na história do Direito Natural, o período anterior a Grócio e o posterior a ele e distinguindo neste, além do próprio Grócio, autores como Pufendorf, Tomásio, Wolf e Martini, o *Compêndio Histórico* critica a doutrina jusnaturalista aristotélico-escolástica por se basear numa Ética que não partia do Direito Natural, por não reconhecer “a invariável força, e a imutabilidade das Leis Naturais entre os homens” nem deduzir “delas a origem e a justiça, mas somente leis positivas”, “concluindo pela necessidade de dar um conteúdo racional à Ética e de autonomizar desta o estudo do Direito Natural” (Teixeira, 1987: 42).

O ponto de chegada pombalino, no que tange à opção jusnaturalista que serve de fundamento ao regalismo absolutista e jusdivinista vigente não deixará de se manifestar num autor do período final joanino como foi Verney a que Braz Teixeira vem a prestar a devida atenção pela leitura que fez das Cartas 11^a e 13^a do Verdadeiro Método de Estudar reportando-se às relações do Direito e da Ética.

A influência quer de Locke, quer de Muratori manifestam-se num empirismo sensista e um marcado anti-escolasticismo que caracteriza o pensamento de Verney consignado nas esferas da lógica, da metafísica, da física e da ética. Ora, o fundamento da ética é a boa razão *versus* teologia embora em posição conciliadora pois que para Verney a “lei natural, que é objeto da ética, é a mesma lei divina proposta ao homem pela faculdade

que este tem de conhecer o bem, em que a sua felicidade consiste, i.é, a recta razão” (Teixeira,1987: 45).

Da cuidada análise de António Braz Teixeira faz do pensamento ético-jurídico de Verney importa reter, ainda, não obstante a influência jusnaturalista, a sua abstenção quanto problema da origem da sociedade e do poder civil.

Outro autor, que no âmbito de estudo do pensamento jusfilosófico português de Setecentos interessou particularmente a António Braz Teixeira é Tomás António de Gonzaga (1744-1810). O seu *Tratado de Direito Natural*, contemporâneo da reforma pombalina da Universidade,reflecte as coordenadas mentais ecléticas de que demos conta. Para o poeta de Marília de Dirceu, direito natural é o conjunto de leis que Deus infundiu no homem para o conduzir ao fim para que foi criado. A condição decaída do homem pelo pecado original não é, porém, de molde a que a paz social seja possível apenas pela lei natural pelo que outro tipo de leis se tornam necessárias e aplicáveis pelo Sumo imperante corporizadas no Direito Civil.

De reter na análise de Braz Teixeira a distinção operada por Gonzaga, de dois princípios implicados no Direito Natural: *um princípio de ser* e um *princípio de conhecer*. O primeiro, enquanto contestação radical do preceito grociano de que o Direito Natural existiria mesmo que Deus não existisse, porquanto o Direito Natural, para o autor, emana da vontade divina. No que respeita ao segundo princípio gonzaguiano reveste-se da necessidade de conhecer sobre o que é ou não proibido por direito natural. Na perspectiva do jurista o único princípio é o amor de Deus e a posse do bem e da privação do mal só pelo amor se alcança. Este teologismo, assumido com muita clareza, igualmente se verificará em Teodoro de Almeida, figura paradigmática de racionalismo cristão. A razão revela ao homem a lei natural que Deus inscreveu na natureza. Mas essa mesma razão revela-se insuficiente para bem regular a sociedade. Embora possa haver acordo quanto aos princípios os interesses particulares e divergentes, estes necessariamente solicitam o direito positivo. Como acentua António Braz Teixeira,o problema da igualdade foi também caro ao oratoriano. Se a igualdade é admissível por natureza não o pode ser no plano social justificando-se, por isso esmo, a sujeição à autoridade quer no plano familiar, quer na sociedade civil, neste caso exercida pelo legítimo soberano cujo poder lhe vem de Deus, sem qualquer tipo de mediação. O jusdivinismo implícito no autor da *Recreação Filosófica* terá que ser generalizado a outras formulações como a de António Soares Barbosa (1734-1801), por exemplo, no que representam ainda de atitude de franco anti-contratualismo

quanto ao paradigma de poder em que a própria sociabilidade, sendo um aspecto essencial da natureza humana, implica uma *lei de ordem* que justifica dada hierarquização social. No *Tratado elementar de Filosofia Moral* (1792), Barbosa virá, assim, a fundar as suas convicções mediante acentuada “reação contra as formas extremadas do jusnaturalismo racionalista e contra a antropologia que lhe servia de fundamento protagonizando nas suas meditações um regresso significativo a posições de cariz marcadamente metafísico e religioso, apesar de ainda tributário de certos pressupostos sensistas” (Teixeira, 1987: 55).

António Braz Teixeira, a propósito da reiteração metafísica, se não teológica, na abordagem das concepções jus-filosóficas e éticas encontra alguma explicação pelo facto das formulações apresentadas serem oriundas de eclesiásticos (com a exceção de Tomás António de Gonzaga) de tal modo que só no dealbar do século XIX pensadores como Joaquim José Rodrigues de Brito (1753-1831) ou Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), na sua condição de leigos estariam, porventura, mais abertos às influências especulativas empiristas e sensualistas que vem de Locke até Condillac acrescentada então já com a influência dos “ideólogos” e do utilitarismo de Bentham mudando a direção do racionalismo abstrato setecentista para dar maior ênfase a uma análise que decorre da experiência e abandonando a doutrina da origem divina do poder “que unira adeptos e adversários do contratualismo” (Teixeira, 1987: 60). Era o momento de ser assumida uma atitude de sentido imanente encaminhada no sentido do individualismo, do liberalismo e do parlamentarismo recuperando e projetando, em novas formas, a matriz ilustrada. A essa tarefa hermenêutica se dedicará António Braz Teixeira, através de estudos inovadores que o conduzem ao estudo do krausismo, do que o antecede do que depois se problematizará.

II. O discurso ético

O discurso ético, a par do jusfilosófico, representa em António Braz Teixeira, ao longo da sua vasta obra, uma referência axial sem prejuízo da problematização das coordenadas onto-gnosiológicas que lhe são conexas, no âmbito dos autores e temas estudados. Como já tive ocasião de afirmar, o universo ético, na obra do autor de *Formas e Percursos da Razão Atlântica* está intrinsecamente ligado aos temas jus-filosóficos de que demos conta, até agora, nas suas linhas essenciais e no que respeita ao século XVIII dentro do seu posicionamento crítico sobre a vigência efetiva de iluminismo em Portugal. Ora, também no terreno das concepções e dos valores éticos,

Braz Teixeira é muito assertivo sobre a feição eclética que ressalta das reflexões de Nuno Marques Pereira, Martinho de Mendonça, Manuel de Azevedo Fortes, Luís António Verney, Matias Aires, Feliciano de Sousa Nunes, António Soares Barbosa, Tomás António Gonzaga, Teodoro de Almeida, Inácio Monteiro e, já num horizonte oitocentista, em José Agostinho de Macedo, Frei Francisco de Mont'Alverne e de Diogo António Feijó.

Sobre a problemática ética António Braz Teixeira não tornou pública, ainda, uma obra de conjunto sobre os séculos XVIII e XIX. Devo à generosidade do autor o acesso ao texto inédito de que transcreverei alguns passos.

Entretanto, no conjunto da obra de cariz ético de autores de Setecentos, Braz Teixeira considerará como mais relevantes o *Tratado Elementar de Filosofia Moral* de António Soares Barbosa a que já tivemos oportunidade de nos referir, a *Ethica* (1794) de Inácio Monteiro e a *Ética ou Filosofia Moral* (1800) de Teodoro de Almeida.

O ecletismo que tivemos ocasião de ver problematizado, na abordagem relativa ao pensamento jus-filosófico assume, obviamente, a mesma feição no quadro dos temas éticos. Racionalista em Azevedo Fortes de sugestão loqueana em Martinho de Mendonça surge decididamente sensista em Luís António Verney, Inácio Monteiro e Teodoro de Almeida.

De um modo mais intenso ou menos reiterado, de facto, a maior menor vinculação teológica da ética é característica saliente nas diferenciações de conteúdo e temas tratados (que não há tempo de referir integralmente) não obstante Braz Teixeira assinalar o esforço, por parte de Verney para garantir a autonomia da filosofia moral e para a separar, com clareza, da teologia moral ou da moral teológica. Mas, a assinalável desconfiança da Razão imanente é um sublinhado recorrente. Para Martinho de Mendonça as “luzes da razão” são comunicadas pela “verdade suma e sabedoria eterna”.

A referida desconfiança, reflete, no fundo, uma antropologia de cariz pessimista que começa por se encontrar em Nuno Marques Pereira [nas páginas do seu *Compêndio narrativo do peregrino da América, em que se tratam vários discursos espirituais e morais com muitas advertências e documentos contra os abusos que se acham introduzidos pela malícia diabólica no Estado do Brasil, oferecido a Nossa Senhora da Vitória, Imperatriz do Céu, Rainha do mundo e Senhora da Piedade, Mãe de Deus*] e estará presente, igualmente, em Azevedo Fortes, em Martinho de Mendonça e, de um modo mais radical, em Matias Aires.

Martinho de Mendonça de Pina e Proença ao considerar ter a filosofia moral por objeto o “conhecimento da bondade ou malícia das ações humanas”, lembra bem que o “coração humano foi pervertido pelo primeiro pecado”, do que resultou serem as virtudes naturais insuficientes, carecendo de socorro sobrenatural.

Quer em Azevedo Fortes, quer em Martinho de Mendonça, após o pecado original, o entendimento humano terá perdido o conhecimento claro de que, originariamente, fora dotado, o que faz que “não só ignore, atualmente, a essência das coisas e unicamente possa defini-las pelos seus mais relevantes atributos, como, ainda, que, com aquele originário conhecimento, haja perdido o amor da verdade e do legítimo bem, ficando, desde então, as suas paixões a dominar a razão. Ora, as paixões, são a principal causa dos nossos vícios, impedindo-nos de julgar adequadamente sobre o verdadeiro e o falso, o bem e o mal levando-nos a antepor o bem sensível ao bem racional”.

Um outro dos temas abordados por António Braz Teixeira, no seu labor de definir as coordenadas éticas de Setecentos, diz respeito à *felicidade*, ideia recorrente em quase de todos os autores de que retenho, a título de exemplo, a comparação empreendida relativamente a Azevedo Fortes e Martinho de Mendonça, convergentes na convicção de que era em Deus que se achava a felicidade humana, pelo que, embora os atos da nossa vontade sejam livres (o tema do livre arbítrio é importante em Fortes), não temos liberdade quanto à felicidade e sumo bem, pois, “tendo presente a ideia daquele objeto imenso, não podemos deixar de o amar. Mas esta configuração ética sobre a felicidade virá a ter persistentes formulações como aquelas que se verificam num pensador de transição como José Agostinho de Macedo, já nos princípios de Oitocentos, embora espiritualmente ligado a concepções do século em que nasceu. A ideia de *felicidade* se não escapa ao primado da *revelação* enquadrar-se, em todo o caso, numa valorização do homem de Natureza possuidor de inclinações como a igualdade, o amor-próprio, a beleza de que a existência e a felicidade são afeções derivadas.

III. Matias Aires e Feliciano Sousa Nunes

Na pequena visitação, que por razões de tempo, estamos a fazer á obra de Braz Teixeira sobre o pensamento ilustrado português gostaria de destacar dois autores a que o nosso homenageado deu particular atenção: Matias Aires Ramos da Silva de Eça (1705-1763) e Feliciano Joaquim de Sousa Nunes (1730-1808).

Embora António Braz Teixeira tenha, em 1964, na, *Revista Brasileira de Filosofia*, lembrado, em pequeno texto, a importância reflexiva de Matias Aires não desenvolveu até ao presente as coordenadas filosóficas do pessimismo antropológico do autor das *Reflexões sobre a vaidade dos homens ou discursos morais sobre os efeitos da vaidade* (1752), obra de intensa edição e leitura até ao presente.

A limitação humana sobre o conhecimento e atributos das coisas, o ceticismo, a transitoriedade existencial “das coisas que estão acabando”, são pano de fundo da vaidade que se projeta em “princípio das sociedade” onde avulta a sujeição do entendimento à vontade, da razão à inclinação, da inteligência ao gosto. Na importante análise de António Braz Teixeira ressalta, ainda, a oportuna nota sobre teses interpretativas que mobilizam a influência de La Rochefoucauld ou de Vauvenargues. Para o autor de *Deus, O Mal e a Saudade*, porém, essa influência não só é espúria como, além de tudo o mais, se verifica mesmo maior densidade filosófica no autor da *Reflexão sobre a Vaidade* do que nos moralistas franceses referidos.

Quanto ao fluminense Feliciano Joaquim de Sousa Nunes temos que corroborar a ressuscitação de um pensador “ainda, em geral, desatendido ou ignorado” que se integra “na linha de renovação e abertura intelectual e reflexiva do período joanino, avançando algumas ousadas propostas críticas do sistema de valores morais e sociais vigente, em meados de Setecentos, no mundo cultural luso-brasileiro”. Os *Discursos Político-Morais, comprovados com vasta erudição das Divinas e humanas Letras, a fim de desterrar do mundo os vícios mais inveterados, introduzidos e dissimulados*, publicada, em Lisboa, em 2006, pela INCM, com prefácio de António Braz Teixeira e *Política brasileira dirigida aos venturosos índios da vila de Lavradio novamente fundada pelo Marquês do Lavradio*, manuscrito entretanto salvo do esquecimento, apresentam-se-nos como uma reflexão consistente. Atendendo à valorização do entendimento como potência do ser racional, acima da vontade e da memória, para o moralista fluminense, “os valores mais importantes de que o homem dispõe seriam a *salvação*, ligada ao seu destino transcendente, a *liberdade*, que lhe permite optar e dar um rumo pessoal à sua vida e a mesma *vida*. Por outro lado, o saber que o homem logra alcançar e lhe permite orientar-se na vida tem como fontes a *razão*, o *discurso*, a *verdade* e a *experiência*” devendo a vontade sujeitar-se ao entendimento e a razão dominar as paixões. Saliente-se, ainda, a importância axial que António Braz Teixeira à noção de honra ao autor dos *Discursos* (Teixeira, 2011: 92). Entretanto, em *Política Brasileira*, para ABT, Sousa Nunes hipervaloriza a figura do Príncipe nos quadros do absolutismo

régio jusdivinista em que os súbditos devem “a mais inviolável obediência, a mais exata fidelidade” deve fundar-se, necessariamente, na razão e no direito natural e positivo, e revestir-se de um modo que estimule mais o bem público do que o bem particular.

IV. Iluminismo luso-brasileiro?

Ao avaliar as expressões de pensamento do século XVIII e primórdios de Oitocentos António Braz Teixeira coloca a seguinte pergunta: *Iluminismo luso-brasileiro?* (Teixeira, 2009: 43-55). Como tive oportunidade de salientar, ao longo da presente comunicação, a caracterização de *ecletismo* é, para o autor de *O Espelho da Razão*, a que melhor se coaduna com o labor reflexivo setecentista através de justificações e fundamentos que atestam a afirmação.

Para um melhor entendimento da complexidade do problema Braz Teixeira remete-nos ao texto de referência de Kant, *Was ist Aufklärung* dele extraíndo o especto axial do livre exame como modo responsável de superar a “menoridade”, fundamentalmente na esfera do religioso. Daí decorre, desde logo, para o filósofo português a implícita paternidade protestante das Luzes de onde resulta a dúvida, desde logo se se pode reivindicar um iluminismo católico. Porém, a esta matriz de que decorreria “ a preocupação iluminista em submeter os principais dogmas do cristianismo ao rigor da análise ou de circunscrever a religião aos limites da simples razão” (Teixeira, 2009: 44) acrescia o influxo da ciência moderna conexas com nova visão do mundo instalando um sensismo loqueano e newtoniano “incapaz de construir uma ontologia de essências ou substâncias, limitado que estava ao reino quantitativo dos fenómenos, que não lograva superar o relativismo gnosiológico, quando não se rendia ao ceticismo ou se deixava seduzir pelas hipóteses atomistas que a antiguidade conhecera”. (Teixeira, 2009: 45)

Acrescia a isto a atitude confiante no progresso e o entendimento de uma justificação puramente racional da realidade do Estado moderno mediante soluções contratualistas, na esteira das distinções entre estado natural e estado social e entre liberdade e igualdade política.

A problematização de Braz Teixeira sobre o tema em apreço recorre, ainda, à argumentação projetiva de um *background* cultural que antecederia o iluminismo, como seria o impulso renascentista, a que já fizemos referência, recorrendo, também, ao pensador franco-búlgaro Tzevetan Todorov que considerava o iluminismo muito

mais como o termo de um complexo cultural do que propriamente um projeto inovador.

Todo este enquadramento crítico, serve a Braz Teixeira, em todo o caso, para acentuar a inevitável projeção de ideias “iluministas” na Itália, em Espanha e em Portugal coincidindo com José Gaos de que a obra ainda seiscentista do judeu português Isaac Cardoso publicada em Veneza em 1673, intitulada *Philosophia Libera* constituiria o primeiro momento desse modo de pensar sem deixar de acrescentar, como outro momento fundamental, a obra homónima do jesuíta Inácio Monteiro, de 1766, a que já tive ocasião de me referir. A especificação copulativa de eclética do sentido de *libera*, como que reforçaria o paradigma que caracterizará todo o pensamento luso-brasileiro de Setecentos e do princípio do século XVIII. Em todo o caso não deixa António Braz Teixeira de salientar o facto desse pensamento se apresentar como essencialmente sensista, anti-metafísico e focado na recusa ao universo especulativo aristotélico-escolástico. Quanto às conceções de tipo contratualista que se verificavam desde a década de 30, nomeadamente nas reflexões de Martinho de Mendonça, de Luís António Vernei ou de Ribeiro Sanches constituiriam “mais um facto empírico do que uma hipótese racional” (Teixeira, 2009: 49) ao arpejo da matriz teológica do Direito Natural defendida, entre outros, em Tomás António de Gonzaga.

Para melhor entender a problemática setecentista portuguesa, em termos do seu desenvolvimento temático, António Braz Teixeira insiste, ainda, na necessidade de uma correta e fundada periodização. Há um primeiro momento que vai da segunda década do século XVIII até ao final dos anos cinquenta; um segundo ciclo desde 1759, ou seja desde a expulsão dos jesuítas até 1777, termo do consulado pombalino e, por fim, um período que decorre desde 1777 até os alvares de Oitocentos. Nos três ciclos considerados privilegia o nosso filósofo o primeiro, época em que se inscreve a maior parte dos autores a que tive ocasião de aludir sendo a segunda caracterizada pela concretização institucional de medidas pedagógicas pombalinas em que importa recordar o exílio de Matias Aires, de Teodoro de Almeida e de Inácio Monteiro. A periodização empreendida por António Braz Teixeira significa, além do mais, uma resposta, no seu modo de ver, à inconsistência de posições como as de Hernâni Cidade e de Cabral de Moncada que reduziram à segunda metade do século XVIII a vigência ilustrada em Portugal escamoteando o fecundo ciclo joanino em que foram apresentadas obras tão significativas como a *Lógica Racional, Geométrica e Analítica* de Manuel de Azevedo Fortes, a *Philosophia Aristotelica Restituta*, de João Baptista, o

Verdadeiro Método de Estudar de Luís António Verney ou, no seu termo, os primeiros volumes da *Recreação Filosófica*, de Teodoro de Almeida.

No cerne de todas estas considerações e enquadramentos reside para Braz Teixeira a preocupação da resposta à questão inicial. Há um iluminismo luso-brasileiro?

A feição eclética parece, desde logo, constituir um fator condicionante para uma resposta positiva. Dando a esse respeito toda a atenção a Joaquim de Carvalho sobre um duplo entendimento do que seja ecletismo, ou como conciliação ou como dispersão assistemática, Braz Teixeira observa que a primeira aceção se pode encontrar no oratoriano João Baptista sendo, todavia, na segunda que cumpre colocar, de um modo geral, a maioria dos reflexivos de Setecentos. Em todo caso, é necessário ressaltar Azevedo Fortes “a seu modo também eclético” e os modos muito pessoais de Matias Aires e de Sousa Nunes.

Diria, em jeito de conclusão, sem intenção polémica, que a argumentação de António Braz Teixeira assume uma coerência indesmentível pelo ponto de partida da sua reflexão e da cuidado e densa análise dos autores, da fecundidade dos temas e dos problemas envolvidos e da precisão conceptual que utiliza. Mas não se poderá designar, justamente, de *iluminismo eclético* que se iria projetar nas persistências de tensões de razão e fé até aos nossos dias, sempre remetendo para o racionalismo, para o naturalismo e para o individualismo de raízes mais fundas da cultura europeia? De há muito o Iluminismo ou a Ilustração veio a ser entendido, universalmente, também, fora de uma linearidade definidora, como movimento de claridade tanto quanto de sombras, contraposição que serviu para título da obra clássica do saudoso Roland Mortier. Sobre a relação mais funda da afirmação das Luzes *versus* Religião cumpre atender que além da realidade protestante e católica não se pode esquecer a judaica em que Moses Mendelsohn (1729-1786) protagonizou e que abriu no âmago da cultura alemã, de certo modo, o caminho a Kant, Goethe e Schiller através da justificação da autonomia dos juízos estéticos e do estabelecimento de critérios de independência relativamente a critérios lógicos e fins éticos.

Obras Citadas

Teixeira, António Braz (1983), *O pensamento filosófico-jurídico português*, Lisboa, ICALP/Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

Teixeira, António Braz (2009), *A experiência reflexiva-Estudos sobre o pensamento luso-brasileiro*, Lisboa, Zéfiro.

Teixeira, António Braz (2011), “A proposta moral de Feliciano de Sousa Nunes na *Política Brasileira*”,
Estudos Filosóficos (ISSN 1982-9124), 7/ Julho-Dezembro, p. 92.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E A ESCOLA BRACARENSE

José Gama

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

(351) 213241470 | iflbgeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre as visões da "Escola Bracarense" na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: pensamento português, Escola Bracarense, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the visions of the "Bracarense School" in the work of António Braz Teixeira.

Key words: Portuguese thought, Bracarense School, António Braz Teixeira

Dois objectivos centrais estão presentes nesta minha comunicação. Em primeiro lugar, reconhecer o elevado significado da obra do Professor António Braz Teixeira, bem ilustrado com o extenso programa do Colóquio, e acentuando aqui em particular a obra que dedicou ao “alto significado e valor da Filosofia da Escola Bracarense”, com “o lugar de primeiro plano que lhe cabe na especulação filosófica portuguesa da segunda metade da passada centúria” (p. 11). Em segundo lugar, pela minha envolvência pessoal e institucional, testemunhar o significado que representa para mim a participação de António Braz Teixeira nos colóquios realizados na Faculdade, que o levaram a ler “todas” as obras disponíveis dos autores da Faculdade, com o resultado final da obra *A Filosofia da Escola Bracarense*,¹ editado na própria da Faculdade.

O surgimento da Faculdade de Filosofia enquadra-se na década de quarenta do século passado, com participação activa na renovação da nossa tradição filosófica (inserindo-se em linha de continuidade na longa tradição que remonta à segunda Escolástica do Colégio de Coimbra, no séc. XVI, e na acção educativa levada a cabo pelo Colégio de São Paulo, fundado em Braga em 1563, pelo Arcebispo D. Frei Bartolomeu dos Mártires), contribuindo significativamente para o “crescente interesse pelo estudo e interpretação da filosofia portuguesa” (p. 19).

Para além da devida caracterização da década de quarenta, e de um rápido bosquejo do domínio cultural e editorial em que a nova Faculdade mais se notabilizou (por ex., com a *Revista Portuguesa de Filosofia* e congressos que organizou), é no “legado especulativo” que a atenção e a análise do autor se concentram, percorrendo a extensa lista das obras publicadas dos Mestres da Escola. E a conclusão geral que se lhe impõe é o reconhecimento de que “a Faculdade de Filosofia de Braga houvesse constituído uma verdadeira *escola filosófica*.” (p. 22) É esta ideia de **verdadeira escola filosófica**, que o autor repete na conclusão da obra, e que pretendo aqui sublinhar. Os argumentos que aduz podem sintetizar-se nos dois seguintes: primeiro, uma clara unidade essencial, “tendo como horizonte comum o pensamento tomista”; segundo, a inegável originalidade e qualidade criativa, na especulação filosófica dos seus Mestres mais destacados:

“Foi, precisamente, este comum horizonte ou perspectiva tomista que permitiu que, como há muito não acontecia entre nós, a Faculdade de Filosofia de Braga houvesse

¹ António Braz Teixeira – *A Filosofia da Escola Bracarense*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2010 (As páginas indicadas no texto referem-se a esta edição).

constituído uma verdadeira *escola filosófica*, unificada pelas bases de uma doutrina livremente aceite e compartilhada e que não tolhia a pessoal demanda especulativa de cada um dos seus mestres e do seu singular e próprio caminho filosófico ou da pessoal leitura actualizadora e dinâmica da herança metafísica do Doutor Angélico.” (p. 22-23)

A exemplo do “aristotelismo” renovado que serviu de fio condutor do notável empreendimento dos Conimbricenses jesuítas do séc. XVI, também agora é o “horizonte comum ou perspectiva tomista” que serve de referência à obra individual de cada um dos mestres, sem subserviências nem limites à liberdade especulativa de cada um. E, dentro dessa perspectiva metafísica de inspiração escolástico-tomista, as diversas áreas de especialidade de cada um dos mestres vão sendo apresentadas,² com maior ou menor desenvolvimento, mas sempre com a síntese clara e rigorosa das posições defendidas e com a preocupação de deixar bem claros “os rumos inovadores” e actualizadores das grandes questões de fundo, subjacentes ao projecto filosófico que esteve presente, e que introduziu novo dinamismo na reflexão filosófica entre nós, na segunda parte da centúria transacta. Alguns exemplos emblemáticos podem ilustrar a simpatia empática como o autor António Braz Teixeira aborda cada um dos autores e comenta a sua inserção inovadora nas correntes da filosofia contemporânea:

- em Júlio Fragata, revela-se a grande vocação especulativa, em diálogo profundo e criativo com o pensamento husserliano, defendendo a fenomenologia como verdadeiro fundamento da Filosofia, e delineando, a partir daí, perspectivas especulativas verdadeiramente inovadoras no âmbito das grandes questões tradicionais da analogia, da causalidade e do problema do uno e do múltiplo...;

- em Diamantino Martins, autor da mais vasta e diversificada obra entre os mestres da escola, deparamo-nos com “uma singular forma de existencialismo cristão, marcada por um constante diálogo com o pensamento de Santo Agostinho, Bergson e Unamuno” (p. 57); o enigma ou o mistério do ser humano é diversamente questionado, tendo em conta a importância decisiva da experiência perceptiva da realidade, em que as questões ontológicas da sua formação tomista se cruzam com o diálogo com a descoberta do inconsciente e com as exigências de uma concepção do conhecimento intuitivo imediato, e o deixam insatisfeito com a definição tradicional do homem como *animal racional*...; também as temáticas do problema de Deus e do amor, da beleza e da arte ou da atitude estética, são objecto da sua reflexão, habitualmente pouco

² A metafísica de **Cassiano Abranches**. – **José Bacelar e Oliveira**: da crítica à antropologia. – O realismo fenomenológico de **Júlio Fragata**. – O existencialismo cristão de **Diamantino Martins**. – A filosofia das ciências de **Vitorino de Sousa Alves**. – A reflexão ética de **Lúcio Craveiro da Silva e Roque Cabral**. – A metafísica da saudade de **António Dias de Magalhães**.

sistemática, e desenvolvidas numa prosa agradável e poética, mais sugestiva e envolvente do que professoral, sem deixar de conduzir o pensamento para a realidade do mistério do ser-homem na presença do mistério do próprio ser-divino;

- em Vitorino de Sousas Alves, a “ciência universal do conceito transcendental do ser enquanto ser” adquire uma particular relevância na relação entre a filosofia e as ciências, e na reflexão central dedicada à própria Filosofia das ciências (p. 75); a lógica, a epistemologia, a matemática, a cosmologia, a biologia, a(s) ciência(s) em geral, eram temas/áreas sobre as quais dissertava, com a acrobacia especulativa e científica que lhe eram peculiares, deixando o seus alunos estupefactos e embevecidos, habitualmente sem capacidade para acompanharem esses “voos” da profunda dialética especulativa e científica que o singularizavam entre todos os outros mestres da Faculdade. Continua a ser proverbial entre os seus antigos alunos a sabedoria “transcendental” do P. Vitorino... Os seus escritos registam essa profunda sabedoria metafísica e científica.

Não julgo necessário entrar em maior detalhe nas caracterizações que António Braz Teixeira faz do pensamento de cada um dos autores. Não deixo, no entanto, de chamar a atenção para uma das conclusões que enuncia na conclusão, antes de enumerar um elenco de *teses* ou questões (em número de 42) em que os mestres convergem ou coincidem, e que lhe “conferem essencial unidade como *Escola*” (p. 117). A conclusão interpretativa a que me refiro denota a visão de enquadramento geral do pensamento português contemporâneo, que António Braz Teixeira domina como ninguém, e que aqui sublinha o papel desempenhado pelos grupos ou escolas do Norte do país na firme e fundamentada renovação da reflexão filosófica criativa e estruturada. A citação um pouco mais longa justifica-se pela necessidade de transmissão fiel do pensamento do autor:

“(…) as quais [*teses*] permitem afirmar, com rigor, estarmos em presença de uma *Escola Filosófica*, só comparável, na passada centúria, à que, entre 1919 e 1931, em torno do magistério de Leonardo Coimbra, Teixeira Rego, Aarão de Lacerda e Newton de Macedo, floresceu na Faculdade de Letras do Porto e de cujo espírito, em certos aspectos, como a superior perspectiva metafísica, o pluralismo ontológico, o espiritualismo criacionista, a reflectida atenção à ciência ou à meditação sobre a saudade, aquela foi continuadora ou herdeira.” (p. 117)

É certo que, entender a escola de Braga, de inspiração tomista, como “continuadora ou herdeira” da referida escola do Porto, poderá levantar algumas interrogações, se

atendermos à concepção sistémica ou metafísica de fundo, tendo, no entanto, em conta que o autor diz, expressamente, “em certos aspectos, como...”.

São certamente núcleos fortes de renovação, e um dos pontos comuns é a atenção dedicada ao estudo das nossas tradições filosóficas, à luz ou à sombra dos desafios lançados pela interrogação sobre a questão do “problema da filosofia portuguesa”, desde a década de 40. Creio que o lançamento da *Revista Portuguesa de Filosofia*, em 1945, e a promoção do I Congresso Nacional de Filosofia, em 1955, são bons exemplos que vão nesse sentido. Para além dos variados estudos sobre filósofos portugueses publicados desde os primeiros números da Revista, o autor António Braz Teixeira dedica um capítulo a um tema mais sensível, no âmbito da filosofia portuguesa, com a análise de “A metafísica da saudade de António Dias de Magalhães”. Aqui podemos verificar o feliz cruzamento da tendência inspiradora da Escola com a novidade da temática debatida nessa década de 50 do século passado: “a partir de pressupostos tomistas, delinear uma metafísica do sentimento saudoso” (p. 109).

Com estas anotações que a (re)leitura da obra de António Braz Teixeira me suscitou, em vista da homenagem que lhe é justamente prestada em devido tempo, com este Colóquio, creio que devo atender também às perguntas ou interrogações que certamente acodem à mente, perante esta apresentação concentrada apenas numa pequena obra, e que é dedicada à leitura e análise da produção de outros pensadores, mais do que à apresentação expressa do seu próprio pensamento. Afinal, o que traz de novo esta obra de António Braz Teixeira?

Antes de mais, a verificação desta importante faceta do pensamento filosófico de António Braz Teixeira: - busca do saber e abertura a todas as correntes de filosofia que possam aportar-lhe algo de novo. A sua simpatia empática pelos autores de uma escola identificada com a tradição aristotélica da escolástica tomista renovada é disso um bom exemplo. Por mais renovada que se apresente, no contexto da filosofia contemporânea, europeia e nacional, essa tradição não deixa de ser estruturalmente constituída pelo sistema metafísico que as escolas medievais assimilaram e aperfeiçoaram ao nível de perenidade que lhe tem sido atribuído. Este facto não pode deixar de ser aqui sublinhado, pois creio que é um bom exemplo das expressões mais características do pensamento filosófico de António Braz Teixeira, que sabe associar o espírito de abertura e de universalidade à exigência de qualidade e de rigor na especulação e fundamentação científica. Por isso, a “descoberta” da obra dos “filósofos da escola bracarense” foi acompanhada pela surpresa agradável que o levou a

debruçar-se sobre todas as publicações disponíveis, a propósito dos colóquios em que participou, não se contentando com a simples recolha de elementos para as comunicações nesses eventos. E, assim, surgiu, como resultado, a obra em análise.

Depois, foi o lançamento e reconhecimento do valor e influência desta *verdadeira Escola Filosófica* no desenvolvimento e na afirmação da Filosofia, a nível do pensamento filosófico nacional, especialmente na segunda metade do século transacto, pela mão de um autor situado fora do ambiente da própria Escola, e com o peso na “filosofia portuguesa” que todos lhe reconhecemos. E assinalando ainda, que a autonomia no ensino superior do curso/licenciatura de Filosofia só se oficializa nos finais da década de 50, depois da afirmação nacional e internacional da *Revista Portuguesa de Filosofia* e da Faculdade de Filosofia de Braga.

Por último, e a nível mais pessoal, acresce a particularidade da sensação saborosa de rever os meus Mestres, como que “ao vivo”, na fina e fiel análise que António Braz Teixeira faz das suas obras. O autor entrou de tal maneira no “espírito da Escola”, que até elaborou no final a lista de *teses* comuns ao sistema filosófico subjacente ao ensino ministrado, que parece remeter (pelo menos faz lembrar!) para o conjunto de “teses” que faziam parte do exame oral final da licenciatura, o chamado “De universa”, perante um júri de vários professores.

Como conclusão, permito-me alongar a revisitação das obras dos Mestres da Escola Bracarense, como parte da memória viva da nossa actividade filosófica mais recente, lembrando o prolongamento activo da própria escola filosófica através da acção de docência dos seus antigos alunos que, tanto a nível do ensino superior como do ensino secundário, estiveram e estão ainda presentes em numerosas escolas e universidades de todo o país. Não será seguramente pela reprodução do sistema filosófico recebido que serão reconhecidos, mas pela fidelidade à exigência do próprio filosofar, criativo e fundamentado, no exercício correcto da capacidade de pensar criticamente e de despertar nos alunos essa mesma atitude, formando cidadãos livres, solidários e interventivos na sociedade democrática.

Um obrigado muito sincero e sentido ao Professor António Braz Teixeira!

**FRANCISCO M. DE FARIA E MAIA NO CAMINHO DO PENSAMENTO DE
ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA**

José Luís Brandão da Luz

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

(351) 213241470 | iflbgeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o estudo do pensamento de Francisco M. de Faria e Maia na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: pensamento português, Francisco M. de Faria e Maia, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the study of the thought of Francisco M. de Faria e Maia in the work of António Braz Teixeira.

Key words: Portuguese thought, Francisco M. de Faria e Maia, António Braz Teixeira

Francisco Machado de Faria e Maia (1841-1923) é um autor recorrente na vasta obra ensaística no campo da filosofia do direito de António Braz Teixeira, que a ele se refere como criador da «mais importante obra de reflexão filosófico-jurídica que o século XIX nos legou»¹. O autor não teve em vida o reconhecimento que mais tarde veio a granjear, pois, não tendo seguido o percurso universitário, deixou inacabada a obra, onde apenas delineou e expôs parcialmente o seu pensamento. O que conhecemos encontra-se principalmente num pequeno livro que publicou em 1878 com o título *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica*, e numa carta que endereçou a seu filho, Jacinto Machado de Faria e Maia, e que este inseriu na abertura do tomo primeiro do seu livro *Síntese Económica Social*, publicado na Imprensa da Universidade, em 1899. A obra em apreço foi inicialmente publicada na revista *O Instituto*, mas, como o próprio esclarece, teria sido em grande parte escrita quando frequentava o curso de Direito, que terminou em 1863. Apesar de revelar a influência do pensamento especulativo do mestre coimbrão Vicente Ferrer Neto Paiva e de seus discípulos Dias Ferreira e Rodrigues de Brito, pelo menos na forma como equaciona e discute os temas de que se ocupa, Braz Teixeira não deixa de o considerar «o primeiro representante de um novo tipo de pensamento, ainda decididamente metafísico mas já profundamente marcado pelo cientismo e pelo naturalismo imanentista que irão constituir o substrato da atitude positivista»².

Iremos procurar aproximar os dois autores a partir duma abordagem da conceção da filosofia do direito, mais precisamente sobre o fundamento da ordem jurídica em que ambos se distanciam da tradição jusnaturalista.

1. António Braz Teixeira, ao procurar delimitar os domínios da filosofia do direito, na sua obra *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, tem a preocupação de distingui-los da Ciência Jurídica, assim como da teoria geral da ordenação de um corpo legislativo, ou das formas de conhecimento da esfera jurídica, que considera muito justamente como abordagens preliminares da Ciência Jurídica. A Filosofia do Direito é uma reflexão filosófica sobre o Direito, diferente duma reflexão sobre os pressupostos filosóficos subjacentes a qualquer sistema normativo de índole jurídica de uma comunidade. A Filosofia do Direito

¹ António Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileiro*, Lisboa: Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1991, p. 45.

² António Braz Teixeira, *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa: Editorial Caminho, 2005, p. 147.

interroga-se sobre a essência do Direito, sobre o seu valor e o seu fim, sobre o ser do Direito ou o Direito enquanto ser e sobre a Justiça que o garante, bem como sobre o valor gnosiológico do saber do Direito dos juristas, i.e., sobre o fundamento e valor da própria Ciência Jurídica³.

Por outras palavras, como esclarece de seguida, ela procura responder

a uma dupla interrogação de natureza simultaneamente ontológica e axiológica: a interrogação sobre o ser do Direito e sobre a sua razão de ser e de valer, a qual não pode deixar de prolongar-se numa interrogação metafísica, senão mesmo de índole teodiceica, sobre o fundamento último e radical do valor ou princípio de que o Direito depende (*Ibidem*, p. 40, cf. *ibidem*, p. 322).

A reflexão filosófica sobre o Direito e a Justiça desenvolve-se assim na confluência de dois vetores principais que se interligam. O primeiro, de natureza ontológico, visa esclarecer o que é o Direito, designadamente como se manifesta ou revela como realidade do mundo do espírito e da cultura; o segundo vetor, de natureza axiológica, diz respeito ao valor ou princípio que o garante, o que conduz à reflexão sobre o tema do Direito Natural, da Justiça e orienta-se, em última análise, para uma especulação de índole transcendente de pendor teológico, que Braz Teixeira refere na passagem que acabámos de citar, mas ainda no final da mesma obra.

Para responder à pergunta sobre o ser do direito e sobre a essência do jurídico, Braz Teixeira propõe partir da análise dos dados imediatos da experiência jurídica, mais concretamente, das formas que aparentam na vida social. Assumindo uma orientação de inspiração fenomenológica, visa apreender a especificidade do mundo jurídico na espontaneidade em que surge à nossa consciência, «sem que haja qualquer intervenção dela na sua constituição ou interpretação, um conhecimento que resulta de, todos nós, juristas e não juristas, nos encontrarmos, imediata e vivencialmente, com o jurídico, que nos rodeia e marca a nossa vida quotidiana» (*Ibidem*, p. 143). A primeira nota que destaca nos dados da experiência jurídica é a sua *estrutura antinómica*, que se prende com a dimensão conflitual das relações jurídicas que reclamam ser resolvidas pela articulação dos interesses ou vontades individuais. É neste esforço para assegurar a paz social que surge o sentimento do que é justo e injusto e os critérios que procuram justificar racionalmente as opções adotadas na resolução dos conflitos. Daqui decorre a sua *estrutura normativa* que regula e decide a

³ António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, 3.^a ed. novamente revista e aumentada, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, p. 39.

resolução dos conflitos, e também a sua *estrutura social*, própria de «uma experiência que se dá unicamente na vida do homem nas suas relações com os outros homens e com as coisas no viver e conviver social» (*Ibidem*, p. 149).

Sobressai desta descrição uma compreensão eminentemente humana e social do direito, enquanto «ordenação da conduta do homem nas suas relações com os outros homens e com as coisas, de acordo com critérios ou razões axiologicamente fundados» (*Ibidem*). A estreita ligação às vicissitudes da realidade humana sujeita-o, por um lado, às variações do espaço e às marcas da temporalidade ou da história, e, por outro lado, constitui-o num sistema ordenado de normas que dão expressão a um conjunto de princípios, valores ou ideais que asseguram a *retidão* das relações sociais. A *Justiça* representa o princípio supremo que preside à organização da vida social, conferindo sentido e estabilidade ao Direito que é «o *meio* de que o homem se serve para alcançar uma adequada ordenação da sua conduta social, com o *fim* de coordenar o exercício da liberdade de cada um com a liberdade dos restantes, realizando, deste modo, o bem comum da sociedade política» (*Ibidem*, p. 159). O direito compreende-se assim como uma produção de raiz especificamente humana, afetada pelas marcas da história, e destinado a assegurar a ordem normativa das relações humanas segundo exigências de justiça.

2. Esta visão do Direito, de incidência humana e social, aproxima, a nosso ver, António Braz Teixeira de Francisco Machado de Faria e Maia. O apoio que o autor açoriano procura na posição de Kant, na crítica a que submete a opção krausista de Vicente Ferrer, leva-o a orientar a sua análise para a procura dos «elementos da natureza humana a que corresponde o direito, e como das suas combinações e evoluções resultam todas as relações jurídicas»⁴. Na visão de Kant, os fundamentos do direito e da moral não se encontram fora da consciência e caberá à reflexão filosófica encontrar na «vontade pura» os seus elementos constitutivos. Kant foi o primeiro que, duma maneira clara e sistemática, designou a vontade como o elemento da natureza humana onde radicam as leis morais e jurídicas. Segundo ele, o direito não só se compreende como uma «relação entre vontades, mas ainda estabelece como princípio ou lei universal do direito a coexistência da liberdade dos diferentes indivíduos» (*Ibidem*, p. 64). O Direito Romano consagrou este «primeiro momento da vida jurídica» na

⁴ Francisco Machado de Faria e Maia, *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1878, p. 59.

máxima do mútuo respeito, *neminem laedere*, que considera justo o preceito e a ação que não representem um impedimento ao exercício da liberdade de todos os que orientam as suas condutas de acordo com leis universais. Todavia, Faria e Maia desaprova a forma kantiana de fundar o direito na *coexistência* de vontades, por visar apenas a expressão das ações individuais, deixando de fora outro tipo de relações jurídicas que envolvem a *combinação* de vontades, como são os contratos, as sociedades e o governo: «Não basta, pois, afirmar a coexistência das vontades individuais, é indispensável também reconhecer as combinações das suas atividades e soberanias e tirar as consequências que deles naturalmente dimanam» (*Ibidem*, p. 65). Para Faria e Maia, a fórmula kantiana afigura-se limitada por focar a atenção nas relações que dizem respeito ao direito da integridade pessoal e da propriedade, negligenciando os fatos jurídicos que respeitam a articulação das vontades. Esta limitação não se prende com o carácter negativo que o princípio comporta, pois, como Hegel advertiu, é certo que o momento essencial do *neminem laedere* reveste uma determinação negativa que preconiza a limitação da liberdade para assegurar o exercício da liberdade de todos, em conformidade com uma lei geral ou racional. Porém, esta formulação comporta um lado positivo, ao remeter para a lei geral ou racional que assegura o acordo da liberdade de cada um com a liberdade de todos. Para Faria e Maia, a limitação da fórmula de Kant não estava em ser negativa, e não poder ser por isso considerada como regra fundamental do direito, já que não seria concebível que alguma ciência se fundamentasse numa regra negativa. Pelo contrário, a imperfeição da fórmula de Kant estava «em ser estreita, em se referir apenas a um dos aspetos da vontade» (*Ibidem*, p. 66), pois, prossegue o nosso autor, «é impossível deduzir a combinação das volições da simples coexistência ou justaposição de vontades».

A ênfase concedida às ideias de vontade e também de liberdade, que são fundamentais no sistema de Kant, mas também de Hegel e Rousseau, opõe-se às orientações que subordinam a vontade e a liberdade à ideia de bem, justiça e fim do homem. Certamente que Faria e Maia não contesta que a vontade tenha como princípio e como fim o bem e o justo, mas a dificuldade que esta formulação levanta encontra-se na maneira de conceber o seu fundamento, que consiste em esclarecer se o bem e o justo são imanentes ou transcendentais ao homem. Para Faria e Maia, em função dos seus pressupostos naturalistas, a equação do problema é clara:

Se o bem e o justo representam elementos da natureza humana, ou relações destes elementos entre si, é claro que exprimem o mesmo que as faculdades do homem e o seu exercício. Se não exprimem estes elementos nem as suas relações, estão fora do homem, têm o seu fundamento nalgum outro ser ou existência externos (*Ibidem*, pp. 68-69).

A disjunção é exclusiva e não conhece meio-termo:

Se o fim do homem é o desenvolvimento harmónico das suas faculdades e forças, o direito não pode ser mais do que a expressão dessa harmonia, e tem o seu fundamento na própria natureza e condições dessas forças e faculdades. Se o fim do homem é alguma coisa de transcendente, que se não encontra na sua natureza, então é forçoso recorrer ao pensamento e vontade do Criador, porque só lá podemos encontrar a razão, o fundamento de todo o bem e de toda a justiça (*Ibidem*, p. 69).

Na visão autor, os elementos determinantes que entram na constituição de todo o fenómeno jurídico não se compreendem em termos de uma finalidade que seja exterior à realidade humana, mas radicam na sua própria essência ou natureza, ou seja, eles representam «uma das manifestações desta força especial a que chamamos vontade» (*Ibidem*, p. 57). Por isso, Francisco Machado de Faria e Maria, inspirado nas doutrinas evolucionistas, nomeadamente, na sistematização de Spencer, que entende a natureza em termos de desenvolvimento gradual em que os organismos alcançam formas de complexidade e perfeição crescentes (Cf. *ibidem*, pp. 35-37), compreende a vida espiritual, designadamente, a vida jurídica, na continuidade da persistência da “força” que dá continuidade ao movimento geral de toda a vida do Universo, que é constituída a partir de «substâncias que se organizam e espiritualizam» (*Ibidem*, p. 37). Na visão do autor, é incompreensível qualquer tipo de explicação da natureza e da cultura em termos dualistas que oponha «espíritos puros», por um lado, e «matérias completamente inertes», por outro lado. Pelo contrário, há uma continuidade entre todos os seres do universo, desde os meramente materiais até à vida espiritual, que se diferenciam por um elemento novo e específico que se acrescenta aos anteriores e os distingue deles. Em lugar duma visão teleológica em que um fim comanda e confere unidade às diferentes transformações dos fenómenos do Universo, o autor adota uma visão que poderíamos denominar de teleonómica, em que a lei do movimento que anima todas as substâncias as faz evoluir a partir de dentro, «como círculos concêntricos» (*Ibidem*, p. 33), para formas cada vez mais complexas de fenómenos, entre os quais têm lugar a vida moral, a vida jurídica e a vida económica, que

constituem a vida espiritual do homem, que se sobrepõem à sua vida animal e orgânica:

As ideias do bem, do justo e do direito não vêm de fora ao homem, não derivam de algum poder desconhecido ou realidade transcendente, nem são inatas ou existentes no espírito anteriormente a toda a atividade de inteligência, mas são a expressão desta energia íntima, deste princípio superior a que chamamos vontade, e que se revela à inteligência como todas as outras realidades (*Ibidem*, p. 80).

Na linha de Kant, a vontade é autora e executora das suas próprias leis e não se submete a qualquer potência legisladora que lhe seja estranha. Deste modo, se a lei do homem é imanente à sua natureza, o seu fim não se distingue das suas ações e das leis que as regem. O homem é dotado de uma força própria que é a origem das suas ações e que constitui o que de mais íntimo e profundo existe nele. As ações humanas não se compreendem como o resultado apenas de um ímpeto dos instintos naturais, nem são uma consequência lógica das ideias, mas radicam na vontade que constitui uma força que é capaz de dominar todas as outras forças da natureza. E assim como a inteligência funciona de acordo com as suas próprias leis, «assim também a vontade está na sua vida e desenvolvimento sujeita a leis que se lhe impõem necessariamente» (*Ibidem*, p. 86). E o autor recorre ao imperativo categórico de Kant que enuncia a lei que a vontade dá de si mesma de nunca agir senão de acordo com as máximas que podem ser erigidas em leis universais. Todavia, como o homem não vive isolado nem num mundo inteligível, mas está permanentemente sujeito às vicissitudes do mundo sensível, as suas ações nem sempre se conformam com este princípio. Mas tal contingência não abre portas ao relativismo ou ao conformismo com as conveniências e consensos sociais. Pelo contrário, nada o dispensa do *dever* de agir em conformidade com a natureza da vontade, de onde poderá resultar o verdadeiro corpo legislativo que ordena as relações jurídicas: «Compreender a vida é distinguir as diferentes forças e leis que a compõem, é reconhecer as relações que fazem de todas um indivíduo» (*Ibidem*, p. 91). Entre a conceção que fundamenta as leis jurídicas numa esfera transcendente, superior à natureza humana, e uma conceção que as compreende como resultado de meras convenções de teor contratual, o autor encontra um meio-termo que lhe permite pensar o direito e a justiça como «a expressão das verdadeiras relações derivadas da natureza da vontade humana (...), imanente aos próprios seres que rege» (*Ibidem*, p. 58). É na vontade humana que

radica a *lei* e a *força* que sustentam ou aniquilam todas as convenções, usos e costumes, assim como as leis e as constituições dos povos.

3. Braz Teixeira, por seu turno, na crítica que empreende às concepções tradicionais e modernas do direito natural, recusa a ideia de o considerar como fundamento ontológico do direito. Certamente que a ação legislativa não poderá ignorar nem ultrapassar certas exigências que se impõem à tarefa da criação normativa, que é um processo inserido no mundo da cultura, todo ele tecido por valores, princípios e ideais. A justiça ocupa posição preeminente neste universo, constituindo mesmo «a *razão de ser* ou a *razão suficiente do Direito*», ou seja, esclarece Braz Teixeira de imediato, é a justiça que confere validade ao direito, «que faz o Direito ser Direito»⁵. O direito só existe para realizar a justiça, pelo que só ela lhe confere sentido e validade. Deste modo, o primado que é conferido à justiça em relação ao direito impede que se compreenda a justiça em termos da sua conformidade com a lei. Pelo contrário, será a ordem jurídica positiva que tira a sua razão de ser e o seu sentido axiológico da justiça. A justiça, porém, não se compreende como uma realidade em si, suscetível de ser enunciada nos termos que servem para definir as categorias conceptuais em geral. Braz Teixeira, na linha de Delfim Santos, não entende a justiça como uma entidade que existe em si, mas, como escreve, ela é antes, «uma meta, um objetivo nunca plenamente realizado ou alcançado, é uma intenção ou uma intencionalidade, é a luta permanente, infundável e sempre recomeçada pela sua própria realização» (*Ibidem*, p. 315). Daí o seu carácter dinâmico e temporal que contraria qualquer ideia de a fazer corresponder a um corpo de enunciados ou preceitos instituídos para sempre.

Contra uma visão estática da justiça, afirma-se a ideia de a conceber como um esforço permanente de assegurar que as relações entre os homens sejam feitas na base de dar a cada um o que lhe pertence – *sum cuique tribuere* –, expressão que, segundo Braz Teixeira, engloba as fórmulas tradicionais de apresentar a justiça como o *neminem laedere* ou o *pacta sum servanda* (não prejudicar ninguém ou respeitar os compromissos). Será nesta dinâmica de procurar garantir a cada um o que lhe é devido que se encontra o patamar mais radical de conceber a justiça em referência ao sujeito. O uso do possessivo põe em evidência esta dimensão da pessoa como a única entidade, entre as demais, capaz não só de assumir como sua a autoria dos atos que

⁵ António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito*, p. 251.

prática, atribuindo-os a si própria, mas também de os realizar em função dos seus desígnios mais fundamentais. Com efeito, ao centrar no sujeito a fonte e o alvo da justiça, visa-se acima de tudo assegurar o que lhe pertence e é indispensável para afirmar e expandir a sua personalidade, ou seja, «aquilo de que cada um dispõe ou deve dispor para ser ele próprio enquanto pessoa humana, dotada de um destino individual e de um projeto vital ou existencial» (*Ibidem*, p. 311). O centro da justiça, como fundamento do direito, longe de irradiar duma potência exterior ao homem, de índole sobrenatural, ou de um quadro modelar de preceitos que a tradição jusnaturalista concebeu de formas variadas, brota do interior do próprio homem como exigência do que pertence por direito próprio a cada um para poder cumprir-se livremente como pessoa. Porque, no dizer de Delfim Santos, a ação humana é sempre projetiva, isto é, dirige-se para um fim, em cumprimento de um desígnio interior que a mobiliza (Cf. *ibidem*, p. 221), a justiça, que visa assegurar a concretização deste propósito, apresenta-se como ideal inspirador das diligências que, em cada situação concreta da vida social, procuram incrementar «o respeito pela *personalidade livre* de cada um ou por cada homem enquanto *pessoa*» (*Ibidem*, p. 312). Longe de se apresentar como ressonância de uma ordem preestabelecida a que as ações humanas teriam de se conformar, a justiça compreende-se antes como forma de garantir o que a cada uma é devido, não individualmente, mas em contexto social, ou seja, em articulação com os interesses ou vontades dos membros da sociedade.

Este esforço para assegurar a paz social, segundo critérios de justiça suscetíveis de justificar racionalmente as opções adotadas na resolução dos conflitos, remete-nos para a estrutura antinómica do direito que, como vimos no início, Braz Teixeira identificou como traço da sua especificidade. Este carácter dinâmico da justiça, de pendor existencial, próprio da sua estreita ligação às vicissitudes da vida social, decorre do pressuposto metodológico de Braz Teixeira de proceder à sua análise, não por via duma especulação de teor simplesmente metafísico, mas situando-a no contexto dos dados imediatos da consciência da experiência jurídica, ou mais especificamente, na sua ação conformadora da ordem jurídica da sociedade. Creio que esta linha de orientação não deixa de corresponder também às preocupações de Faria e Maia de encarar a ordem jurídica, não em termos desenraizados do seu exercício, mas a partir da mobilização permanente de harmonizar interesses em confronto, não ficando apenas limitado à *coexistência* de vontades, como preconizava Kant, mas empenhado em atender à *combinação* das vontades, ou seja, à harmonização das ações

individuais com a vontade coletiva. O assento tónico é colocado nas relações humanas, não individualmente consideradas, mas na sua dimensão social e política, enquanto integradas num projeto que transcende o domínio meramente individual.

*

Por caminhos diferentes e a partir de pressupostos teóricos não coincidentes, Braz Teixeira e Faria e Maia convergem em centrar a ideia de justiça no interior do homem enquanto ser social e orientado para a promoção da sua própria realização. Ambos compreendem a justiça como fundamento do direito, desligando-a de qualquer conotação substancialista e como quadro normativo modelador da ordem jurídica, mas antes, intimamente ligada à tarefa da ação humana de dar expressão à dinâmica das suas virtuosidades, ou seja, de se realizar como pessoa, como agente livre da história. Todavia, se os pressupostos naturalistas de Faria e Maia podem levantar dificuldades à harmonização da liberdade humana com o determinismo inerente à “força” que, numa espiral evolucionista, liga o homem à natureza, em Braz Teixeira, a remissão do tema para o universo da ontologia e da axiologia conduz-nos mais diretamente a reconhecer a dinâmica duma personalidade livre que recusa deixar-se cristalizar nas sucessivas figuras que reveste na história e visa sempre um horizonte que nunca se encerra em nenhuma das etapas dos percursos trilhados, mas que sempre se projeta para mais além.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E A FILOSOFIA DA SAUDADE

José Maurício de Carvalho

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

(351) 213241470 | iflbgeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o estudo da Filosofia da Saudade na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: pensamento português, Filosofia da Saudade, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the study of the Philosophy of Saudade in the work of António Braz Teixeira.

Key words: Portuguese thought, Philosophy of Saudade, António Braz Teixeira

1 Considerações iniciais

Antônio Braz Teixeira se destaca como estudioso da cultura luso brasileira, especialmente da respectiva tradição filosófica. Na caracterização da tradição lusitana ele identifica uma especial atenção dedicada ao problema de Deus que se desdobra em questões de natureza ética e numa metafísica do mal. O problema da saudade, embora tenha outros elementos, também integra essa tradição lusitana, misturando-se com a discussão ontológica e teológica.

O crescente interesse de Braz Teixeira pela filosofia brasileira deveu-se, como ele explicou, à língua comum, base indissociável da atividade especulativa pelos limites que estabelece no aprofundamento dos conceitos. Essa circunstância estimulou o debate entre os intelectuais brasileiros e portugueses e explica a análise que Braz Teixeira dedicou às considerações de Miguel Reale sobre a saudade.¹

Nesta comunicação, dedicada ao tema da saudade, tomar-se-á por referência o texto que Antônio Braz Teixeira escreveu para o *I Colóquio Luso-Galaico sobre a saudade* e os livros: *Ética, filosofia e religião*; *Formas e percursos da razão atlântica, estudos de filosofia luso-brasileira*; *O essencial sobre a filosofia portuguesa, séculos XIX e XX* e, finalmente o mais importante dedicado ao assunto: *A filosofia da saudade*.

2 As bases de uma filosofia da saudade

No capítulo *Introdução à filosofia da saudade*, que se encontra na terceira parte do livro *Formas e percursos da razão Atlântica: estudos de filosofia luso-brasileira*, Braz Teixeira estabelece um roteiro para estudar a tradição filosófica luso-galega da saudade. Além dos marcos históricos ali delineados, depois retomados em outros livros e, de forma sistemática, em *A filosofia da saudade*, o filósofo fez esclarecimentos importantes do assunto. Embora pequeno é um capítulo fundamental para entender os marcos históricos que ele utilizará em outras obras.

Parece-lhe razoavelmente aceito que a saudade seja um sentimento marcante na existência e que também que não seja contestado ser objeto da filosofia. No entanto, o que ele pretende é mais que isso. Ele quer dar uma dimensão mais ampla ao estudo e abordar a saudade como porta de entrada de uma ontologia ou metafísica

¹ Esse assunto foi examinado no capítulo que fizemos no livro *Convergências e Afinidades, homenagem a Antônio Braz Teixeira*, onde se explicou que para Teixeira (2008, p. 110): “a possibilidade de se falar em filosofia luso-brasileira nasce, antes de mais nada, do fato, de essas filosofias nacionais possuírem língua comum, o que estimula o diálogo ente os pensadores que integram uma mesma comunidade linguística”.

fundamental, algo parecido ao que fez a fenomenologia existencial com o sentimento de angústia ou o raciovitalismo orteguiano com a noção de sentimento trágico, quando considerou os riscos de viver.²

Neste sentido, seu olhar para a tradição especulativa sobre a saudade quer descobrir os elementos de uma filosofia que contempla diversos e profundos problemas da metafísica. Eis o tom que ele espera dar ao assunto: a filosofia da saudade (Teixeira, 2001, p. 157):

Constitui algo de originário e radical, dotado de densidade ou de uma essencialidade ontológica, a ponto de nela se poder fundar um sistema filosófico ou encontrar respostas às primeiras interrogações metafísicas, por envolver ou implicar, em si, a mais séria e decisiva problemática não só antropológica, como também cosmológica e teológica – desde o problema do mal e da liberdade, até ao da realidade do tempo e ao do mesmo modo e do outro e do uno e do múltiplo.

Ao examinar a meditação sobre o tema em Portugal e na Galícia, Braz Teixeira, identifica uma tradição consolidada, mas que (id., p. 158): “em nosso tempo encontrou seu maior desenvolvimento e revelou as suas mais sérias e ricas virtualidades especulativas”. Esse ciclo contemporâneo de aprofundamento temático foi examinado por Braz Teixeira no pequeno livro *O essencial sobre A filosofia portuguesa, séculos XIX e XX* onde afirma (2008, p. 96):

Este novo ciclo na filosofia da saudade teve o seu início no Congresso Luso-Espanhol para o progresso das ciências, realizado em Lisboa, em 1950, com uma comunicação de Joaquim de Carvalho sobre a problemática filosófica da saudade e outra de Afonso Botelho sobre a fenomenologia da saudade no pensamento de D. Duarte, assim se abrindo um debate especulativo e uma linha de reflexão que, nos anos seguintes, encontraria também eco na Galiza e se dirigia em dois sentidos complementares, o da análise do sentimento saudoso ou da saudade como sentimento e o da consideração de seu sentido ontológico e metafísico.

Neste marco hodierno de estruturação do tema, Braz Teixeira destaca a comunicação que Joaquim de Carvalho apresentou naquele evento. Ele diz que Joaquim de Carvalho apresenta a saudade (id., p. 97): “como forma de comportamento perante o presente,

² No ensaio *Ensimismamiento y Alteracion*, publicado no volume V das *Obras Completas* de Ortega y Gasset publicadas pela Alianza editorial, o filósofo explica que a essência da vida é perigo, viver é arriscar-se, ele afirma ao comentar o pensamento de Nietzsche esclarecendo que não se diz nada novo, como supôs o filósofo alemão, quando se afirma que a vida é arriscada (1994, v. V, p. 307: “Porque ele não diz vive vem alerta, o que estaria bem, mas vive em perigo. E isso revela que Nietzsche, apesar de sua genialidade, ignorava que a substância mesma da vida é o perigo e que, portanto, resulta um pouco afetado e superafetado propormos isso como se fosse algo novo, acrescido e original e que o busquemos e o colecionemos.”

que nem prolonga esse mesmo presente que ela vive, nem antecipa o futuro que ela deseja, pelo que a temporalidade lhe é retrotensa e não protensa”. Logo, para Joaquim de Carvalho a consciência saudosa é a experiência de uma ausência vivida no desejo de voltar a viver. Completa a discussão a intervenção de Silva Lima que a descreve como carência e ausência em exposição em que experiência e memória são apresentadas como categorias fundamentais da saudade.

É nessa perspectiva que devemos entender o estudo da tradição demarcada por Braz Teixeira, com seus grupos e ciclos, que caracterizará o aprofundamento do tema e o delineamento de seus contornos. Ao destacar a contribuição dos diversos autores, Braz Teixeira indica os aspectos de uma filosofia da saudade que ele identifica e explicita.

3 A filosofia da saudade, a consolidação de uma tradição investigativa.

Pensar na contribuição de Braz Teixeira ao tema da saudade nos coloca em contato com o que de melhor a cultura portuguesa produziu sobre o assunto. No livro *A filosofia da saudade*, Braz Teixeira realiza não apenas um levantamento dessa tradição especulativa, mas a organiza³.

O livro foi dividido três capítulos que contém outras divisões. No capítulo inicial o autor classifica os estudiosos da saudade em Portugal em três grupos: os que a iniciaram, os que lhe deram tratamento metafísico e, finalmente, os proponentes da consciência saudosa. O capítulo seguinte examina como o problema foi comentado na Galiza espanhola. No terceiro e último capítulo o autor estuda a filosofia da saudade na obra de Miguel Reale. O livro termina com um apêndice onde ele mostra como o assunto também aparece nas poesias angolanas e comenta, para terminar, o ensaio sobre a saudade, até pouco tempo inédito, do conhecido filósofo espanhol José Ortega y Gasset.⁴

³ No livro *Saudade*, Ortega y Gasset se refere à saudade como o grande tema lusitano. O que ela representa? Algo erótico como se observa em outros povos? Ortegadiz que não, porque o lusitano tem a vida impregnada pela saudade. E o que é possuir a vida impregnada pela saudade? Eis o que diz: “a saudade não é um tema português, mas o tema português por excelência” (2005, p. 21).

⁴ Em edição bilíngüe, a editora Sete Caminhos, da cidade de Lisboa, publicou texto inédito intitulado *Saudade* de José Ortega y Gasset. O filósofo deixou, em uma pasta datada de outubro de 1943 intitulada *notas de trabalho*, apontamentos sobre a saudade e o homem português. A publicação desses escritos num pequeno livro vem precedida de um prólogo de Maria João Monteiro Tavares e por uma nota introdutória elaborada por José Luis Molinuevo. Ambos fazem menção ao fato de que o material encontrado parece ser anotações preliminares para desenvolvimento ulterior. No entanto, ambos reconhecem a importância desses escritos não concluídos sobre a saudade porque eles revelam o esforço do filósofo para pensar o homem português e seu tema fundamental. A leitura da obra

Na introdução, Braz Teixeira explica seu entendimento do assunto, propõe questões em torno do tema e o que considera seja a melhor forma de abordá-lo. O problema essencial é saber se o assunto é “dotado de densidade ou de uma essencialidade ontológica, a ponto de nela se poder fundar um sistema filosófico, por envolver ou implicar em si, a mais séria e decisiva problemática não só antropológica como também cósmica e teológica” (TEIXEIRA, 2006, p. 11). Braz Teixeira considera que sim, como explicou em *Formas e percursos da razão Atlântica: estudos de filosofia luso-brasileira*, separando os estudos dos sentimentos saudosos de uma investigação filosófica mais profunda e original. Ele avalia que existe uma corrente filosófica sobre a saudade em Portugal que, construindo uma tradição de aprofundamento sistemático, encontrou “o seu maior desenvolvimento e revelou as mais sérias e ricas virtualidades especulativas” (id., p. 12).

Braz Teixeira aborda essa tradição em ciclos. No primeiro o assunto aparece sob forma poética e é representado pelo cancionero galaico-português, no segundo destaca a contribuição de D. Duarte que trata do sentimento saudoso, contrapondo-o a outros como o nojo, o pesar, o desprazer, etc. No terceiro ciclo o sentimento saudoso ganha expressão metafísica. A partir daí consolida-se uma investigação filosófica que os próximos ciclos confirmam e deixam ver. Ele reconhece seis ciclos, cujo estudo permite estabelecer duas linhas investigativas, a primeira centrada na consciência saudosa, que cuida de caracterizá-la e diferenciá-la de sentimentos análogos.⁵ A outra linha não despreza a abordagem anterior, de caráter psicológico, mas dá ao assunto tratamento metafísico.⁶ E como Braz Teixeira organiza essa tradição? Ele o faz em três grupos: o primeiro usa o problema para criar uma descrição fenomenológica do modo

publicada revela, contudo, um conteúdo mais amplo, ela mostra aspectos fundamentais da filosofia raciovitalista, em cuja ótica Ortega integra sua investigação sobre a saudade.

⁵ Essa forma de abordagem também foi utilizada no livro *Deus, o Mal e a Saudade* onde Braz Teixeira também identifica ciclos para explicar a tradição de abordagem do assunto, como menciona a evolução de uma reflexão inicialmente dedicada ao sentimento saudoso para uma cada vez maior complexidade da problematização do assunto que se tornou uma questão filosófica. Pela semelhança de abordagem e por haver consistido num estudo que foi posteriormente amadurecido em *A filosofia da saudade* deixamos de comentá-lo.

⁶ Esse mesmo duplo olhar para a saudade que se encontra no livro *Deus, o Mal e a Saudade*, ainda presente em *A filosofia da saudade* foi comentado por Maria de Lourdes Sigardo Ganho no capítulo intitulado *A saudade em Deus, O mal e a saudade*, integrante do livro *Convergências e Afinidades, homenagem a António Braz Teixeira*. Ela assim comenta o pensamento de Braz Teixeira (2008, p. 186): “E a filosofia que é, para nós diálogo, perplexidade, um perguntar constante, encontra na sua reflexão uma matriz que permite avançar nos caminhos da compreensão da saudade como sentimento e como problema filosófico de pendor metafísico”.

de ser do homem, o segundo integra o sentimento saudoso numa visão panteísta e o terceiro faz uma interpretação teológica da saudade.⁷

Entre os fundadores da filosofia da saudade em língua portuguesa, Braz Teixeira destaca D. Duarte, D. Francisco Manuel de Melo, Silvestre Pinheiro Ferreira e Almeida Garret. Para ele, os dois primeiros podem ser considerados os legítimos criadores das duas linhas fundamentais de investigação. A consciência saudosa deve-se a D. Duarte (1391-1438) em *Leal Conselheiro* e a preocupação metafísica foi iniciada por D. Francisco Manuel de Melo (1608-1666). D. Duarte diferencia o sentimento saudoso dos demais, caracterizando-o como “o sentimento que o coração experimenta por se achar apartado da presença de alguma pessoa ou pessoas a que tem afeição ou ama ou que espera em breve voltar a encontrar” (id., p. 23). Por sua vez, D. Francisco Manuel também considera a saudade uma paixão da alma, mas nela inclui a falta que surge com a ausência de Deus. Silvestre Pinheiro Ferreira nas *Preleções Filosóficas* afirma que a saudade designa um tríplice sentimento que Braz Teixeira assim resume: “amor de um objeto ausente (...), desejo de vê-lo ou recuperá-lo e a dor da ausência que torna o ser saudoso como que insensível a tudo o que o rodeia e o faz sentir-se só mesmo no meio da sociedade em que porventura, viva ou se encontre” (id, p. 26).

Na continuidade do capítulo inicial de *A filosofia da saudade* encontram-se os proponentes de uma metafísica da saudade, começando por Teixeira de Pascoais. O filósofo trata a saudade como “o desejo da coisa ou criatura amada, tornado dolorido pela ausência” (id., p. 30).⁸ O sentimento incorpora elementos como a esperança e a lembrança, com os quais descreve a alma portuguesa. Por isso Pascoais identifica a expressão da saudade com o modo de ser português. Braz Teixeira comenta ainda a intuição platônica de D. Francisco Manuel que a considera um sentimento oriundo do rompimento com a perfeição originária. Pascoais vai além desta diferenciação, pois situa sua origem no estado que precedeu a criação, quando o homem era ainda pura possibilidade na mente de Deus. É esta origem divina do cosmo que o faz se mover em

⁷ No capítulo que escreveu para o livro *Convergências e Afinidades, homenagem a António Braz Teixeira*, Jorge Teixeira da Cunha aborda precisamente a questão ao esclarecer que a abordagem metafísica e ontológica da saudade, segundo Braz Teixeira, realizou-se em três caminhos (2008, p. 436): “o caminho da reflexão existencial, o caminho da visão cósmica panteísta, pressupondo uma cisão radical do ser, outros, finalmente, a caminho da interpretação teológica da saudade”.

⁸ No capítulo *Mestre António Braz Teixeira*, igualmente integrante do livro *Convergências e Afinidades, homenagem a António Braz Teixeira*, Anna Maria Moog Rodrigues destaca a admiração de Braz Teixeira por Pascoais e o insere na terceira geração da Escola do Porto. Afirma (2008, p. 53): “Braz Teixeira também pertence à terceira geração da Escola do Porto, fundada por Leonardo Coimbra e continuada por José Marinho e Álvaro Ribeiro.

crescente espiritualização para resgatar a matéria. A meditação de Teixeira de Pascoais foi aperfeiçoada por Leonardo Coimbra que recompõe a ideia de infinito, evolução e retorno. Apesar das afinidades espirituais, os dois filósofos divergem em muitos pontos, em especial naqueles que formam a ontologia de Leonardo Coimbra. Explica Braz Teixeira (2006, p. 42): “a concepção pluralista ascendente e finalista, a ideia de universo, a distinção entre natureza e transnatureza e o papel ontológico que atribui à memória”. O sentido metafísico da saudade aparece quando Leonardo estuda a memória, considerando-a responsável pelas características do ser. A saudade aparece como sombra do homem, pois sempre o acompanha quando que ele esquece algo. Leonardo conclui a necessidade de Deus, entendido como consciência que planeja o mundo e de um vínculo entre o conhecimento humano e divino. Assim, a saudade tem origem no vínculo remoto com o criador, que foi perdido com o pecado original e é alimentado pela esperança da salvação. O resgate do que há de divino no homem aparece primeiro na revelação e depois na encarnação de Deus. O amor humano traduz a saudade de Deus, pois liga a existência com o Criador. No entanto, a saudade não está só no âmago da criatura, o filósofo a transporta para o cerne da realidade divina. “Deus, se não fora Criador, sentiria saudade das criaturas que não havia ou que Deus cria para não ter saudade ou por causa da saudade, ou seja, que também para ser divina a saudade tem fundo sentido e será o sublime e amoroso motor que move à criação” (id., p. 48).

Na segunda metade do século XX a meditação sobre a saudade ganhou impulso com a fenomenologia existencial cujos representantes foram: Joaquim de Carvalho, Delfim Santos e Cabral de Moncada. Inspirado nesse movimento de inspiração existencial, a poesia de António Dias Magalhães propõe que a saudade é expressão da consciência, porém num nível mais profundo do que o encontrado pelos existencialistas em outras vivências como desespero, angústia, náusea ou absurdo. Ao fazê-lo, a filosofia da saudade se apresenta, melhor que as formulações existencialistas, “como a mais pura e original vivência existencial espiritual sentimental” (id., p. 53). Outro representante deste período é José Marinho que não chegou a propor um estudo sistemático da saudade, mas a examinou em diversas ocasiões. Ele referiu-se à saudade como expressão da vida humana em face do tempo. E para falar do contato original com Deus no início dos tempos estabelece uma relação entre a ontologia da saudade e a teoria do mito, assim resumido por Braz Teixeira (id., p. 60): “Deste modo o sentido do mito era o de que o passado aparece sempre ao homem como o que deseja ser

lembrado, como o que não merecia ter-se tornado passado, pois é o mais efetivamente presente”. Aproximando o mito primitivo da ontologia da saudade, Afonso Botelho insere-se nesse período. Explica Braz Teixeira que Botelho entende que no mito não se fala de uma memória que reproduz o passado, mas de uma memória originária do ser. A essência da saudade, para Botelho, anula os limites que afastam o homem daquele instante originário onde há um vínculo com o divino. Uma distinção entre sentimento e pré-sentimento permite a Botelho falar do futuro que aparece sob a forma de destino originado no presente sensível. Os símbolos que formam os mitos colocam o homem em contato com o paraíso perdido, ativando a memória e os arquétipos que o representam. Traduzindo de forma poética esta intuição originária Afonso Botelho dialoga com Joaquim de Carvalho. Por sua vez, Dalila Pereira da Costa não entende a saudade como conceito, mas “como um movimento e uma ação, como algo cuja natureza é, eminentemente concreta, vivida e prática” (id., p. 73). Para a pensadora a saudade nasce do esforço de recuperação do vínculo original com Deus, sendo prova de imortalidade e possibilidade de anular o tempo, tornando-o reversível desde sua origem. Pelo significado que tem, a saudade remonta a origem da vida humana anulando o tempo e, adicionalmente incorporando o paganismo no cristianismo. Pinharanda Gomes é outro pensador que fala da saudade como um vínculo com Deus, dando-lhe realidade ontológica porque a saudade tem existência e se opõe à nulidade. Herdeiros deste movimento de feição existencial, três jovens pensadores Manuel Cândido Pimentel, Paulo Borges e António Cândido Franco levam adiante o legado de Pascoais e Leonardo. Eles aprofundam o significado do vínculo humano com o impulso originário que é a saudade da pátria eterna ou saudade do absoluto. A existência se desenvolve em torno desta origem mítica, com a qual o homem não pode romper.

O aprofundamento da consciência saudosa, na trilha da fenomenologia é o outro caminho percorrido pela filosofia portuguesa. Esta outra via investigativa constitui o item terceiro desse capítulo inicial e confere destaque especial ao legado de Joaquim de Carvalho que, em estudos magníficos, orienta colaboradores a tratar do tema. Para Carvalho “a todo ser consciente e temporal é inerente à possibilidade de estabelecer uma relação valorativa como o estado em que se encontra ou a situação que anteriormente viveu” (id, p. 104). Entendido como fenômeno humano, a saudade aparece na consciência. O conhecido professor coimbrão pensa a saudade a partir de noções como ausência e desejo, dando menor importância à ideia de memória ou lembrança que será retomada por seus continuadores. O primeiro deles Silvio Lima

olha a saudade como expressão da bidimensionalidade da consciência que cria um nexos entre o passado e o presente, atualizando o que ficou para trás no tempo. Aluno de Joaquim de Carvalho e Silvio Lima, Eduardo Soveral é outro filósofo que examina a saudade tendo por base a recordação. Este movimento intelectual conta também com a colaboração de Eduardo Lourenço, Vergílio Ferreira, João Ferreira. Este último acrescenta um elemento novo ao considerar que na origem da saudade está a solidão ontológica,⁹ expressão da singularidade humana, tema fundamental das filosofias da existência.

De fato, devemos ter presente que a ontologia existencial, recorde-se a filosofia de Martin Heidegger, considera que o homem emerge do nada e nessa condição lança-se numa existência sem garantias e estando sem referências, perde-se no quotidiano e se afasta de uma vida propriamente humana. É importante observar, na descrição de Braz Teixeira, que a solidão ontológica, encontra para esses autores, na saudade do primitivo, a referência que os conduzirá à vida autêntica. Aquilo que alguns existencialistas encontrarão diretamente em Deus como forma de assegurar a autenticidade da vida e que o culturalismo brasileiro descobrirá nos valores, como está assinalado em *O Homem e a Filosofia* (Carvalho, 2006, p. 42): “valores que adquirem perenidade para a constituição de uma cultura” e que (ibidem): “experimentados permitem conceber caminhos para ir ao futuro”.

Outra importante contribuição, para a filosofia da saudade na tradição portuguesa, é a obra de Afonso Botelho *Do amor e da morte* (1996). Teixeira a examina num capítulo que dedica ao autor no livro *Ética, Filosofia e Religião* (1997).¹⁰ Afonso Botelho entende que saudade tem origem na temporalidade do homem que integra, num único amor, a realidade que os gregos dividiam em *eros* e *ágape*.¹¹ Ele recusa entendê-la,

⁹ No capítulo 8 de *O Homem e a Filosofia* explica-se o significado de solidão ontológica como decorrente da singularidade existencial, diferenciando-a dos sentimentos de solidão e angústia. Eis como isso foi feito (Carvalho, 2007, p. 99): “Insistimos na distinção urgente e necessária entre a consciência de finitude, que sustenta a angústia tomada como experiência fundamental da vida (ontológica), do sentimento de solidão que nos afasta dos outros. A primeira advém do fato de estarmos no mundo uma única vez, sob a ameaça de nos desfazermos nas coisas, de não conseguirmos operar a transcendência para o futuro, a segunda é resultado de havermos perdido a capacidade de solidarizarmos ou amarmos alguém, isto é, ela surge quando abdicamos da experiência possível de transcendência até o outro. Neste segundo caso, a angústia é o motivo de sofrimento psicológico que não está necessariamente presente no primeiro”.

¹⁰ Uma análise parecida encontra-se num capítulo intitulado *A filosofia saudosista de Afonso Botelho* que está na terceira parte do livro *Formas e percursos da razão Atlântica: estudos de filosofia luso-brasileira*, p. 203-216, igualmente realizada a partir do livro *Teoria do Amor e da Morte*.

¹¹ Nicola Abbagnano explica no *Dicionário de Filosofia* essas duas formas de amor como se segue (1982, p. 37): “Os gregos viram no Amor sobretudo uma força unitiva e harmonizadora e entenderam-na sobre o fundamento do amor sexual, da concórdia, da política e da amizade. Platão nos deu o primeiro

quer como sentimento de solidão, quer como passadismo. Parece-lhe que a condição metafísica da saudade é a ausência, da qual a morte é a expressão mais plena. A saudade não destrói a esperança do reencontro que a perda provoca, ou como sintetiza Teixeira (1997, p. 241): “a saudade implica o princípio da reintegração do tempo, ou o que é o mesmo, o tempo sem ser a eliminação do tempo, porque o completa”. Botelho situa a origem fundamental da saudade na perda do paraíso perdido, pois reflete a presença de Deus e a compresença dos seres no passado, presente e futuro. Assim é porque não morre o que continua vivo e não faz sentido essa tripartição do tempo em passado, presente e futuro. A saudade é, ainda, expressão de lealdade ao amado. Botelho ainda distingue na saudade o que é sentimento do pré-sentimento. O primeiro (id., p. 242): “é laço de comunidade dos seres que torna comum certos momentos do ser e faz o presente o passado, o pré-sentimento, profetiza o futuro e o destino, fazendo-o nascer de um presente sensível, permitindo que a individualidade (...) inunde as divisões infinitas do tempo”.

No capítulo segundo de *A filosofia da saudade*, Braz Teixeira examina como o assunto foi tratado na Galiza, região da Espanha constituída pelas províncias de La Coruña, Orense, Pontevedra.¹² Os primeiros passos de uma filosofia da saudade na Galiza remontam ao século XIX. Para Braz Teixeira esses passos foram dados pelo poeta Ramón Cabanillas (1876-1959) “que empreenderá a primeira tentativa verdadeiramente consistente do ponto de vista reflexivo, para apreender o sentido metafísico e religioso do sentimento saudoso” (TEIXEIRA, 2006, p. 121). Para o poeta, o sentimento saudoso é mais vital e vivencial do que literário. Dele fazem parte recordação e desejo como também consideraram Leonardo Coimbra e Teixeira Pascoais. No entanto, há uma diferença básica entre a proposta dos portugueses e a do filósofo galego. Cabanillas explica que “a primeira é messiânica e se encontra indissolúvelmente ligada à crença sebastica no rei Encoberto, a segunda é saudade da terra” (id., p. 123). Outro autor que deixou contribuição sobre a saudade na Galiza é o escritor Rafael Dieste (1899-1981). Para Rafael a saudade é um desejo insatisfeito e sempre retomado. Ele o define como “delícia de não chegar e angústia de prosseguir”

tratado filosófico do Amor, nele assumem-se e conservam-se os caracteres do amor sexual; e ao mesmo tempo tais caracteres são generalizados e sublimados. Em primeiro lugar o amor é falta, insuficiência, necessidade e ao mesmo tempo desejo de adquirir e de conquistar o que não se possui (...). Em segundo lugar, o Amor se dirige para a beleza a qual outra coisa não é senão o anúncio e aparência do bem, logo, desejo do bem”

¹² Esse mesmo assunto foi considerado em capítulo da parte III do livro *Formas e percursos da razão Atlântica: estudos de filosofia luso-brasileira*, p. 225-244.

(id., p. 127). Coube ao escritor o mérito de ter compreendido que a saudade mantém essencial relação ontológica com o problema do tempo o que faz dele, na avaliação de Braz Teixeira, o verdadeiro iniciador da metafísica da saudade entre os galegos. Outro nome destacado por Teixeira é o de Ramón Otero Pedrayo (1888-1976) que vincula a questão da saudade com a atividade especulativa. Embora seja um sentimento a saudade não deixa de ser igualmente objeto do pensar. “Refletindo sobre ela os homens dão-se conta de que a saudade sustenta o impulso criador, consola e faz companhia, destila em nós as melhores essências da poesia, liberta da arrogância intelectual” (id., p. 130). Outros autores são mencionados fato que permite ao autor concluir pela existência de uma filosofia da saudade entre os galegos. Ela parte da visão antropológico-existencial e se abre à dimensão cósmica ou panteísta até alcançar o plano da transcendência ou do Absoluto.

Como complemento desse capítulo deve-se acrescentar a comunicação *A saudade no pensamento de Xoan Rof Carballo* (1905-1994) que Braz Teixeira apresentou no *I Colóquio Luso-Galaico sobre a saudade*.¹³ Para Teixeira, o esforço especulativo de Carballo se insere no movimento saudoso que ganhou força na década de cinquenta do século passado. Ele se encontra entre a visão piñeriana de saudade como sentimento puro e a interpretação panteísta de Daniel Cortezón. Resume Teixeira (1996, p. 146):

A saudade é a condensação de uma realidade ontológica de decisiva importância em todo o ser humano, é, a um tempo, solidão extrema, solidão no mais sombrio da nossa alma, que faz sofrer aquele que experimenta o sentimento saudoso, e a nostalgia de algo muito fundo na memória do homem.

O pensador galego associa a saudade a uma circunstância temporal, julgando-a própria dos povos da montanha e daqueles que tem natureza exuberante onde menos se destaca a força criadora do homem. A essa dupla realidade se associa a névoa ou um *pathos* de distância que se encontra nos povos que vivem à beira do mar. O caráter numinoso da saudade revela o temor da morte e do futuro incerto que estabelece uma específica relação com o passado. Trata-se de uma verdade escondida da natureza humana que se manifesta na saudade do paraíso perdido, ou melhor, não como uma fascinação pelo que se foi, mas (id., p. 148): “por não haver esquecido que o paraíso existe ou existiu algum dia, para cada um de nós, a possibilidade da solidão lúcida (...) nostalgia de uma primitiva segurança mágica”. Essa perda ultrapassa a dimensão psicológica, consciente ou inconsciente, e é parte do ser do homem pelo vínculo que

¹³ Essa comunicação foi transcrita no livro *Ética, Filosofia e Religião*, p. 225-230.

estabelece com a natureza ou com o arquétipo celeste. Essa relação diferente que estabelece com a natureza explica porque não olha para ela como um objeto a ser dominado, mas (id., p. 150): “conserve no seu íntimo um anseio de identificação com a Natureza, de modo a formar com ela uma unidade, que, ao quebrar-se ou ao cindir-se, provoca como que uma morte da alma, a morriña”.

No capítulo final de *A filosofia da saudade*, Braz Teixeira examina, ainda as considerações do filósofo brasileiro: Miguel Reale.¹⁴ Ele afirma que o assunto foi pensado por Reale em dois eixos: pelo vínculo com a solidão e pela relação com a temporalidade existencial. A solidão que menciona não significa a recusa do convívio humano, mas como ensimesmamento que propicia melhor compreensão da vida e da presença do outro. O segundo eixo é o que apresenta o sentimento saudoso como capaz de superar a ausência, o que o aproxima da experiência religiosa. O marcante na interpretação de Reale é ver a saudade como característica da temporalidade humana que “apresenta, um sentido de provisoriedade, resultante da essencial e radical finitude humana” (id., p. 154). A análise de Reale, entendida como parte do pensamento conjectural com a qual o brasileiro trata os assuntos da metafísica, somente revela alguma semelhança com fenomenólogos portugueses como Joaquim de Carvalho e Delfim Santos.

O apêndice de *A filosofia da saudade* está dividido em duas partes, Braz Teixeira avalia primeiro a expressão e sentido que a saudade assumiu entre poetas angolanos. Entende que “a saudade apresenta uma dimensão antropológica não se encontrando (entre eles) nenhuma voz lírica em que ecoem ou se exprimam às dimensões cósmica e divina da saudade” (id., p. 170) como ocorre na tradição portuguesa. Na outra parte, há um comentário do ensaio publicado sobre a saudade do filósofo espanhol José Ortega y Gasset. Para Ortega, a saudade é uma das formas típicas do homem português e se manifesta entre a ânsia de partir, que se realizou com as grandes navegações e o desejo de voltar que surge depois dos descobrimentos. Ortega enxerga na saudade mais do que expressão erótica, como aparece em outros povos, trata-a como expressão simples da falta das coisas comuns e corriqueiras presentes na vida, das quais sente falta o homem português.

¹⁴ Num capítulo da parte III do livro *Formas e percursos da razão Atlântica: estudos de filosofia luso-brasileira*, p. 245-251 Braz Teixeira examina a hipótese de se considerar o filósofo brasileiro Miguel Reale inserido na tradição luso-galega de abordagem da saudade.

4 Considerações finais

A análise de Braz Teixeira permite identificar, na tradição portuguesa, diferentes manifestações culturais sobre a saudade, o pensamento saudoso recebe tratamento poético, filosófico e teológico. No que se refere às abordagens filosóficas encontra o autor elementos para a constituição de uma tradição investigativa que alcança a Galiza e o Brasil, mas de grande repercussão na filosofia portuguesa.

Os livros comentados oferecem um amplo panorama do problema. O ponto alto da discussão é a identificação de uma filosofia da saudade que se desdobra no estudo de uma tradição presente nos filósofos portugueses e galegos. Além dos comentários ao pensamento dos autores, o livro tem o mérito de propor uma organização do assunto de modo a permitir que se possa entender os aspectos de uma filosofia da saudade, deixando depois a cada estudioso a liberdade de ir a este ou aquele autor para com ele dialogar. Com seus estudos sobre a saudade, Braz Teixeira se firma como um dos mais notáveis estudiosos contemporâneos da metafísica ibérica e insere o tema da saudade na tradição filosófica portuguesa.

No que se refere à sua análise do pensamento de Miguel Reale, é necessário acrescentar que o tema da saudade é questão periférica da extensa meditação do jusfilósofo sobre a cultura. Como observa Braz Teixeira ela também tem marcos do sentimento saudoso, como, por exemplo, em poemas como *Amor e Tempo*.¹⁵ E, no que se refere especificamente ao pensamento filosófico, encontra-se a saudade, além dos aspectos fenomenológicos assinalados por Braz Teixeira, vinculada aos valores, como Reale diz em *Variações* como a que escreveu sobre a morte.¹⁶ Valores que, como se sabe, para ele amarram e consolidam a cultura.¹⁷

Finalmente, se deve destacar, como comentário final que, na compreensão de Braz Teixeira, a reflexão filosófica sobre a saudade, quando se considera as tradições

¹⁵ Um dos versos do poema *Amor e Tempo* diz assim (1965, p. 76): “Tempo e amor vão de mãos dadas como jovens deuses pagãos, selecionando os segundos para compor a saudade que é modo de perdurar (...). E conclui mais adiante (ibidem): “fixa o amor o que no tempo se deve preservar; apaga o amor o que no tempo há de se apagar”.

¹⁶ No livro *Variações*, escreveu Reale *Sobre a morte* (1999, p.187): “por outro lado, a morte, que constitui uma fratura na teia de nossos sentimentos, ensina-nos a ver o mundo com outros olhos. Aprende-se a viver com lágrimas nos olhos, quando menos se espera, ao acontecer algo, por ínfimo que seja, capaz de suscitar uma lembrança. Surge uma vida substancialmente dupla, uma perdida nas preocupações da experiência quotidiana, outra presa a uma visão transcendental, no qual só têm sentido os valores essenciais, a espera a todo instante convertida em esperança”.

¹⁷ Miguel Reale escreve em *Cinco temas do culturalismo* que (2000, p. 10): “cultura é objeto genérico que compreende os objetos específicos, não como totalidade quantitativa indiferente, mas no sentido de que os abrange tais como são de per si, em suas mútuas relações distintas, isto é, *como eles são enquanto devem ser* (grifo do autor), cada um deles em razão de seu ser próprio e de seu próprio dever ser”.

estudadas, contempla uma análise do sentimento saudoso e forma uma tradição filosófica, pois revela um modo de ser do homem, no espaço e no tempo. É um produto do espírito que considera a experiência vivida nas considerações sobre a existência humana.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed., São Paulo, Mestre Jou, 1982. 976 p.
- CARVALHO, José Mauricio de. *O homem e a Filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2007, 236 p.
- _____. Braz Teixeira e o esforço de caracterização de uma filosofia luso-brasileira. In: Vários. *Convergências e Afinidades, homenagem a António Braz Teixeira*. Lisboa, Universidade Católica Portuguesa e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, p. 107-123
- CUNHA, Jorge Teixeira. A saudade entre o mesmo e o outro. Uma variação ética sobre o tema da saudade. In: Vários. *Convergências e Afinidades, homenagem a António Braz Teixeira*. Lisboa, Universidade Católica Portuguesa e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, p. 434-441.
- GANHO, Maria de Lourdes Sigardo. A saudade em Deus, o Mal e a Saudade. In: Vários. *Convergências e Afinidades, homenagem a António Braz Teixeira*. Lisboa, Universidade Católica Portuguesa e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, p. 182-186.
- ORTEGA Y GASSET, José. Ensimismamiento y Alteración. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. V, Madrid, Alianza, 1994, p. 291-375 p.
- _____. *Saudade*. Lisboa: Sete Caminhos, 2005.
- REALE, Miguel. *Poemas do amor e do tempo*. São Paulo, Saraiva, 1965, 173 p.
- _____. *Variações*. São Paulo, GDR, 1999, 190 p.
- _____. *Cinco temas do culturalismo*. São Paulo, Saraiva, 2000, 56 p.
- RODRIGUES, Anna Maria Moog. Mestre António Braz Teixeira. In: Vários. *Convergências e Afinidades, homenagem a António Braz Teixeira*. Lisboa, Universidade Católica Portuguesa e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, p. 52-54.
- TEIXEIRA, António Braz. A saudade no pensamento de Rof Carballo. In: *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a saudade*. Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996. p. 145-151.
- _____. *Ética, Filosofia e Religião*. Évora, Pendor, 1997. p. 246.
- _____. *Formas e percursos da razão atlântica: estudos de filosofia luso-brasileira*. Londrina, EDUEL, 2001, 331 p.
- _____. *A filosofia da saudade*. Matosinhos, Quidnov, 2006. 175 p.
- _____. *O essencial sobre a filosofia portuguesa, séculos XIX e XX*. Lisboa, Imprensa Nacional, 2006, 123 p.

OS ESTUDOS ANTERIANOS DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

Leonel Ribeiro dos Santos

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/ CFUL

Alameda da Universidade

1600-214 Lisboa

(351) 217 920 000 | info@letras.ulisboa.pt

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

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

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

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

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

¹ Assim, pela ordem de publicação:

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

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

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

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

² Destaco dois:

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

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

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

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

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

1850-2000» e também em «A ideia de Deus e a Religião em Antero e no Pensamento Luso-Brasileiro da segunda metade do século XIX”.³ Nessa reconstituição dos contextos especulativos em que se move o pensamento dos autores que estuda e interpreta, Braz Teixeira não esconde a preferência pelo espaço imanente do pensamento português ou do pensamento luso-brasileiro ou do pensamento lusogalaico-brasileiro, como uma matriz especulativa com identidade e personalidade próprias. Mas, obviamente, essa preferência não isenta o hermenauta de apontar pertinentes conexões e relações com pensadores ou filósofos que habitam outros horizontes de pensamento, por longínquos que pareçam, sendo, por exemplo, capaz de descobrir “afinidades e convergências” entre o pensamento russo e o pensamento português contemporâneo⁴, e bem assim, no caso de Antero, afinidades e convergências, ou também diferenças e contrastes, seja com pensadores portugueses coetâneos (Amorim Viana, Cunha Seixas, Teófilo Braga, Francisco Machado de Faria e Maia), seja com pensadores brasileiros, como Tobias Barreto e Farias Brito.

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

³ Veja-se: CAQ, 1993, p. 271.

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

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

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

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

2. Com o primeiro dos seus estudos anterianos acima referidos, António Braz Teixeira projeta uma nova luz sobre o primeiro estágio ou ciclo do pensamento de Antero – o da sua formação jurídica coimbrã –, que não fora atendido pelos sucessivos intérpretes que se haviam ocupado da evolução espiritual ou filosófica do poeta. A inovadora tese consiste em identificar e sublinhar a importância do Krausismo na formação filosófica do jovem Antero. Dois estudos são expressamente dedicados a este tópico ⁵, para além de referências ao mesmo em outros ensaios.⁶ Mas a novidade da tese torna-se ainda mais flagrante porque ela desafia e por assim dizer desautoriza (ou pelo menos relativiza) todas as interpretações anteriores a respeito da formação e evolução filosófica de Antero, incluindo a autointerpretação que o próprio poeta-filósofo de si mesmo fazia e que declarou numa conhecidíssima carta ao seu tradutor alemão Wilhelm Storck: a da génese e matriz hegeliana do seu pensamento filosófico⁷,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Como já referido, a renovação hermenêutica dos estudos anterianos, fomentada pelas iniciativas académicas de comemoração do Centenário da morte (1991) e dos 150 anos do nascimento (1992) do poeta-filósofo permitiu descobrir novos pontos de interesse na obra e no pensamento anterianos, que não haviam sido ainda objeto de especial atenção. Cito três, em particular: o seu pensamento estético (disperso por vários ensaios desde a época de Coimbra dos anos 60 até ao ensaio de 1781, *A poesia na atualidade*); o seu pensamento ético; e o seu recorrente pensamento sobre a religião e a ideia de Deus (devendo aqui ressaltar-se o estudo de Joaquim de Carvalho sobre a ideia da inconsciência de Deus em Antero). António Braz Teixeira é dos primeiros a abordar, de forma expressa e no intuito de compreender a sua peculiar congruência, a temática da teologia (ideia de Deus) e a filosofia da religião anterianas, num Colóquio que teve lugar em 1991⁹, destacando-lhes a relevância, nestes termos:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E O PENSAMENTO GALEGO. SOBRE A SAUDADE, PIÑEIRO, ORTEGA E HEIDEGGER

Luís G. Soto

Universidade de Santiago de Compostela, Faculdade de Filosofía
Praza de Mazarelos, s/n, 15782 Santiago de Compostela, Galiza, España
(0034)881812526 | luisg.soto@usc.es

Resumo: Neste noso texto, dissertaremos sobre o estudo do pensamento galego na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: pensamento portuguê, pensamento galego, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the study of Galician thought in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: Portuguese thought, Galician thought, António Braz Teixeira

Saudade, pensar galego e filosofia espanhola

No IV Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade, realizado em 4 e 5 de Novembro de 2011, no Porto, Viana do Castelo e Amarante, numa das sessões, o professor António Braz Teixeira pus a questão de “se será possível ou não entender e pensar o sentimento saudoso, tanto na sua dimensão universal e mais radicalmente humana como no modo particular como ele se vivencia e exprime na língua de Rosalía e Cunqueiro, a partir da filosofia espanhola contemporânea, decerto mais próxima ou afim do pensar galego do que a filosofia germânica”¹. E na sua intervenção, lembrando traços significativos do pensamento de Ortega, Unamuno, Zambrano, Zubiri e Marías, o professor Braz Teixeira, não sem matizes (op. cit., p. 277), concluiu respondendo afirmativamente a interrogação inicial: “penso haver carreado elementos e argumentos que justifiquem ou fundamentem uma resposta afirmativa à interrogação [...] de se, diversamente do que o tem feito a generalidade dos pensadores galegos do nosso tempo, seria possível encontrar no pensamento de aqueles ou de outros filósofos espanhóis do século XX, perspectivas, conceitos ou noções que possibilitassem abordar, especulativamente, o sentido e o valor metafísico do sentimento saudoso e fundar uma sua nova e diversa compreensão filosófica” (op. cit., p. 280).

Quando então, naquela tarde de Novembro de 2011, estava a ouvir a comunicação, vinham à minha cabeça algumas lembranças e conjeturas, pensando em Piñeiro, que iam no sentido contrário e permitiam explicar, hipoteticamente, porquê Piñeiro, ao reflexionar sobre a saudade, na década de 1950 recorrera a Heidegger e não, como poderia ter feito, a Ortega ou Unamuno. Mas, naquela data, não disse nada: ao fim e ao cabo, eram só ideias soltas e vagas. Quando, anos mais tarde, li o texto publicado reapareceu aquela impressão, mais nítida e melhor sustentada. Vou retomá-la e expô-la agora.

Adianto que o que direi não contradiz, no essencial, a tese do professor Braz Teixeira, mas pode servir como uma nota de rodapé ou à margem. Comparto a sua argumentação e conclusões no fundamental, a saber: 1) que o pensamento galego contextualiza-se no pensamento espanhol e 2) que neste há, como ele assinala, elementos para pensar a saudade.

¹ António Braz Teixeira, “Da possibilidade de pensar a saudade a partir da filosofia espanhola contemporânea”, in António Braz Teixeira, Arnaldo Pinho, Maria Celeste Natário, Renato Epifânio (coords.), *Sobre a Saudade*, Zéfiro, Sintra, 2012, p. 268.

A saudade, Piñeiro, Ortega e Heidegger

Antes de começar, comento que eu não queria falar deste tema, porque o esquecera por completo. De facto, quando soube que haveria um colóquio sobre o professor Braz Teixeira, disse aos organizadores: “Muito bem. Eu falarei sobre o direito, sobre filosofia do direito”. Algumas semanas depois, quando fizeram a chamada à participação, acrescentaram-me o pedido de que a minha proposta de comunicação versasse sobre “Braz Teixeira e o pensamento galego”. Pensei, no momento e durante vários dias, que era impossível, que eu nem sabia nada nem tinha nada que dizer sobre esse tópico. Escrevi aos organizadores dizendo que enviaria uma proposta, mas sobre filosofia do direito.

A razão desta teimosia com o direito é que eu lera, com muito interesse, o *Breve tratado da razão jurídica*². Gostara muito e ficara com a vontade de escrever algo sobre isso. Não o fiz, porque queria ler também *Sentido e valor do direito*³ e, naquela altura, não pude. Via agora, neste congresso, a ocasião para o fazer. Por isso, insisti. E pus-me a ler esse livro, subtulado “introdução à filosofia jurídica”. Levava vários dias e já estava a concluir a leitura, quando despertei em plena noite, acordado pelo fantasma da saudade, a emergir sob as figuras de Piñeiro, Ortega e Heidegger, de que algures e outrora falara o professor Braz Teixeira.

As lembranças e as ideias não me deixaram adormecer: no congresso devia falar sobre isto: Braz Teixeira, a saudade, Piñeiro, Ortega e Heidegger. Mas, não recordava ainda nem a comunicação de aquela tarde de Novembro, nem a publicação posterior. Felizmente, o esquecimento deu passo à memória.

Piñeiro, Ortega e Heidegger

Por que razão Ortega não e, no entanto, Heidegger sim? Tentarei responder esta questão fazendo algumas conjeturas com apoio em alguns factos que, em meu ver, marcam o pensamento de Piñeiro, que condicionam o seu desenvolvimento. Primeiro, tratarei o afastamento de Ortega, que, contudo, não é absoluto. Depois, abordarei a aproximação de Heidegger, que, no entanto, não é apenas circunstancial.

² António Braz Teixeira, *Breve tratado da razão jurídica*, Zéfiro, Sintra, 2012.

³ António Braz Teixeira, *Sentido e valor do direito*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2010, 4ª edição.

Piñeiro

Antes de mais, assinalo que eu não conheci Ramón Piñeiro. Nunca o vi, nem de longe, pela rua ou numa conferência, por exemplo. Soube dele, da sua obra, provavelmente quando eu estudava filosofia em Santiago na segunda metade da década de 70. Tratei algumas pessoas que tinham relação com ele, mas nunca cheguei até ele. Por exemplo, já na década de 80, um colega da faculdade, bolsheiro de investigação como eu naquela altura, fazia e fez uma tese sobre o discurso nacionalista galego⁴. Entre outros personagens destacados, entrevistou Piñeiro, e falou-me dele. Quiçá este colega meu referiu-me uma anedota, transmitida por Piñeiro e relacionada com Heidegger, que contarei mais tarde.

Piñeiro, naqueles anos, o primeiro lustro da década de 80, era um personagem oficial: membro da Academia Galega, foi deputado no Parlamento de Galiza, presidiu o Conselho da Cultura Galega. Saliento isto, porque a Espanha saída da constituição de 1978, e a Galiza correspondente, não é alheia às ideias de Ortega⁵. Nos ambientes político e cultural do nacionalismo galego, Piñeiro era criticado e rejeitado por duas traições: a deserção da luta política⁶, abandonada pela resistência cultural com a fundação, na década de 50, da editorial Galaxia e a revista *Grial*; a condena do reintegracionismo (op. cit., pp. 528-546), a tendência que propugna uma aproximação da língua galega da portuguesa, visibilizada na polémica com Rodrigues Lapa e, sobretudo, sancionada em 1982, com a promulgação pela Academia Galega das normas para a escrita do galego. Piñeiro fora, depois da Guerra Civil, um notável resistente antifascista, sofrendo prisão na década de 40. E também defendera, nas suas reflexões sobre a saudade, a comunidade cultural galego-portuguesa. Este segundo aspecto⁷, na verdade, revestia menos importância, dado o carácter minoritário do reintegracionismo⁸.

⁴ Julio Cabrera Varela, *La nación como discurso. El caso gallego*, Siglo Veintiuno de España, Madrid, 1992.

⁵ Cfr. Alejandro de Haro Honrubia, “La propuesta autonomista de Ortega y Gasset: un claro antecedente de la configuración autonómica del estado español de 1978”, in *La transición a la democracia en España: actas de las VI Jornadas de Castilla-La Mancha sobre Investigación en Archivos*: Guadalajara, 4-7 de noviembre 2003, Vol. 2 (COMUNICACIONES: CD-Rom), ANABAD, Toledo, 2004, p. 23, pp. 1-30.

⁶ Miguel Barros, *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo. Vol.2 Acción política*, Galaxia, Vigo, 2009, pp. 259-302.

⁷ Cfr. António Gil H., “Reações, na Galiza, à proposta do prof. Rodrigues Lapa para formalizar as falas galegas”, in *Nova Renascença 72/73*, Porto, 1999-2001, pp. 83-102.

⁸ Em nossa opinião, cabe, e cumpre, relacionar a tendência imperante, após a Guerra Civil e sobretudo desde a década de 70, contrária ao reintegracionismo com a observação inicial de Braz Teixeira (“Da possibilidade de pensar a saudade a partir da filosofia espanhola contemporânea”, op. cit., p. 268): “Diferentemente do que fizera Ramón Cabanillas, ao pensar a essencial dimensão saudosa da poesia

Piñeiro, Nós e Ortega

Ora bem, Piñeiro⁹, antes da Guerra Civil, era já nacionalista, ligado ao Partido Galeguista. Por essa circunstância, ao desatar-se a contenda, para salvar a vida, teve de alistar-se no exército sublevado. A guerra foi para ele uma experiência duríssima e de afirmação nas suas convicções. Não vamos lembrar aqui a posição de Ortega durante a Guerra Civil. Mas, indo aquém desses momentos, qual era a cultura política do nacionalismo galego em que se formou Piñeiro? Qual a posição dos pensadores galeguistas, do chamado grupo de Nós, ou seja, Pedrayo, Risco e Castelao, a respeito de Ortega e, também, de Unamuno?

Se visitarmos três textos chaves, fundamentais na cultura nacionalista galega, como são o romance *Arredor de si*, de Ramón Otero Pedrayo¹⁰, o artigo “Nós, os inadaptados”, de Vicente Risco¹¹, e o livro *Sempre en Galiza*, de Castelao¹², encontraremos um pensamento que rejeita explicitamente a filosofia de Ortega (e de Unamuno), não apenas no seu aspecto político. Por referir este, não esqueçamos que Ortega é autor do livro *España invertebrada*¹³, que contém algum furibundo ataque aos nacionalismos periféricos, nomeadamente ao galego¹⁴. Ortega, como Unamuno, eram ideologicamente próximos do nacionalismo espanhol até ao ponto de condescender, e inclusive simpatizar inicialmente Unamuno, com a sublevação militar de signo fascista, capitaneada pelo general Franco, que deu lugar à Guerra Civil.

Compreende-se, por esta discrepância e disparidade políticas intensas e profundas, que Ortega (e Unamuno também) não estava no horizonte de Piñeiro quando escreveu

galega com base na teoria da saudade de Teixeira de Pascoaes, as mais relevantes reflexões e propostas teóricas sobre a saudade surgidas, na Galiza, desde o início da segunda metade de Novecentos têm-se desenvolvido, em larga medida, a partir do pensamento alemão e de modo especial da filosofia heideggerina”.

⁹ Uma sucinta aproximação biográfica: Tareixa Roca, “Ramón Piñeiro: Nota bio-bibliográfica”, in *Nova Renascença* 72/73, Porto, 1999-2001, pp. 53-57.

¹⁰ Ramón Otero Pedrayo, *Arredor de si*, Nós, A Corunha, 1930. Citarei pela edição facsimilar realizada pela Xunta de Galicia em 2007.

¹¹ Vicente Risco, “Nós, os inadaptados”, in *Nós*, tomo 10, nº 115, Ourense-Santiago, 1933, pp. 115-123. Citarei pela edição facsimilar: *Galaxia*, vol. V (1932-1933), Vigo, 1980.

¹² Castelao, *Sempre en Galiza*, As Burgas, Buenos Aires, 1944, 1961. Citarei pela edição crítica, que reproduz em facsímile o texto de 1961, publicada pelo Parlamento de Galicia e a Universidade de Santiago de Compostela em 2000.

¹³ José Ortega y Gasset, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, 1967, 2ª ed. A edição original é de 1922.

¹⁴ Assim: “En Galicia, tierra pobre, habitada por almas rendidas, suspicaces y sin confianza en sí mismas, el particularismo será reentrado, como erupción que no puede brotar, y adoptará la fisonomía de un sordo y humillado resentimiento, de una inerte entrega a la voluntad ajena, en que se libra sin protestas el cuerpo para reservar tanto más la íntima adhesión” (Ortega y Gasset, *España invertebrada*, op. cit., p. 60).

as suas reflexões sobre a saudade. Além da política, a cultura filosófica do nacionalismo galego, em que se formara Piñeiro, era também divergente. Nos textos antes citados, de Pedrayo, Risco e Castelao, essa divergência é nítida, frontal e quase absoluta. Apesar das grandes diferenças existentes entre estes três pensadores do galeguismo.

Em *Arredor de si*, um *bildungsroman* da consciência e a vontade do nacionalismo galego, o protagonista, um moço de uma aldeia galega, persegue, em Madrid e Castela, converter-se em espanhol: parafraseando Ortega, ele é um “invertebrado” e quer “vertebrar-se”¹⁵. O resultado do seu percurso será o contrário: a adoção da perspectiva e o ideário nacionalistas galegos. A visão de Ortega (e de Unamuno, e demais pensadores espanhóis) é objeto de uma crítica e uma rejeição pormenorizadas, que incluem a ironia, a burla e a paródia.

Em “Nós, os inadaptados”, Vicente Risco fustiga o espanholismo (e o castelhanismo), sob a forma de “patriotismo” e de “casticismo”¹⁶, e até o espanhol e o castelhano: “Non sentiamol-o hespañol, e se respeito da Europa eramos orientalistas, respeito da Hespaña eramos europeistas. E cand’outros escritores modernistas, que nós coidabamos que dicían conosco, emprincipiaron os cantos a Castela e â vella España, foron por nós condanados ao esquecemento e ao disprecio” (op. cit., p. 119).

Por último, em *Sempre en Galiza*, são frequentes as referências críticas a Ortega¹⁷ e Unamuno (op. cit., pp. 169, 275, 292-293, 381). Publicou-se em Buenos Aires, por primeira vez em 1944 e, de forma completa e definitiva, em 1961. A primeira edição (1944) contém o “adro” (Badaxoz, 1935) e os livros “primeiro” (Barcelona-Valência, 1937), “segundo” (Nova Iorque e Atlântico, 1940) e “terceiro” (Buenos Aires, 1943). Na segunda edição (1961), acrescentou-se o livro “quarto” (Paquebote “Campana”, 1947), formado pelo material inédito que Castelao destinava para um segundo volume da sua obra. Neste texto, Castelao expõe a filosofia política do nacionalismo galego, anterior e posterior à Guerra Civil. Apesar do lugar e as datas de edição, é muito provável que Piñeiro, dada a sua vinculação com o galeguismo, conhecesse os textos (inclusive o acrescentado em 1961) na década de 40.

Piñeiro e Ortega

¹⁵ Por exemplo, Ramón Otero Pedrayo, *Arredor de si*, op. cit., p. 50, p. 81.

¹⁶ Vicente Risco, “Nós, os inadaptados”, op. cit., p. 118.

¹⁷ Castelao, *Sempre en Galiza*, op. cit., pp. 294-395, 306-307, 327.

Voltando a Piñeiro, pela nossa parte, não deixamos de ouvir na sua filosofia da saudade¹⁸ um enfrentamento silencioso com o pensamento espanhol do corte de Ortega (e de Unamuno)¹⁹.

Ora, esta circunstância, esse desvio no olhar ao filosofar sobre a saudade²⁰, não significa que não haja, e de facto tem havido, coincidências importantes entre eles. Anos depois dos tempos da saudade, entre 1966 e 1970, Piñeiro lecionou alguns verões na universidade de Middlebury, nos EUA, e os seus cursos versaram sobre “o pensamento espanhol”, nomeadamente Ortega e Unamuno²¹.

Também mencionei antes que Ortega (a sua *España invertebrada* e, sobretudo, *La redención de las provincias y la decencia nacional*²²) serviu de inspiração para o tratamento da questão das nacionalidades espanholas na constituição de 1978 e na legislação posterior. O filósofo propusera, como remédio para combater as nacionalidades refratárias ao estado unitário, dar a todas as regiões (ou comarcas, como ele dizia), com independência de que o demandassem ou não, um trato igual²³. Com isto, em sua opinião, conseguir-se-ia desativar ou, pelo menos, conter o federalismo ou o independentismo dos nacionalismos periféricos. É a fórmula, hoje conhecida na terminologia da cultura política espanhola, como “café para todos”. Piñeiro, na política galega, assumiu e representou, como figura eminente, esta posição.

Piñeiro e Heidegger

De maneira mais ou menos convincente, defendi, até ao momento, porquê Ortega não. Devo agora enfrentar a segunda parte da questão: Porquê Heidegger sim? Para isso, vou apresentar um novo personagem, um intelectual amigo de Piñeiro coetâneo e conterrâneo seu: Celestino Fernández de la Vega. Com ele, Piñeiro realizou vários

¹⁸ Ramón Piñeiro, *Filosofía da Saudade*, Galaxia, Vigo, 1984. Os ensaios recolhidos pertencem mormente à década de 50: “A Filosofía e o Home” (1955), “Significado metafísico da Saudade” (1951), “Para unha filosofía da Saudade” (1953), “Saudade e Sociedade, dimensións do Home” (1975), “A Saudade en Rosalía” (1952).

¹⁹ Alguma vez, nomeadamente: Ramón Piñeiro, “Significado metafísico da saudade. Notas para unha filosofía galaico-portuguesa”, op. cit., p. 39. Ortega é citado, em positivo, em “Saudade e Sociedade, dimensións do Home”, op. cit., p. 84. Note-se que este ensaio é de 1975.

²⁰ Existiu, pelo menos, um interesse de Ortega pela saudade: José Ortega y Gasset, *Saudade: Notas de Trabalho/Notas de Trabajo*, edição bilíngue, trad. port. Maria J. Monteiro Tavares, Sete Caminhos, Lisboa, 2006. Ora, é muito improvável que, na década de 50, Piñeiro tivesse conhecimento destas notas.

²¹ Miguel Barros, *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo. Vol.2 Acción política*, op. cit., p. 9.

²² José Ortega y Gasset, *La redención de las provincias y la decencia nacional. Artículos de 1927 y 1930*, Revista de Occidente, Madrid, 1931.

²³ Ortega y Gasset, *La redención de las provincias*, op. cit. No seu projeto, Espanha estaria organizada em dez regiões ou comarcas: Galiza, Astúrias, Castela a Velha, País Vasco-Navarro, Aragão, Catalunha, Levante, Andaluzia, Estremadura e Castela a Nova.

trabalhos. Ambos publicaram conjuntamente duas traduções do alemão para o galego: o *Cancioeiro da poesía céltiga* de Julius Pokorny, em 1952²⁴, e *Da esencia da verdade* de Martin Heidegger, em 1956²⁵. Podemos conjeturar, com pouca margem de erro, que o conhecimento do alemão e de Heidegger são devidos a Celestino Fernández de la Vega. E a introdução, tradução e notas de *Da esencia da verdade*, também²⁶.

Celestino

Fernández de la Vega foi um destacado intelectual galeguista, com contributos diversos, também sobre a saudade, que achamos em publicações, já na década de 50 em *Grial* e em *Galaxia*, sendo sócio fundador desta editora, emblemática da cultura galega. No entanto, o seu trabalho mais eminente é posterior, o livro, excelente, intitulado *O segredo do humor*²⁷, escrito a instâncias de Piñeiro.

Celestino, permitam que o chame assim, formou-se em direito e trabalhou como funcionário público toda a sua vida, ou quase, na cidade de Lugo. Era pessoa de grande curiosidade intelectual, tendo-se debruçado sobre temas e assuntos vários, mormente ligados a Lugo. Ao longo de décadas, fez parte de várias tertúlias, que ele mesmo propiciava e animava. Algum tempo depois da sua morte, em 1986, Ricardo Carvalho Calero, amigo dele e também de Piñeiro, disse-me que Celestino fora a pessoa com maior liberdade de espírito que tratara na sua vida. Entre os seus interesses, contava-se a filosofia, nomeadamente, e em especial, o pensamento de Heidegger, cuja obra seguia nas edições originais. Provavelmente adquiridas, pelo menos alguma vez, nas suas viagens. Porque Celestino, segundo lembro, gostava de viajar, por Galiza e também pelo estrangeiro. Recordo vagamente um regresso seu, e os comentários, de uma viagem por Europa.

²⁴ Julius Pokorny, *Cancioeiro da poesía céltiga*, tradución de Celestino F. de la Vega e Ramón Piñeiro, Bibliófilos Gallegos, Santiago de Compostela, 1952.

²⁵ Martin Heidegger, *Da esencia da verdade*, introdución, tradución e notas de Celestino F. de la Vega e Ramón Piñeiro, Galaxia, Vigo, 1956. A tradução foi autorizada por Heidegger em 1950 e estava já concluída em 1952: Ramón López Vázquez, “Da esencia da verdade: unha tradución con aquel”, in M^a Jesús Vázquez Lobeiras, Juan Vázquez Sánchez e César Raña Dafonte (eds.), *Experientia et Sapientia. Estudos dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*, Santiago, Universidade de Santiago de Compostela, 2007, p. 274, nota 5 e nota 7.

²⁶ “A Introducción (pp. 15-33) é exclusiva de Fdez. de la Vega. E a tradución, case. Sospeito que a axuda de Piñeiro reduciuse a cuestións de detalles lingüísticos. [...] podemos supor que a axuda de Piñeiro limitouse ao que foi sempre: animar, gabar e impulsar a Fernández de la Vega a escribir, traducir, participar, intervir, etc.” (Ramón López Vázquez, “Da esencia da verdade: unha tradución con aquel”, op. cit., p. 274, nota 4).

²⁷ Celestino Fernández de la Vega, *O segredo do humor*, Galaxia, Vigo, 1963.

Não disse que Celestino fazia parte, de longe, da minha paisagem familiar em Lugo, onde eu desde criança passei longas temporadas na casa das minhas tias. Conheço desde a infância alguns dos seus sobrinhos, mais ou menos da minha idade, mantendo estreita amizade ao longo dos anos. Um deles, hoje médico e que foi médico de Celestino, e eu temos feito trabalhos conjuntos, escrevendo sobre bioética. Também, um dos seus filhos estava entre os nossos companheiros de jogos e diversões, ora na rua, ora na casa dos sobrinhos ora na casa das minhas tias. Desde a infância e na juventude, Celestino foi para mim um personagem familiar, mas cuja irradiação me chegava, sobretudo, por via indireta, através dos sobrinhos. Comentávamos as suas opiniões, que alguma vez escutávamos diretamente dele, mas rara vez conversávamos com ele, provavelmente por sermos demasiado jovens. Pela minha parte, não lembro ter falado nunca com ele, exceto de pequenas cousas triviais do dia a dia. Nem lia os escritos dele, exceto ao acaso algum dos artigos que publicava no jornal de Lugo, *El Progreso*. Mesmo sendo estudante de filosofia e depois licenciado, apesar de saber do seu conhecimento de Heidegger, não cheguei a falar com ele disso, talvez precisamente porque pensava que podia fazê-lo a qualquer momento. Também não assisti a nenhuma das suas tertúlias, pois, como disse, os sobrinhos e eu éramos demasiado jovens. Víamo-lo no café, desde a rua, entre o grupo da tertúlia. Às vezes entrávamos, mas era para dar um recado ou pedir algo.

É possível que em alguma ocasião, quando passávamos por ali em finais da década de 60 e em começos da década de 70, estivesse lá Piñeiro. Se se encontrava ali, como eu não o conhecia, não o reconheci. Por isso, disse antes que creio que nunca vi o Ramón Piñeiro.

Piñeiro, Celestino e Heidegger

Podem ter intervindo outras pessoas, mas com grande probabilidade, e eu diria com certeza, Celestino Fernández de la Vega teve um papel fundamental no conhecimento e a aproximação de Piñeiro da filosofia de Heidegger. De facto, existia entre eles, Celestino e Piñeiro, uma relação estreita e ambos publicaram, como um trabalho conjunto, a tradução galega de *Da esencia da verdade* de Heidegger, que provavelmente acordou Celestino, com a intervenção²⁸ de Domingo Carvallo²⁹, outro

²⁸ As “gestões pessoais” diz a nota da Editorial Galaxia que abre o livro (Martin Heidegger, *Da esencia da verdade*, op. cit., p. 7).

filósofo galego³⁰, com o filósofo alemão. Piñeiro e Celestino pretendiam, com essa tradução, defender e prestigiar a língua galega em tempos muito duros, vertendo nas suas palavras o pensamento de um filósofo contemporâneo de primeira linha mundial³¹. Quero sublinhar aqui o gesto e compromisso de Heidegger concedendo essa tradução. Não deve estranhar-nos a sua influência depois no pensamento galego. Ora, além deste motivo circunstancial, a relação com Celestino Fernández de la Vega, que tenha posto Heidegger no caminho de Piñeiro, talvez haja algo mais que permita vincular a filosofia do alemão com o pensamento do galego. Nas suas reflexões sobre a saudade Piñeiro discrepa de Heidegger e das abordagens heideggerinas como a de Fernández de la Vega³². Mas, em nossa opinião, há alguns elementos que, no fundo, as aproximam. Estamos a pensar numa peculiar experiência da saudade. Vou tentar apresentá-la indo à linguagem corrente e à experiência comum. Ou seja, como não faria Piñeiro, perscrutador especulativo de uma pretensa saudade metafísica.

Senhardade

Piñeiro era natural de uma aldeia próxima da cidade de Lugo: S. Pedro de Armea, no concelho de Láncara. Celestino de outra, também perto de Lugo: Friol. Ambas as aldeias estão em direções diferentes. Nunca estive em Láncara, mas tenho vontade de ir. E, de passagem, visitar a casa originária de um ilustre filho adotivo desse concelho: Fidel Castro. Fui, no entanto, muitas vezes a Friol. E até estive na casa, já desabitada, de Celestino. Conheço aquelas terras, as estradas. Também as terras de Piñeiro, mas não Láncara.

No seu magnífico e maravilhoso livro, *A saudade portuguesa*, Carolina Michaëlis de Vasconcelos recolhe um vocábulo, que ela diz asturiano, que designa também a saudade: senhardade³³. Asturiano? Corrijamos a grande Carolina: pelo menos, também galego³⁴. É uma palavra viva em boca do povo, que a usa para nomear uma particular saudade. Típica da província de Lugo, soube do vocábulo na expressão dos poetas da

²⁹ “Por medio do tamén lucense Domingo Carvalho, “amigo personal de Heidegger” –“Lieber Herr Carvalho” (Heidegger)– e doctorando na Universidade de Friburgo, xestionan a autorización e unha “carta-prólogo especial para esta edición.” (Ramón López Vázquez, “Da esencia da verdade: unha tradución con aquel”, op. cit., p. 274).

³⁰ Segundo regista Ramón López Vázquez (“Da esencia da verdade: unha tradución con aquel”, op. cit., p. 274, nota 6), Domingo Carvalho é autor de: *Die Ontische Struktur*, Neske Pfullingen, Stuttgart, 1961; e *Die Ontische Stimme*, Rudolf Godschagg, Freiburg/Br., 1965.

³¹ Cfr. A nota preliminar da Editorial Galaxia (Martin Heidegger, *Da esencia da verdade*, op. cit., p. 7).

³² Ramón Piñeiro, “Para unha filosofía da Saudade”, op. cit., pp. 52-55.

³³ Carolina Michaëlis de Vasconcelos, *A Saudade Portuguesa*, Estante Editora, Aveiro, 1990, p. 46.

³⁴ Também a recolhe Piñeiro: “Saudade e Sociedade, dimensións do Home”, op. cit., p. 96.

chamada Terra Chá. Por exemplo, Aquilino Iglesia Alvariño, um autor de referência na poesia galega contemporânea, publicou em 1930 o poemário *Senhardá*³⁵. Outro exemplo: em 1977, o grupo musical Fuxan Os Ventos publicou o disco *O tequeletequele*, que inclui uma canção, “O carro”, com letra do poeta Manuel Maria, cuja primeira estrofe diz: “Non canta na Chá ninguén,/ por éso, meu carro canta,/ canta o seu eixo tan ben/ que a señardade me espanta”³⁶. O que significa esta palavra, senhardade?

Talvez a ouvi a familiares meus, mas, sobretudo, conheço-a no seu uso vulgar desde tempos mais recentes, nos começos do século XXI. Passeava com um amigo, professor de filosofia, então destinado num liceu em Palas de Rei, pelos campos da formosa comarca da Ulhoa. Íamos por caminhos, baixo árvores frondosas, seguindo curso do rio Pambre, com intenção de chegar ao castelo que ali há, quando ele pronunciou a palavra senhardade, precisamente para fazer troça de Heidegger, sem o nomear. Em síntese, dizia que naquelas paisagens temia ficar siderado e quedar ali para sempre: naquela província do ser, naquela região do ente. Eu disse-lhe: temes converter-te num nazi? Apenas num cúmplice, pelo silêncio, respondeu. Era uma piada. Estávamos a falar da tese que ele fazia e eu dirigia: sobre Deleuze³⁷. Senhardade vinha a ser, neste caso, deserção do trabalho e absorção pela natureza. Pensei que empregara a palavra senhardade como um cultismo, porque a aprendera, como eu, em leituras. Pois, não. Além dos livros, segundo me aclarou, era uma palavra frequente na família da sua mulher. “Di-la meu sogro quando vai com o trator pelo monte”, acrescentou. Alguns anos depois estive por aquelas terras, Pol, a norte da cidade de Lugo. Passando um dia com eles. Depois de almoçar, passeamos pelos caminhos, os bosques e os campos da senhardade.

O que é a senhardade? Podemos defini-la como um sentimento de solidão e da singularidade (de aí vem a palavra, de singularitatem)³⁸. Imaginemos uma camponesa ou um camponês, a trabalhar só numa leira: avança a tarde, cai o sol. Ela ou ele faz uma pausa, deixa de ouvir-se o ruído do seu trabalho e só chegam os sons da natureza. Ninguém, tudo é solidão, que remete para a consciência do indivíduo, a existir em

³⁵ Aquilino Iglesia Alvariño, *Senhardá*, Palacios Editor, Lugo, 1930.

³⁶ Fuxan Os Ventos, *O tequeletequele*, Philips-Fonogram, Madrid, 1977. Obteve um grande sucesso em toda a Espanha.

³⁷ Miguel Angel Martínez Quintanar, *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2007.

³⁸ Carolina Michaëlis de Vasconcelos, *A Saudade Portuguesa*, op. cit., p. 46, nota 48.

singular. Reconhecemos aqui alguma das ideias medulares de Piñeiro³⁹. Ele fala em saudade metafísica, sem objeto, diferente das saudades objetuais, nomeadamente a do amor e a da terra. E também assinala a singularidade. Como a nossa paisana, a trabalhar na sua leira ou pelos caminhos do monte: aparentemente não há objeto, tudo é solidão e, no limite, vazio. Mas há um objeto: é o próprio sujeito na sua auto-reflexão e na sua auto-determinação, i.e., como consciência e vontade do vazio e do ser na solidão da humanidade.

Heidegger e a Galiza?

Talvez isto, a senhardade, de que não fala Piñeiro, mas que ele, como Celestino e as gentes de Lugo sabem o que é, aproximou o seu pensamento da filosofia de Heidegger. Mas, e Heidegger? Houve um movimento inverso, de Heidegger em direção à cultura galega? Sabemos que ele autorizou a publicação em galego de *Da esencia da verdade*. O interesse comercial ou publicitário cabe descartá-los, ambos minúsculos. Há um par de anos, uma colega minha, professora de filosofia na faculdade de Humanidades em Lugo, que trabalha no espólio de Celestino Fernández de la Vega, para animar-me a que me somasse a essa empresa, enviou-me por correio electrónico uma foto de um papel de Celestino: a cessão de direitos para a publicação de *Da esencia da verdade*. Ela fotografou apenas um canto do papel: lê-se algo do texto mecanografado e vê-se claramente a assinatura feita à mão, o autógrafo: Martin Heidegger.

Quando visito aqueles amigos meus, seja em Lugo, seja em Corrubedo, a aldeia na ria de Arousa onde fazem férias, as comidas vão precedidas de acepipes: chouriço, presunto e outros produtos da casa e a terra deles, lá em Pol. E quando regresso para a casa, sempre levo algo. Ela é muito obsequiosa e eu não posso evitar aceitar alguns chouriços. Poucos, porque, de facto, eu desde os 25 anos não como carne, sempre que é possível. Faço uma pequena exceção com os seus chouriços, mas pequena: como algo, um pouco. Porque me lembram o chouriço da minha infância, na aldeia em que era mestra a minha madrinha, na casa das minhas tias em Lugo, na de meu avó em Betanzos, alguma vez em Mondoñedo, na casa de meu tio padre numa paróquia do extrarrádio da cidade de Lugo. Em geral, é o sabor do chouriço da infância, a adolescência e a juventude. Por isso, colho algum chouriço dos infinitos que ela me quer dar. E tomo-o de vez em quando. Senta-me bem essa energia do passado. Talvez

³⁹ Ramón Piñeiro, *Filosofia da Saudade*, op. cit., pp. 54-55, p. 68.

uma forma de senhardade, experimentada agora numa cozinha no meio de uma cidade ao pé do mar, enquanto frito, para desfrutar em parelha familiar, uns ovos que também me deu a minha amiga.

Não falei em chouriços para ilustrar, mais uma vez, a senhardade. É que, ao parecer, Heidegger gostava imenso deles: adorava os chouriços de Lugo. Que lhe proporcionava o seu discípulo, o filósofo também lucense, Domingo Carvallo, residente em Alemanha, antes e depois da Segunda Guerra Mundial. Esta é a anedota que, no começo, prometera. O que me contou aquele colega meu, que fez uma tese sobre o discurso nacionalista galego e que, com tal motivo, entrevistara Piñeiro e conversara reiterada e demoradamente com ele. Até é possível que, quando lhe comunicaram, talvez Celestino, o pagamento dos direitos de autor, Heidegger tenha dito, sublinhando o que verdadeiramente lhe interessava: mas, não esqueçam os chouriços! Isto diz, pelo menos, a lenda urbana⁴⁰.

Braz Teixeira, benfeitor do pensamento galego

Depois de debulhar estas conjeturas com que tentei responder a pergunta, porquê Ortega não e porquê Heidegger sim, sobre as afinidades eletivas do pensamento de Piñeiro e outros pensadores galegos, como Celestino Fernández de la Vega, só me resta agradecer ao professor Braz Teixeira o interesse prestado ao pensamento galego, desde há tanto tempo e em inúmeras manifestações: congressos, publicações sem conto e, felizmente, sem fim. Um pensamento, o galego, que naquela intervenção sua que acabamos de evocar, ele contextualiza, em meu ver, acertadamente, no pensamento espanhol, mostrando ademais neste caminhos formosos e honrosos, como o de Maria Zambrano, para pensar a saudade por fora das sendas heideggerinas. Insisto no meu agradecimento: felizmente, o pensamento galego faz parte também do contexto filosófico português e lusófono, graças, entre outros, a António Braz Teixeira e obras como a coletânea *Filosofia da Saudade*⁴¹, que, com Afonso Botelho, ele editou.

⁴⁰ Antón Baamonde, “Os chourizos de Heidegger”, in *El País*, 27/06/2008.

⁴¹ *Filosofia da Saudade*, seleção e organização de Afonso Botelho e António Braz Teixeira, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1986.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: TEORIA DO MITO

Luís Lóia

Instituto de Filosofia - Universidade do Porto.
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto
(351) 226 077 100 | ifilosofia@letras.up.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o estudo da teoria do mito na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: pensamento português, teoria do mito, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the study of myth theory in the work of António Braz Teixeira.

Key words: Portuguese thought, myth theory, António Braz Teixeira

Segundo António Braz Teixeira, o moderno interesse especulativo no mito vem de Vico (1668-1744) e de Schelling (1775-1854). Em Portugal a reflexão contemporânea começa em Silvestre Pinheiro Ferreira, Amorim Viana e Cunha Seixas, no século XIX, e depois com Teófilo Braga e Oliveira Martins, no início do século XX, numa perspectiva etnológica, histórica e sociológica e positivista a que se seguem as reflexões de Aarão Lacerda, Teixeira Rego, Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, José Marinho, Afonso Botelho, António Quadros e Dalila Pereira da Costa, não tendo nomeado todos os autores portugueses que o homenageado trata na sua obra, de 2014, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*¹.

Esta obra, assim intitulada, não contém uma teoria do mito, é composta por diferentes teorias acerca do mito (algumas delas não são sequer teorias, mas apenas apontamentos) de diferentes autores, portugueses e brasileiros,. Não sendo **uma teoria**, nela cremos poder identificar **a teoria** que de distintos contributos se pode constituir, sendo que essa teoria, uma vez identificada, será a própria teoria do mito a que chega António Braz Teixeira. Ora, sendo tal exercício de identificação sempre uma aproximação, de que só o próprio poderá avaliar ser mais ou menos fiel ao seu pensamento, não deixamos de lado a audácia de ao caminhar nas palavras do autor sobre palavras de outros autores, e encontrarmos nós as nossas palavras que digam o que o autor, por outros, pode ter dito.

Iniciamos o nosso escurso sobre a teoria do mito com Teófilo Braga (1843-1924). Para este, deus é uma criação humana que resulta da condensação de todas as emoções ou de uma só emoção, refletindo, por isso, uma conceção da divindade de cada sociedade ou de cada época. Assim, a noção de deus e também de religião ou de religiões é considerada como sendo um facto psicológico e ou uma construção social; um sentimento do maravilhoso que, através da poesia, cria os deuses que o homem, depois, adora; do mesmo modo, o temor e a reverência pelo sagrado que acontece pela descoberta de uma dependência da natureza de cujo poder ou força se desconhece e não se pode dominar e que, por isso, é divinizado e criador dos deuses que permitem explicar aqueles fenómenos cuja causa desconhecemos – trata-se de um naturalismo a que se sucede um antropomorfismo, em que o homem se separa da natureza e a começa a dominar, dessacralizando-a. Assim, para Teófilo Braga, a compreensão do mito que não se dá sequer por via alegórica, dar-se-á pela sua **decomposição** e não

¹ António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, Lisboa, Zéfiro (Colecção NOVA ÁGUIA), 2014.

pela sua **interpretação**; decomposição nos elementos mais simples para compreender a concepção da natureza que os povos e as épocas que os criaram tinham. Essa é a função do mito (Cf. *Idem*, pp. 15-27).

Não estranha, mas já diferente da concepção positivista de Teófilo Braga, para Oliveira Martins (1845-1894) o mito é já uma iniciação ou aprendizagem que exprime uma realidade verdadeira e especial, “absoluta dentro da sua esfera própria”. É algo coletivo e espontâneo, um “sistema de sonhos primitivos em que o pensamento inconsciente dos povos representa, a seu modo, a natureza”, que nascem da admiração e do medo e resultam da necessidade de conhecimento inerente à natureza humana. A mitologia primitiva da imaginação inconsciente considera o universo como algo misterioso e o mesmo acontece com o mundo interior, conduzindo à criação de mitos que são cósmicos ou psíquicos; a representação do mundo externo ou interno é o que faz do homem um ser religioso, pois que começa a adorar aquilo que não compreende e a temer o desconhecido, como as forças desconhecidas da natureza. Assim, Religião e Mito, são criações mentais e quando as mitologias primitivas evoluem para caracteres místéricos e metafísicos, originam as religiões, que assim se vão diferenciando e caminhando para um só deus; aí se vê a passagem do inconsciente do mito à razão lúcida; a passagem do animismo ao idealismo pelo naturalismo. Assim, a transcendência é mistério, é pensamento, é verbo. O cristianismo será a síntese da mitologia egípcia, judaica e grega, será uma mitologia teológica que agrega a escatologia egípcia, o profetismo e o messianismo e a ideia judaica de Deus como causa primeira, vontade criadora, ordenador do mundo, como Verbo ou Ideia Absoluta, mas que são mitos, outros mitos, mitos do pensamento (Cf. *Idem*, pp. 29-38).

Já para Aarão Lacerda (1890-1947) o mito revela a existência de um pensamento pré-lógico nos homens primitivos, em sociedades também dominadas pelo naturalismo e pelo animismo. Os mitos formam-se de forma quase inconsciente e derivam da faculdade imaginativa e da personificação ou humanização de fenómenos da natureza. São narrativas pré-lógicas e pré-rationais que existiram em todos os povos e que eram traduzidos em ato por ritos e símbolos, que se distinguem da religião onde existe a crença num deus ou ser onisciente e onipotente e eterno que se alcança pela meditação e pela oração (Cf. *Idem*, pp. 39-40).

Comum a estes três autores, embora se intua neles uma evolução na teoria do mito nos aspetos que enunciamos, é ainda uma concepção de uma religiosidade animista, naturalista, pré-lógica que surge no homem primitivo e que se vai desvanecendo na

medida em que a razão se apropria discursivamente da compreensão e fundamentação da natureza da relação entre o homem com deus e entre o homem com a natureza, superando o temor do desconhecido e do incompreensivo.

É já com Teixeira Rego (1881-1934) que a teoria do mito começa a alcançar um outro estatuto na reflexão filosófica ou filomítica portuguesa, no entanto, para este autor, o homem nunca sai da esfera das sensações e é sempre produto do meio onde vive, pelo que o seu conhecimento ou imaginação são apenas modificações interpretações daquilo que o meio proporciona. Não obstante, o mito é sempre o núcleo essencial que se mantém, apesar das versões alteradas ou adulteradas que dele sucedem. Sendo o mito o esqueleto dos ritos, estes, como dramatizações dos mitos, são uma das causas da duração das tradições e do mesmo mito, apesar das suas variações. Neste sentido, e significativo para os nossos propósitos, considera Teixeira Rego que a tradição mais importante é a que se refere à origem da humanidade – os mitos do pecado original, comuns a quase todos os povos e culturas, derivam da mesma tradição e terá nascido onde a humanidade teve origem, sendo que, depois, se foi diferenciando à medida que as raças se diferenciavam e o meio se modificava.

Deste modo, considera que a ordem primitiva, ao contrário dos autores atrás enunciados, não era uma ordem pré-lógica, com categorias diferentes das nossas ou das atuais; tais diferenças, evidentemente, existem, mas são sustentadas por uma diferente antropologia. Os motivos, em tempos diferentes, têm acolhimentos diferentes no espírito humano. A lógica de hoje faz o absurdo de ontem e a lógica de ontem faz o absurdo de hoje (Cf. *Idem*, pp. 41-44).

Apenas mais dois apontamentos que queremos sublinhar para sustentar a nossa posição e verificar como elementos esparsos a teoria do mito, antes de chegarmos ao núcleo essencial da nossa exposição. Em primeiro lugar, a noção de Agostinho da Silva (1906-1994) de que a queda do homem, de que falámos, é motivada pela passagem de uma inicial e perfeita convivência do homem com a natureza, para uma guerra com ela ou contra ela. Daí resulta um sentimento de posse e o aparecimento das primeiras sociedades ou religiões organizadas, motivado, também, pela submissão e extinção gradual dos instintos e da complementar espontaneidade criadora (Cf. *Idem*, pp. 45-47). Em segundo lugar, a noção de Almada Negreiros (1873-1970) para quem o sagrado, o mito e o símbolo fundam uma unidade ontológica de origem divina, concebe este o espírito como fenómeno da inseparabilidade da presença do sagrado na alma e da inseparabilidade do sagrado na presença sensível do corpo. Nesse

sagrado, anterior a toda a objetividade, também se revela o plano da existência, anterior a toda a subjetividade; é o primado absoluto que é anterior a todo o saber e a todo o conhecimento. Assim, tudo o que acontece é símbolo e é símbolo que parte do mito. Deste modo, mito e símbolo são vias de acesso e de revelação da verdade humana e daquele sagrado essencial invisível que só o sensível torna patente (Cf. *Idem*, pp. 49-53).

Da inicial e perfeita convivência do homem com a natureza, de cuja queda ou cisão falava Agostinho, temos agora a via de acesso a esse saber, que é possibilitado pela natural unidade espírito, alma, corpo, através de um conhecimento simbólico que é, essencialmente estético e não tético.

Com José Marinho e Eudoro de Sousa inicia-se, então, a moderna e verdadeiramente denominada teoria portuguesa sobre o Mito, onde, cremos, se insere também António Braz Teixeira. Ambos reivindicam a especificidade do mito e a sua inconvertibilidade ou redução a qualquer outra realidade porque esta é uma realidade tautegórica. Isto é, suportando-se em Schelling e nas *Lições sobre a filosofia da mitologia* do autor germânico, e em diálogo direto com Eudoro de Sousa, Marinho considera que o mito tem uma natureza, não alegórica, mas sim tautegórica; é o que é, não sendo redutível nem remetível para outra coisa que não seja a sua mesma natureza. Não é, por isso, uma explicação, mas é uma compreensão presentificada por si mesma e de si mesma, que não é de ordem lógica, mas simbólica, que põe, em rito – seu corpo – Homem, Natureza e Deus na sua total profundidade e abrangência inesgotável, inabarcável, misteriosa.

O seu carácter de ser originário, de ser sobre as origens, é o seu primeiro atributo e, por isso, é também sempre originário de um mundo, pois que na história nada se pode encontrar que o anteceda, daí ser também origem da cultura, da arte, da civilização, da simbólica. Assim, o principal mito é o do irremediável passado porque todos os outros mitos a ele se referem; é o que está na origem do que é do domínio do tempo (*Cronos*), que subsiste e permanece em todo o ser do tempo, em todo o devir e na história, exprimindo a situação cósmica e biológica do homem. É o ser originário de onde, depois, advém toda a cultura, a arte e ou as próprias civilizações, as religiões e, portanto, tudo e todas as formas de conceber e imaginar de que a razão lógica discursiva é apenas um exemplo. Marcando a relação com o que permanece imóvel, dando conta da cisão ou queda operada a partir daí, dele procede o discurso da razão, mas é, em si, o a-lógico, ou supra-lógico que corresponde à razão cósmica ou à razão

mistérica, onde se pode entender a intrínseca relação entre o ser do homem e o ser de deus. O logos ou a razão filosófica é incapaz de compreender e exprimir o mito, pois esse logos é já do âmbito da cisão, é de uma outra cifra – conceito que Eudoro recebe de Karl Jaspers – do devir que não alcança o permanente, o imóvel, o a-histórico. É também de origem mítica toda a simbólica e esta é, primordialmente, imagética, das imagens captadas na mais pura, radical e primordial originalidade ou proximidade da origem, daí considerar que tudo o que se mostra, apercebe ou concebe, no espaço e no tempo, é símbolo. Nenhum homem ou povo pode criar mitos porque todos se reportam ao mito original, ao verdadeiro e autêntico mito que, além de ser original é originário, originatório de mitos.

O homem do mito situa-se assim entre dois mundos, o do eterno e o do tempo, é o homem do herói ou o homem divino. Por isso, para Marinho, o mito é expressão de fé, isto é, a relação intimamente vivida com o que ao mesmo tempo é origem e fim de tudo quanto existe e fonte de seu sentido e garantia da sua harmonia; vínculo permanente do homem com a divindade, do tempo com a eternidade – é na fé que se filia todo o mito (Cf. *Idem*, pp. 55-65).

Assim, para Marinho, e já não para a Eudoro, o mito é expressão a fé na reposição da unidade harmoniosa; a crença na comunidade divina-humana da redenção, na memória do bem perdido e na esperança da felicidade pressentida e prometida. É aqui que a reflexão sobre o mito é retomada por Afonso Botelho. Também para este autor, e para Braz Teixeira, a unidade ontológica, a unidade do Ser, situados ou concebidos para além do mero juízo crítico e separtivo da razão lógico-discursiva e, portanto, filosófica, é dada pela união conferida pelo mito entre o sagrado e o profano, do mundo humano e do reino dos deuses. O mito é sagrado e verdadeiro, é dádiva de conhecimento da origem e de um eterno presente que supera o tempo histórico e é, por isso, sempre presente. Os mitos, como relatos apenas, serão tantas outras expressões do regresso á origem, ao paraíso e ao desejo de o recuperar. Até o rito, como reflexo do impulso mítico, re-presenta, ou presentifica renovadamente, o mito, mostrando-se como tentativa de atualização desse regresso, expressando, nas suas mais diversas formas, até pelos sacrifícios, esse desejo ou essa lembrança, essa saudade. Por isso os mitos, ou melhor, os ritos que o atualizam, esse, o da origem, são ritos de iniciação no mistério e por isso misteriosos. Assim, o mito tem a possibilidade, não de ser fundado, mas fecundado pela inteligência teórico-sentimental do homem, desde que assistido pela revelação divina, pela graça (palavra Leonardina). A ele se

accede, não pelo inconsciente individual ou coletivo, como a psicologia sustentava, mas sim pelo sonho que apela a uma razão mítica. Uma razão que se ocupa de três fontes de conhecimento: o saber tradicional; o conhecimento filosófico e a religião.

Aí se encontra o sustentáculo de uma filosofia e do pensamento lógico e a compreensão, identidade e unidade de uma cultura; daí se podem e se distinguem os **mitos fundantes**, que é um e só um – o mito da origem – e os **mitos firmantes**, que ao primeiro sempre retornam ou a ele podem ser reduzidos, sendo apenas variantes culturais e a própria originalidade de cada cultura. O primeiro mito, no singular e não no plural como Afonso Botelho parece conceber, é fundante, os outros mitos são firmantes; como lendas, poemas, dramas ou tragédias. Citando Eudoro, o princípio ordenador do caos é sempre excessivo e mostra-se num deícidio originário e originante, na morte que origina o mundo, que cria mundos, cria deuses e mitos e onde aí, já na ordem do aquém, do criado, do originado, permanece a ofuscante fulguração – conceito de Vicente Ferreira da Silva. No entanto, para Afonso Botelho, a Ilha dos Amores de *Os Lusíadas*, parece ser mito fundante porque se reveste de algumas características deste, pois que é também uma catábase; um ingresso que é um regresso ou um regresso que é um ingresso no amor que une deuses e homens, pois que os heróis assim são recompensados pela possibilidade da contemplação de uma *Kosmos* que é, sobretudo, espiritual. Assim, para Afonso Botelho, teríamos as formas do mito saudoso do regresso ao paraíso, de Teixeira de Pascoaes, e do mito saudoso profético, nos moldes de Vieira e Pessoa; por outro lado, temos o mito do amor de Camões e estes são os mitos e as formas firmantes da nossa cultura que se fundam num outro mito que é um mito da origem, o mito sebástico. No entanto, apesar da mesma estrutura, segundo Eudoro ou como diria Eudoro de Sousa, não são estes o mito do deícidio original que é teocriptia mas também cosmogonia e antropogonia e, por isso, são mitos firmante e não fundantes, como são firmantes os mitos do regresso ao paraíso, do amor ou da saudade (Cf. *Idem*, pp. 147-154).

Se Afonso Botelho tem a sensibilidade e a inteligência para ultrapassar a conceção de mera lenda ou narrativa que muitas vezes se associa ao mito sebástico, identificando nele uma cosmologia *sui generis*, uma cosmologia que é gerada por um impulso mítico, para Eudoro não seria esse mais do que um mito firmante, também por não ser estranho ao seu entendimento, na senda de Vicente Ferreira da Silva, a conceção do impulso mítico como projeção do Mundo e do Homem num mesmo projeto onde ambos se encontram co-jogados e co-implicados indiferenciadamente. O mito, agora,

mesmo como síntese de amor e de saudade, não deixa de irromper pela realidade como uma catábase; como a experiência única e excepcionalíssima do herói que culmina numa visão do futuro que é a instauração do Império ou do paraíso na terra, na esteira do mais antigo substrato mitológico que subjaz a todas as culturas e civilizações que se foram desenvolvendo na bacia mediterrânica, mas não deixariam de ser mitos firmantes.

Na concepção mais acabada ou completa da teoria do mito, encontramos Eudoro de Sousa, pois é aí que se dá a síntese dos aspetos que temos vindo a realçar.

Para o filomitólogo luso-brasileiro e também para Vicente Ferreira da Silva e António Braz Teixeira, o Mito é um e só um – o Mito da Origem – que é alfa e ómega. Outros mitos não são mais do que sinal do tal apartamento da unidade primeira e Original. Aí se dá o primeiro passo da passagem de uma linguagem sim-bólica (mítico-cultural) para uma linguagem dia-bólica (lógico-discursiva). Perde-se então a conceção simbólica da realidade, em que Deus munda e humaniza, a favor de uma conceção do real, que desliga os termos da unidade, pela afirmação do Homem que identifica, categoriza e hierarquiza o mundo que constrói e em que vive. Este trânsito, de uma vivência a-histórica para a vida cronológica, faz-se da dança para o poema e depois para o discurso lógico-filosófico.

Isto é, tomando como referência o pensamento de Eudoro, a história humana parece ser a da recusa do homem em aceitar o que em tempos antigos se considerou uma dádiva dos deuses. Ao contrário do que se pode fazer crer, a eliminação do mito que preside à nossa cultura, pelo Mito do Homem ou pelos mitos pátrios, não parece ser possível, pois o Homem ou a pátria, ao colocar-se no centro da história e do universo, no centro do horizonte, elimina o triângulo referencial da sua posição original e desse modo o Mito do anula-se. Isto significa que o Homem e o mundo estão encerrados no horizonte da objetividade que foi traçado pelo Diabo. O Diabo é o separador e faz com que o homem acredite que seja ele próprio o autor da separação; a ilusão vai ao ponto de trocarmos a Criação pela construção de um mundo que se sobrepõe ao que foi dado gratuitamente – um mundo coisificado em que erradamente cremos que as coisas estão ao nosso dispor quando somos nós que somos escravos das coisas por obra do mesmo Diabo. Somos diabólicos porque, pelo intelecto e vontade, queremos coisas, mas o drama é que a coisa nunca nos servirá porque essa coisa é e será apenas coisa e para além dela nada há. No mundo da objetividade cousista, não se pode ser

verdadeiro filósofo, poeta ou religioso; aí estaremos como prisioneiros da caverna propensos a torturar e a matar quem aponte outros horizontes.

Ao contrário, os conteúdos do relato ou narração mítica remetem para as coisas mesmas, as quais, como sagradas que são, são míticas e, por isso, o mito é a única e absoluta forma de realidade anterior à dualidade ou à cisão humano-divina e à dessacralização da natureza, daí a superioridade do mito sobre o logos.

O mito é já o encontro do homem com uma realidade que não fez, que não criou, mas que oferece uma experiência de saber inesgotável.

A época é agora de elaboração de uma sabedoria que reconhece o valor principal, transcendente e fundante do aórgico, que pode resultar das possibilidades que são oferecidas aos homens pelos deuses – a abertura de um mundo por parte do poder projetante do Ser através do homem, mas do homem que se dispõe.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA E O PROBLEMA DO ILUMINISMO CATÓLICO

Luís Manuel A. V. Bernardo

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa/

Departamento de Filosofia

Av. de Berna, 26 C., 1069-061 Lisboa.

(351) 960130725 | lm.bernardo@fcs.unl.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o problema do iluminismo católico na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: pensamento português, iluminismo católico, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the problem of Catholic Enlightenment in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: Portuguese thought, Catholic Enlightenment, António Braz Teixeira

O interesse que António Braz Teixeira dedica aos pensadores portugueses do século XVIII, cujo nascimento de um e outro lado do oceano, pretende honrar com a designação de luso-brasileiros, encontra-se bastamente atestado em vários artigos, partes de livros e edições das respetivas obras, bem como no incentivo que concedeu à investigação e publicação de outros, de que fui um dos beneficiários. Uma feliz coincidência levou a que, na mesma altura em que a Maria de Lourdes Sirgado Ganho, minha professora na licenciatura e amiga até hoje, patrocinava um encontro, tendo em vista a desejada publicação da minha tese de doutoramento na conceituada Imprensa Nacional-Casa da Moeda, a que Braz Teixeira presidia, eu me encontrasse a colaborar no projeto, financiado pela FCT, de um dicionário crítico da filosofia portuguesa, por ela dirigido, cabendo-me, entre outras, a preparação de várias entradas sobre autores do século da Ilustração. Essa circunstância permitiu que a conversa saísse do seu propósito inicial e passasse a um nível de entendimento superior em torno dessa espécie de nebulosa, que não deixa de ser esse Século que se quis das Luzes, e do que estava por fazer para caracterizar as peculiaridades de que se revestiu no contexto nacional, nomeadamente, no período genesíaco do reinado de D. João V.

Ciente do meu entusiasmo, Braz Teixeira sugeriu que, enquanto corriam os trâmites associados à avaliação do meu trabalho pela comissão editorial e se esperava pela saída do dicionário, a qual só ocorreu em 2016, no Círculo de Leitores, preparasse um *Essencial sobre Martinho de Mendonça*, figura a que atribuía uma importância merecedora de uma consequente divulgação para lá dos círculos académicos, devidamente informados pela Tese de doutoramento de Joaquim Ferreira Gomes, publicada em 1964. Surgiu, assim, o primeiro fruto dessa colaboração, em 2002, um ano antes da publicação da tese, vertida em livro, com o título de *Linguagem e Discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*, dando início a uma linha do meu percurso académico que, tendo-se estendido a outros contextos, como o do Iluminismo francês, continuo a desenvolver. Motivos suficientes para que retomássemos regularmente as cavaqueiras sobre as Luzes, com particular intensidade no período que circundou a publicação de *O Projecto Cultural de Manuel de Azevedo Fortes, um caso de recepção do cartesianismo na Ilustração portuguesa*, em 2005, na INCM, de minha autoria, prefaciado por Braz Teixeira e a ele dedicado, em reconhecimento do muito que lhe devia no ímpeto de tais pesquisas. Com a generosidade que o caracteriza, incluiu-me, por sua vez, entre as pessoas a quem dedicou, em 2009, *A Experiência Reflexiva: estudos sobre o pensamento luso-brasileiro*.

Essa dedicatória assume particular relevância, para lá da expressão de amizade, por se incluir em tal livro um capítulo que expõe o essencial do seu entendimento do que forma a peculiaridade do Iluminismo português e, sobretudo, do que, na combinação dos dois termos, se lhe afigura improvável, se não, mesmo, impossível.

Previamente, objeto de uma comunicação feita no âmbito da Academia das Ciências, ficava, assim, disponível um conjunto de ideias que foram recorrentes nessas conversas, entremeadas de louvores aos trabalhos de José Esteves Pereira ou ao livro de António Mesquita sobre o pensamento filosófico de Matias Aires, saído em 1998, de que foi, também, o patrocinador editorial. Por conseguinte, quando se tratou de decidir o tema da minha intervenção no Colóquio em sua homenagem, a escolha recaiu quase de imediato na questão sobre a qual refletira sucessivamente, fixada nesse texto.

Abordagem deliberadamente polémica, a sua, em debate explícito com uma das perspetivas dominantes, que identifica com a intenção de compreender o aspeto cultural do século XVIII português a partir da fórmula conciliadora de uma Ilustração católica, à semelhança do que teria acontecido noutros países dominados pelo peso do catolicismo, como a Espanha ou a Itália, cuja genealogia atribui aos trabalhos de Cabral Moncada e Hernâni Cidade, e que se lhe afigura um puro paradoxo, destinado a suscitar mais equívocos do que a produzir um adequado entendimento das características epocais. Súmula que, pela maneira como espicaça um eventual contraponto, acaba por forçar a reflexão sobre o significado de tal expressão e os modos de usá-la, cuja intenção só poderá ver-se verdadeiramente honrada pela aceitação do desafio que procura lançar.

É essa lógica polemista, que cremos ser requerida pelo próprio ensaio de Braz Teixeira, em geral ausente dos volumes homenageadores, nos quais abunda a retórica laudatória, que assiste a este contributo, seja por eu estar convicto de que a partilha de posições, mesmo quando não coincidentes, é uma manifestação daquela confiança que faz parte da amizade; seja porque concordar e discordar pressupõem o reconhecimento do mérito da tese em análise; seja por assim poder dar um adequado testemunho do efeito interpelador que teve no traçado de algumas das minhas conjeturas sobre esse período tão complexo; seja, ainda, por se tratar de matéria especulativa, respondendo a essa necessidade tão humana de dar sentido à factualidade, em função da qual a interpretação panorâmica da história mistura as convicções filosóficas e axiológicas ao conhecimento mais objetivo das referências,

com uma liberdade tanto maior quanto a produção no âmbito da história cultural, em particular no que respeita à filosofia, apesar de uma certa profusão mais recente, se oferece ainda assaz lacunar.

A tese de que a relação do contexto nacional com o espírito do iluminismo é problemática não é verdadeiramente inédita, devendo-se mesmo considerar que ela estrutura a totalidade dos trabalhos que têm sido produzidos, não só por todos eles terem de equacioná-la, explícita ou implicitamente, em face de algumas contradições nas práticas e no ideário da época, como aquelas que advém da exigência, tida por inelutável, de manter incontestados os dogmas da ortodoxia religiosa, aos quais se devia reconduzir a significação dos conhecimentos adquiridos noutros domínios e por vias alternativas às da revelação, ou as que decorrem do que se poderia designar como um hiato sempre por preencher entre as intenções declaradas de modernização e as dificuldades em torná-las efetivas, mas também pelo facto de que tal ponderação se revela determinante para a metodologia adotada. É-o, em contrapartida, o modo como o autor a entende, bem como a radicalidade da conclusão que extrai.

Com efeito, um certo consenso foi-se formando sobre o carácter incompleto, insuficiente, ou mesmo inconsistente, como a adesão do grupo dos estrangeirados ao movimento do iluminismo europeu se pôde ir afirmando no contexto social, político e cultural das primeiras décadas do século, globalmente marcadas por um hiato com o pensamento moderno, fosse pelas próprias limitações formativas dos seus cultores, que o fascínio provocado pelo *Grand Tour* não podia resolver, fosse pela prevalência da segunda escolástica no ensino universitário, entregue aos Jesuítas, fosse pelo peso da religião católica, a cuja ortodoxia se exigia uma fidelidade incontestável, fiscalizada pelas instâncias inquisitoriais, fosse pela discricionariedade de um poder real que, em momentos decisivos, alinhava pelos valores tradicionais e obstava ao que se afigurava indispensável à entrada do país na dinâmica da Modernidade.

Desejo de uma elite, exercido num recente espaço público limitado a instituições superiormente controladas, como as Academias, a expectativa de afirmação dos ideais do Iluminismo na cultura pátria, mesmo quando encomiada de modo vigoroso e traduzida em obras de síntese, refletindo um conhecimento relativamente atualizado, ficava, assim, confinada à partilha de certas ideias importadas, tantas vezes, já tardias noutros contextos culturais, num registo eclético que nunca chegava a constituir-se em sistema ou mesmo em ideologia coerente, não conseguia inscrever-se nas práticas culturais comuns, não chegava a forçar a constituição de um espaço público alargado e

convivia confortavelmente com a fronteira constituída pela fidelidade aos dois soberanos, espiritual e temporal.

Nem inovação, nem revolução, nem irreverência, mas constante procura de conciliar um conjunto de tópicos oriundos do pensamento moderno com os dogmas da fé, vontade de levar o país pelos caminhos da modernização científica e tecnológica, testemunhados noutros lugares, mantendo intacta a estruturação social, política e religiosa, eis o que se tem procurado significar com a expressão Ilustração católica, para alguns, como é o meu caso, um mero descritor de uma forma local de lidar sem sobressaltos com a participação de Portugal num processo europeu em curso, para muitos, uma espécie de oximoro que encerra as dificuldades na definição do programa e os sentidos contraditórios que determinam a respetiva inconsequência, deixando espaço para a dúvida sobre a autenticidade de um tal desígnio no ambiente cultural português.

Os estudos mais recentes têm vindo a matizar a rigidez deste quadro, seja por mostrarem, mediante uma hermenêutica mais incisiva, uma maior consistência teórica dos pensadores, bem como um conhecimento mais detalhado das suas referências; seja por identificarem nos trabalhos dos lentes escolásticos menções mais ou menos desenvolvidas ao pensamento de autores modernos, como Descartes, que apontam para um princípio de abertura no seio da Academia, quando não mesmo um intuito de levar a cabo o diálogo com essas visões alternativas; seja por afinarem o vetor da temporalidade, evitando a persistente avaliação desse primeiro movimento com recurso ao critério formado pelos modos de pensar e de agir típicos de etapas mais tardias do Iluminismo europeu; seja por identificarem, no decurso de uma pesquisa documental mais focalizada em determinados temas, práticas consistentes com as congéneres europeias, nomeadamente no que respeita à edição, à transmissão didática ou ao interesse pela associação entre tecnologia e produção científica; seja por operarem metodologicamente com conceitos como o de circulação ou o de receção que permitem aliviar o óbelo anacrónico com que se marcava a falta de autores originais; seja por terem um entendimento mais complexo da contextura cultural, dos processos que se vão constituindo entre as palavras e as coisas, na expressão de Michel Foucault, revelados por *corpora* mais densos do que os das obras de cada interveniente, do exercício crítico e analítico que requerem, o que leva, por exemplo, a incidir na transversalidade espaço-temporal dos procedimentos, em detrimento de versões monolíticas assentes em valores como a nacionalidade; seja por começarem a

diferenciar, graças ao trabalho monográfico, projetos específicos, no que aparecera como uma mole de relativa obscuridade, subitamente quebrado pela polémica suscitada pela publicação do *Verdadeiro Método de Estudar* de Luís António Verney.

A receção novecentista do impacto desta obra de 1746, na qual se encontra um programa reformador completo, contrastando com o carácter sectorial de propostas concorrentes, cuja prossecução, por revestir uma dimensão pública, de responsabilidade estatal, facilmente apela a analogias, ainda que anacrónicas, ao projeto de instrução visado no âmbito do republicanismo de Condorcet, de cujos ideais ainda se alimentam muitos dos sistemas educativos atuais. Por sua vez, assente em princípios metodológicos nos quais a tónica mais empirista gera o sentimento de uma maior modernidade, nomeadamente, do traço de positividade e de cientismo que se lhe associa, cuja prossecução, ainda que parcial, teria beneficiado das medidas reformistas do consulado de Pombal, fez dela um marco entre uma espécie de pré-iluminismo e a entrada decisiva numa época das Luzes. Com efeito, essa transição dever-se-ia à súbita existência de uma conjugação, inédita no reinado de D. João V, entre as ideias, as transformações económicas, sociais e políticas, e o alívio do peso da Igreja, desde logo, no meio universitário, em virtude da expulsão dos Jesuítas e a conseqüente reestruturação dos estudos superiores, mesmo que esta só tenha ocorrido quase três décadas depois da divulgação das cartas do Barbadinho, em 1772.

Uma consequência muito prática desta leitura, apostada em defender a existência de uma efetiva descontinuidade, foi a escassez de estudos sobre o significado e o alcance do movimento iluminista, bem como sobre os seus propagadores, no período joanino, que, *volens nolens*, abarca metade do século, assumindo indelével valor genealógico, em contraposição ao investimento da investigação no pós-joanismo, só contrariada, de modo ainda tímido, nas duas últimas décadas. Por sua vez, ao assentar numa segmentação oriunda da história política, acaba por sofrer de uma dupla controvérsia: sobre os méritos do período josefino e a modernidade efetiva das suas reformas; sobre a adequação de um tal corte à história cultural e, em particular, à história do pensamento filosófico.

Com efeito, se essa conjuntura propulsionava algumas orientações defendidas pelos defensores das Luzes, sublimadas no *Verdadeiro Método de Estudar*, enquanto gerava uma nova ordem do saber e da transmissão disciplinar, favorecendo uma maior aproximação ao que se projetava como o modelo constituído pelas nações europeias mais desenvolvidas, não deixava de estar esteada num entendimento ideológico do

Iluminismo anquilosado na recondução do ímpeto reformista ao propósito pedagógico, com a conseqüente adstrição do saber às modalidades da divulgação e da disseminação; na insistência numa retórica utopista sobre a necessidade de modernização, que tardava sempre em ocorrer nos termos desejados, porque idealizados, em função da oposição paradigmática entre Antigos e Modernos e do espectro da cosmovisão da segunda escolástica; na galvanização sucessiva dos autores do século anterior, fixados num panteão a que os mais recentes dificilmente poderiam aceder; na repetição à saciedade de argumentos e experimentos, transformados em tópicos, incólumes à passagem do tempo. Nesta espécie de constante retomada de modos de pensar já ensaiados influía seriamente uma visão genérica, quando não transcendente e apologética, da Luz que deveria animar as Luzes, a vontade de manter equilibradas tradição e renovação e, não menos decisiva, a submissão à ortodoxia religiosa que imperava como critério de verdade com o qual se deveria harmonizar qualquer conquista racional. É um tal esquema cultural de retomada e citação que tornou possível um tratamento temático, assumidamente transversal, no volume sobre a história do pensamento setecentista na *História do Pensamento Filosófico Português* de Pedro Calafate, publicada pela Caminho, em 2001, uma das poucas visões de conjunto deste domínio do saber.

Se a historiografia mais recente tem vindo a identificar práticas e conteúdos editoriais suscetíveis de manifestarem a influência de obras oriundas de contextos mais irreverentes, como o da publicação da *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert, bem como de uma ativa rede de circulação de livros oficialmente proibidos, denotando a eventual presença de outras orientações, estas não constituem a dominante, a qual, a fazer fé no sucesso que obteve, deverá encontrar-se, por exemplo, na *Recreação Filosófica* de Teodoro de Almeida. Publicada em dez volumes ao longo da segunda metade do século XVIII, retomando a matriz didática de Verney, acentuava progressivamente a correspondência entre as teses do saber profano e os dogmas da Teologia, para levar a cabo, nos dois últimos volumes, uma apologética da Harmonia entre a Razão e a Fé, da qual fazia parte uma crítica exaltada dos *philosophes* e do seu entendimento da modernidade.

Do mesmo modo, se a investigação em curso tem evidenciado a produtividade científica de figuras como a do Abade Correia da Serra ou de instituições, como a tardia academia das Ciências, fundada em 1779, ou a atualização dos cursos oferecidos no âmbito da aula da Esfera do Colégio de Santo Antão, tal não deverá obstar com

suficiência ao carácter limitado e problemático das Luzes nacionais, em parte muito significativa pela forma como se encontra intrinsecamente condicionado pela reverência da mundivisão religiosa e dos alinhamentos filosóficos que lhe são mais propícios, cujos pilares não só se afiguram inquestionáveis, mas que acabam por se sobrepor a qualquer outra lógica, dessa feita, secundarizando as alternativas, associando-lhes um certo indiferentismo em face de uma verdade já estabelecida, quando não relegando-as ao estatuto de estrangeirismo contrário à identidade nacional ou inviabilizando-as liminarmente. Esta permanência na esfera religiosa, de acordo com a qual, ao contrário do que ocorre noutros contextos iluministas, a razão se deve harmonizar com a fé, e não o inverso, terá sido, assim, determinante para que os valores da liberdade, da racionalidade, da autodeterminação, da tolerância, próprios do Iluminismo e do conceito de Modernidade a que se encontram vinculados não tivessem oportunidade de se inscreverem verdadeiramente no contexto cultural português, sem prejuízo dos diversos assomos a seu favor.

António Braz Teixeira não teria, provavelmente, dificuldade em subscrever esta conclusão, mas, onde, para muitos, cabe diagnosticar um escândalo, para ele, trata-se de uma evidência, cuja naturalidade decorre da particularidade da cultura luso-brasileira, mormente, do seu compromisso indesmentido, porque constitutivo da sua identidade, com a religião católica. Nessa medida, os onze pontos do seu argumentário não visam, propriamente, demonstrar essa congruência. Antes, partem dela, para procurar extrair um conjunto de consequências relativamente ao entendimento histórico do que se tem vindo a designar como o Iluminismo católico. Tomando como adquirida a constância da intenção dos autores filosóficos nacionais, já que restringe a sua exposição ao domínio da filosofia, por considerá-la o que verdadeiramente interessa num contexto cultural, de privilegiarem a obediência aos princípios e aos dogmas da fé, à semelhança daqueles que exercem o seu filosofar em países marcadamente católicos, Braz Teixeira recorre ao famoso opúsculo de Kant, datado de 1784 e intitulado *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?*, para fazer o contraponto do que seria característico do ideário Iluminista. Desta reflexão de um filósofo maior sobre o que definiria a *Aufklärung*, tornada nas últimas décadas, referência obrigatória, ainda que na altura não houvesse sido conseguido ganhar o concurso lançado pelo *Berlinische Monatsschrift*, Braz Teixeira retira a tese inicial, erguendo-a ao estatuto de consideração definitiva: a primeira, e, diríamos, principal, característica filosófica determinante do Iluminismo encontrar-se-ia, em

consequência, no exercício da liberdade de pensar, a qual estabelece o critério diferenciador entre o estado de maioridade e o estado de menoridade da humanidade. O intérprete não vê no incitamento de Kant a que a prática da liberdade de pensar se universalize uma indicação genérica, associada a uma expectativa filosófica perene, que tivesse encontrado um momento histórico mais favorável ao seu desenvolvimento, mas nele encontra a formulação do livre exame em matéria religiosa, defendido pelo Protestantismo. Retira uma confirmação desta leitura do facto de o autor de Königsberg julgar «ser a tutela religiosa a mais prejudicial e a mais desonrosa de todas».¹ E, concluí, em conformidade: «Era desta matriz protestante e da sua génese na reforma luterana que decorria a preocupação iluminista em submeter os principais dogmas do cristianismo ao rigor da análise racional ou de circunscrever a religião aos limites da simples razão» (*ibidem*, p. 32).

Esta relação do Iluminismo com a Reforma tem sido apontada por diversos autores, mas a título de influência ou de abertura de uma maneira diversa de lidar com a religiosidade, dessa feita, a partir da consciência individual e da margem que daí resulta para a apropriação pessoal da palavra bíblica, bem como da progressiva necessidade de separar, devidamente, o que cabe aos poderes temporal e espiritual, abrindo o espaço para a discussão da dogmática e a tolerância face aos cultos. Todavia, Braz Teixeira julga existir uma relação direta, intrínseca e vinculativa entre os dois movimentos, que obriga a que seja suscitada «a legítima dúvida sobre se o movimento iluminista poderia ter pleno sentido fora de uma cultura marcada pelo protestantismo, *maxime* sobre se seria configurável ou possível um paralelo iluminismo católico» (*ibidem*, p. 32). A suspeita, ao pressupor que a identidade cultural seja determinada, nuclearmente, pelo fenómeno religioso e pelo tipo de credo que resulta perfilhado pela nação que lhe corresponde, os quais infundem naquela um processo normativo, destinado a cercear as figurações possíveis em função do que se oferece legitimado pela fidelidade ao que é religiosamente permitido e o que não o é, adequar-se-ia pertinentemente ao traço de devoção encontrado no contexto português.

Porém, o autor não pode deixar de ponderar, igualmente, a variante histórica, «constituída pela nova visão do mundo e pela nova atitude perante o saber que resultavam da ciência experimental moderna» (*ibidem*, p. 32), que se liga a esta constante, a qual, podendo afigurar-se-lhe contrária, estaria apta a suscitar um efeito

¹ TEIXEIRA, B., *A Experiência Reflexiva: estudos sobre o pensamento luso-brasileiro*, Sintra, Zéfiro, 2009, p. 31.

disruptivo. Com efeito, os autores setecentistas, que têm constituído as referências de base da historiografia sobre as Luzes em Portugal, assumem como estruturante do seu alinhamento a oposição entre Antigos e Modernos, o que se traduz numa polémica sistemática com a ordem do saber da *Ratio Studiorum* da Escolástica Coimbrã, cuja desconstrução deverá dar lugar ao cultivo dos sistemas modernos, prioritariamente os do século anterior, assim como na prática de modos alternativos de conhecimento, fruto de metodologias mais orientadas para a experimentação e de um aparato concetual em rutura com o legado aristotélico, o que não pode ter deixado de induzir a progressiva substituição da onto-teo-logia escolástica por versões consequentes com as opções gnoseológicas dos Modernos.

Por conseguinte, uma das características do movimento das Luzes estaria na preconização desse processo de rutura entre dois paradigmas filosóficos que, bem compreendidos nos seus princípios, se tornariam incomensuráveis, como se encontra claramente resumido por Verney na forma de um dilema: «Nem vale a pena dizerem que alguns [peripatéticos] mais modernos recebem as experiências: isto são arengas, porque neste particular não há meio. Quem recebe as experiências, e em virtude delas, quer discorrer, deve renunciar o perípato; quem abraça o perípato deve renunciar as experiências; são coisas totalmente opostas, que uma destrui a outra».² Ora, a ser válida uma tal descontinuidade, esta não deixaria de afetar a própria fidelidade à catolicidade da visão religiosa, levando a que se devesse pôr em causa a ideia de que se tratava de um traço constitutivo da identidade cultural pátria.

Para fazer valer o seu argumento, Braz Teixeira sente-se, por conseguinte, obrigado a demonstrar que a relação do pensamento português ilustrado com os novos conhecimentos de cariz predominantemente científico foi marcada por uma certa contingência assistemática, contrastando com a solidez da matriz escolástica ou da dogmática religiosa; que, no contexto cultural luso-brasileiro, não só nunca houve verdadeira rutura, como se privilegiou, de modo deliberado, um esquema de continuidade, sendo este o que efetivamente corresponde à característica do pensamento português de setecentos; que, nas circunstâncias em que prevaleceu a solução do modernismo, este conduziu a um empobrecimento do nível cultural, indiciador do desfasamento com o perfil identitário. Servindo-se da reflexão recente de Todorov, de acordo com a qual «o Iluminismo apresentou-se mais com o termo de

² VERNEY, L., *Verdadeiro Método de Estudar*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2018, pp. 391-392.

um complexo processo cultural do que, propriamente, como um projeto inovador, constitui mais uma época de síntese ou de recapitulação do que de renovação radical»,³ o autor procura negar o valor da associação consolidada entre Iluminismo e vanguardismo como definindo a orientação predominante no século. Desta forma, a solução conciliadora vigente em Portugal não só permaneceria no espírito da época, mas, seria de alguma maneira, a sua expressão mais genuína, ou seja, aquela que melhor representaria o próprio sentido da História. Esta possibilidade de uma figura cultural diferenciada, em face da ideia corrente de um movimento comum, resulta firmada pela constatação da existência de «três tradições especulativas distintas e bem individualizadas» (*ibidem*, p. 33), das *Lumières*, do *Enlightenment* e da *Aufklärung*, o que abre espaço para que se conceba outras tantas, nomeadamente aquelas, como a nacional, em que a ligação profunda a um credo, contrário ao alinhamento pelo livre exame, não tivesse levado à adoção do ideário do Iluminismo.

Por esta via, Braz Teixeira não se limita a defender que a peculiaridade da Ilustração luso-brasileira se traduziu no facto de que «não renunciou inteiramente a alguns elementos essenciais da tradição aristotélico-escolástica, que procurou conciliar com a nova filosofia natural, nem partilhou ou assumiu qualquer atitude de crítica racional da religião católica e dos seus dogmas, ainda quando se manifestou contra certos aspectos da vida da Igreja ou apoiou o regalismo ou o absolutismo real» (*ibidem*, p. 34), mas visa estabelecer a tese de que «outras seriam ou poderiam ser as formas ou os modos como aquela renovação cultural, ideológica e científica poderia haver ocorrido ou como nelas poderia ter-se efectuado a articulação dos dados da física e da cosmologia modernas com a antropologia criacionista e espiritualista, com uma teologia racional que não desdenhasse as verdades reveladas e com uma ética e um direito natural cujo fundamento e suprema garantia continuassem a ser a ideia de Deus do teísmo cristão, como, realmente, aconteceu no mundo de língua portuguesa» (*ibidem*, p. 40).

Uma Ilustração, sem Iluminismo, uma modernização, sem quebra de tradicionalismo, uma cientificação, sem renúncia ao perípato e, muito particularmente, ao modo como este se entrosava com a teologia, definindo as bases de uma ontologia fundamental em que o acesso racional à verdade se acomodava idealmente com a revelação, seria, portanto, a característica desse século nos países católicos, o que um conhecimento

³ TEIXEIRA, B., *Op. cit.*, p. 33.

mais aprofundado e diversificado dos autores, menos centrado nos aspetos europeístas do *Verdadeiro Método de Estudar* de Verney, deveria patentear: «esta mesma atitude filosófica, com assinaláveis variantes e graus, diversas fontes inspiradoras e não coincidente atitude relativamente ao Estagirita e à interpretação e valorização do seu pensamento, será partilhada pela maioria dos nossos pensadores setecentistas, de Azevedo Fortes e João Baptista a Verney, Teodoro de Almeida e Soares Barbosa, vindo a encontrar ainda pessoal e singular eco, no primeiro quartel do século XIX, nas *Preleções Filosóficas* de Silvestre Pinheiro Ferreira, nos *Cadernos de Filosofia* de Diogo António Feijó e na *Tentativa Filosófica* de José Agostinho de Macedo» (*ibidem*, p. 34).

Para identificar esta via alternativa, Braz Teixeira retoma a tese muito afamada, segundo a qual as propostas doutrinárias dos pensadores portugueses das Luzes teriam permanecido no âmbito de um simples ecletismo, mais ou menos consistente, consoante o grau de conhecimento de cada um e o peso que a busca de conformidade com a ortodoxia religiosa nele exerce, sem qualquer almejo de originalidade, sistematismo ou de invenção. Porém, enquanto a historiografia nacional tende a ver nesse traço uma fragilidade, em parte fruto da vigência da perspectiva peripatética, em parte resultado de limites próprios de um contexto tendencialmente fechado, opressivo e condicionador da iniciativa pessoal, em parte por uma espécie de acumulação atávica de desinteresse pelo conhecimento, enquanto tal, Braz Teixeira encontra a manifestação dessa possibilidade de existir de outro modo, conjugando o que há de melhor nas diversas orientações que se foram plasmando nos vários contextos culturais. Assim, longe de ver nesta posição uma qualquer concessão ao obscurantismo, uma qualquer renúncia à liberdade de pensamento, ou uma qualquer inibição coletiva do poder excogitador, o autor nela encontra a expressão da inteligência nacional para exercer uma liberdade maior, descomprometida em face da diversidade de escolas, sistemas e doutrinas, que vão emergindo no decurso da Modernidade, indiciando um relativismo epistemológico, ao mesmo tempo que cheia da segurança oferecida pela verdade confessional.

Animado pela releitura de um livro de José Gaos sobre a filosofia mexicana, em que o autor defende a inadequação de uma história da filosofia «dirigida por la idea de deber ser una historia de los filósofos originales» para dar conta do que é característico dos pensadores ibéricos dos séculos XVII e XVIII, contrapondo-lhe uma história das ideias «concebida como Historia de las ideas com todas sus circunstancias, en las cuales no

seria possible dejar de ver como entran la difusion de un movimiento como el eclecticismo [...] la renovaci3n de la cultura nacional de todo un conjunto de pa3ses por obra principal del mismo»,⁴ Braz Teixeira julga leg3timo traçar uma esp3cie de arco, revelador de uma tal autonomia pensante, entre a *Philosophia Libera* de Isaac Cardoso, publicada em Veneza em 1673, «primeira express3o especulativa de ades3o à ci3ncia experimental moderna» e a *Philosophia Libera* de In3cio Monteiro, em sete volumes, «editados na mesma cidade italiana, aditando-lhe, agora, um esclarecedor e complementar *seu Eclectica* (1766)». ⁵

E o fen3meno Verney, mormente com o efeito revolucion3rio que se lhe associou? Braz Teixeira empenha-se em desmontar tal perspectiva, remetendo-o para uma mesma linha de continuidade que assiste a todos os outros autores. Numa passagem aqui citada, j3 o inclu3a entre os pensadores que preconizavam a via da conciliaç3o ecl3tica, desvinculando-o de um efetivo prop3sito exc3trico, mas, ciente da relev3ncia da receç3o disseminada, desenvolve duas outras linhas complementares de argumentaç3o.

Por um lado, ao defender a necessidade de «distinguir [na reflex3o filos3fica de setecentos] tr3s ciclos ou momentos bem individualizados: o que cobre o per3odo que vai da segunda d3cada do s3culo at3 ao final dos anos 50, o que se inicia em 1759, com a expuls3o dos jesu3tas e o encerramento da Universidade de 3vora e se conclui com o termo do consulado pombalino (1777) e o que vai desta data at3 aos primeiros anos do s3culo XIX» (*ibidem.*, pp. 35-36), salientando que «o primeiro apresenta-se como o mais rico» (*ibidem.*, p. 36), estabelece a pertença do *Verdadeiro M3todo de Estudar* a esse per3odo, o Joanino, portanto, n3o como obra de fronteira ou transiç3o, antes como trabalho em conformidade com a pletora cultural do tempo, restringindo, do mesmo passo, o alcance da sua vinculaç3o ao pombalismo.

Por outro lado, aponta um progressivo empobrecimento «no que à criaç3o filos3fica diz respeito» (*ibidem.*, p. 37), durante o consulado de Pombal, o qual teria, igualmente, ocorrido na produç3o de manuais sobre l3gica, metaf3sica e f3sica, «que Verney se apressara a redigir, um tanto incompreensivelmente em latim e n3o em portugu3s» (*ibidem.*, p. 38), o que denunciava um traço de conservadorismo. Essa mesma dimens3o encontra-se, de acordo com Braz Teixeira, ecoando a leitura de Joaquim de Carvalho, na sua fidelidade ao «eclectismo de bom-senso, em que ressoam ainda

⁴ GAOS, J., *En torno a la Filosof3a Mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, Mexico, 1980, p. 25.

⁵ TEIXEIRA, B, *Op. cit.*, p. 34.

algumas teses tradicionais» e se manifesta uma incapacidade de identificar o «espírito da filosofia moderna» (*ibidem.*, p. 38), conjugação que legará à nova organização dos estudos universitários: «cumpre notar ainda que ao tomar como principal fonte inspiradoras das suas reformas a obra do pensador oratoriano publicada um quarto de século antes, o legislador de 1772 veio a acolher um modelo que se encontrava largamente desactualizado e longe de corresponder ao estado de desenvolvimento da ciência e da reflexão filosófica europeia do tempo» (*ibidem.*, p. 38).

Em suma, quando publicara a sua obra central, Verney estava em sintonia com o ecletismo da época; depois, essa prática eclética tornou-se cada vez mais dessueta e desajustada, mas o autor não soube encontrar uma forma alternativa de se superar. A imagem de um ímpeto reformador acaba, assim, anulada. Dessa feita, Braz Teixeira pode concluir, no mesmo sentido da tese central deste escrito, que «tanto em Portugal, como no Brasil, no século XVIII, não chegou a haver, propriamente, um movimento que, com rigor conceitual, possa considerar-se verdadeiramente iluminista, pois o processo de renovação ideológica e cultural iniciado no período joanino e projectado, depois, no plano institucional, jurídico e político por Pombal não logrou superar nunca, nem no seu corifeu Verney, os limites do ecletismo» (*ibidem.*, p. 39).

Sobre o exposto não podemos deixar de fazer duas ou três considerações metodológicas. Como vimos, jogando com os mesmos elementos de base daquela que apontámos como a perspectiva mais consensual no seio da historiografia, Braz Teixeira faz uma leitura que se afigura oposta no que respeita à questão da característica iluminista do século. Enquanto os primeiros identificam a existência de um movimento a favor das Luzes cujo alcance se revela limitado, este apoia-se em tal tibieza para sugerir a tese radical da inexistência de um tal movimento, a favor de um modo católico de conviver com os desafios da ciência moderna. Em ambas as perspectivas, pesa a ideia de uma Ilustração nacional ferida pela religiosidade e por atavismos contextuais que redundam em soluções idiossincráticas, mais ou menos afinadas com os padrões do Iluminismo europeu, mas incapazes de quebrar o estatuto periférico. Este traduz-se, para as duas leituras, pelo ecletismo, na medida em que este espelha quer a necessidade permanente de fazer valer a conceção moderna contra a instituição Escolástica, de acordo com uma lógica polemista, que faz da primeira o contraponto dialético negativo da segunda. Presa num tal jogo no qual se vê sempre obrigada a provar o interesse da alternativa moderna, a corrente iluminista, manifesta o seu fascínio pela novidade buscada internacionalmente por uma cultura de gestão

das referências e de infundável citação, aceitando, para si, a condição de veículo de ideias alheias, sem que se sinta motivada pelo interesse em constituir as suas.

Com esta aproximação entre dois aparentes indiscerníveis, não pretendemos escamotear os diferentes usos e o sistema de valores que os opõe. Todavia, tais intercessões indiciam a presença de alguns gestos hermenêuticos comuns que se nos afigura relevante apontar. Por um lado, uma leitura providencialista da História, seja ela de raiz dialética ou de feição religiosa, a qual permite ao historiador decidir sobre a verdade ou a autenticidade dos percursos em análise e operar com conceitos axiológicos padronizados como se fossem objetivamente consolidados. Neste caso, são dois, precisamente aqueles que detetámos como principais: ecletismo e iluminismo.

Em relação ao primeiro, à descrição de um *modus operandi* filosófico-cultural identificado com o sentimento de um livre uso dos vários sistemas disponíveis, em função de uma certa leviandade no entendimento de cada um e de uma relativa ignorância no reconhecimento do respetivo alcance e do conseqüente esquema de incompatibilidades, oferece-se cruzada por juízos de valor sobre o que deveria ser o verdadeiro modo de filosofar, assim como por uma confusão entre o que cabe entender por uma atitude geral perante a ciência e a prática doutrinária da versão moderna de uma Escola originada na Antiguidade. Esta, à qual cabe com propriedade o nome, por se ter desde sempre pautado pela defesa de uma certa liberdade de usar as fontes e de preferir o discernimento racional à fidelidade partidária, o que levou um autor como Diderot a levantar a hipótese de que de que devesse ser identificada com a verdadeira atitude filosófica, não deixa de ter um corpo doutrinal próprio, como resulta da exposição que o mesmo dela faz na *Encyclopédie*. Dessa feita, o atributo eclético deveria ser concedido a autores cuja pertença a tal escola estivesse devidamente atestada.

Ora, não é o que pretende aquela leitura judiciosa do sentido da história. Ao invés, a sua maneira de perceber o movimento das ideias tem sempre na base a convicção de que o que determina a qualidade do ideário filosófico é a consistência das filosofias, produzidas por autores destinados a marcar a história pela sua genialidade, não o exercício do filosofar. O que está assim em causa é a falta de sistematicidade decorrente de um uso livre de uma pluralidade de fontes, em nome de uma relação paradoxal com a respetiva autoridade, segundo a qual, ao mesmo tempo que cada perspectiva acolhida é incensada seja pelos méritos seja pelos desméritos, o facto de ser integrada numa rede de referências neutraliza o estatuto de autoridade. Se assim

for, todo o movimento histórico das Luzes foi assumidamente eclético, como Hegel já apontara na *Fenomenologia do Espírito*. Voltaire ou Diderot, por exemplo, não foram menos ecléticos no modo como promoveram um diálogo infindável com todos os outros, tal como não saberiam ver-se enquadrados num sistema filosófico acabado. Pelo contrário, poder-se-ia ver nessa mesma interlocução infinita e numa certa erraticidade a seiva de que se alimentava a pujança do seu filosofar. Para além do mais, por ser carente de coesão total, não o é de originalidade.

O ecletismo, compreendido anacronicamente, a partir da ordem do saber oitocentista, na vertente dominada pelo espectro hegeliano da produção do saber absoluto, acaba por obscurecer a compreensão dos processos praticados pelos cultores das Luzes, ao cristalizá-los numa fórmula suscetível de se ver repetida genericamente, e não pode ser critério, nem para julgar o sentido do Iluminismo, nem para aferir da sua presença ou ausência num determinado contexto. Esta tem de ser verificada pelas intencionalidades em ação no tempo, de acordo com o que é observável documentalmente, nunca em função de uma teleologia prévia. Ora, quando lemos os textos de cariz filosófico produzidos em Portugal ao longo do século, com a grande ressalva de que, como Braz Teixeira salientava, muitos estando por trabalhar, o que se declara tem de ser provisório, constata-se efetivamente uma tripla ideação, na qual cada elemento parece contradizer os outros, mas que, sem prejuízo do direito que assiste a cada um de se pronunciar sobre a respetiva validade, constitui a sua forma de entender e desenvolver o movimento das Luzes no contexto nacional. Todos concebem o seu filosofar em nome e em função das Luzes; todos declaram a sua ortodoxia religiosa; todos revelam um entendimento falibilista do conhecimento adquirido pela prática científica moderna.

O que neutraliza definitivamente qualquer pretensão a ultrapassar o âmbito da intervenção formativa, da divulgação e da disseminação dos conteúdos tidos por característicos da filosofia natural moderna, para se constituir como expressão autónoma de um pensamento que, baseando-se neles, não se limita à sua reordenação escolar, é esta terceira posição. O que ocorre não é tanto fruto de uma intervenção direta do fenómeno religioso que viesse constantemente coartar a positividade do pensamento filosófico ou determinar o caminho que este devesse seguir, quanto de uma espécie de autocensura que os próprios pensadores filosóficos, para os quais a fé não se opõe à razão, nem restringe a esfera da sua ação, introduzem, ao suporem que a pluralidade de teses advém *ipso facto* da limitação intrínseca da razão humana, em

contraste com a unicidade da verdade revelada. Esta antropologia negativa, consentânea com a ideia de uma ciência em estado de permanente constituição, transforma o saber num sucedâneo inferior da religião, à medida da finitude e da erraticidade desse deus menor que é o homem, de tal modo que, para ela, transpõe o que define a primeira: uma relação de reverência de figuras julgadas patronímicas, com um nível de criticidade destinado a selecionar o que deve integrar o corpo doutrinário, no duplo sentido, do que se aproxima mais do padrão de verdade estabelecido pela revelação e o que, ao admitir o consenso, pode religar os sábios e todos aqueles que se proponham exercitar o seu juízo, corpo esse que, uma vez devidamente fixado, não carece senão de repetição ritualizada.

Trata-se, portanto, de conseguir devolver uma imagem padronizada dessa alternativa que, conquistada pelo engenho do homem e confirmada por via da sua racionalidade, fornece uma mesma luz, potenciada pela variedade de lâmpadas e pela proximidade do percurso com as possibilidades do entendimento humano. Essa imagem sofre uma relativa evolução, move-se de uma dominante cartesiana, para uma dominante newtoniana, de modo que a constelação de tópicos, autores referidos, experiências relatadas e entendimento global do procedimento científico sofre alterações, aqui mais geométrica, ali mais experimental, mas a lógica estrutural da narrativa permanece idêntica. Não pretendemos contestar a importância de tais modificações evolutivas, menos ainda o que com elas acaba por ser posto a circular e o que adquire o direito a ser objeto de discussão. O que gostaríamos de evidenciar é o facto de que o que efetivamente importa não é o que se está a passar no interior dos discursos e das narrativas, como seja a escolha da via eclética, mas o que se quer fazer com elas, o projeto geral que está sucessivamente a ser relançado, o efeito geral que se pretende com esse ritual doutrinário.

Posta assim a questão, torna-se manifesto que eles estão convictamente à procura de disseminar um modo de potenciar o esclarecimento e de promover um conjunto de reformas que decorre de tal incremento de racionalidade, usando essa grande narrativa em torno da Modernidade, mas não estão, em contrapartida, interessados em criar um regime de iluminação alternativo, ou revolucionário, nem em contribuir para uma nova etapa da ciência. Com tal decisão, vão introduzindo e desenvolvendo, de boa fé, alguns dos traços essenciais das Luzes, produzindo alterações na ordem do saber, gerindo a instituição de novas redes de produção local e de partilha do conhecimento, como as Academias, contribuindo para a circulação e a discussão de

ideias, levando a cabo um processo incipiente de laicização, ao argumentarem, também em termos de razoabilidade, sobre os conteúdos religiosos, favorecendo a educação renovada de gerações que dela careciam, e, sobretudo, desenhando o caminho que julgavam poder conduzir à modernização da cultural ideal e material do País. Importa, por isso, fazer a distinção entre a interpretação dessa maneira de entender as Luzes, conforme à intencionalidade do seu processo de efetuação, num horizonte histórico particular, e o eventual juízo que se venha a produzir sobre o seu alcance, a partir do balanço que se faz hoje de uma atitude que esteve na origem da construção da Modernidade e que permaneceu como uma das vias possíveis para o seu estabelecimento.

Em nome de uma tal distinção, torna-se essencial inverter dois equívocos recorrentes e que se alimentam mutuamente, seguindo, para o efeito, a sugestão interpretativa de Michel Foucault, na sua leitura do texto de Kant, de acordo com a qual: «le fil qui peut nous rattacher [...] à l'*Aufklärung* n'est pas la fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude; c'est-à-dire d'un *éthos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique».⁶ Desde logo, aquele que assenta a ideia de que o Iluminismo teria formado um corpo doutrinário unificado, suscetível de poder ser utilizado como critério para diferenciar o Iluminismo genuíno dos seus avatares, ou legitimar a existência de outra configuração que já não o seria. Com este, o outro, segundo o qual o modo como o chamado espírito das Luzes se articulava com o fator religioso nos países católicos, determinava uma exceção no contexto europeu, nomeadamente dos países da Europa Central e do Norte, como se estes tivessem subitamente passado a um estado de irreligiosidade. Em ambos os casos, o que prevalece é a confusão entre as múltiplas expressões do movimento iluminista e essa feição que Jonathan Israel designou, em 2002, na obra *Radical Enlightenment; Philosophy and the Making of Modernity 1650, 1750*, como o Iluminismo radical, levado a cabo por um grupo assaz limitado de atores, num regime de relativa clandestinidade, em salões, cafés, por via de obras proibidas e de outras cujo efeito de escândalo antecipado constituía uma garantia da melhor receção.

Provavelmente porque, como defende Israel, o Iluminismo radical acabou por assumir o protagonismo na definição dos valores que correspondem à Modernidade ocidental,

⁶ FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard, 2001, p. 1390.

de entre os quais faz parte a laicização dos Estados e dos seus vários aparelhos de intervenção, bem como a separação entre o poder político e o religioso, acaba-se por confundir o que foi um conjunto de ramagens com a floresta. Na verdade, historicamente, foram eles a exceção, uma exceção, claro está, suficientemente organizada para impor a sua imagem como regra, e o que se passava em países como Portugal, que a historiografia francesa designou como as Anti-luzes, formava o entendimento dominante das Luzes, inclusive na França, como a quantidade de literatura apologética, em torno da coincidência entre a Luz mística e as Luzes mais prosaicas, reflete. É, por isso, sobretudo nesta orientação generalizada que se consegue identificar um conjunto unificado de ideias partilhadas coletivamente, enquanto nos vanguardistas se verifica sobretudo uma profusão de soluções teóricas sobre um fundo de umas tantas ideias de força, uns tantos valores e umas quantas atitudes comuns. A força cultural destes adveio, porventura, de terem conseguido que o sentido da Modernidade se viesse a reconhecer prioritariamente nesses princípios e nessas práticas, mas uma tal impulsão ocorreu num contexto global em que o ideal das Luzes, como constitutivo da própria Modernidade, para lá dos equívocos sobre o seu significado e dos retrocessos impostos, formava um fundo consensual.

Mesmo que se aceite a ideia de umas Anti-Luzes, importa ter presente que, para os seus cultores, eram sempre Luzes, aquelas que eles concebiam como definindo a característica do seu tempo. Nesta medida, julgamos que merece ponderação o modo como Michel Foucault, na leitura já mencionada do opúsculo kantiano, relaciona crítica da historicidade e consciência da atualidade, na base de uma interpretação adequado do que constitui o movimento iluminista: «*L’Aufklärung s’est appelée elle-même Aufklärung; elle est un processus culturel sans doute très singulier qui a pris conscience de lui-même en se nommant, en se situant par rapport à son passé et par rapport à son avenir, et en désignant les opérations qu’il doit effectuer à l’intérieur de son propre présent*» (*ibidem.*, p. 1500). Provavelmente, teríamos aqui o aspeto identificador das múltiplas expressões do Iluminismo, que o caso português, por peculiar, não teria desmentido. Quanto à consequência axiológica, terá de passar por uma decisão prévia sobre a dúvida suscitada, igualmente, pelo filósofo francês: «*Je ne sais s’il faut dire aujourd’hui que le travail critique implique encore la foi dans les Lumières: il nécessite, je pense, toujours le travail sur nos limites, c’est-à-dire, un labeur patient qui donne forme à l’impatience de la liberté*» (*ibidem.*, p. 1397).

Não obstante, por se querer evitar a «chantagem» da *Aufklärung*, recusando a pertinência de um critério absoluto, equiparado a um modelo de racionalidade específico do «verdadeiro» Iluminismo, para demarcar os contextos que mereceriam pertencer-lhe e os que não fizeram parte dos seus sequazes, e enveredando por o que designaríamos como uma historiografia crítica «cooperante», interessada na compreensão dos sentidos intra-históricos, em detrimento de uma visão «impositiva», supra-histórica, que supõe a necessidade de uma destinação antecipada na unicidade do processo histórico, tal não impede, antes abona a favor da necessidade de «faire l'analyse de nous-mêmes en tant qu'êtres historiquement déterminés, pour une certaine part, par l'*Aufklärung*» (*ibidem.*, p. 1391). Em tal exercício, poderá tornar-se, efetivamente, relevante procurar compreender os motivos que levaram a que, num contexto como o português, a equação entre Iluminismo, Modernidade e Revolução não assomou, antes prevalecendo as modalidades da retomada, da circulação, da receção, orientadas para uma expectativa reformista, assente na efeito de uma Ilustração de cariz predominantemente intelectual, bem como as consequências que decorreram de tal desenho. Porém, há que ter presente que «l'étude des (modes de) *problématisations* (c'est-à-dire ce qui n'est ni constante anthropologique ni variation chronologique) est donc la façon d'analyser, dans leur forme historiquement singulière, des questions à portée générale» (*ibidem.*, p. 1396), nomeadamente aquelas que dizem respeito à maneira como o projeto iluminista se encontra inscrito nas configurações éticas, gnoseológicas e existenciais do presente.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: FILOSOFIA E POESIA DA SAUDADE

Manuel Cândido Pimentel

Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
(351) 217 214 000| info@reitoria.ucp.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre a filosofia e a poesia da saudade na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: pensamento português, saudade, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the philosophy and poetry of saudade in the work of António Braz Teixeira.

Key words: Portuguese thought, saudade, António Braz Teixeira

Introdução

A já clássica antologia sobre filosofia da saudade, organizada por Afonso Botelho e António Braz Teixeira, dada à estampa pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda em 1986 (BOTELHO e TEIXEIRA, 1986), constituiu, à data da sua publicação, um acontecimento cultural inegável por ter revelado e posto ao alcance do público textos fundamentais e figuras de relevo da reflexão filosófica sobre a saudade. Na «Nota introdutória» à obra, os compiladores justificam o título *Filosofia da Saudade* como uma opção clara que afasta «obras de natureza exclusivamente literária ou exemplos da abundantíssima poesia saudosa, que é, sem dúvida, a expressão mais espontânea do sentimento lusíada» (BOTELHO e TEIXEIRA, 1986, p. 7). Ao anunciarem a intenção de reunir textos de filosofia, implicitamente reconheciam a existência de uma filosofia da saudade ou de um pensamento que historicamente, desde o rei D. Duarte, sob modos diversos de abordagem e segundo os diferentes autores, tomou por objeto reflexivo o sentimento da saudade, de há muito expresso poeticamente.

O lugar cimeiro que esta antologia ocupa no quadro da historiografia filosófica da saudade, se favorecia a ideia de que uma especulação filosófica havia, desde tempos remotos, sobre o sentimento de saudade, carecia, no entanto, de uma adequada investigação que, historiando pensadores, movimentos, ciclos ideativos e doutrinas, impusesse o rasgo de uma história da filosofia da saudade, um *corpus* que reverberasse a ideia de uma tradição especulativa, de um conjunto de temas e comuns preocupações suscetíveis de configurar uma problemática filosófica, um núcleo capaz de receber o adequado nome de *filosofia da saudade*. Seria necessário esperar duas décadas para que tal empresa se verificasse no título *A Filosofia da Saudade* de António Braz Teixeira, publicado em 2006 (TEIXEIRA, 2006), e onde o seu autor traça eximamente o perfil filosófico da saudade e a história reflexiva deste sentimento, abundantemente confirmado em fontes historiográficas que se iniciam no duartino *Leal Conselheiro* e desaguam em recentes gerações, no século XXI.

Na verdade, o compilador da celebrada antologia da saudade de 1986 tornou-se o primeiro historiador da filosofia da saudade, num trabalho pioneiro que, hoje, tende a minar os argumentos dos que ceticamente visaram o sentimento da saudade como insuscetível de ser objeto especulativo do pensamento e, portanto, de poder garantir a filosofia.

É este trabalho pioneiro que vamos considerar aqui.

A filosofia e a poesia da saudade

O interesse de António Braz Teixeira pela saudade está confirmado em 1986, não só por aquela antologia e pelo convívio com Afonso Botelho, um dos mais reputados exegetas e filósofo da saudade, mas também pelo seu «Criacionismo e saudade no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra», que compôs naquele ano e que apresentou ao colóquio comemorativo do cinquentenário da morte do autor de *O Criacionismo*, organizado pela Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa, que posteriormente integrou em *Deus, o Mal e a Saudade*, de 1993 (TEIXEIRA, 1993b, p. 133-140), a primeira obra onde abordou de uma forma mais sistemática a filosofia da saudade, enunciando-lhe temas, problemas e analisando algumas das suas principais figuras especulativas, onde encontramos uma substancial «Introdução à filosofia da saudade» (TEIXEIRA, 1993, p. 117-132), seguida do citado ensaio sobre Leonardo Coimbra e de um outro sobre «António Dias de Magalhães, S. J., poeta-filósofo da saudade» (TEIXEIRA, 1993a, p. 141-151).

É o núcleo primitivo daqueles três textos, que compreende a segunda parte de *Deus, o Mal e a Saudade*, que estará na origem da conceção da obra *A Filosofia da Saudade*, recebendo-os esta com modificações, adequados que são ao novo projeto. O intuito de deixar expresso a filosofia da saudade ultrapassa, porém, as motivações iniciais daquele núcleo, já que no novo livro se mostra o autor mais firme nas suas convicções filosóficas e historiográficas, abraçando uma visão histórica alargada e mais complexa da vida especulativa da saudade, que vai dos seus fundadores, D. Duarte, D. Francisco Manuel de Melo, Silvestre Pinheiro Ferreira e Almeida Garrett, até à análise dos rumos filosóficos da saudade no Portugal dos séculos XX e XXI, na Galiza e no Brasil, isto é, de Teixeira de Pascoaes a Andrés Torres Queiruga e Miguel Reale.

A saudade, considerada como objeto da filosofia, põe um problema que diretamente tem a ver com a forma como nos posicionamos relativamente à filosofia. Uma filosofia estritamente racionalista, por exemplo, atreita a excluir das suas órbitas de abstração a mais subterrânea afetividade, dificilmente aceitará o sentimento como um outro da razão, com que a razão poderá dialogar e até noética e discursivamente integrar, atendendo à sua riqueza de motivos. A filosofia da saudade enquanto tal excede o domínio estreito do racionalismo e do logicismo para aceitar, ôntica e ontologicamente, a verdade do sentimento. Dizê-lo é em rigor afirmar em toda a nudez o repto da paixão, da emoção, da comoção, da sensibilidade, do afeto, como vias

possíveis para a auscultação do ser, que também se diz segundo a inteligência emotiva e senciente e segundo a poesia e o poético.

Há uma afirmação na citada «Nota introdutória» à antologia de 1986 em que António Braz Teixeira, com Afonso Botelho, sublinha a consciência que tem da natureza da filosofia. Aí se declara «suficientemente fundamentada a asserção de que não é possível excluir o sentimento do pensamento filosófico, o que equivale a aceitar a inexistência de fronteiras nítidas entre a poesia e a filosofia dos portugueses» (BOTELHO e TEIXEIRA, 1986, p. 7).

António Braz Teixeira vem a reconhecer igualmente em *A Filosofia da Saudade* que a filosofia não pode deixar nem de incluir o sentimento nem de falar poeticamente. Esta constatação pode historicamente fazer-se na obra de Pascoaes. De facto, neste, os filosofemas poéticos buscam ou procuram a sua ideação filosófica. Também é possível hermenêuticamente acercar-nos dos poetas para neles interrogarmos a visão filosófica ou as ideias que um dia poderão florir na especulação dos filósofos, como, aliás, vem a propor o nosso pensador ao dedicar-se ao universo poético lusófono, aí procurando dar conta da vivência saudosa na poesia de Angola, Moçambique e Cabo Verde. São exemplos desta hermenêutica «Expressão e sentido da saudade na poesia angolana» (TEIXEIRA, 2004, p. 15-170), «Expressão e sentido da saudade na poesia moçambicana contemporânea» (TEIXEIRA, 2008, p. 41-62) e «Expressão e sentido da saudade na poesia angolana e moçambicana da geração de 1985» (TEIXEIRA, 2017). A este conjunto se deve juntar «A saudade na poesia da “Claridade”» (TEIXEIRA 2012a, p. 164-167), «Breve nota sobre a poesia de Rui de Noronha» (TEIXEIRA, 2012b, p. 186) e «A saudade na poesia de Rui Knopfli» (TEIXEIRA, 2015, p. 201-206).

A aproximação de António Braz Teixeira à poesia faz-se de um modo interessado. Não é o do crítico literário mas o do filósofo. Como ele próprio escreve, o seu intento «é de natureza filosófica e não literária ou histórico-literária», motivo por que não procura deter-se «em problemas de escolas ou de reais ou pretensas influências literárias» (TEIXEIRA, 2004, p. 160), evitando ainda pronunciar-se sobre a identidade das literaturas, ou, por exemplo, sobre a angolanidade ou a criouliidade deste ou daquele autor (TEIXEIRA, 2004, p. 160). Interessa-lhe fundamentalmente ater-se «àquilo que a contemporânea reflexão luso-galaica tem concluído constituir a essencial problemática filosófica da saudade» (TEIXEIRA, 2004, p. 160). A clave hermenêutica é, pois, a saudade, de que inquire a expressão e o sentido na poesia, isto é, saber como na literatura poética se vem exprimir a saudade, com o intuito de «perscrutar a visão, ou

visões, do sentimento saudoso que nela se manifesta, surpreender as suas eventuais virtualidades especulativas» (TEIXEIRA, 2008, p. 41) e o em que, porventura, diferem as literaturas quanto às «formas de experienciar a saudade» (TEIXEIRA, 2008, p. 41).

A teoria da saudade

Socorrendo-se de uma terminologia que acusa na raiz a influência do seu mestre José Marinho, a tarefa hermenêutica de António Braz Teixeira pretende, no universo poético, determinar ou explicitar a *teoria da saudade* que lhe está implícita. É este o escopo da atitude hermenêutica do mundo da poesia, chegar a vislumbrar essa «teoria», «atribuindo aqui ao termo “teoria” o seu sentido tradicional de *visão especulativa* ou *visão do invisível*, a que é dada, em instantânea aparição, aos olhos do espírito, a de que parte e a que sempre regressa a interrogação filosófica, a que impulsiona o discurso racional e o processo da razão na sua demanda do uno do ser e da verdade» (TEIXEIRA, 2004, p. 169-170).

Podemos deste modo notar que a hermenêutica da literatura poética de António Braz Teixeira alicerça-se numa funda razão filosófica e desta e com esta parte para a literatura, procurando por aí confluir mundos ou pôr em diálogo os universos do pensamento e do dizer poético. Aliás, o próprio hermeneuta analoga a sua tarefa de interpretação do universo poético lusófono, nomeadamente o angolano, mas extensivamente se pode dizer também o cabo-verdiano e o moçambicano, com a do Pascoaes dos *Poetas Lusíadas* (TEIXEIRA, 2004, p. 160). A convicção de que na poesia pode estar a filosofia e de que a filosofia sustenta um diálogo inexaurível com a poesia evoca o ponto central de que um *logos* unitivo preside à especulação e ao sentimento. A visão da saudade constitui-se nessa interrogação perene do hermeneuta sobre o ser e a verdade, que ele procura de forma diligente traduzir racionalmente, evoluindo das intuições, das imagens e das metáforas para os conceitos. A tarefa de auscultar o texto poético e de recolocar a metáfora no horizonte da compreensão filosófica constitui o essencial da proposta hermenêutica de Braz Teixeira, mas traz como pressuposto que para compreendermos a natureza da filosofia não serve o ponto de partida inconcusso na razão pura.

A questão da natureza da filosofia, que está implicada na filosofia da saudade, a interpenetração da filosofia e da poesia, como característico do saber filosófico da saudade, a consideração hermenêutica da poesia para nela surpreender a vivência saudosa e revelar os seus íntimos nexos filosóficos, arrastam um problema de índole

metodológica. O problema metodológico foi formulado por António Braz Teixeira num texto de 2012, «Da possibilidade de pensar a saudade a partir da filosofia espanhola contemporânea» (TEIXEIRA, 2012c, p. 268-280), e pode considerar-se o primeiro de três problemas fundamentais que a reflexão filosófica da saudade envolve, sendo o segundo um problema fenomenológico e o terceiro um problema metafísico (TEIXEIRA, 2012c, p. 270).

Quanto ao primeiro, trata-se de saber quais os processos ou vias mais adequadas para a compreensão filosófica da saudade (TEIXEIRA, 2012c, p. 270). Em concordância com o que acima se disse, de que não é possível excluir o sentimento da filosofia, não só há que dar por assente que o sentimento pode constituir um ponto de partida para a filosofia como mostrará o autor de *A Filosofia da Saudade* que qualquer análise da saudade tem de partir necessariamente da sua «consideração como fenómeno sentimental específico, complexo e ambivalente, que une ou engloba em si a memória e a vontade, visto serem seus elementos essenciais a lembrança e o desejo» (TEIXEIRA, 2012c, p. 270). Braz Teixeira lembra aqui um tópico capital da tradição filosófica da saudade, apontando para a memória e a lembrança e para a vontade e o desejo. Considera que tanto para a compreensão deste tópico quanto para a investigação do fenómeno sentimental da saudade só se pode aceder «através de um método ou processo fundado, não numa razão puramente analítica, mas que atenda às duartinas “razões do coração”» (TEIXEIRA, 2012c, p. 270).

Ao debruçar-se sobre o problema metodológico da filosofia da saudade, o que António Braz Teixeira surpreende como o que lhe é subjacente é a interrogação sobre a racionalidade da filosofia, de cuja resposta dependem a nossa conceção de filosofia e da razão sobre a qual esta se funda, razão que constitui sempre o melhor ponto de vista sobre a realidade. A filosofia da saudade funda-se numa *razão cordial* ou «“saber do coração”» (TEIXEIRA, 2012c, p. 272), saber desconhecido para a razão analítica e discursiva, de que vê uma fulguração na razão poética de Maria Zambrano (TEIXEIRA, 2012c, p. 272-275), que será também possível reconhecer em D. Duarte, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Afonso Botelho, Dalila Pereira da Costa, entre outros. Do mesmo modo que o afirma da razão poética de Zambrano, reconhecendo nela o fundamental do pensamento da filósofa espanhola, na razão cordial está «o núcleo essencial» (TEIXEIRA, 2012c, p. 272) da própria reflexão filosófica de António Braz Teixeira sobre a saudade e o pressuposto que naturalmente preside ao seu trabalho hermenêutico em filosofia e em poesia, ao mesmo tempo que é essa razão que forma a

«via própria de aproximação e decifração do mistério ontológico» (TEIXEIRA, 2012c, p. 272).

A sensibilidade de Braz Teixeira à razão cordial supõe, em última análise, que é ela que está subjacente à razão jurídica, pensada no *Breve Tratado da Razão Jurídica* (TEIXEIRA, 2012d), já que esta razão impõe-nos questões de natureza metafísica, ontológica, teodiceica, relacionadas com o mistério do ser, sendo em sua natureza estimativa ou axiológica, donde a ideia de que a sua concretização na esfera do juízo jurídico ou na consideração da justiça e sua aplicação faça apelo a elementos de índole não inteiramente racionais, volitivos, afetivos ou emotivos. Esta consideração do pensamento do jusfilósofo que é António Braz Teixeira não se destina aqui a ser prosseguida e vale apenas como indicação de que há unidade das suas preocupações filosóficas e de que o jurista-filósofo partilha perspetivas comuns com o filósofo hermeneuta da saudade.

Assim como em outros momentos da sua obra, ainda a de filosofia jurídica, reconhece António Braz Teixeira que o *logos* da razão filosófica subjaz a toda a experiência humana, donde as suas relações explícitas com a razão criacionista leonardina e um conceito alargado de experiência que não estanca apenas na ciência, mas que integra todos os outros níveis do viver humano, sendo também «condição de possibilidade de qualquer método» (TEIXEIRA, 2012c, p. 274). Interpretando as posições do nosso autor, parece-nos ser possível dizer que a razão cordial se apresenta como um ponto de vista superador da filosofia e da poesia, do pensamento e do sentimento, da razão e da intuição, conciliando ou pondo estas vertentes em relação dialógica. É por isso que, de acordo com uma lição de Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes, António Braz Teixeira muitas vezes defende o irracional como o outro da razão, não como o que lhe é contrário mas dela diverso, tal como também encontra em Miguel de Unamuno (TEIXEIRA, 2012c, p. 271), irracional «que, de certo modo, a alimenta e dinamiza, como a sensação, a intuição, a memória ou a imaginação» (TEIXEIRA, 2012c, p. 271).

Respondido que está o problema metodológico, encara António Braz Teixeira o segundo, o fenomenológico. Este, na filosofia da saudade, tem a ver com a investigação dos elementos constitutivos da experiência e da consciência saudosas e do sentimento saudoso (TEIXEIRA, 2012c, p. 270). Em *A Filosofia da Saudade* dedica-se a expor a doutrina dos que analisaram a consciência saudosa e contribuíram para a sua fenomenologia: Joaquim de Carvalho, Sílvio Lima, Eduardo Abranches de Soveral,

Eduardo Lourenço, Vergílio Ferreira e João Ferreira. Avultam sobretudo os dois primeiros, notadamente pelo seu pioneirismo reflexivo.

Aqui cumpre sublinhar uma principal aporia quanto aos elementos constitutivos da consciência saudosa: se, tal como pretendeu Joaquim de Carvalho, cumpre saber se se limitam à subjetividade «ou eu pessoal, aos seres ou situações postas como já vividas e ao correlato do eu pessoal com tais seres ou situações, limitando-se, nesta medida, a um confronto entre a percepção actual e a evocação retrospectiva e não pretensa, ou se, pelo contrário, como sustentou Sílvio Lima, a saudade, implicando embora uma bidimensionalidade temporal — porque é uma atitude vivencial de inadaptação não resignada perante o presente — é, simultaneamente, retrotensa, intensa e protensa, pois, referindo-se ao passado, dirige-se a um objecto (é intencional) e procura voltar ao passado, apresentando, por isso, também uma face expectante ou esperçada» (TEIXEIRA, 2006, p. 16). A solução, por mais completa, a que António Braz Teixeira parece aderir é a de Sílvio Lima, que integra, aliás, Joaquim de Carvalho, superando-o, porém, por admitir o carácter retrotenso, intenso e protenso da saudade, reconhecendo-a na sua fisionomia de expetição, o que introduz uma dimensão muito cara à saudade, já de possibilidades metafísicas, a esperança, e que António Braz Teixeira sublinhará como uma das características fundamentais do sentimento saudoso, a par da lembrança ou memória. Acrescente-se aqui que, ao que penso, é a introdução da dimensão da esperança que transforma a memória em memória inventiva ou criadora, tão ao gosto do criacionismo, e sobre que António Braz Teixeira muito insiste como característica das notas futurantes da saudade, isto é, como o que pode permitir uma saudade criadora aberta sobre as dimensões do futuro.

Considerando, agora, o terceiro e último dos problemas, o metafísico, é a sua aporética que será explorada em *A Filosofia da Saudade* nos seguintes autores: Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, António Dias de Magalhães, José Marinho, Afonso Botelho, Dalila Pereira da Costa, Pinharanda Gomes, Manuel Cândido Pimentel, Paulo Borges e António Cândido Franco.

O pensador de *Deus, o Mal e a Saudade* atende às seguintes primeiras aporias: se a saudade é «acontecimento exclusivamente humano ou nos animais e na Natureza haverá algo equivalente à saudade, se bem que de forma rudimentar» (TEIXEIRA, 2006, p. 17); se «Pode Deus sentir saudade das criaturas, sendo a Criação fruto de um impulso saudoso ou, porque é acto puro, presença eterna, nunca dela poderia ser sujeito» (TEIXEIRA, 2006, p. 17). No que respeita à primeira das aporias, uma reposta

pode ser dada no recurso a Teixeira de Pascoaes na sequência da doutrina da cisão em Deus de Sampaio Bruno, na ideia de algo que permanece nos seres e na matéria como desejo de regresso. Quanto à segunda, se o ser divino «for o Ser caído ou diminuído de Bruno e Pascoaes, ou se se admitir a cisão divina que José Marinho teorizou», a saudade poderá surgir como «elemento dinamizador essencial da vida divina e factor decisivo do regresso à plenitude originária e da redenção ou reintegração do próprio Deus» (TEIXEIRA, 2006, p. 17). Outros autores assumem uma posição negativa quanto à saudade em Deus, por exemplo João Ferreira e António Dias de Magalhães. De modo geral, assim acontece com os filósofos que pensam a saudade como sentimento da deficiência do homem e só numa teoria que considerasse a saudade como sentimento da eficiência seria possível pensá-la em Deus. Esta é, aliás, uma das questões cruciais metafísicas a que António Braz Teixeira está atento na hermenêutica que faz dos autores.

Ainda no quadro do problema metafísico da saudade, o nosso filósofo-hermeneuta chama a atenção para a necessidade de se saber se «Tem ou não o sentimento saudoso um objecto» (TEIXEIRA, 2006, p. 17) e, se o tem, qual seja ele. Aqui os rumos podem ser múltiplos e os filósofos da saudade sucessivamente apontam para esse objeto «os entes queridos, desaparecidos ou ausentes, a terra distante, o passado individual já vivido ou através deles e neles, o próprio ser ou a plenitude do ser do homem ou no homem» (TEIXEIRA, 2006, p. 17). No caso do ser e da plenitude, a saudade pode «ser metafisicamente concebida como sentimento de ser pleno e perfeito no ser imperfeito, como sentimento de privação de uma perfeição perdida ou devida» (TEIXEIRA, 2006, p. 17), o que põe o interessante problema de saber que relação pode estabelecer-se entre a saudade e a ideia de queda ou cisão (TEIXEIRA, 2006, p. 17). Precisamente a este último problema se liga uma outra interrogação, «a que inquire sobre as subtis relações entre a saudade e o mal, já que ambos parecem ter na queda ou cisão a sua origem» (TEIXEIRA, 2006, p. 17), donde se segue que, «na sua radicalidade ontológica», a saudade, se é «da origem ou do Paraíso Perdido, daquela humana perfeição e felicidade anterior a haver mal e erro, é no mal da queda que a saudade vem a encontrar a sua razão de ser para o homem e para a Natureza» (TEIXEIRA, 2006, p. 17). Neste contexto se expressam o valor teodiceico da saudade e as apertações que possa trazer, não só ao problema do mal, mas aos da liberdade e da imortalidade pessoal (TEIXEIRA, 2006, p. 18).

Ao feixe de questões metafísicas devemos associar aquelas que respeitam às relações da saudade com o tempo e a que «têm sido dadas muitas diversas respostas, desde as que entendem que ela implica sempre um retornismo (Pascoaes) ou que envolve uma forma cíclica do tempo (António Telmo), até às que sustentam que, pelo contrário, ela significa a perceptibilidade do tempo humano imperfeito, pois é a sua transcensão ou anulação (Afonso Botelho e Dalila Pereira da Costa)» (TEIXEIRA, 2006, p. 18).

Segue-se ainda que a saudade implica também uma dimensão religativa, portanto, religiosa, suscitando o vetor que a aponta para o outro e para Deus e para o qual a meditação de António Braz Teixeira traz os contributos de Xavier Zubiri e o seu conceito de *religação*. De facto, o nosso hermeneuta considera que o conceito zubiriano pode ilustrar bem a «compreensão da dimensão metafísica da saudade» (TEIXEIRA, 2012c, p. 275), num aspeto, ao que parece, decisivo: ajudar «a compreender o movimento da saudade como algo que se dá na vida do homem no mundo e com os outros homens e as coisas, como sentimento ou vivência de privação, de ausência ou de perda, que se funde com a esperança, sentimento sustentado na intrínseca e essencial complementaridade entre a lembrança e o desejo, a memória e a esperança» (TEIXEIRA, 2012c, p. 276).

Sobretudo para a esperança considerou o atento hermeneuta do pensamento português e galego o possível contributo para a metafísica da saudade de Pedro Laín Entralgo, podendo inspirar-se o pensamento saudoso na contraposição que faz o pensador espanhol entre angústia e esperança, onde funda «a sua rica e fecunda teorização da espera e da esperança», o que «pode trazer valiosos elementos para a compreensão do fenómeno saudoso» (TEIXEIRA, 2012c, p. 277).

António Braz Teixeira não pensa, porém, que possa dilucidar-se convenientemente a saudade associando-se a meditação sobre a esperança, «enquanto elemento dinâmico e dinamizador do sentimento saudoso, à angústia, mas vendo nela o elemento, simultaneamente, contrapolar e complementar da lembrança ou da memória inventiva» (TEIXEIRA, 2012c, p. 277). O reparo crítico dirige-se sobretudo a alguns dos filósofos galegos, de quem considerou atentamente a obra em *A Filosofia da Saudade* (Ramón Cabanillas, Rafael Dieste, Ramón Otero Pedrayo, Ramón Piñeiro, Daniel Cortezón, Rof Carballo, Domingo Garcia Sabell e Andrés Torres Queiruga), empenhados em inspirar-se na filosofia alemã e, nomeadamente, em Heidegger.

Aliás, o citado texto «Da possibilidade de pensar a saudade a partir da filosofia espanhola contemporânea», que contém ainda uma pertinente meditação sobre o

conceito de *ilusión* de Julián Marías e sua possível fonte de inspiração para a filosofia da saudade, dirige-se exatamente aos pensadores galegos no sentido de mostrar-lhes ser possível a inspiração da filosofia da saudade em fontes próximas, culturalmente mais concordantes com a Galiza. Se este foi o objetivo de António Braz Teixeira, é, porém, tal texto crucial para quem queira conhecer mais de perto as posições próprias sobre a saudade do hermenauta da filosofia e da poesia da saudade, desiderato que fui seguindo até aqui.

Referências

- BOTELHO, A. e TEIXEIRA (1986), A. B., *Filosofia da Saudade*, seleção e organização de Afonso Botelho e António Braz Teixeira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda;
- TEIXEIRA, A. B. (1993a), António Dias de Magalhães, S. J., poeta-filósofo da saudade, in *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, pp. 141-151;
- TEIXEIRA, A. B. (1993b), Criacionismo e saudade no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra, in *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, pp. 133-140;
- TEIXEIRA, A. B. (1993c), Introdução à filosofia da Saudade, in *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, pp. 117-132;
- TEIXEIRA, A. B. (2004), Expressão e sentido da saudade na poesia angolana, in *Cadernos Vianenses*, tomo 34 (20.01.2004), pp. 157-170 [texto de 2002] (incluído em *A Filosofia da Saudade*, pp. 159-171);
- TEIXEIRA, A. B. (2006), *A Filosofia da Saudade*, Lisboa, Quidnovi;
- TEIXEIRA, A. B. (2008), Expressão e sentido da saudade na poesia moçambicana contemporânea, in *Actas do III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade: Em homenagem a Dalila Pereira da Costa*, coordenação de Maria Celeste Natário, António Braz Teixeira, Afonso Rocha e Renato Epifânio, Sintra, Zéfiro, pp. 41-62
- TEIXEIRA, A. B. (2012a), A saudade na poesia da “Claridade”, in *Nova Águia*, n.º 9 (1.º semestre de 2012), pp. 164-167;
- TEIXEIRA, A. B. (2012b), Breve nota sobre a poesia de Rui de Noronha, in *Nova Águia*, n.º 14 (2.º semestre de 2012), p. 186;
- TEIXEIRA, A. B. (2012c), Da possibilidade de pensar a saudade a partir da filosofia espanhola contemporânea, in *Actas do IV Colóquio Luso-Galico sobre a Saudade*, coordenação de António Braz Teixeira, Arnaldo Pinho, Maria Celeste Natário e Renato Epifânio, Sintra, Zéfiro, pp. 268-280;
- TEIXEIRA, A. B. (2012d), *Breve Tratado da Razão Jurídica*, Lisboa, Zéfiro;
- TEIXEIRA, A. B. (2015), A saudade na poesia de Rui Knopfli, in *Nova Águia*, n.º 16 (2.º semestre de 2015), pp. 201-206;
- TEIXEIRA, A. B. (2017), Expressão e sentido da saudade na poesia angolana e moçambicana da geração de 1985, in *Nova Águia*, n.º 22 (2.º semestre de 2018), pp. 220-224.

OS CICLOS DA SAUDADE UNIVERSAL EM ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

Manuel da Cruz

Instituto de Filosofia - Universidade do Porto.
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto
(351) 226 077 100 | ifilosofia@letras.up.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre a filosofia da saudade na obra de
António Braz Teixeira.

Palavras-chave: pensamento português, saudade, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the philosophy of saudade in the work of
António Braz Teixeira.

Keywords: Portuguese thought, saudade, António Braz Teixeira

O filósofo António Braz Teixeira apresenta-nos, no livro *A Filosofia da Saudade*, sete ciclos ou períodos em que a saudade se destinge pela forma como foi abordada, tanto poeticamente como filosoficamente¹.

É uma distinção que obedece mais a critérios culturais do que a uma cronologia fixa, se bem que ambas se encontram na periodologia apresentada. Estes são, pois, ciclos que se iniciam quando os primeiros textos em português são produzidos, mas que ainda se notam os traços da irmandade com o galego, nos quais têm principal expressão nos Cancioneiros Galaico-Portugueses. É deste período (séc. XIII²) que a reflexão filosófica e a poetização da Saudade atravessará vários outros períodos até à atualidade, no qual o filósofo distingue pelo seu “pendor metafísico” (Teixeira, 2006, p. 15) e, numa espécie de reencontro com a origem, se expressa na filosofia galega e portuguesa.

Importa, pois, expor quem compõe e quais os modos de abordagem que distinguem cada ciclo, pela forma como nos apresenta o filósofo no livro acima mencionado.

*

O primeiro ciclo é eminentemente poético ressentindo ainda uma ausência de reflexão filosófica ou de sustentação argumentativa. Entende-se a presença do sentimento saudoso e a sua expressão através da poesia, como primeira forma de abordar a saudade e a primeira vez que a palavra, ainda com a forma de *soidade/soedade/suidade*³, aparece na literatura portuguesa⁴.

Ciclo este que termina com o “primeiro grande mito saudosista” (Teixeira, 2006, p. 12), o mito de Inês de Castro⁵, porque *saudade* e *morrer de amor* são duas faces “do mesmo prisma de tenra afectividade e da mesma resignação apaixonada” como dirá Carolina Michaëlis (Botelho & Teixeira, 1986, p. 148).

¹ “Na história da expressão do sentimento saudoso e da reflexão filosófica sobre a saudade é possível distinguir sete ciclos ou períodos.” (Teixeira, 2006, p. 12).

² “Logo no alvorecer da poesia, ainda antes de 1200, surgem naturalmente lindos lamentos de amor e de ausência.” (artigo de Carolina Michaëlis “A Saudade Portuguesa”, in Botelho & Teixeira, 1986, p. 149).

³ “As formas primitivas so-e-dade so-i-dade sui-i-dade ainda não se haviam cristalizado na mais melódica de *saudade*” (Botelho & Teixeira, 1986, p. 151).

⁴ Para além da discussão poética, ontológica, fenomenológica ou outras formas de abordagem filosófica, está sempre presente também uma discussão linguística, na qual uns atribuem o termo *saudade* como originariamente português e por isso termo-conceito espelho da espiritualidade portuguesa, como poderemos constatar em Pascoaes, ou um termo e sentimento universal sem a raiz regionalista em Portugal, como podemos observar em António Sérgio.

⁵ “(...) fase inicial, em que a saudade se manifesta exclusivamente sob a forma poética, tendo a sua expressão nos cancioneros galaico-portugueses, e na qual surge o primeiro grande mito ou lenda saudosista – o de Inês de Castro –” (Idem, *ibidem*).

A filóloga ainda menciona alguns poemas que caracterizam esta saudade como “Ai eu, coitada! – como vivo”⁶ (primeiro verso), o qual trata da saudade pelo “amigo” que “ei alongado” e é pois seu “gran desejo” que retorne, havendo nas duas quadras uma intensa expressão de melancolia e desespero pelo desejo de que o seu amado regresse, o que é ainda exaltado pelo “ai” que principia a cada primeiro verso da quadra (Idem, ibidem), o mesmo suspiro que se apresenta no poema “Como morreu quem nunca ben”⁷ pelo “mais velho dos trovadores portugueses” e que “exala a sua própria mágoa, seu pesar, seu lento morrer de amor, sua saudade cuidosa” (Idem, ibidem).

São exemplos deste ciclo, as obras *Consolação de Israel* de Samuel Usque, *Saudades da Terra* de Gaspar Frutuoso, *Cartas da Religiosa Portuguesa*, *Cancioneiro de D. Dinis*, *Cancioneiro Galego-castelhano*, *Cancioneiro da Ajuda* e o *Cancioneiro Colocci Brancuti*⁸.

A este ciclo segue-se uma abordagem reflexiva e fenomenológica à saudade (Ciclo Filosófico) através do *Leal Conselheiro* (“Do Nojo, Pesar, Desprazer, Avorrecimento e Suidade” - cap. XXV) do rei D. Duarte, que a distingue de outros sentimentos como o *nojo*, o *pesar*, o *desprazer* e o *aborrecimento* (Teixeira, 2006, p. 12).

Para o filósofo-rei, a saudade ou *suidade* demarca-se, desde logo, pela sua individualidade que define um sentimento único⁹ que é inteiramente português (Idem, p. 22). É, também, devido a este seu carácter especial, que não se resume a um sentimento, que pode servir como o meio para conhecer através da autoanálise (Idem, ibidem).

Quanto ao seu carácter de sentimento, este, apesar de distinto, partilha do sentimento de nojo e tristeza. O primeiro distingue-se da tristeza por ser um sentimento triste, mas menos duradouro e intenso visto que “passado o dia, logo riem, falam e despachadamente no que lhes apraz pensam”, ao contrário da tristeza que “embarga sempre continuamente o coração” (Idem, p. 13). Deste modo, a saudade faz “sentir às vezes os sentidos da tristeza e do nojo”, e pode-se, por isso, considerar que “vem da sensualidade, e não da razão” (Idem, p. 14).

⁶ *Cancioneiro da Ajuda*, Vol II p. 593, como é mencionado em Botelho & Teixeira, 1986, p. 149.

⁷ *Cancioneiro da Ajuda*, Vol I p. 76 e II p. 317 seg., como mencionado em Botelho & Teixeira, 1986, p. 150.

⁸ António Braz Teixeira não discorre sobre as obras que poderíamos exemplificar como expressões do sentimento da saudade, englobando toda a sua expressão nos Cancioneiros Galaico-Portugueses. Mencionei, pois, algumas obras que pertencem a esta categoria seguindo as mencionadas por Carolina Michaëlis.

⁹ “[...] latim nem outra linguagem que eu saiba não é para tal sentido semelhante.” (Botelho & Teixeira, 1986, p. 14).

Apesar da sua origem centrar-se no “sentimento que o coração experimenta por se achar apartado” (Teixeira, 2006, p. 22-23), a *suidade* não se encerra na sensualidade ou na dialética *lembrança-desejo*, mas pode, também, ser analisada no seu sentido ético, em que esta é julgada “à luz da ética cristã e do seu sentido salvífico”, como defende Braz Teixeira (Idem, p. 24).

Sendo o filósofo-rei o único representante deste ciclo, abordamos então o terceiro ciclo, o Ciclo Mitológico que se caracteriza, principalmente, pelas “máximas expressões poéticas” e “sentido metafísico e cósmico da saudade” (Idem, p. 12-13), tendo como principais representantes Bernardim Ribeiro, António Ferreira, Camões e frei Agostinho da Cruz.

É na relação entre a transcendência, no amor e na tragédia que a saudade surge nas obras destes autores, temos como exemplo o sentimento saudoso surgido da distância que ocorre na protagonista da *Menina e Moça* (“Menina e moça me levaram de casa de minha mãe para muito longe”), sendo que a lembrança sentida pela distância toma no poema *Sôbolos rios que vão*, um sentido mais divino e transcendental porque a saudade, à semelhança da alma, “é do Céu”, lembrando uma ideia de reminiscência platónica em que a alma habita um corpo-túmulo. De Camões podemos ainda referir, principalmente, o canto décimo da epopeia nacional em que há uma esperança de um futuro português baseado na saudade daqueles que no passado realizaram grandes feitos, servindo, assim, a saudade como elemento mítico direcionado para um império também ele mítico.

Em Agostinho da Cruz encontramos o sentido transcendental, já acima referido, como é exemplo o poema *Na Serra d’Arrábida*, em que a saudade lhe surge “No meio desta serra”, talvez em reflexão pela postura de ermita e distanciamento e isolamento de tudo, que o toma como “fogo dentro n’água fria”.

Podemos, ainda, acrescentar a reflexão linguística de Duarte Nunes de Leão que caracteriza a saudade como “próprio dos Portugueses” porque são “maviosos e afeiçoados” e “não há língua em que da mesma maneira se possa explicar”, porque o que os latinos chamariam à saudade de *desiderium* que apenas se dirige ao desejo de ver outra pessoa, enquanto que a saudade em português tem um sentido mais abrangente como o desejo de “ver a terra em que nascemos”, neste sentido, esta palavra única pode ser definida como a “lembrança de alguma coisa com desejo dela.” (Botelho & Teixeira, 1986, p. 18).

Do Ciclo Mitológico transitamos para o Ciclo Sebastianista, como é já sugerido pela poesia camoniana, essencialmente a épica, mas que após a perda da independência nacional, o sentimento saudosista corporiza no sebastianismo, ou seja, na esperança de um regresso de um passado glorioso.

Por esta razão, os principais autores são aqueles que refletem sobre o sebastianismo como é o caso do padre António Vieira, Bandarra e D. João de Castro, mas toma em D. Francisco Manuel de Melo, cofundador com D. Duarte da reflexão sobre a saudade, um sentido mais aprofundado e característico.

O filósofo-poeta empreende uma “anatomia de um afecto”, encontrando as suas raízes no *amor* e na *ausência* (Teixeira, 2006, p. 24), visto que a saudade parte de um apetite natural de união das coisas e da ausência que resulta nessa falta, que numa análise metafísica corresponde à saudade divina, isto é, devido à queda do homem, à sua expulsão do paraíso, surge um estado ontológico do homem, no qual há uma reminiscência do estado original e um desejo de aí voltar, de “regressar ao paraíso”, numa procura pela beatitude (Idem, p. 26).

O filósofo também corresponderá este sentimento ao espírito português, isto é, “Floresce entre os Portugueses a saudade por duas causas, mais certas em nós que em outra gente do mundo”, o “Amor e ausência são os pais da saudade”, e isto aplica-se aos portugueses pelo nosso carácter “amoroso” e às nossas “dilatadas viagens” que proporcionaram ausência (Botelho & Teixeira, 1986, p. 19).

Assim a saudade, para o autor das *Epanáforas*, é uma “mimosa paixão da alma”, um “mal, de que se gosta, e um bem, que se padece” (Idem, p. 20, como citado em *Epanáforas de Vária História Portuguesa*, Epanáfora Amorosa III de 1660).

Será, pois, a paixão que reside na saudade, que a tornará solo fértil para o romantismo português que se “iniciou sob o signo e a evocação da saudade, tornando-a, assim, o sentimento romântico por excelência” (Idem, p. 26: Carolina Michaëlis, em *A Saudade Portuguesa*), caracterizando, desta forma, o ciclo seguinte como o Ciclo Romântico, no qual podemos mencionar Almeida Garrett, Soares dos Reis, Soares de Passos, António Nobre ou Rosália de Castro.

De relevar que entre escritores portugueses, encontramos o escultor Soares dos Reis e a poetisa galega Rosalía de Castro. O primeiro distingue-se pela escultura “O Desterrado” que é tido como o símbolo corporizado em pedra cinzelada do sentimento da saudade, e de Rosalía de Castro um exemplo da participação do sentimento saudosista para lá das fronteiras nacionais, sendo que a sua poesia sobre a saudade se

debruça, essencialmente, sobre a emigração dos galegos, como é de referir o *Cantar de Emigração*.

Mas deste conjunto, Almeida Garrett protagoniza figura cimeira na expressão da Saudade como é exemplo o seu *Camões*.

Garrett, afirmará, também, a particularidade da palavra na língua portuguesa (“[Garrett] observa que só a língua portuguesa dispõe de uma palavra para designá-la”), afirmando, contudo, a sua natureza universal. Assim, saudade é um sentimento ou pensamento da solidão, o desejo melancólico daquele que está em solidão, isto é, ausente de objetos (“por que suspira”) ou pessoas. É, assim, o “desejo do ausente e solitário”, como também é definido liricamente no início do poema *Camões*: “Saudade, gosto amargo de infelizes, / Delicioso pungir de acerbo espinho, / Que me estás repassando o íntimo peito / Com dor de que os seios d’alma dilacera, / - Mas dor que tem prazeres – Saudade! / Misterioso nume, que avientas / Corações que estalam, e gotejam / Não já sangue de vida, mas delgado / Soro de estanques lágrimas – Saudade! / Mavioso nome que tão meigo soas / Nos lusitanos lábios, não sabido / Das orgulhosas bocas dos Sicambros / Destas alheias terras, - Oh Saudade! / Mágico nume que transportas a alma / Do amigo ausente ao solitário amigo, / Do vago amante à amada inconsolável, / E até ao triste, ao infeliz proscrito / - Dos entes o misérrimo na Terra - / Ao regaço da pátria em sonhosavas.” (Teixeira, A 2006, p. 27).

Podemos, ainda, acrescentar a personagem da Joaninha e as personagens de Frei Luís de Sousa como exemplos da expressão da saudade, como assim defendia Michaëlis em *A Saudade Portuguesa*.

Deste ciclo, atravessamos para o Ciclo filosófico/poético/cultural (1910-1925) em que surge, pela primeira vez, um movimento associado à saudade, o *Saudosismo* tendo como representantes Teixeira de Pascoaes, Jaime Cortesão, Leonardo Coimbra, entre outros.

É natural que nos foquemos em Teixeira de Pascoaes, pois foi o iniciador deste movimento através da Revista *Águia* e pelos seus trabalhos poéticos e filosóficos. A saudade, no poeta-filósofo, toma vários sentidos, sejam literários, filosóficos, políticos e ontológicos, importa, pois, e sabendo a sua complexidade, expor em traços gerais o seu pensamento saudosista.

Pascoaes, primeiramente, identifica o saudosismo no espírito português¹⁰, porque é neste ser português que confluem os caracteres arianos e semitas, que correspondem ao Desejo e à Dor¹¹, elementos pilares da saudade, o que faz a saudade identificar-se com o “espírito lusitano” e fundamento da “arte de ser português” (Teixeira, 2006, p. 30).

Mas ao Desejo e à Dor corresponde a Vida e a Morte, assim, quando a saudade é ampliada à Natureza, esta identifica-se com a “própria alma universal” (Idem, ibidem); e sendo o amor a “matéria-prima do Espírito”, ou seja, a união da esperança e lembrança, então tudo é criação da saudade (Idem, p. 31).

Apesar de tudo, Deus continua a ser a origem, contudo este Deus não é absoluto, mas diminuído (não onipotente), devido à imperfeição da obra, que é uma cisão/queda dele mesmo, tal como afirmava Sampaio Bruno – “Deus é a última criatura e o primeiro criador” (Idem, ibidem). Desta forma, as criaturas “decaídas” apenas readquirem a plenitude divina pela “actividade saudosa da alma” (Idem, p. 33).

Com fundamentação metafísica e correspondente ao ser português, a saudade¹² será o suporte para o movimento saudosista que pretende salvar “a alma pátria” que se encontra “subterrada e adormecida sob as más influências estranhas” (Idem, p. 22: Teixeira de Pascoaes - *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*), e é neste sentido que a saudade toma uma qualidade política e dirigida para o futuro, principalmente como fonte encorajadora da autoestima portuguesa, tanto que “Foi a *Saudade*, transfigurada em Acção e Vitória no corpo de Afonso Henriques que riscou na Ibérias as fronteiras de Portugal” e que “Foi ela que venceu em Aljubarrota” (Idem, p. 32), mas também a podemos observar como inspiradora pelos discursos do *pobre tolo* de Pascoaes que relembra quem foram aqueles portugueses que passam por si na ponte de S. Gonçalo, e que se esqueceram do quão grandes foram na vida passada: “O Zé Preto, por exemplo, foi um Deus nocturno; acendia as estrelas no Infinito e agora é o Zé Pedro lampianista.

A Madalena, da Torre, limpou as chagas de Cristo com a loira trança revolta. Viu Jesus no Calvário; e Jesus apareceu-lhe, depois de morto. Agora, a Madalena é a esposa

¹⁰ “(...) a visão da saudade e do saudosismo como expressão essencial do espírito português”, Braz Teixeira referindo-se ao pensamento saudosista de Teixeira de Pascoaes (Teixeira, 2006, p. 30).

¹¹ “O desejo e a dor fundidos num sentimento dão a Saudade.” (Botelho & Teixeira, 1986, p. 25).

¹² Sobre a questão linguística do termo “saudade”, Pascoaes será preciso ao afirmar que “Sim: a palavra Saudade é intraduzível. O único povo que sente a Saudade é o povo português, incluindo talvez o galego, porque a Galiza é um bocado de Portugal sob as patas do leão de Castela. A Galiza é a nossa Alsácia.” (Botelho & Teixeira, 1986, p. 30).

arrependida dum moleiro que a espanca, todas as noites, ao entrar em casa embriagado” (Pascoaes, 2000, p. 67).

Assim, como elemento político, o saudosismo comporta ainda outros aspetos que abrangem a própria cultura portuguesa, esta é, pois, “uma nova Religião. E nova Religião quer dizer nova Arte, nova Filosofia, um novo Estado, portanto”, sendo que Pascoaes exemplifica essa “nova arte” (Botelho & Teixeira, 1986, pp. 26-27), pela expressão literária de Guerra Junqueiro, Afonso Lopes Vieira e Jaime Cortesão, e, por isso, “O Povo precisa de ler e amar estes Poetas que são os intérpretes do que há de mais íntimo e inconfundível na alma e na paisagem portuguesas.” (Idem, p. 28).

Na Pintura, com António Carneiro em que as suas “cores pagãs cristianizam-se, e a luz apolínea, nas suas paisagens, enternece-se, é como que uma oração esparsa no ar...” (Idem, ibidem); e na música com o “Orfeão do Porto e de Coimbra, dirigidos por António Joyce e Fernando Moutinho.” (Idem, p. 29); na escultura com o *Desterrado* de Soares dos Reis que é, para Teixeira de Pascoaes, a “Esfinge da Raça”, “estátua sagrada”, sendo o artista o “precursor dos actuais Poetas, o precursor da verdadeira arte lusitana. É uma Figura suprema.” (Idem, p. 30); e na Filosofia, Leonardo Coimbra com o *Criacionismo*, que só um “filósofo português poderia criar espontaneamente” (Idem, p. 28).

Contudo, e é de mencionar, que o poeta do Marão teve como rival às suas exposições filosóficas o filósofo António Sérgio como podemos observar pela série de cartas que foram trocadas entre os dois, e em que se debate a ideia do saudosismo.

Por exemplo, à definição de Pascoaes de saudade como “uma velha lembrança gerando um novo desejo” (Idem, p. 57), Sérgio intenta refutá-la ao exemplificar com o comportamento de um cão que, primeiro ao seu agredido por um sujeito, após alguns dias morde-o por um “desejo naturalíssimo de sentir a carne do agressor” (Idem, ibidem; António Sérgio – *Epístolas aos saudosistas*). Neste sentido, o sentimento da saudade não passaria de um básico mecanismo comportamental.

Também, noutro sentido, Sérgio afirma que a expressão da saudade nas artes deveu-se às “condições sociais dos idos tempos”, isto porque “O que vale em arte é o que sai espontaneamente do temperamento do artista e das circunstâncias da sua vida”, por isso, tentar reanimar este sentimento como fulcral da arte seria criar um artificialismo (Idem, p. 57), tomando a saudade como “imobilismo, inércia, contemplação do passado” (Idem, p. 59).

E sobre a palavra intraduzível, Sérgio afirmaria o seu contrário exemplificando com a “soledades” do galego ou o “*desio*” do italiano (Idem, p. 61).

A polémica começa com a resposta de Sérgio “Epístolas aos saudosistas”, a que se segue a de Pascoaes “Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio”, depois Sérgio com “Regeneração e tradição, moral e economia”, Pascoaes “Respostas a António Sérgio”, Sérgio “Despedida de Julieta”, Pascoaes “Última carta?”, Sérgio “Explicações necessárias do homem de espada de pau ao arcanjo da espada dum relâmpago” e Pascoaes “Mais palavras ao homem da espada de pau”.

Ainda de relevar que Leonardo Coimbra contestou algumas ideias centrais do saudosismo¹³, como a saudade não poder existir em Deus, pois sendo ela uma carência e Deus infinito, então este não podia carecer; e, em segundo, como a saudade tem uma tripla dimensão temporal, esta não pode existir num Deus que é eterno.

Contudo, apesar das críticas e visões dissonantes dentro do Saudosismo, a valorização da problemática saudosista terá um enorme impacto no atual ciclo, no qual participam vários pensadores galegos e portugueses, daí a minha denominação de Ciclo Ibérico, e que se caracteriza, segundo Braz Teixeira, como um “regresso da reflexão filosófica sobre a saudade” devido à “valorização do sentimento promovida pelo pensamento de orientação existencial”, retomando o aspeto metafísico, como o de Teixeira de Pascoaes, e a linguagem poética como em Agostinho da Cruz ou António Nobre (Idem, p. 48).

Deste ciclo, podemos mencionar José Marinho, Delfim Santos, Álvaro Ribeiro, Ramón Otero Pedrayo, Ramón Piñero, entre outros. Devido à lista extensa de autores, menciona-se apenas alguns que podem servir como exemplo, como o filósofo António Dias de Magalhães que escreveu a *Divina Saudade*, dirigindo uma “demanda especulativa para o sentido ontológico e metafísico da saudade” (Teixeira, 2006, p. 52), porque é da sua vivência, que “brota do mais fundo do ser espiritual”, que se surge a “revelação do espírito” (Idem, p. 53); podemos, ainda, realçar a distinção que faz da lembrança (elemento da Saudade) e da reminiscência platónica, sendo que a primeira atua “perante o seu mundo pessoal, próprio e vivido e não perante o mundo impessoal das ideias” (Idem, *ibidem*), nesse sentido “a saudade não se configura nem se apresenta como sentimento de um objecto que falta mas como sentimento de um

¹³ “Leonardo Coimbra levantará algumas objecções ao pensamento poético do seu amigo e companheiro, em especial no que respeita à noção de infinito, ao evolucionismo e ao retornismo que parecer estar subjacente ao final do poema [*Regresso ao Paraíso*], confrontando-os sempre com as soluções do seu próprio pensamento.” (Teixeira, 2006, p. 40).

sujeito que sofre por não se possuir e só poderá encontrar-se possuindo-se na doação, simultaneamente activa e passiva, da plenitude do Ser.” (Idem, p. 55), o que faz com que pela saudade seja permitida uma relação cósmica com Deus, porque nele “projeta-se, completando-se, de modo harmonioso e convergente” (“ontologia da saudade”) (Idem, p. 58).

Outro autor que podemos apresentar é José Marinho que recusa a saudade como sentimento particular do português ou do luso-galego, e toma-a como “forma universal do ser do homem”, sendo que o mito surge como um passado atual, isto é, um passado que deseja ser lembrado, como se não merecesse tornar-se história cristalizada (Teixeira, 2006, p. 60). Desta forma, o filósofo relaciona a “ontologia da saudade e a teoria do mito” (Idem, ibidem) que pode e é estendida para a saudade divina, dirigindo-se a um passado antes da vida terrena (Idem, ibidem).

Na senda de um passado celestial e de uma saudade divina, podemos referir Afonso Botelho e a ideia de que saudade “não é reminiscência nem rememoração”, mas uma memória que tem por origem o próprio Éden, refletindo o infinito e a “compresença dos seres no passado, presente e futuro” num ato criador e conservador da “memória criacionista” (Teixeira, 2006, p. 65).

Também Dalila Pereira da Costa partilha desta conceção de saudade¹⁴ que define como “movimento e ação” (Idem, ibidem). É, pois, como natureza prática que a saudade se torna uma via ascética, sendo que quanto maior for o seu conhecimento mais esse conhecimento se dá como “manifestação divina” (Idem, p. 74).

E é, partindo este aspeto, mais do que metafísico ou ontológico, mas teológico, que para Pinharanda Gomes a saudade toma a sua dimensão universal e não exclusivamente nacional, no sentido em que o “homem sente saudade de Deus” e lembrando-se da sua origem celestial deseja aí regressar, sendo este um “sentimento universal” (Teixeira, 2006, p. 78).

O aspeto universal é também uma verificação de Eduardo Lourenço, contudo a saudade serve como ferramenta especial para interpretar Portugal e o destino dos portugueses, considerando como *mito* (Teixeira, 2006, p. 111).

Estes foram alguns dos autores deste ciclo que, temporalmente, corresponde à atualidade e não apresenta ainda fronteira cultural ou temporal, neste sentido é um

¹⁴ “Não pode deixar de assinalar-se, igualmente, a convergência entre o pensamento saudoso de Dalila Pereira da Costa e de Afonso Botelho no que respeita à relação entre saudade e tempo e à concepção, por ambos perfilhada, da saudade como transcensão ou anulação do tempo.” (Teixeira, 2006, p. 73).

ciclo aberto não só a interpretações, mas também a produções de filósofos ou poetas atuais que pretendam debruçar-se sobre a problemática da saudade.

Constatando, pois, os ciclos apresentados que foram expostos por Braz Teixeira, podemos concluir que esta sistematização proporciona ao leitor, não exclusivamente português, uma fundamental ferramenta para a compreensão de um sentimento que ultrapassa a *sensualidade* e se situa em níveis ontológicos e teológicos, com a mesma importância que é tratado o sentimento do Amor.

A Saudade constitui, assim, uma chave interpretativa para a questão da origem do homem e do seu sentido existencial, assim como a sua relação com Deus ou com a sua natureza originariamente inacabada e imperfeita.

Bibliografia consultada

Botelho, A., & Teixeira, A. B. (1986). *Filosofia da Saudade*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Pascoaes, T. d. (2000). *O Pobre Tolo*. Lisboa: Assírio e Alvim.

Teixeira, A. B. (2006). *A Filosofia da Saudade*. Matosinhos: QUIDNOVI.

Teixeira, A. B., Pinho, A., Natário, C. M., & Epifânio, R. (2012). *Sobre a Saudade*. Zéfiro (Coleção NOVA ÁGUIA).

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: PERIODIZAÇÃO E ESCOLAS NA FILOSOFIA EM PORTUGAL

Manuel Gama

UMinho-IE/CIEd – Braga/Portugal
Campus de Gualtar – 4710-057 - Braga
964820491 | ccultural@reitoria.uminho.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre a periodização e escolas na filosofia em Portugal na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: pensamento português, periodização e escolas, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the periodization and schools in the Portuguese philosophy in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: Portuguese thought, periodization and schools, António Braz Teixeira

O conhecimento dos rumos da filosofia luso-brasileira pela geração atual tem muito do seu [de António Braz Teixeira] esforço e dedicação.¹

Preâmbulo

Homenagem a António Braz Teixeira. É longo o seu percurso de professor universitário, pensador, ensaísta, administrador. Dentre todas as suas atividades e funções, em que tem estado envolvido, destaco primeiramente uma, talvez por, entre várias outras, ser das que mais indelevelmente deixará marca visível na Cultura Portuguesa: a de presidente e, sobretudo, de responsável das edições da Imprensa Nacional-Casa da Moeda durante cerca de dezena e meia de anos². Explico. Não sabemos a marca que deixamos nos nossos alunos enquanto professores, embora seja incalculável; tão pouco sabemos o efeito daquilo que deixamos escrito, que tanto pode ser muito lido como ficar esquecido nas bibliotecas ou nas redes virtuais. No entanto, entre tantas obras que fez editar, enquanto responsável das edições da Imprensa Nacional Casa da Moeda³, certamente que contribuiu para que muitos leitores tivessem acesso a publicações, quer da autoria de estudiosos atuais - alguns participantes neste Congresso -, quer de obras do passado, mas esgotadas e, portanto, de difícil acesso, em tudo dando mostras de grande estima pelos autores portugueses ou de língua portuguesa.

Uma palavra pessoal de grande reconhecimento por tudo o que tem dado às Culturas portuguesa e de língua portuguesa. Diria, um agradecimento pelo seu contributo para que a vida dos portugueses seja melhor, pois a Cultura deve contribuir para construir uma vida boa.

Introdução

Pensamos ter toda a pertinência, no sentido de maior inteligibilidade, fazer periodizações no âmbito de determinados assuntos estudados e, como tal, no percurso

¹ José Maurício de Carvalho, «Braz Teixeira e o esforço de caracterização de uma filosofia luso-brasileira», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2008, p. 121.

² Vejam-se, a propósito da atividade desenvolvida nesta instituição, as atinentes palavras de Carlos Leone, em «Saudades do futuro, ou o significado de “nacional” na imprensa em Portugal, para António Braz Teixeira», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, *Ob. Cit.*, pp. 70-76.

³ Enfatize-se, em posição elevada, o facto de não ter aproveitado a sua posição na INCM, para promover publicações suas. Um seu livro aí publicado, tivera a sua primeira edição antes da sua entrada na INCM.

da reflexão filosófica, neste caso em Portugal, como António Braz Teixeira propõe, não sem uma pertinente advertência:

«Não ignoramos nem menosprezamos o que há de necessariamente artificial em qualquer periodificação, que apenas como instrumento analítico deve ser usada, visando uma melhor ou mais adequada compreensão de qualquer fenómeno ou manifestação espiritual [...]»⁴

Também é frutuosa a via de procurar e caracterizar as Escolas, como forma de pensamento, se as houver. O conceito de Escola denota mais convergência de pensamento do que o conceito de Geração. Nesta, os seus elementos reúnem-se – e procuram unir-se – à volta de um ou vários problemas comuns. Por exemplo, a oitocentista Geração de 70 estava unida à volta do problema da decadência nacional. Na Escola, o cimento que une os vários membros está nos problemas e nas soluções, mas, sobretudo, nos valores subjacentes àquelas vertentes. É neste sentido, no âmbito do pensamento filosófico em Portugal, que António Braz Teixeira se ocupou do estudo dos princípios e perfis da “Escola Portuense” e da “Escola Bracarense”, a que poderia acrescentar-se também a sua recente obra sobre a “Escola de São Paulo”⁵, que seria também importante, se nos ocupássemos aqui do pensamento luso-brasileiro. Mas o assunto da periodização é mais vasto, como veremos.

1. Periodização

Incidindo sobre o tema da reflexão filosófica em Portugal, para o período da dupla centúria de Oitocentos e Novecentos, António Braz Teixeira estabelece cinco períodos⁶. Como ele próprio anota, não lhe parece «de todo ilegítimo ou arbitrário distinguir cinco períodos ou ciclos relativamente bem individualizados no percurso da especulação filosófica entre o início do século XIX e o final do século XX.» (*Idem, Ibidem*, p. 5). Este tema já o havia enunciado, em 1994, no seu ensaio, que faz parte do volume de homenagem a Lúcio Craveiro da Silva que, posteriormente, viria a integrar o seu livro *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, dado à estampa em 1997, com pequenas modificações⁷.

⁴ António Braz Teixeira, *O essencial sobre A Filosofia Portuguesa (Sécs. XIX E XX)*, INCM, Lisboa, 2008, p. 5.

⁵ *Idem*, *A “Escola de São Paulo”*, MIL/DG Edições, Lisboa, 2016.

⁶ Cf. *Idem*, *O essencial sobre A Filosofia Portuguesa, Op. Cit.*, pp. 5-8.

⁷ Essas pequenas modificações têm a ver com a alteração do título de “A Filosofia Portuguesa contemporânea” para “A Filosofia Portuguesa do Século XX”, e, nesta segunda publicação, não foi inserida uma criteriosa e didática lista bibliográfica de várias páginas. No entanto, no primeiro ensaio de periodização foram estabelecidas quatro circunscrições assim enunciadas: A geração da

Pode parecer de somenos importância a fixação de marcos históricos no percurso do pensamento filosófico de uma cultura, concretamente na nossa. Pelo contrário, pensamos nós, pois para quem se vai iniciar nestes estudos ou quer organizar os conhecimentos já adquiridos, a utilidade é enormíssima para uma compreensão global. Depois, na elaboração de uma periodização, só é possível atingir-se um elevado grau de qualidade quando o seu autor possui um domínio aprofundado das matérias em causa, como é o caso presente de António Braz Teixeira.

Conforme o nosso ensaísta, para o período em apreço, o primeiro ciclo inicia-se em 1803, com a publicação de José Rodrigues de Brito (lente em Direito Pátrio na Universidade de Coimbra), do primeiro tomo das suas Memórias Políticas, e conclui-se em meados de Oitocentos, com o momento da morte de Silvestre Pinheiro Ferreira e ainda a adesão de Vicente Ferrer Neto Paiva (lente de Direito Natural na Universidade de Coimbra) ao racionalismo espiritualista de livre inspiração krausista.

O segundo ciclo tem como momento inicial o lançamento da revista portuense *A Península*, por iniciativa do jovem Pedro Amorim Viana, lente de Matemática da Academia Politécnica do Porto. Nessa revista, este pensador fez publicar uma série de artigos cujos temas serão seminais na génese da chamada “Escola Portuense” e da posterior filosofia portuguesa. Dentre esses temas e problematizações estão a ideia de Deus, o problema do mal, o conceito de razão, as relações entre razão e fé, etc.

O período seguinte tem a sua génese em 1912, ano da criação do movimento portuense “Renascença Portuguesa”, assim como da publicação de duas obras fulcrais da filosofia portuguesa: *O Criacionismo*, de Leonardo Coimbra, e *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*, de Teixeira de Pascoaes. Neste ciclo há um aprimoramento reflexivo à volta de temas do período anterior e os problemas antropológicos assumem progressivamente lugar de protagonismo. Ou, como é referido pelo próprio autor, «no pensamento português do século XX, a problemática antropológica assumiu um relevo e uma centralidade mais acentuados do que no período antecedente.» (*Idem, Ibidem*, p. 9). E se, de uma forma geral, na Europa se circunscreve a Antropologia Filosófica a uma dimensão humanista limitada na finitude temporal e mundana, em Portugal tal

«Renascença Portuguesa», A «Escola Portuense», A filosofia da saudade e Outras correntes filosóficas. «Outras correntes filosóficas» têm subjacente um denominador comum o de serem «outras vias especulativas, oriundas do estrangeiro» - António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Pendor, Évora, 1997, p. 24.

domínio da reflexão filosófica tem um alcance mais largo, assumindo um duplo horizonte: simultaneamente cósmico e escatológico (Cf. *Idem, Ibidem*, p. 10).

O quarto período inicia-se numa data que é um marco na filosofia portuguesa: o ano de 1943, com a publicação da obra de Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, onde se formulam as bases que irão estar presentes em boa parte do debate filosófico posterior, nomeadamente sobre esta questão. Será igualmente neste ciclo que os discípulos de Leonardo Coimbra irão expor as suas reflexões filosóficas, clarificando os contornos da tradição filosófica portuense.

Por último, o quinto ciclo tem o seu arranque inicial em 1981, com dois momentos marcantes: por um lado, a morte de Álvaro Ribeiro e, por outro, a realização do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, em Braga, a partir do qual o problema da filosofia portuguesa se amplia e se converte no da filosofia luso-brasileira, dando acolhimento à relação entre pensamento e palavra, entre filosofia e filologia.

2. Escolas na Filosofia em Portugal

Sem desmerecer a sua elevada utilidade – como referimos acima -, em toda e qualquer periodização está associada uma ideia de “separação”. Por sua vez, a visão do pensamento por Escolas ou gerações visa realçar mais a “unidade”. É nesse sentido que aponta a profundidade deste pequeno trecho de António Braz Teixeira, que ele apresenta para enquadrar uma sua obra sobre o pensamento português e luso-brasileiro:

«A todos eles [os vários estudos] se encontra subjacente uma atitude hermenêutica que procura compreender, na sua substantiva unidade, o que os diversos filósofos efetivamente pensaram, independentemente do carácter mais ou menos disperso que possa haver assumido a expressão do seu pensamento, bem como a ideia de que, de sua natureza, toda a reflexão filosófica, enquanto tentativa de apreensão e compreensão da essência da realidade e da íntima **unidade** que se oculta ou manifesta na pluralidade e diversidade dos entes ou das suas formas, não pode deixar de ser intrinsecamente coerente e sistemática, cabendo ao intérprete tornar patente essa mesma **unidade** e sistematismo, não ocultando as dificuldades ou aporias que porventura envolva ou com que se defronta o pensamento objeto de interpretação.»⁸

E, tal como também adverte – ao estudar autores portugueses e brasileiros e também as linhas de aproximação entre ambos -, o que procura nesse “encontro” de

⁸ *Idem, Diálogos e Perfis. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro*, Europress, Lisboa, 2006, p. 11. O negrito é nosso.

pensamentos não é tanto a influência – que refere ser próprio do reino da natureza -, mas, fundamentalmente, a afinidade, a convergência ou a confluência, que, anota, são «termos que exprimem melhor e com mais rigor a realidade e o movimento espiritual em que radica todo o autêntico diálogo filosófico, aquele que [...] busca a **unidade** na verdade.» (*Idem, Ibidem*, p. 12. O negrito é nosso). Embora a intencionalidade do autor tenha um alcance mais lato, o mesmo se pode aplicar, em sentido mais estrito, sobre a unidade de uma Escola, aqui filosófica.

2.1. Escolas “formais”

2.1.1. A Escola Portuense

De vida efémera, do ponto de vista institucional, a Faculdade de Letras do Porto (1919-1931), teve em Leonardo Coimbra, seu criador e diretor, a figura e o exemplo de mestre para um grupo apreciável de discípulos. O seu magistério filosófico e espiritual criou uma auréola consistente, que alimentou o espírito de vários jovens, que souberam prolongar no tempo os ensinamentos colhidos. Mesmo que cada um tenha trilhado linhas especulativas diversas – um escolar não tem de ser, nem deve ser, um amouco -, houve denominadores comuns de pensamento filosófico que passaram para gerações posteriores. Vincando a filiação no mestre Leonardo, assumida por cada um deles, António Braz Teixeira indica os principais discípulos e as suas linhas de orientação especulativa: “O ceticismo trágico de Sant’Ana Dionísio” (1902-1991), “O pensamento existencial de Delfim Santos” (1907-1966), “A dialética ideo-realista de Augusto Saraiva” (1900-1975), “A filosofia criacionista de Álvaro Ribeiro” (1905-1981), “A Teoria do Ser e da Verdade de José Marinho” (1904-1975), “O paracletismo franciscano de Agostinho da Silva” (1906-1994). Os pensadores desta geração – os elementos da denominada “Escola Portuense” -, em continuidade com o superior magistério herdado, geraram afinidades em vários outros da geração seguinte, que são assinalados pelo nosso autor como «continuadores e renovadores nas gerações seguintes, sendo, ainda hoje, a mais viva, dinâmica e original via do pensamento português.»⁹.

2.1.2. A Escola Bracarense

⁹ *Idem, Ética, Filosofia e Religião, Op. Cit.*, p. 21.

Na Faculdade de Filosofia de Braga, posteriormente da Universidade Católica Portuguesa, mas dirigida por padres da Companhia de Jesus, vários professores jesuítas desenvolveram com eminência o seu magistério na segunda metade do século XX. Neles se encontram linhas de pensamento comuns, que podem levar a perspetivá-los como um “grupo de pensadores”, tarefa empreendida por António Braz Teixeira, de que resultaria a sua obra *A Filosofia da Escola Bracarense*. Neste livro estuda-se o pensamento individual de cada um, desde Cassiano Abranches até Roque Cabral, passando por António Dias de Magalhães, Júlio Fragata e alguns outros, mas anotam-se linhas de afinidade no horizonte especulativo, que Braz Teixeira regista como “teses” da Escola Bracarense. Igualmente, como na Escola Portuense, também na Escola filosófica da cidade dos Arcebispos, apesar de cada um dos membros concorrer para uma diversidade de percursos reflexivos, torna-se «possível identificar e enumerar um significativo conjunto de questões em que as respetivas posições convergem ou coincidem, o que torna legítimo ver nessa convergência ou coincidência um elenco de teses que a definem e singularizam [...]»¹⁰ O nosso autor elaborou e enumerou um conjunto de 42 teses, a partir de linhas de pensamento - das quais comungavam os vários elementos -, ligadas a uma série de temas-problemas, tratados na Faculdade de Filosofia de Braga, como a superior perspetiva metafísica, o pluralismo ontológico, o espiritualismo criacionista, a refletida atenção à ciência, a meditação sobre a saudade.

Dentre as dezenas de teses enunciadas por António Braz Teixeira, selecionámos algumas (*Idem, Ibidem*, pp. 117-120), do magistério de alguns dos mestres jesuítas, de que, nós próprios, também beneficiámos, enquanto discípulo desta Escola, entre os anos setenta e os anos oitenta do século precedente:

3. A Filosofia, como sistema integral e unitário, funda a base axiológica das diversas ciências teóricas, a partir do juízo de relação que afirma o ser real ou ideal.
4. A Filosofia compreende a Metafísica, a Psicologia e a Cosmologia.
10. O ato de conhecimento consiste numa comunhão real do que conhece e do que é conhecido, na unidade do mesmo ato.
11. A verdade, em que o ser se revela à inteligência, é uma relação pura, atual e mútua entre o objeto conhecido e a faculdade cognitiva.

¹⁰ *Idem, A Filosofia da Escola Bracarense*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 2010, p. 116.

20. Nenhum ser existe intensamente isolado, mas todos, unidos com o Ser infinito de que derivam, constituem uma comunidade ontológica, implicando, em si, cada um deles, todos os outros.

25. O homem, imagem analógica de Deus, tem origem divina, é o termo da criação evolutiva e o centro do Universo, ao qual dá sentido.

38. A norma da atividade humana deve ser a da realização do seu fim.

2.2. A “Escola” geracional da Renascença Portuguesa

Tratando-se, como António Braz Teixeira o denomina, mais de um “movimento cultural e filosófico”, nascido no Porto, em 1912, não deixa de ter conotação com o espírito de Escola. A esse movimento são associados, por um lado, os dois máximos representantes e animadores: o “poeta-filósofo” Teixeira de Pascoaes (1877-1952) e o “filósofo” Leonardo Coimbra (1883-1936); por outro, e cronologicamente de uma geração anterior, são apontadas outras tantas figuras tutelares: Guerra Junqueiro (1850-1923) e Sampaio Bruno (1857-1915). Refere o nosso homenageado que, à volta da inspiração nestes dois pares de figuras, se congregou um considerável conjunto de homens de alta linhagem intelectual, tanto do mundo do pensamento filosófico, como, igualmente, poetas, ficcionistas, dramaturgos, artistas. Diversidade esta que, criando uma certa dispersão, lhe tira o carácter explícito de Escola. A que acresce, para o horizonte divergente de Escola, uma certa multiplicidade nas linhas mais marcantes, como as ligadas ao espiritualismo, ao criacionismo, ao saudosismo, para já não registar uma outra orientação pelo racionalismo crítico (Raúl Proença e António Sérgio). De qualquer modo, havia um problema-alvo comum, o positivismo, na altura, resplandecente em Portugal, por estar associado à novel experiência republicana. O órgão do movimento renascente foi a revista *A Águia*.

2.3. A corrente da Filosofia da Saudade

Embora não se trate de uma Escola, nem formal, nem informalmente falando, no referido estudo, de 1994, o nosso autor apresenta os contornos de uma outra linha de pensamento, que denomina como “A filosofia da saudade”, caracterizando-a a dois níveis: pelos elementos da consciência saudosa e pela metafísica da saudade. Tendo a sua génese remota no rei D. Duarte (1391-1438), será no “poeta-filósofo” Teixeira de Pascoaes que o tema encontrará um desenvolvimento mais consistente, estendendo-se, desde meados do século passado, às considerações especulativas de alguns

pensadores da Galiza. Nos pensadores de ambos os territórios tem-se privilegiado «ora a análise da sua fenomenologia e dos seus elementos da consciência saudosa ou da saudade como sentimento, ora o seu sentido ontológico e metafísico.»¹¹

2.4. A “Escola” situada da Filosofia Portuguesa

Apesar de António Braz Teixeira ter escrito, em abundância qualitativa, na letra e no espírito, sobre a Filosofia Portuguesa, pensamos que seria importante ainda a publicação de uma obra de síntese especificamente sobre a “Escola” ou corrente da Filosofia Portuguesa nos últimos cento e cinquenta anos. Com o espírito autónomo que caracteriza o nosso autor, mas essa obra, eventualmente, poderia ser uma obra maneirista, escrita “à maneira de João Ferreira”.

Mesmo no pequeno livro acerca do essencial sobre a filosofia portuguesa nos últimos dois séculos, apesar de se vislumbrarem aí alguns fios condutores, ao fazer a periodização repartida por cinco fases, somos levados a ver mais cada uma dessas partes do que o todo.

Apesar do que acabámos de dizer, é possível deduzirem-se dos seus escritos alguns vetores caracterizadores do que denominamos “Escola” situada, embora, em rigor, tal como na linha da saudade, não se trate de uma Escola.

Além de outros estudiosos - como Afonso Rocha¹², António Paim¹³, José Maurício de Carvalho¹⁴, Maria de Lourdes Sirgado Ganho¹⁵, Miguel Real¹⁶, Pinharanda Gomes¹⁷, Samuel Dimas¹⁸, etc. -, Ricardo Vélez Rodríguez já apresentou um contributo importante para o desiderato presente. Em forma de balanço acerca de como António Braz Teixeira entende a meditação filosófica, ele ilustra este tema com quatro tópicos: 1) Conceito de filosofia e de filosofias nacionais; 2) Carácter mediador da antropologia

¹¹ *Idem*, *Ética, Filosofia e Religião. Op. Cit.*, p. 22.

¹² Afonso Rocha, «Aproximação à “Filosofia Portuguesa”: a perspectiva de A. Braz Teixeira», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira, Ob. Cit.*, pp. 13-34.

¹³ António Paim, «O projecto filosófico de António Braz Teixeira», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira, Ob. Cit.*, pp. 55-63.

¹⁴ José Maurício de Carvalho, *Art. Cit.*, pp. 107-123.

¹⁵ Maria de Lourdes Sirgado Ganho, «A Saudade em *Deus, o Mal e a Saudade*», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira, Ob. Cit.*, pp. 182-186.

¹⁶ Miguel Real, «António Braz Teixeira – a Razão Atlântica», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira, Ob. Cit.*, pp. 187-214.

¹⁷ Pinharanda Gomes, «António Braz Teixeira no quadro da “Filosofia Portuguesa”», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira, Ob. Cit.*, pp. 222-227.

¹⁸ Samuel Dimas, «António Braz Teixeira e o conceito de razão na filosofia portuguesa do século XX», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira, Ob. Cit.*, pp. 250-297.

filosófica; 3) A experiência religiosa e a corrente da Filosofia Portuguesa; 4) A experiência jurídica e a filosofia do direito¹⁹.

2.4.1. Das filosofias nacionais à filosofia portuguesa

A respeito deste tema, tomemos as próprias palavras de António Braz Teixeira, que ele deixara exaradas, já em 1959, numa das suas primeiras obras:

«Cabe ao pensamento desenvolvido sob o signo existencial o mérito de ter afirmado e demonstrado, contra as tendências excessivamente racionalistas de certo falso universalismo, pretensamente utópico e ucrónico, a ideia da não existência de uma Filosofia universal, desinserida de qualquer complexo espaço-temporal, mas antes da existência de Filosofias nacionais, já que cada povo, enquanto especial conceção do mundo e da vida, é já “Filosofia viva”, expressão do seu particular modo de ser nacional, a que os pensadores, intérpretes da situação histórico-cultural concreta do seu povo e do seu tempo, dão superior forma racional.

O português, a quem sucessivas gerações, ligadas a um conceito excessivamente racionalista, abstrato e formal de Filosofia, tinham negado um pensamento nacional, por congénita incapacidade filosófica, começa a ser reabilitado, agora que a Filosofia procura concentrar novamente sobre o real e a vida todas as suas atenções, valorizando-os em todos os seus aspetos e, abandonando todas as pretensões de explicação sistemática e total, por compreender, como Radbruch, que o “mundo não é divisível pela razão sem deixar resto”, está interessada acima de tudo pelo “homem de carne e osso”, pela vida, pelo concreto, pela existência humana, pelo “estar-no-mundo”, pretendendo atingir, não “a pseudo-lógica das ideias claras, mas a lógica verdadeira, a da estrutura do vivente e da geometria íntima da natureza”, de que fala Maritain.

A esta luz ressalta com notável nitidez o carácter eminentemente “existencial” da nossa Filosofia, dispersa na nossa poesia, na nossa mística, na nossa teologia, na nossa literatura novelística e de viagens e nas obras de intenção propriamente filosófica.»²⁰

Mais recentemente, em 2006, na sua obra *Sentido e Valor do Direito* (em terceira edição com nova atualização), o autor volta a reafirmar a sua posição e a recolocar a sua fundamentação relativamente às filosofias nacionais, no mesmo horizonte da postura de algumas décadas atrás:

¹⁹ Cf. Ricardo Vélez Rodríguez, «Antonio Braz Teixeira no Contexto da Meditação Portuguesa Contemporânea», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Ob. Cit., pp. 231-249.

²⁰ *Idem*, *A Filosofia Jurídica Portuguesa Atual*, Op. Cit., pp. 9-10.

«Atividade humana, a Filosofia é, como o próprio homem, ser do tempo, radicada e dinâmica, interrogação permanente a partir de uma **situação concreta**, de uma “**circunstância**” definida, está indissolúvelmente ligada a uma língua, a uma tradição, é um movimento espiritual num **espaço-tempo** que não é homogêneo e uniforme mas múltiplo e diverso, como o ser individual de cada filósofo. Daí que, sendo embora uma na busca da verdade, a Filosofia seja múltipla e diversa na variedade dos seus caminhos [...]»²¹

2.4.2. A trilogia Deus-Homem-Mal

No entanto, o que nos interessa aqui é olhar como, de forma compreensivelmente muito sintética, António Braz Teixeira vê a filosofia portuguesa. Isto é, o que é que ele enfoca como características do nosso filosofar e, como tal, o individualizam. Dos seus escritos parece ressaltar, com evidência, que o que tem sido substancialmente objeto das nossas reflexões anda à volta da trilogia Deus-Homem-Mal. Embora no seu livro Deus, o Mal e a Saudade (1993), logo no título, essa trilogia apareça com um enunciado diferente, como aí é explicitado:

«É, precisamente, no enigma ou no mistério da origem, que, **para o sentir e pensar dos portugueses**, Deus, mal e saudade encontram a sua essencial relação, pois é do que real ou simbolicamente se designa por queda ou, em religiosa linguagem, se denomina pecado original, que o mal e o sentimento saudoso procede.»²²

Como é defendido nas teses do 57 - movimento que António Braz Teixeira integrou -, e que ele assume, a filosofia tem relação com o homem concreto, como o existencialismo e a fenomenologia vieram fundamentar. Assim, apesar de os temas da trilogia enunciada serem tratados a nível universal, cada cultura tem uma forma própria de os abordar e tratar como o nosso autor fundamenta na transcrição - que vem em epígrafe na sua obra A Filosofia Jurídica Portuguesa Atual -, das palavras do pensador espanhol Ángel Ganivet (1865-1898): «La filosofía más importante de cada nación es la suya

²¹ António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, 3ª ed., novamente revista e aumentada, INCM, Lisboa, 2006, p. 31. O negrito é nosso. Neste seguimento, certamente querendo dar força à sua argumentação, António Braz Teixeira remata a sua argumentação acerca do carácter situado do filosofar com uma síntese de José Marinho: «a Filosofia é desenvolvimento de uma visão autêntica do ser e da verdade numa situação concreta do homem e do pensar do homem no espaço e no tempo.» - José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Lello, Porto, 1976, p. 244.

²² António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1993, p. 12. Negritos nossos.

propria, aunque sea muy inferior a las imitaciones de extrañas filosofías.»²³ Ou seja, mesmo o que é dito por todos, não é dito da mesma maneira; há um caráter situado do filosofar²⁴.

António Braz Teixeira diz que no sentir e pensar dos portugueses há uma “essencial relação” entre Deus, mal e saudade.

Os temas de Deus e do homem estão em correlação direta. Ele encontra no pensamento português contemporâneo – e, mesmo, na filosofia luso-brasileira -, um modo “situado” de pensar a ideia de Deus e de considerar as interrogações fundamentais da teodiceia ou da teologia filosófica. Igualmente os problemas sobre a origem, condição e destino e o sentido e valor do agir do homem, estão bem presentes na nossa filosofia contemporânea, série temática que «define e singulariza a filosofia portuguesa dos últimos cento e cinquenta anos [...]»²⁵. Qual a marca distintiva da reflexão lusitana em ambas as temáticas? Esclarece António Braz Teixeira:

«Diversamente do que aconteceu na restante Europa, cuja reflexão, no século XIX, foi largamente dominada por questões gnoseológicas e epistemológicas, decorrentes do cientismo e do naturalismo ascendentes, no Portugal de oitocentos, o pensamento filosófico centrou-se em torno de temas teodiceicos, com decisivo relevo para a ideia de Deus, o problema do mal, as relações entre razão e fé e razão científica e razão filosófica, conjunto de interrogações a que, no nosso pensamento contemporâneo, continuou a ser atribuído lugar fundamental e primordial importância pelos especulativos das mais diversas e opostas tendências ou orientações.» (*Idem, Ibidem*, pp. 79-80)

Aliás, adverte o nosso autor, a problemática teodiceica condiciona o tratamento das questões antropológicas, nomeadamente nos temas mais presentes entre nós, como a origem, a liberdade e o destino do homem, assim como os problemas do mal, da morte e da imortalidade.

Em síntese, Braz Teixeira aponta a particularidade que tem especificado a filosofia portuguesa, uma filosofia “situada”: «**Singularidade do pensamento português** tem sido o descobrir e revelar a profunda relação que une Deus, o mal e a saudade [...]» (*Idem, Ibidem*, p. 12. O negrito é nosso). A este propósito, pergunto-me se a referida

²³ *Apud* António Braz Teixeira, *A Filosofia Jurídica Portuguesa Atual*, Separata do Boletim do Mistério da Justiça, Lisboa, 1959, p. 9.

²⁴ Foi pena que Braz Teixeira não tivesse aproveitado a sua publicação *O essencial sobre a Filosofia Portuguesa (Sécs. XIX-XX)*, para, também de uma forma igualmente essencial, apresentar os tópicos principais da fundamentação da Filosofia Portuguesa.

²⁵ António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade, Op. Cit.*, p. 80.

trilogia não é própria da reflexão de todo e qualquer ser humano devotado ao pensar filosófico. De outro tom será afirmar-se e defender-se que a reflexão sobre tal trinómio temático é situada. Ou seja, no espírito de António Braz Teixeira, a maneira de dizer do homem português é diferente do dizer do homem de uma outra cultura.

Conclusão

1. As coisas são o que são. Em qualquer domínio, incluindo o do pensamento filosófico português e também brasileiro. Mas é importante apresentar quadros que os tornem mais inteligíveis. Tem sido um dos contributos relevantes de António Braz Teixeira. Tomando os elementos atomísticos do pensamento filosófico luso-brasileiro, tem sabido ir construindo o puzzle, tem-se empenhado na apresentação de mapas, para que se consiga ter a visão holística.

2. António Braz Teixeira, além de criador de pensamento, tem sido um autêntico garimpeiro – de pepitas densas - das ideias filosóficas luso-brasileiras. No pensar filosófico português, ele, tal como a abelha, que sabe onde se encontra o verdadeiro néctar, tem sabido ir apontando os mais lídimos representantes desse pensamento, e respetivas linhas de orientação, que vão ganhando sulco entre nós.

Bibliografia

CARVALHO, José Maurício de, «Braz Teixeira e o esforço de caracterização de uma filosofia luso-brasileira», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2008, pp. 107-123.

DIMAS, Samuel, «António Braz Teixeira e o conceito de razão na filosofia portuguesa do século XX», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2008, pp. 250-297.

GANHO, Maria de Lourdes Sirgado, «A Saudade em Deus, o Mal e a Saudade», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2008, pp. 182-186.

GOMES, Pinharanda, «António Braz Teixeira no quadro da “Filosofia Portuguesa”», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2008, pp. 222-227.

- LEONE, Carlos, «Saudades do futuro, ou o significado de “nacional” na imprensa em Portugal, para António Braz Teixeira», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2008, pp. 70-76.
- MARINHO, José, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Lello, Porto, 1976.
- PAIM, António, «O projecto filosófico de António Braz Teixeira», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2008, pp. 55-63.
- REAL, Miguel, «António Braz Teixeira – a Razão Atlântica», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2008, pp. 187-214.
- ROCHA, Afonso, «Aproximação à “Filosofia Portuguesa”: a perspectiva de A. Braz Teixeira», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2008, pp. 13-34.
- TEIXEIRA, António Braz, *A Filosofia Jurídica Portuguesa Atual, Separata do Boletim do Mistério da Justiça*, Lisboa, 1959.
- _____, *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1993.
- _____, «A Filosofia Portuguesa contemporânea», em *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, Braga, 1994, 77-106.
- _____, *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Pendor, Évora, 1997.
- _____, *Diálogos e Perfis. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro*, Europress, Lisboa, 2006.
- _____, *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica (1989)*, 3ª ed., novamente revista e aumentada, INCM, Lisboa, 2006.
- _____, *O essencial sobre A Filosofia Portuguesa (Sécs. XIX E XX)*, INCM, Lisboa, 2008.
- _____, *A Filosofia da Escola Bracarense*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 2010.
- _____, *A “Escola de São Paulo”*, MIL/DG Edições, Lisboa, 2016.
- VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo, «Antonio Braz Teixeira no Contexto da Meditação Portuguesa Contemporânea», em AAVV., *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2008, pp. 231-249.

**DA “FILOSOFIA DO DIREITO” À “FILOSOFIA DA HISTÓRIA DO
CRISTIANISMO” DE JOAQUIM MARIA RODRIGUES DE BRITO (1822-
1873)**

Manuela Brito Martins

Universidade Católica Portuguesa/ Faculdade de Teologia
Rua Diogo de Botelho, 1327, 4169-005 Porto - Portugal
(351) 226 196 200 | comunicacao@porto.ucp.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o pensamento de Joaquim Maria Rodrigues de Brito na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: pensamento português, Joaquim Maria Rodrigues de Brito, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the thought of Joaquim Maria Rodrigues de Brito in the work of António Braz Teixeira.

Key words: Portuguese thought, Joaquim Maria Rodrigues de Brito, António Braz Teixeira

Joaquim Maria Rodrigues de Brito é uma das figuras cimeiras no panorama cultural português do século XIX, que mais se notabilizou no domínio da filosofia do direito. A sua atividade académica foi exercida na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, tendo sido professor da cadeira de filosofia do direito e demais disciplinas¹. Sucedeu a Vicente Ferrer Neto Paiva (1798- 1866) na regência desta cadeira, em 1866. No entanto, a obra de Rodrigues de Brito não se confina unicamente ao domínio do direito e da filosofia do direito, mas alarga-se ao domínio da filosofia da história. A sua primeira obra foi realizada a pedido do Conselho Superior de Instrução Pública, a *Chorographia do Reino de Portugal*, onde o autor faz uma descrição geográfica do território português, das Ilhas e do território ultramarino, para uso das escolas².

Rodrigues de Brito é conhecido como um dos representantes da doutrina krausista em Portugal, no âmbito da filosofia do direito. De facto, Karl Christian Friedrich Krause

¹ As cadeiras que Rodrigues de Brito lecionou na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra foram as seguintes: em 1855, rege a cadeira de hermenêutica jurídica; rege ainda durante os anos de 1855-56 a 1857-58 as cadeiras de Economia Política e Estatística e de Direito Criminal; em 1859-60 e 1860-61, Direito Natural e Direito Público Universal e Lições de Direito Natural; em 1861-62, Direito Romano; em 1865-66 é nomeado lente da cadeira de Filosofia do Direito e História do Direito Público Constitucional Português; em 1866-67, rege a cadeira de Princípios Gerais do Direito Público. A cadeira de Filosofia do Direito é regida até à data da sua morte. Extraímos todas estas informações do estudo de A. Paulo Dias Oliveira, *Esboço sobre a vida e obra de Joaquim Maria Rodrigues de Brito*, in *Promontoria*, ano 6 (2008) nº 6, pp.295-323 e que pode ser consultado em: <http://hdl.handle.net/10400.1/7365>.

² Podemos enumerar as seguintes obras de Rodrigues de Brito: *Chorografia do Reino de Portugal para uso das Escolas d'Instrução Primaria*, por J. M. Rodrigues de Brito. Doutor addido na Faculdade de Direito. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1850; *Filosofia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1869; 2ª ed. revista e aumentada, 1871; *Resposta às Breves Reflexões do ex^{mo} sr. dr. Vicente Ferrer sobre a Filosofia do Direito*, Coimbra, 1869; *Filosofia da história do Cristianismo*, 1ª edição publicada na revista conimbricense, *O Instituto*, vols. XXXIV e XXXVIII, 1887 a 18891; 2ª edição da INCM, 2004. Para além destas obras publicadas, podemos ainda registar os seguintes escritos não publicados, que pudemos compulsar a partir do estudo que A. Paulo Dias Oliveira fez sobre o pensamento de Rodrigues de Brito, na sua tese de doutoramento, com o título: "Rodrigues de Brito, a mutualidade de serviços e o solidarismo krausiano", Faro, Universidade do Algarve, 2007.[O artigo referido na nota 1 é um capítulo da tese: *Esboço sobre a vida e obra de Joaquim Maria Rodrigues de Brito*]. A Dissertação de doutoramento de Joaquim Maria Rodrigues de Brito teve como tema a análise de um fragmento de Ulpiano: *Theses ex Universo Jure decerptae, quas praeside praeclarissimum D. D. Emmanuele de Serpa Machado in Conimbricensi. Fragmentum Ulpiani, ex lib.I Regularum, L. I. D. de Jurisdictione. Conimbricae, Typis Academicis, 1843*; *Preleções de Direito natural* de 1844, que, de acordo com o que afirma A. Paulo Dias Oliveira, foram transcritas e comentadas por Mário Reis Marques tendo sido objeto de publicação: "Sobre as Preleções de Direito Natural do Doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito" in *O Krausismo em Portugal, Colóquio do Minho*, 2001, pp. 63-98; *Lições de Direito Natural*, sebenta manuscrita, 1860-61. Estas Lições de Direito Natural encontram-se na BNL com a cota: SC7949P; sobre esta sebenta manuscrita, diz-nos A. Paulo Oliveira: "Na época lectiva de 1860 para 1861 aparecem-nos umas *Lições de Direito Natural*. Esta composição, esclarecemos nós, é uma sebenta manuscrita que tem a seguinte anotação na primeira folha «o texto destas sebatas é o compêndio do Dr Ferrer explicado (segundo creio) pelo Dr. Rodrigues de Brito». Na nossa opinião, seguindo a indicação já fornecida por Braz Teixeira, para quem, esta obra encerra a «primeira forma do seu pensamento», este é de facto, um trabalho de Rodrigues de Brito, não só pelo fundamento já aludido mas também pelo facto de se tratarem de lições datadas do ano lectivo de 1860-61, altura em que o conimbricense regia a cadeira de direito natural", p. 304.

(1781-1832) foi um filósofo alemão, que exerceu uma grande influência na Península Ibérica, sobretudo, a partir de meados de Oitocentos. A doutrina krausista é introduzida e difundida, em Portugal e em Espanha, graças ao caráter eclético e holístico do seu sistema que abrangia a área de filosofia, da moral, da política e do direito, numa configuração final de índole espiritual. No pensamento filosófico de Krause há uma clara influência de Kant, Fichte, Schelling e Hegel³. Contudo, a influência do pensamento de Krause em Portugal far-se-á sentir através de dois mediadores: o jurista e filósofo alemão, mas exilado em Bruxelas, Heinrich Ahrens (1808-1874) que ensinou na Universidade livre de Bruxelas⁴, e o filósofo belga Guillaume Tiberghien (1819-1901), que foi professor e decano desta mesma instituição⁵. De facto, são estes discípulos de Krause que veicularão as ideias fundamentais do krausismo nos professores da Faculdade de Direito em Coimbra. As

³ Na *Routledge Encyclopedia of Philosophy* Karl Christian Friedrich Krause é descrito como um autor que apresenta uma doutrina baseada no idealismo Pós-Kantiano e que pode ser perspectivada por dois aspetos centrais: a) o conceito de organismo e de harmonia, que incluem elementos antagónicos, cujo resultado não implica a sua aniquilação; b) a existência de três linhas fundamentais que percorrem a sua obra: 1) a doutrina da ciência diretamente associada ao conhecimento e ao ser, entendida como um realismo racional; 2) a doutrina religiosa do 'Panenteísmo', termo que ele cunhou, para designar 'tudo em Deus'; e, finalmente 3) a doutrina social de uma Liga de Humanidade. Através deste percurso sumário podemos de imediato ver a importância do pensamento hegeliano na reflexão de Karl F. Krause. Na verdade, o percurso académico e intelectual de Krause coloca-o na esteira do idealismo alemão, pois estudou filosofia com Fichte e Schelling, em Jena, até 1802. Neste mesmo ano começa a exercer a função de *privatdozent*. Em 1805, filia-se na maçonaria alemã e publica duas obras sobre o espírito 'maçon' e os seus ideais. Contudo, as suas opiniões não foram bem aceites e receberam uma forte oposição por parte dos Maçons. Após algum tempo vai para Berlim e continua a exercer a função de *privatdozent*. Não conseguindo obter uma cadeira de professor na universidade, segue para Göttingen e depois para Munique, onde acaba por falecer, em 1832. Já no artigo de Chisholm Hugh, "Krause, Karl Christian Friedrich", in *Encyclopaedia Britannica* (11th ed.). Cambridge University Press, 1911, p. 924, é definido como "um dos «Filósofos da Identidade» que reconcilia as ideias de um Deus conhecido pela fé ou consciência, e o mundo conhecido pelos sentidos. A este sistema ele designa-o como 'Panenteísmo', uma combinação de Teísmo e Panteísmo". As obras mais importantes de Krause são: *Abriss des Systems der Philosophie. Erstes Abteilung. Abriss des subjectiv-analytischen Hauttheiles der Philosophie*, 1825; *Entwurf des Systems der Philosophie*, 1804; *System der Sittenlehre*, 1810; *Das Urbild der Menschheit*, 1811; *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828; *Der zur Gewissheit der Gotteserkenntnis als höchsten Wissenschaftsprinzip emporleitende Theil der Philosophie*, Prague, 1869; *Vorlesungen der Philosophie der Geschichte, Zweiter Haupttheil. Angewandte Philosophie der Geschichte Vorbereitung*, 1885 [obra póstuma]. Para um conhecimento mais detalhado sobre a biografia de Krause leia-se o artigo de Benedikt P. Göcke, *On The importance of Karl Christian Friedrich Krause's Panentheism*, in *Zygon* vol. 48, 2013, pp. 364-379.

⁴ A obra mais conhecida de Heinrich Ahrens é o *Cours de Droit naturel*, 1837, que foi aquela que mais impacto teve no curso de Direito em Coimbra. Ahrens é claramente um discípulo de Krause; a obra mais significativa: *Das Naturrecht oder Rechtsphilosophie nach dem gegenwärtigen Zustand dieser Wissenschaft in Deutschland*, 2 Bde., Viena, 1870-71; *Organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologischer Grundlage*, Viena, 1850 (obra inacabada); *Juristische Encyclopädie*, Viena, 1855-57.

⁵ A obra de Guillaume Tiberghien que mais impacto teve e que introduziu o pensamento de Krause em Portugal foi: *Exposition du système philosophique* de Krause, de 1844. No entanto, há outras obras do filósofo que foram importantes na época: *Études sur la religion*, 1857; *La science de l'âme dans les limites de l'observation*, 1862; *Le nouveau spiritualisme*, 1892. Tiberghien foi também membro da maçonaria.

ideias bases que estão na Filosofia do Direito de Rodrigues de Brito foram suficientemente explanadas, atualmente, pelo professor António Braz Teixeira⁶, e anteriormente por Luís Cabral de Moncada⁷.

O que nós vamos expor, sumariamente, neste estudo tem como intenção dar algumas linhas fundamentais da sua filosofia do direito, compêndio que foi publicado pela primeira vez, em 1869⁸. A obra é de índole académica e teve repercussões no Brasil, de que nos dá conta Vicente Ferrer. Por esta razão, é também evidente que os estudos realizados sobre Rodrigues de Brito se têm concentrado apenas sobre a sua filosofia do direito. Não sendo este o nosso principal objetivo, achamos por bem explanarmos, em primeiro lugar, algumas das ideias fundamentais da obra, na medida em que Rodrigues de Brito aplica o princípio da “mutualidade de serviços” à sua filosofia da história do cristianismo. De seguida, apresentaremos algumas das mais significativas ideias desta obra, que Rodrigues de Brito não chegou a terminar e que foi publicada, inicialmente, na revista conimbricense *O Instituto* entre 1887 e 1891. Por conseguinte, o que pretendemos é perceber como chega Rodrigues de Brito à sua filosofia da história do cristianismo⁹.

Logo no início da sua obra Rodrigues de Brito revela os pressupostos fundamentais que estão na base do seu trabalho sem, contudo, deixar de referir o desempenho do seu predecessor nesta cadeira. Na verdade, esta introdução é bastante esclarecedora sobre os motivos que levaram Rodrigues de Brito a realizar este novo compêndio. Para isso, podemos destacar quatro motivos essenciais que recuperamos na sua introdução e que nos esclarece também a divergência teórica entre Rodrigues de Brito e Ferrer.

⁶ A. Braz Teixeira, “Filosofia do Direito”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV. O Século XIX, tomo 2. Dir. Pedro Calafate e Manuel Cândido Pimentel. Lisboa, Caminho, 2004, pp. 65-116; idem, *O Pensamento filosófico-jurídico português*. Lisboa, ICLP, 1983.

⁷ Luís Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*. 2ª ed. Coimbra, Coimbra Editora, 1938.

⁸ *Philosophia do Direito*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1ª edição, 1869. A 2ª edição de 1871 é uma edição corrigida, aperfeiçoada e aumentada. É esta que iremos utilizar no nosso estudo.

⁹ É Joaquim António da Silva Cordeiro que dá informações importantes, nos seus *Ensaios de Filosofia da História*, vol. I. Coimbra, 1882, pp. XIII-XV, sobre a obra de Rodrigues de Brito: “Antes de concluir esta *Nota* cumpre-me registar uma publicação importante, que a morte do auctor não deixou completar. Refiro-me á *Philosophia da historia do christianismo*, que o sabio lente d’esta universidade, o sr. dr. Brito, resolveu publicar no ultimo anno da sua vida tão precioso para lettras. Á amizade sempre obsequiosa do sr. Seabra d’Albuquerque, tesoureiro da Imprensa da Universidade, devo eu não só o volume incompleto, hoje raro, do sabio Professor, mas ainda informações que pude colher sobre a índole d’aquella publicação. (...) As 352 páginas d’este volume permitem-me supor que o finado auctor tencionava aplicar com leves modificações á historia o seu princípio que, se é um erro em filosofia do Direito, representa pelo menos o esforço grandiosos de um cérebro cheio de luz”. Mantemos a grafia da edição.

“Desde 1844 que foram adoptados na Universidade para direcção do curso de filosofia do direito, os Elementos do Direito natural do sr Vicente Ferrer Neto Paiva. Relevantes serviços prestou sem dúvida o exímio professor, publicando aquelle bom fructo de seu reconhecido talento e esforçadas lucubrações, divulgando entre nós os systemas e doutrinas dos mais conspícuos escriptores modernos, e procurando elevar, na nossa universidade, àquella altura, em que outras universidades e escholas de há muito havia atingido, o estudo de tão importante sciencia. O illustre professor, versando as doutrinas de Kant, Brückner, Zeiller, Krauze, Jouffroy, Ahrens, e outros, deu todavia decidida preferênciã à eschola de Kant, deduzindo dos princípios jurídicos, que esta eschola professa, quasi todas as doutrinas, que para o seu livro transplantou”¹⁰.

Rodrigues de Brito elogia em primeiro lugar o professor Vicente Ferrer Neto Paiva e enuncia os representantes das doutrinas que sustentavam o curso de filosofia do direito do antigo professor: I. Kant, na sua *Metafísica dos costumes*, e na sua filosofia prática; o jurista austríaco Franz von Zeiller (1751-1828), discípulo e aluno do jurista Karl Anton von Martini (1725-1800), cujo compêndio de Martini “foi seguido e comentado nas aulas de Coimbra até 1843”¹¹, não obstante o facto de Ferrer inaugurar um novo ciclo nos estudos jurídicos, na academia conimbricense, quando substituiu o compêndio de Martini, elaborado segundo o método “escolástico, matemático e wolfiano” (*Idem*, p. 42) pelo seu próprio compêndio que utilizava as bases teóricas modernas: a filosofia moral e prática de Kant, e a antropologia krausiana ¹². Outra referência que Rodrigues de Brito alude na filosofia do direito de Ferrer é o filósofo e político francês Théodore Simon Jouffroy (1796-1842), que, dentro de uma linha de pensamento kantiano, articula com uma crítica ao sensismo e ao ceticismo de David Hume, apresentando uma teoria da sensação e do ‘sentido comum’, que procura justificar, através do conhecimento científico, as leis da consciência. Destaca-se de entre as suas obras, a publicação do seu curso de Direito natural¹³. Já quanto a Wilhelm Hieronymus Brückner (1656-1736), trata-se de um jurista alemão que

¹⁰ Joaquim Maria Rodrigues de Brito. *Philosophia do Direito*, pp. V- VI.

¹¹ Luís Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, p. 12.

¹² Sobre Vicente Ferrer Neto Paiva enquanto reformador do ensino do Direito natural, vejam-se as páginas 41-50, em Luís Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*.

¹³ Théodore Simon Jouffroy, *Cours de Droit naturel*, 1866. Este autor não é referido no estudo que Cabral de Moncada faz a respeito de Ferrer.

ensinou na Universidade de Iena e publicou diversos estudos na área do direito natural, mas também do direito aplicado¹⁴.

Rodrigues de Brito discorda do princípio que Vicente Ferrer contempla na sua filosofia do direito: o princípio do *neminem laede*, substituindo-o pelo princípio da *mutualidade de serviços*, que se baseia no pensamento do filósofo francês Proudhon, ainda que Rodrigues de Brito não o diga claramente¹⁵. Por último, Rodrigues Brito refere que a preparação insuficiente dos alunos o levou a expor as doutrinas do direito filosófico apresentando noções elementares de psicologia, de forma a que eles entendessem melhor as “matérias do direito”.

Ferrer, por seu lado acolherá a obra de Rodrigues de Brito com agrado e respeito, embora critique o princípio de direito que Rodrigues de Brito advoga. Para isso, efetua uma reflexão analítica e crítica que ele designou como: “Breves reflexões sobre a Philosophia do Direito”¹⁶. No prólogo destas reflexões, Ferrer expressa a seguinte opinião:

“Um livro de sciencia em nosso paiz é coisa rara, e chama por isso a atenção do publico. Os pequenos lucros d’este génro de composições, pelo limitado consumo, não são por certo a causa, que determina as lucubrações dos sábios. Por essa razão merecem maior louvos os que se abalançam a tão improbo trabalho. Louvamos, pois o ilustre professor. Reconhecmeos o talento; e por isso já lhe pedimos vénia, em carta que lhe dirigimos para as seguintes reflexões sobre um livro, destinado a compendio da Universidade”¹⁷.

De facto, Ferrer expôs ao longo destas reflexões quatro dúvidas a respeito da aplicabilidade do princípio teórico do direito da “mutualidade de serviços”. Mas para

¹⁴ Wilhelm Hieronymus Brückner, *Disputatio De eo quod iustum est in foro externo (iustitia externa) et interna (iust. Interna)*, 1691; *De auctoritate Juris canonici*, 1702; *De Jure principiis et inprimis statum protestantium circa causas matrimoniales*, 1714. Sobre este jurista, Cabral de Moncada limita-se a enunciar parcialmente o seu nome, na p. 47, assim como relativamente a Franz von Zeiller.

¹⁵ Sobre a influência de Proudhon em Rodrigues de Brito e, muito em particular, sobre este princípio derivado do pensamento do filósofo socialista francês, leia-se na p. 98-99: “A já conhecida tendência krausista de Brito para confundir a moral e o direito; a sua conhecida preocupação jusnaturalista de querer descobrir um princípio objetivo «colectivo» e sintético», com conteúdo ético, capaz de servir de fundamento simultaneamente ao direito e à moral; as suas ideias corporativistas e federalistas; e ainda a forte impressão que no seu causavam as ideias socialistas acerca do problema da organização do trabalho pelo mutualismo e a associação, tudo isso, na verdade, predispunha naturalmente o seu espírito para ver esse princípio naturalmente o seu espírito para ver esse princípio na «mutualité» ou «reciprocité de services» do socialista francês. Ora Proudhon fôra quem justamente o tinha definido com mais eloquência desde 1864”.

¹⁶ *Breves reflexões sobre a Philosophia do Direito do sr. J. M. Rodrigues de Brito*, lente catedrático da Faculdade de direito, por Vicente Ferrer Neto Paiva. Lisboa, Typographia do Journal do Commercio, 1869, 32 p. O Próprio Rodrigues de Brito responderá a Vicente Ferrer Neto Paiva, com: *Resposta às breves reflexões do excellentíssimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1869.

¹⁷ Vicente Ferrer Neto Paiva, *Breves Reflexões sobre a Philosophia do Direito do sr. J. M. Rodrigues de Brito*. Lisboa, Typographia do Jornal do Commercio, 1869, p. 5.

melhor se compreender as críticas de Ferrer ao princípio de direito de Rodrigues de Brito vamos expor algumas das ideias base da sua filosofia do direito e depois passaremos a expor as dúvidas expostas por Ferrer:

Como afirma Rodrigues de Brito “a mutualidade de serviços é para nós o verdadeiro princípio, sobre o qual pode fundamentar-se a teoria philosophica do direito”¹⁸. E no § 265, afirma também o que ele entende por ‘mutualidade de serviços’ como princípio teórico do direito, e que Ferrer cita nas suas *Reflexões*:

“Da mutualidade de serviços, como lei social, deriva para cada indivíduo o dever de cumprir e executar e por conseguinte – o dever de prestar a seus semelhantes os serviços que estiverem em seu poder, e o de exigir aquelles de que precisa, como condições de desenvolvimento” (Idem, p. 203).

E ainda no § 266, Rodrigues de Brito afirma:

“As prescrições do direito são imperativas: porque o fim do direito é também o fim do homem. Se este tem de realizar o bem só pode realizá-lo ao abrigo da mutualidade de serviços, tem igualmente o dever de exigir de seus semelhantes as condições, de que precisa para o conseguir; e por tanto essa exigência de serviços é, assim como o dever de os prestar, essencialmente imperativa. Uma exigência facultativa importaria a – possibilidade de uma vontade que não quer o seu bem, o que seria absurdo” (Idem, p. 204).

A primeira dúvida exposta por Ferrer diz respeito ao grau de satisfação que este princípio exige. A dúvida do antigo professor de direito consiste em questionar o novo princípio da ‘mutualidade de serviços’ pedindo ao seu autor que justifique, do ponto de vista jurídico, a natureza e extensão do princípio adotado. A dúvida de Ferrer pode ser ainda exposta desta forma: nesta mutualidade de serviços a exigência de uma parte deve ser satisfeita independentemente da exigência da outra, ou esta exigência e retribuição convêm a ambas as partes e são equivalentes?¹⁹ Por outras palavras, este princípio aplica-se hipoteticamente a uma satisfação de uma parte, não implicando, contudo, a exigência e a satisfação da outra, e deve ser compreendido enquanto dever daquele indivíduo, de modo a satisfazer o seu bem e desenvolvimento, ou, pelo contrário, este princípio implica uma correlação necessária entre a prestação de uma parte e a prestação da outra? Para o primeiro caso, estamos perante o problema de que “o que é meu passará necessariamente pelo cumprimento de um dever jurídico para aquelles que m’o exigirem” (*Idem*, p. 7). Sendo assim, segundo Ferrer, o princípio

¹⁸ J. M. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, p. VIII.

¹⁹ Vicente Ferrer Neto Paiva, *Breves Reflexões sobre Philosophia do Direito*, p. 7.

que advoga Rodrigues de Brito conduz a que essa “doutrina vae muito além do chamado socialismo e comunismo, em que não desaparece a vida e a propriedade individual inteiramente, como no systema do illustre professor” (*Idem*, p. 8). Para o segundo caso, o princípio ajusta-se unicamente a um contrato de troca: “se, na mutualidade de serviços, a practica de uma parte é dependente da remuneração de serviços equivalentes da outra (...) a mutualidade, ou é inexequível, ou não passa de um puro contracto de troca” (*Idem*, p. 8).

A segunda dúvida é resultante das consequências da primeira, pois concerne o valor intrínseco deste princípio que o institui como base de uma teoria do direito. Segundo Ferrer o princípio da “mutualidade de serviços” institui-se como princípio que se fecha na subjetividade, quando, ao domínio do direito, só pertence a esfera das ações exteriores e objetivas, e o sentimento de bom ou de mau é reduzido à esfera subjetiva da consciência moral. Sendo assim, segundo Ferrer, este princípio encerra a moral numa esfera da subjetividade. De facto, Ferrer vai ainda mais longe quando critica Rodrigues de Brito de confundir moral com direito, pois à esfera do direito só pertence as ações exteriores. Esta crítica poderia ser avaliada com muito mais detalhe, mas não a podemos aqui desenvolver.

A terceira dúvida diz respeito aos limites da “mutualidade de serviços” no âmbito do direito. Este princípio fundamenta-se unicamente nos deveres de satisfazer; a base de todo o sistema da filosofia do direito assenta, portanto, na ideia de exigir serviços e o dever de os satisfazer. Ora, se este princípio assenta unicamente numa lógica dos deveres enquanto princípio supremo do direito, não há lugar, portanto, para a existência de direitos.

A quarta dúvida interroga o alcance deste princípio que funciona como imperativo, mas simultaneamente, como princípio sujeito à sua vontade livre, para prestar serviços. Como conciliar isto mesmo na aplicabilidade e na finalidade deste princípio, entre imperativo e vontade livre?

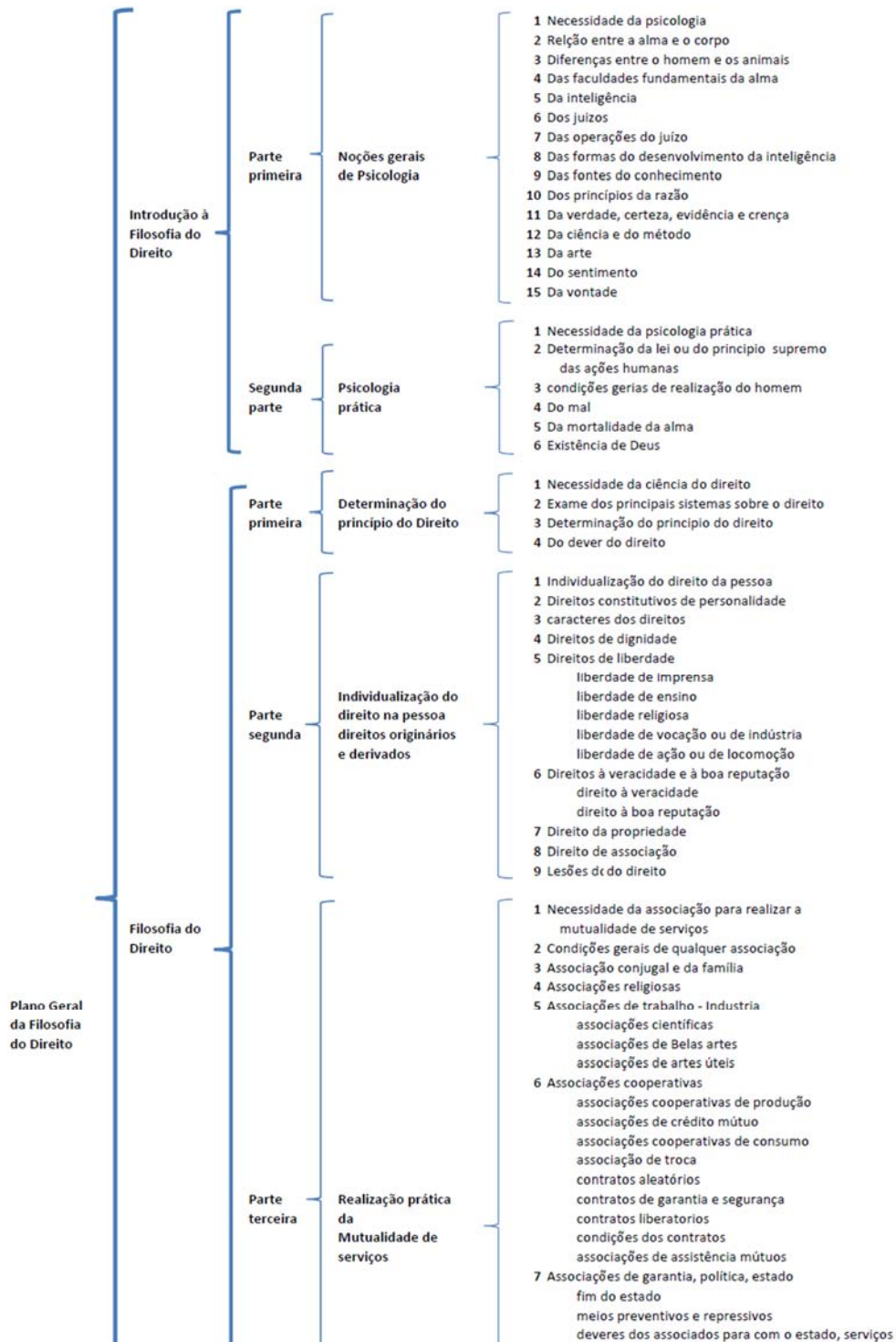
Na verdade, as dúvidas levantadas por Ferrer servem essencialmente para mostrar que a filosofia do direito de Rodrigues de Brito, apesar de procurar um fundamento filosófico e de pretender legitimar uma teoria do direito natural, de forma objetiva, e por isso, com uma base social e política, acaba por encerrar os seus fundamentos, nos dados subjetivos da consciência. No plano geral da filosofia do direito destaca-se, na primeira parte, a importância que Rodrigues de Brito dá à psicologia, dividindo-a em duas seções: noções gerais de psicologia e psicologia prática. Na primeira seção

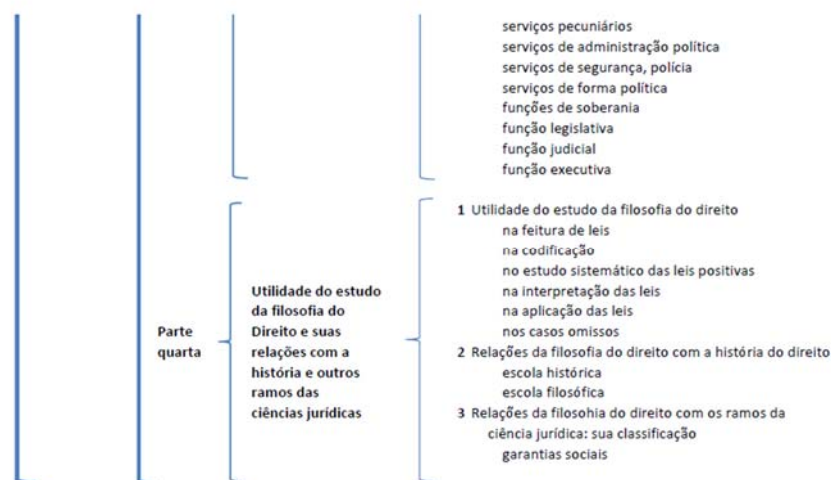
Rodrigues de Brito faz uma descrição de todas as faculdades humanas, que têm uma relação direta com as fontes do conhecimento, e que estão na base da constituição do saber e da ciência. Na segunda seção descreve a relação do princípio que determina todo o agir humano e expõe as condições gerais da ação humana, tendo em conta três temas centrais: o mal, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Esta primeira parte é uma introdução à filosofia do direito. Já a segunda parte, composta por quatro seções é aquela que trata propriamente da filosofia do direito. Nesta segunda parte, Rodrigues de Brito expõe, em primeiro lugar, a determinação do princípio do Direito, de forma abstrata. Na segunda seção, o professor de direito passa a explicar a realidade efetiva e prática do princípio de direito na pessoa que o concretiza nos atos de vida prática, ou seja, como direito individual. A terceira seção expõe propriamente a concretização prática da mutualidade de serviços. Neste âmbito, Rodrigues de Brito identifica a ideia de associação à realização do ideal de mutualidade de serviços. Esta associação é entendida como “um contrato orgânico de associação política”²⁰. A quarta e última seção expõe, essencialmente, a utilidade do direito, e muito em particular, da filosofia do direito na elaboração das leis, quanto ao seu estudo sistemático, à sua interpretação e à sua aplicação. Termina com uma breve referência às relações da filosofia do direito com a história do direito.

Por último, resta-nos dizer que os diferendos entre Ferrer e Rodrigues de Brito são sobretudo, de ordem política, na medida em que o princípio da mutualidade de serviços possui no sistema da filosofia do direito de Rodrigues de Brito um alcance social e político muito mais amplo que aquele que está contemplado na filosofia do direito de Ferrer.

Damos, abaixo, o esquema conceptual integral da Filosofia do Direito, para uma melhor compreensão:

²⁰ J. M. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, p. 273





Filosofia da história do cristianismo

A intenção que terá motivado Rodrigues de Brito a escrever a sua “filosofia da história do cristianismo” terá sido, em primeiro lugar, o facto de que o professor conimbricense queria aplicar o seu princípio da “mutualidade de serviços” à própria história da humanidade. Podemos notar esta motivação, quando no segundo capítulo da quarta seção da segunda parte, da sua *Filosofia do direito*, Rodrigues de Brito tece algumas considerações sobre as relações da filosofia do direito com a história do direito. A filosofia do direito “considera o direito como um producto da razão”²¹, quando a história do direito se limita “ao estudo das manifestações reais do direito nas instituições dos povos” (*Idem*, p. 390). Porém, para Rodrigues de Brito as duas escolas deverão “conciliarem-se”, na medida em que cada uma delas fornece uma das “faces do direito”.

Mas poderá existir um outro motivo que levou o professor de direito a escrever uma filosofia da história do cristianismo. Na verdade, também Krause na sua obra *Das Urbild der Menschheit* (1811) expõe o ideal da humanidade e descreve as diversas etapas históricas por que ela passou²². O filósofo alemão descreve minuciosamente as

²¹ J. M. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, p. 390.

²² O pensamento de Krause teve um forte impacto em Espanha, através de D. Julián Sanz del Río e sobre o qual tem sido veiculado que foi o tradutor desta obra de Krause, com o título: *Ideal de la humanidad para la vida*. Madrid, Imprenta de Manuel Galinao, 1869. No entanto, no artigo de Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Pensar Krause hoje, ou Pensar radicalmente a Humanidade, in *O Krausismo em Portugal: Actas do Colóquio “Krausismo na Península Ibérica”*, Braga, 1998. Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, 2001, p. 27, afirma na nota 36: “Ao contrário do que tem sido referenciado pelos analistas e comentadores, a maior parte do livro não é uma «acomodação nem livre adaptação às necessidades espanholas» de *Das Urbild der Menschheit*, de Krause, mas uma tradução dos artigos «Der Menschheitbund» e Entfaltung und urbildliche Darstellung der Idee des

diversas formas de socialização humana que a conduzem para um aperfeiçoamento moral (*der Tugendbund*) e distingue, na sociedade humana, as associações que funcionam segundo um modelo de atividade interna e um modelo de atividade externa. Krause apresenta a ideia de uma liga da humanidade (*Menschheitbund*), e para isso, deverá contribuir todas as formas de associações humanas que realizam uma união harmoniosa das diversas esferas da ação humana, como a ciência, a arte, o direito e a moral²³. Por entre as formas de associação interna está em primeiro lugar a família que se inclui, segundo Krause por entre as comunidades internas fundamentais de ordem superior (*Die inneren Grundgesellschaften der höheren Ordnung*) e a que corresponde uma diversidade de formas de vivência familiar que se manifesta a uma escala social e universal numa aliança de famílias (*Idem*, pp. 70-105). A estas sociedades internas de ordem superior também fazem parte o Direito e a Moral. Por outro lado, Krause concebe uma relação entre Deus e o mundo, isto é, o universo dos seres criados, de maneira a concebe-los numa unidade, o que significa a imanência do mundo em Deus. Para isso, deverá concorrer a beleza, a perfeição, o aperfeiçoamento moral e a harmonia. Algumas destas ideias, e desta forma de pensar, está patente em Rodrigues de Brito.

Mas se é verdade que a influência de Krause pode ter sido importante para a filosofia da história de Rodrigues de Brito, outras fontes também poderão ter sido usadas, ainda que ele não nos esclareça tanto quanto seria desejável. Quem nos dá algumas luzes sobre essas fontes, usadas por Rodrigues de Brito, na sua Filosofia da história do *cristianismo*, é Silva Cordeiro, nos “Preliminares” à sua filosofia da história, quando nomeia essas mesmas fontes, dizendo-nos:

“Sabendo que nenhuma religião, pelo seu character altruísta, se harmonisa tanto como o christianismo com a teoria da mutualidade de serviços, o chorado Professor começa por demonstrar, á gisa dos Rorbacher, Alzog e Moehler, a origem divina da revelação cristã: de sorte que o primeiro livro d’este volume é uma verdadeira historia ecclesiastica.

Menschheitbundes, vom Standorte des Lebens aus» que Krause publicou na revista que editou no primeiro trimestre de 1811, *Tagblatt des Menschheitlebens*. Cf. A este propósito, Enrique M. Ureña, com a colaboração de J. L. Fernández Fernández e J. Steidel, *El ideal de la Humanidad* de Sanz del Río e su original alemán: textos comparados com uma Introducción (Madrid, UPCO, 1992), onde, em três colunas, aparecem o «texto de K.C.F. Krause publicado em *Tagblatt des Menschheitlebens* (1811)» e o texto publicado em *Ideal de la Humanidad para la vida* (1860), de J. Sanz del Río, com o único propósito de possibilitar a comprovação detalhada de que o texto principal do *Ideal de la Humanidad para la Vida* (Madrid, 1860) constitui uma tradução dos artigos de Krause (p. XLVII). Cf. Também Enrique M. Ureña, «El fraude de Sanz del Río o la verdade sobre su “Ideal de la Humanidad”», *Pensamiento*, 44 (173) 1988, pp. 25-47”.

²³ K. C. F. Krause, *Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch*. 2ªed. inalterada. Göttingen, Disterinch Buchhandlung, 1851, pp. 45-53.

Entretanto tem muitas idéas originaes, e seria para a literatura portugueza uma gloria se a família do mallogrado pensador, por desgostos que são profundamente respeitáveis, não retirasse da circulação este volume já de si apreciável”²⁴.

De facto, os escritores referidos por Silva Cordeiro são todos eles, homens da história, da história da Igreja e teólogos. O primeiro, René François Rohrbacher (1789-1856) foi um historiador eclesiástico francês que produziu a importante e significativa *Histoire universelle de l'Église catholique* ²⁵. Já quanto a Johann Baptist Alzog (1808-1878) trata-se de um teólogo e historiador alemão que escreveu o *Handbuch der Universal-Kirchengeschichte* (Manual da História da Igreja universal). Este Manual foi reeditado várias vezes e as suas posições doutrinárias opunham-se à perspectiva protestante²⁶. Por último, Johann Adam Möhler (1796-1838), também um teólogo católico alemão, que tem obra, quer na área da teologia dogmática, quer na área da Patrística²⁷. Mas todos estes autores são historiadores do cristianismo e por isso, o manancial da sua informação não diz respeito à história das civilizações antigas, que Rodrigues de Brito trata, em particular, no primeiro livro desta obra. Subiste, portanto, a dúvida sobre quais as fontes usadas por Rodrigues de Brito para o conhecimento histórico das civilizações pré-cristãs. Regista-se ainda o facto de que na enumeração feita por Silva Cordeiro sobre os autores em que Rodrigues de Brito se baseia para a elaboração desta obra, não há alusão alguma a Krause, apesar deste ter escrito umas *Lições de Filosofia da história e da história da filosofia*²⁸. É verdade

²⁴ Joaquim da Silva Cordeiro, *Ensaio de Philosophia da Historia*, p. XV. Veja-se a este respeito o nosso estudo sobre este autor: “Em torno da filosofia da história. Problemas e debates em autores portugueses na segunda metade de Oitocentos: Joaquim António da Silva Cordeiro, in *Humanística e Teologia*, ano 37, fasc 2, 2016, pp. 117-149.

²⁵ René-François Rohrbacher, *Histoire Universelle de l'Église Catholique*, Nancy, 1842-49, vários volumes. Esta obra teve grande impacto e por isso, foi publicada, posteriormente, com acrescentos efetuados por Chantrel e Guillaume. Foi traduzida também em alemão e em inglês. Além desta obra, Rohrbacher escreveu ainda *Vies de saints pour tous les jours de l'année*, 1853, 6 vols.

²⁶ Johann Baptist Alzog, *Handbuch der Universal-Kirchengeschichte*. Mainz, 1841, teve várias edições, com títulos diferentes. Foi traduzido em inglês. Publicou igualmente uma *Patrologia*, 1860-64 e é o autor do *Grundriss der Patrologie*, Freiburg, 1866. Tem ainda publicações em temas eclesiásticos e colaborou no *Kirchenlexikon* de H. J. Wetzer e B. Welte. Para além disso, escreveu ainda um tratado sobre a relação entre o grego e o latim para os estudos de teologia cristã.

²⁷ Johann Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus, dargestellt in Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, 1825; teve uma tradução inglesa em 1995; *Athanasius der Grosse und die Kirche und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus*, 2 volumes, Mainz, 1827; *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren Öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz, 1822 e demais obras.

²⁸ A produção de Krause é simplesmente impressionante. De acordo com o que Benedikte P. Göcke, *On the Importance of Karl Christian Friedrich Krause's Pantheism*, p. 365: “Karl Christian Friedrich Krause left an astonishing oeuvre consisting of 256 different books and articles covering almost every branch of philosophy, the humanities, and the sciences”, cf. Henrique M. Ureña and Eric Fuchs, *Einführung in das Gesamtwerk*, in Karl Christian Friedrich Krause, vol. I: *Entwurf des Systems der Philosophie. Erste Abtheilung, enthaltend die allgemeine Philosophie, nebst einer Anleitung zur*

também que, esta *Filosofia da história do cristianismo* é uma obra que poderia vir a ser um Manual para uso universitário, que, para época, não era frequente a informação detalhada das fontes e das 'autoridades' utilizadas. Além do mais é, também, uma obra inacabada. Está dividida em dois livros: o primeiro livro contém quatro capítulos e o segundo apenas dois. Os seus pressupostos metafísicos são aqueles que se mantêm também na sua filosofia do direito. No entanto, enquanto que nesta última, a postura teórica de Rodrigues de Brito se apoia, sobretudo, em Kant, já na *Filosofia da história do cristianismo* Rodrigues de Brito é bem mais hegeliano, aproveitando melhor o valor intrínseco da dialética no processo evolutivo da história. Para além, disso, o critério metodológico de uma e outra obra também é distinto. Na sua *Filosofia do direito* Rodrigues de Brito faz uso de um socratismo baseado no *nosce te ipsum*, pois considera que ele é uma força motriz inicial para a ciência. Este método completa-se com a dúvida metódica de Descartes, e ultima-se com o poder sistematizador e recriador de Kant²⁹. Já na sua filosofia da história o professor conimbricense adota preferencialmente um método histórico descritivo, com elementos da dialética hegeliana, mas também krausista. Por isso, considera que o preceito socrático deverá ser ultrapassado, tanto mais que o Cristianismo, é a "história dos serviços que os povos pagãos prestaram à causa da civilização moderna"³⁰ e a doutrina de Cristo representa, a seus olhos, uma doutrina verdadeira que se justifica através dos princípios da razão. E esses princípios da razão são confirmados pela psicologia, e são atestados através dos factos registados na História. Há, portanto, segundo Rodrigues de Brito umnexo causal entre as leis da consciência e as leis da história. Por outras palavras, há uma certa identificação entre Consciência e História, ainda que elas tenham um conteúdo diferente. Neste ponto, o professor de Direito não podia ser mais hegeliano. Para além disso, Rodrigues de Brito insiste no poder de reconciliação das forças antagónicas da história, e do seu progresso, tendo em vista a procura de uma perfeição absoluta.

"As crenças messiânicas encontram-se em todos os povos da Na Antiguidade: em todos existia a esperança de um ser misterioso, que houvesse de salvar o mundo, reconciliando os homens com Deus, e reconduzindo-os à unidade primitiva de que se tinham desviado.(...) Para que o Messianismo fosse completo no seu princípio e em

Naturphilosophie, Jena und Leipzig, 180. Ed. T. Bach and O. Breidbach. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-holzboog.

²⁹ J. M. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, p. 2.

³⁰ J. M. Rodrigues de Brito, *A Filosofia da História do Cristianismo*, p. 37.

sua evolução prática, correspondesse à aspiração pura e inteira da consciência humana, e satisfizesse a todas as necessidades da existência do homem na Terra e além da campa, era absolutamente necessário levantar, acima das lutas e antagonismos de raças, de povos e indivíduos, um novo princípio, que abrisse mais largos horizontes à actividade moral e jurídico, que abrisse mais largos horizontes à actividade humana, e, penetrando essencialmente em todas as formas da vida social, as vivificasse em seu desenvolvimento: era absolutamente necessário que a religião dos espíritos substituísse a religião da natureza; e por consequência que o homem, afirmando-se em sua consciência, espírito, personalidade, procurasse, como fim para si e poder para si, aproximar-se incessantemente da perfeição absoluta que lhe alumia a aspiração, e o atrai à vida e ao progresso”³¹.

Atestámos aqui, para além de inspiração hegeliana, a schellingiana e a krausista. A ideia de reconciliação dos homens com Deus, reconduzindo-os à unidade primitiva poderá querer explorar o tema da mitologia da criação que Schelling explora tão fortemente numa das suas obras. Contudo, há uma diferença entre o modelo de Rodrigues de Brito e o modelo schellingiano, pois, enquanto que para o primeiro é a cristologia que é o motor do progresso humano e histórico, para o segundo, é a o registo trinitário que é o modelo da história da criação. Esta é a grande diferença entre o teísmo criacionista de Rodrigues de Brito e o teísmo criacionista de Schelling. Certamente que Rodrigues de Brito não leu nem Schelling, nem Hegel, nem Krause, nem Kant, diretamente, nos seus textos originais, mas leu-os, através dos seus discípulos, mais diretos, em francês ou em castelhano. É certo também que Rodrigues Brito não refere os nomes, nem de Hegel, nem de Schelling, mas podia conhecê-los através de Krause. O dinamismo da evolução histórica do messianismo eleva-se acima das diferentes forças antagónicas conduzindo a um novo princípio de unidade e harmonia. A superação levada a cabo pelo Messianismo realizado por Jesus Cristo implica a superação da religião da natureza pela religião do espírito. É aqui que a consciência se reencontra como fim para si e poder para si, levando, conseqüentemente, a uma necessária perfeição absoluta desse ideal. Está patente, aqui, a linguagem hegeliana quanto à sua filosofia da religião, bem quanto ao processo fenomenológico da consciência. Mas está patente também a conceção krausista. De facto, como diz Rodrigues de Brito, “onde Deus é concebido como a alma do universal, onde tudo é divino e Deus é tudo, nunca o homem pode elevar-se ao seu verdadeiro

³¹ J. M. Rodrigues de Brito, *Filosofia da história do cristianismo*, p. 27.

ideal” (*Idem*, p. 28). O professor conimbricense não aceita o panteísmo tal como ele é entendido genericamente, de que “tudo se identifica com Deus” mas aproxima-se do conceito de um ‘panenteísmo’ à maneira krausiana³², concebido a partir da “concretização real do absoluto: o Deus-homem que reconcilia pelo seu sacrifício o homem com Deus” (*Idem*, p. 30). Neste sentido, na história da humanidade, o Cristianismo para se realizar verdadeiramente fez com que por um lado, “a personalidade se constituísse no tempo pela inteligência, sentimento e vontade” (*Idem*, p. 113) e por outro, que a “vontade acesse, como pessoa, ao convite do Verbo e merecesse por seu trabalho unir-se a Jesus Cristo” (*Idem*, p. 113). De facto, é esta ideia de Deus enquanto absoluto que, como diz, Braz Teixeira, constitui, deste modo, o fulcro e o fundamento do pensamento filosófico de Rodrigues de Brito, que, fiel à sua origem krausista, se apresenta como essencialmente metafísico e como uma teologia racional”³³.

Antes de terminarmos não podíamos deixar de regressar ao princípio que Rodrigues de Brito aplicava na sua filosofia do direito, a “mutualidade de serviços”. Também este é aqui aplicado à sua *Filosofia da história do cristianismo* que, Rodrigues de Brito identifica com o ideal de fraternidade objetiva. O princípio é justificado não só quanto à sua forma subjetiva, e por isso, moral, na medida a que corresponde ao sentimento de benevolência para com o nosso semelhante, mas também é justificado quanto à sua forma objetiva e por isso, jurídico, na medida em que ele regula objetivamente, na vida prática, os serviços recíprocos entre as pessoas. Para além disso, este princípio possui um valor positivo contrapondo-se ao princípio do *nemimen laede* que, segundo Rodrigues de Brito, é um princípio unicamente negativo e demasiado formal. Por isso

³² Karl C. F. Krause utiliza o termo ‘Panenteísmo na obra “Der zur Gewissheit der Gotteserkenntnis als höchsten Wissenschaftsprinzip emporleitende Theil der Philosophie. Prague, Tempsky, 1869, esclarecendo a diferença entre ‘Panteísmo’ e ‘Panenteísmo’ e justificando a sua origem no pensamento eleático, p. 313: “Hieraus wird nun zweitens zu erkennen sein, inwiefern diese Lehre Pantheismus, Allgottlehre sei. Der Pantheismus lehrt: «Alles und Jedes ist Gott, und Gott ist nur der Inbegriff oder das Vereinganze, gleichsam das Aggregat oder das Product von allen Wesen der Welt, mithin is Gott selbst die Welt, und nichts als die Welt». (...) Es wird hier auch nicht gelehrt, dass Eins und Alles einerlei sei, das Eins das All und All das Eins sei nach der Weise der Eleatischen Behauptung : ♥v καϑ̄ παν̄ insofern man diese Behauptung so auslegt dass damit gelehrt werde, das Ein un das All seien ganz das Gleiche, seien gleichumfangige (reciproke) Gedanken; (...) Da aber in der Wesenschauung auch dies gefunden wird, dass das Wesen als das Eine, auch an sich, oder in sich, unter sich und durch sich Alles, auch der Inbegriff alles Endlichen ist, so würde dieser Einsicht gemäss der Anspruch gethan werden müssen, dass das Eine in sich und durch sich auch das All sei (♥v fv α↔τ̄Σ και διζα↔το τ̄ε παν̄); und weil in der Wesenschauung erkannt wird, dass Gott auch Alles in, unter und durch sich ist, so könnte wohl die Wissenschaft *Panenteismus* genannt werden”. É Cunha Seixas que com o seu conceito de *Panteísmo* se poderá aproximar do ‘Panenteísmo’ de Krause. Porém, há algumas diferenças que não podemos aqui aflorar.

³³ António Braz Teixeira, “Introdução” in *Filosofia da História do Cristianismo*, p. 13.

mesmo a mutualidade de serviços na sua expressão jurídica e social “só pode ser legítimo quando for positivo e não formal” como acontece com o princípio rejeitado por Rodrigues de Brito do *neminem laede* porque este é unicamente formal, faltando-lhe como conteúdo da lei formal a determinação da essência humana de que ele depende.

Conclusão final

Apresentamos uma leitura compreensiva possível de duas obras de Rodrigues de Brito.

Muito mais haveria a explicar e a aprofundar. O princípio teórico fundamental da sua *Filosofia do Direito* expõe as bases teóricas e discutíveis do princípio de direito da ‘mutualidade de serviços’. Este princípio funciona como pressuposto teórico-prático, ou seja, analítico-sintético, à maneira kantiana. Contudo, Rodrigues de Brito aplica este mesmo princípio à filosofia da história, e muito em particular, à filosofia da história do cristianismo.

O caráter construtivo desta filosofia da história ultrapassa largamente o plano descritivo de uma história das civilizações antigas até ao surgimento do Cristianismo. Há uma preocupação por fazer uma leitura social e institucional da história das civilizações em função do princípio teórico adotado. Há uma preocupação por considerar o cristianismo como o expoente do progresso da cultura e das civilizações, quando há emergência de um ideal que se ajusta melhor à ideia de uma Transcendência encarnada, que se dá na História, através da figura do Verbo encarnado. Verifica-se também uma leitura providencialista da História, que se articula com uma tripartição do desenvolvimento civilizacional da história, que poderá lembrar Vico ou outros, em deuses, heróis e homens, mas que é explicitada segundo princípios que advêm de uma construção histórico-filosófica, e com elementos políticos e sociais que ajudam a construir as fases do progresso da humanidade.

Mas, apesar de tudo o que dissemos até aqui, reconhecemos que este estudo está ainda aquém do que seria necessário para mostrar a pertinência da filosofia da história de Rodrigues de Brito.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: SÍNTESE E MEMÓRIA

Maria Leonor L.O. Xavier

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/ CFUL

Alameda da Universidade

1600-214 Lisboa

(351) 217 920 000 | info@letras.ulisboa.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre a importância filosófica da síntese e da memória na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, síntese e memória, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the philosophical importance of synthesis and memory in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: Philosophy, synthesis and memory, António Braz Teixeira

Se nos questionarmos sobre a filosofia fundamental ou a parte fundamental da filosofia no pensamento do Professor António Braz Teixeira, encontramos uma resposta elucidativa no seguinte passo do seu Prefácio ao livro *Deus, o Mal e a Saudade* (1993), recorrentemente citado pelos hermeneutas da sua obra filosófica¹:

«Necessário é, também, atender a que a mais autêntica origem da interrogação filosófica se não encontra no *espanto* ou na *admiração* perante a multiplicidade dos seres e a imensidão cósmica, pois que ambos são ainda do domínio meramente psicológico e limitadamente humano, mas sim no plano ontológico mais radical do *enigma* ou do *mistério*, no qual e pelo qual todo o ser e toda a verdade, em instantânea visão, simultaneamente, se ocultam e patenteiam ao espírito do homem.»²

Podemos entrever as referências, as influências e as opções que se fazem sentir nesta concepção das raízes do filosofar: preferir o espanto com o mundo e, concomitantemente, Aristóteles e a prioridade da experiência sensível, na origem da interrogação filosófica, em prol do enigma do ser e da verdade, que desponta internamente no espírito humano, em termos que ecoam da influência do metafísico português José Marinho. Esta sublimar opção por Marinho em detrimento de Aristóteles significa decerto a escolha da metafísica, em detrimento da física, como domínio fundamental da filosofia no pensamento de António Braz Teixeira. No essencial, a filosofia é, e a sua filosofia também é, uma demanda do ser e da verdade. Todavia, essa demanda, em Braz Teixeira, não se consubstancia na elaboração de uma teoria que abstrai e se aparta da concretude da experiência humana. Em Braz Teixeira, a demanda filosófica é também do ser e da verdade, mas do ser e da verdade que incarnam na experiência cultural do homem, dado que o homem é um ser criador de cultura na sua adaptação ao meio natural.

Por isso, António Braz Teixeira é também um filósofo da experiência, mas da experiência culturalmente filtrada, como a experiência jurídica, a que por formação não podia ser indiferente, ou como a experiência ética, a experiência estética e a experiência religiosa, em que se desdobra a expressão do ser e da verdade no homem, e a que por sensibilidade e vocação filosófica viria a prestar especial atenção. Não se

¹ Cf. Ana Paula Loureiro de Sousa, “O Pensamento Filosófico-Jurídico de António Braz Teixeira”, in AAVV, *Convergências e Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, CFUL – CEFi, Lisboa, p.35; Manuel Ferreira Patrício, “Reflexão sobre o Modo Português de Pensar Filosoficamente em Diálogo Subtil com António Braz Teixeira e em sua Homenagem”, in *op. cit.*, p.170; Miguel Real, “António Braz Teixeira – A Razão Atlântica”, in *op. cit.*, p.202; Ricardo Vélez Rodríguez, “António Braz Teixeira no Contexto da Meditação Portuguesa Contemporânea”, in *op. cit.*, p.240.

² A. Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, p.11.

compreende o seu pensamento filosófico sem esse conceito alargado de experiência do mundo da cultura, que convoca, para além dos sentidos, os sentimentos, as vontades e os pensamentos, bem como as crenças com que é próprio de humanamente ser.

Podemos dizer que a demanda do ser e da verdade na experiência cultural do homem – seja a experiência jurídica, ética, estética ou religiosa – constitui um conjunto de vias em busca do sentido do homem como ser lançado no mundo. No entanto, tais vias não conduzem a uma filosofia existencial do homem, segundo António Braz Teixeira. Como evidencia o título e o conteúdo da obra citada, *Deus, o Mal e a Saudade*, a experiência cultural do homem é sempre uma experiência que extravasa os limites da existência humana, porque exprime sempre o apelo de algo ou de que ela depende ou que sobre ela impende, seja o apelo de Deus, da origem ou do mal. Por isso, Braz Teixeira, como filósofo especulativo, mantém o foco, não no homem, mas no ser. A sua demanda é de fundamentação ontológica da experiência cultural do homem. Radicar no ser esta experiência significa escolher a ontologia como filosofia fundamental; vincular o ser com a experiência do homem na cultura justifica, por sua vez, a preferência por “ontologia”, em detrimento de “metafísica”, para designar a parte fundamental da filosofia.

Contudo, Braz Teixeira não se empenha na elaboração de uma teoria objectiva do ser. O ser não se deixa verdadeiramente apreender como um objecto da consciência humana. Esse terá sido o erro redutor da metafísica tradicional, segundo Martin Heidegger. O nosso autor não incorre nesse erro. Antes de se deixar reduzir a objecto abstracto de pensamento, o ser exprime-se em sujeitos de pensamento e articula-se no pensamento de sujeitos culturalmente situados. Por isso, António Braz Teixeira é um incansável leitor de filósofos, sujeitos de pensamento e autores de obra filosófica. Além disso, sabe bem o nosso autor que a experiência cultural do ser humano – seja ela jurídica, ética, estética ou religiosa – não obtém igual expressão em todo o lado, porque múltiplos são os desafios de adaptação que os lugares geográficos colocam às comunidades humanas que neles se instalam, e, por conseguinte, diversas são também as representações desses desafios na língua e na consciência cultural dessas comunidades. A especificidade cultural da experiência humana não é um erro de *casting* no desempenho performativo do ser (para usar metáforas provindas de uma experiência artística cara a Braz Teixeira: o teatro); tal especificidade é, antes, uma condição inelutável de qualquer realização humana, individual e situada, do ser. O

nosso autor não só não ignora como valoriza maximamente a especificidade da língua e cultura lusas, inclusivamente, na expressão de pensamento filosófico. Combatendo militantemente a menorização da cultura portuguesa, em matéria de filosofia, António Braz Teixeira tem sido um incansável leitor de filósofos, sujeitos de pensamento e autores de obra filosófica em língua portuguesa.

A sua bibliografia revela uma erudição verdadeiramente exaustiva sobre o pensamento filosófico português e luso-brasileiro. Sobressaem, desde logo, as obras emblemáticas que pensam filosoficamente a experiência jurídica, como *A Filosofia Jurídica Portuguesa Actual* (1959), *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português* (1983), *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica* (1990), que já vai numa 4ª ed. (2010), *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira* (1991, 2ª ed., 2002), e *História da Filosofia do Direito Portuguesa* (2005). Para além da experiência jurídica, também as experiências ética, estética e religiosa são visadas em duas colectâneas de textos filosóficos e, simultaneamente, historiográficos – *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro* (1993) e *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro* (1997) – que levantam os grandes temas da especulação filosófica no amplo espaço cultural que vai do norte da Península Ibérica até ao Brasil, ou não fosse António Braz Teixeira o pensador da “razão atlântica”, expressão cunhada a partir de outra obra sua, *Formas e Percursos da Razão Atlântica. Estudos de Filosofia Luso-Brasileira* (2001).

Fora destas colectâneas, sobra ainda uma imensa colecção de textos dispersos, quer monográficos quer de síntese, através dos quais o Professor Braz Teixeira tem perscrutado e reconhecido todos os autores, escolas e tendências de pensamento que integram e tornam incontornável a realidade de uma filosofia atlântica de expressão portuguesa. Entre esses dispersos, cabe-nos aqui destacar: “A Ideia de Deus e a Religião no Pensamento Brasileiro do Séc. XIX” (2008)³, texto de síntese panorâmica, generosamente oferecido ao projecto «A Questão de Deus. História e Crítica», que desenvolvemos de 2006 a 2010⁴; e, mais recentemente, “A Proposta Ética de Joaquim Cerqueira Gonçalves” (2016)⁵, texto monográfico sobre o pensador franciscano e antigo professor da Faculdade de Letras de Lisboa. Estes dois trabalhos exemplificam

³ A. Braz Teixeira, “A Ideia de Deus e a Religião no Pensamento Brasileiro do séc. XIX”, in Maria Leonor Xavier (coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, Vol. II, Sintra, Zéfiro, 2008, pp.977-985.

⁴ Informação disponível em: www.aquestaodedeus.blogspot.com

⁵ A. Braz Teixeira, “A Proposta Ética de Joaquim Cerqueira Gonçalves”, *Itinerarium*, LXII (2016) N.º 215/216, pp.309-318.

dois aspectos característicos e complementares da hermenêutica filosófica de António Braz Teixeira: valorizar a singularidade de pensamento de cada autor e agregar os autores em escolas que são largas famílias de pensamento, dentro das quais as singularidades dos seus membros não perdem cabimento. Com efeito, o nosso hermenêuta não impõe uma mesma malha de análise a autores diversos nem os aprecia a partir de alguma orientação filosófica prévia. Não: a sua abertura à pluralidade de perspectivas é total e as suas análises são inteiramente permeáveis à diferença singular dos filósofos em apreço. A sua hermenêutica filosófica é, desse modo, maximamente generosa. Compreende-se esta generosidade hermenêutica porque, como acima realçámos, o ser culturalmente incarnado não se apreende como objecto abstracto do pensamento, mas processa-se no sujeito concreto e singularmente pensante. Por isso, os sujeitos singulares do pensar, os filósofos, nunca se eclipsam sob escolas ou tendências. Estas são formas de aglutinação e de organização *a posteriori*, que nunca submergem as irredutibilidades dos autores. Tal é o que se observa no mais recente livro de Braz Teixeira, *A “Escola de São Paulo”* (2016), onde a ideia de escola opera como uma forma de agregação transgeracional de autores muito diversos⁶, sendo a filosofia de cada um deles apresentada e sistematizada a partir das respectivas coordenadas.

Com efeito, o pensador e historiador da razão atlântica tem sido infatigável na recolha e estudo dos autores do pensamento luso-brasileiro, bem como no reconhecimento e incentivo de autores das novas gerações, para que não se percam nem os tesouros da nossa herança espiritual nem os herdeiros que possam conservá-la e renová-la. Tão infatigável tem sido nesse nobre afã que parece apostado em trabalhar para a memória futura, sem a qual não poderá renovar-se esse pensamento sentiente ou sentimento pensante – a saudade – através do qual os filósofos e os poetas lusos sentem e pensam o apelo das origens, senão mesmo o apelo da origem metafísica das coisas, ou não fosse António Braz Teixeira também um pensador e historiador da saudade, em títulos como *Filosofia da Saudade* (1986), antologia organizada com Afonso Botelho, e *A Filosofia da Saudade* (2006). E que pensamento pode haver sem memória? Do pensamento poético ao pensamento computacional: nenhum. Portanto, quem trabalha para a memória favorece o pensamento. Inestimável é, pois, o valor da memória.

⁶ Como ressalta, desde logo, na “Introdução” da obra: cf. A. Braz Teixeira, *A “Escola de São Paulo”*, Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono/ DG Edições, 2016, p.14.

Mas onde é que ela reside: a memória? Dir-nos-ão: nas mentes humanas, na linguagem, no arquivo da escrita, no instinto de sobrevivência dos seres vivos, na matéria que diz a idade das coisas. Mas passados os homens e a vida, morta a linguagem, ardidada a escrita, enfim, volvidas todas as coisas: que será da memória? Antigas religiões e filosofias trazem-nos ideias escatológicas, como os ciclos cósmicos e o fim dos tempos. Durante muitos séculos, vigorou no pensamento filosófico uma cosmovisão aristotélico-ptolomaica, que não foi abalada pela ideia judaico-cristã de criação: julgava-se, então, que o mundo terrestre era o centro do universo, era sustentado por um firmamento de esferas fixas e era habitado por espécies permanentes através da infundável geração e corrupção dos seus indivíduos. Depois, o pensamento matemático de Galileu conduziu à percepção de que a Terra não está no centro do universo e depende vitalmente do Sol. Porventura, o pensamento filosófico moderno e contemporâneo é ainda suficientemente antropocêntrico para não ter extraído ainda as devidas ilações dessa percepção. Nos nossos dias, a cosmologia científica ensina-nos que também as estrelas nascem e morrem, arrastando tudo o que delas depende. Quer isso dizer que nada existe de permanente à nossa volta que nos segure para sempre; nem sequer a nossa memória. Que será, pois, da memória dos homens?

Se os homens só tivessem cometido iniquidades à face da Terra, que nos importaria a memória deles? Contudo, isto é, apesar de todas as iniquidades humanas, há um património espiritual da humanidade, que é o melhor que fica do ser humano, da sua civilização, das culturas que exprimem diferenciadamente o seu olhar sobre tudo, das formas e conteúdos, culturalmente situados, de sabedoria, que dizem a sua experiência existencial no mundo. Esse património não pode vir a ser em vão. Tem de haver para ele uma memória, sem a qual não se compreende o empenho de homens, como António Braz Teixeira.

Desse património, fazem parte valores, como a justiça, que o autor de *Sentido e Valor do Direito* não podia ter deixado de pensar filosoficamente, como evidencia o seguinte passo:

«Sendo princípio, valor, ideia ou ideal, a Justiça é um insubstancial que de nada depende mas do qual, no mundo jurídico, tudo depende.»⁷

⁷ A. Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, 4ª ed., Lisboa, INCM, 2010, p.315.

Que será feito da justiça, quando passarem os homens e os seus mundos jurídicos? A justiça é independente do que dela depende, mas é insubstancial e, por isso, não subsistirá por si própria. É clara, em Braz Teixeira, a recusa de uma filosofia essencialista da natureza humana e dos ideais humanos em prol de uma filosofia existencial do ser humano e de uma axiologia dos seus ideais. Mas, volvidos os homens, não haverá uma memória para os seus ideais, que, não existindo por si próprios, valem por si próprios? Do ponto de vista axiológico, é mais plausível admitir essa memória do que negá-la. Mas essa memória, a haver, não poderá ser insubstancial, como os valores que acolhe, pois, nesse caso, ela própria não subsistiria, nem poderá ser independente das realizações humanas desses valores, pois, nesse caso, nada subsistiria da experiência existencial do ser humano no mundo, mesmo do que mais vale a pena, mesmo do que cada ser humano elege para valer todas as suas penas. Deve, por isso, haver uma memória supra-humana, quiçá divina, guardando para a eternidade o património espiritual da humanidade, que não seria axiologicamente decente perder para todo o sempre.

Deve haver: dizemos nós, que partilhamos um pouco do zelo de António Braz Teixeira na construção da memória futura, qual mensageiro – ἄγγελος – de um Deus remanescente do melhor do Homem.

A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA EM ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

Maria de Lourdes Sirgado Ganho

Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
(351) 217 214 000| info@reitoria.ucp.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o conceito de antropologia filosófica na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, antropologia, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the concept of philosophical anthropology in the work of António Braz Teixeira.

Key words: Philosophy, anthropology, António Braz Teixeira

A minha comunicação vai centrar-se, fundamentalmente, em dois textos de António Braz Teixeira, que fazem parte da sua obra *Sentido e valor do direito. Introdução à filosofia jurídica*. E porque de filosofia do direito se trata, começa, didaticamente, a obra com uma clarificação acerca do que entende por filosofia.

Nesse sentido, no capítulo I – A filosofia como problema, apresenta-nos o seu inequívoco amor ao saber, ou, se quisermos, a sua concepção de filosofia como um interrogar essencial e como refere: “um processo, uma atividade permanente de interrogação sobre o próprio saber, seu valor e fundamentos”¹. Este interrogar acerca de si mesmo aponta para aquilo que ela própria é: um saber, como nos diz “problemático” e “não solucionante”. Entenda-se, de imediato, a inequívoca diferenciação relativamente ao saber científico e à sua concepção de progresso (Cf. *Idem, Op. cit.*, p.16).

Progresso em filosofia? E o pensador, na sua reflexão, considera que este não pode ser compreendido à maneira da ciência, mas antes, se por progresso entendermos, como menciona: “descoberta de novos campos de reflexão”, então podemos aceitar filosoficamente este conceito e aplicá-lo à filosofia. Progresso no sentido daquilo que se foi adquirindo, pacientemente, ao longo da tradição filosófica: abertura a novas visões do mundo, novas metodologias, como por exemplo “constituição da axiologia” ou, mesmo, valorização da “Filosofia Hermenêutica” (*Idem, Op. cit.*, p.18).

Verdadeiramente, menciona em filigrana em que consiste a filosofia. Mas uma interrogação emerge: será que está a apontar para o que considera ser a sua essência? A filosofia é, no seu entender, eminentemente reflexiva e especulativa, é um olhar em “espelho” sobre si e sobre o mundo, um re-fletir que, como refere, é um “voltar para trás”, porque no seu interrogar, à maneira platónica e mesmo agostiniana, faz um longo percurso, que não é direto, mas em que se avança e se recua, correspondendo esse recuo, estratégico, a um impulso para melhor se assegurar do percurso que vai sendo feito. Trata-se de fazer um longo caminho, em espiral, feito de um perguntar essencial e orientado, esperando a resposta, por vezes obscura, mas que a cada passo mais se aclara, pois o caminho do perguntar como que se ilumina, ou é iluminado.

Caminho que não se faz sozinho, mas acompanhado, em diálogo, como refere, da alma consigo mesma, bem como no encontro pressuposto com outras almas verídicas. E interroga-se: será que é possível ensinar filosofia e ensinar a filosofar? Do seu ponto

¹ Teixeira, António Braz, *Sentido e valor do direito. Introdução à filosofia jurídica*, Lisboa, INCM, 2010, p. 16.

de vista tal não é possível, e logo pensamos no seu mestre José Marinho, assim como no grande mestre Santo Agostinho. Acerca do ensinar e aprender diz-nos Agostinho na sua obra *O Mestre*: o mestre exterior, o professor, verdadeiramente não ensina, mas há que ensinar. O mesmo pensa, em meu entender, António Braz Teixeira que, não sendo um filósofo da interioridade, reconhece nessa mesma interioridade uma estimável riqueza. Diz-nos o Bispo de Hipona: “Ora, depois de terem (os professores) explicado por palavras todas estas doutrinas, que declaram ensinar, incluindo a da virtude e a da sapiência, então, aqueles que são chamados discípulos consideram consigo mesmos se se disseram coisas verdadeiras e fazem-no contemplando, na medida das próprias forças, aquela verdade interior, de que falámos. É então que aprendem”². Encontramo-nos perante uma das formas da consciência reflexiva se manifestar.

E não resisto à seguinte interrogação: até que ponto António Braz Teixeira adere a esta via de interioridade? À sedução do pensamento agostiniano penso que sim, mas até que ponto a adesão? Claro, esta interrogação não é ingénuo nem por acaso, está sustentada por um diálogo que temos vindo a construir. Porém, pode dar-se o caso de, pela minha parte, ter de recuar e perguntar, será antes em Platão e no seu socrático filosofar que António Braz Teixeira se reflete, quando se posiciona frente à questão matricial, original?

No texto refere: “só filosofando se aprende a filosofar”, pode ter apoios, sugestões, mas é um percurso que aquele que é, verdadeiramente, filósofo vai estruturando, pacientemente, na demora, *chisà* contemplando e desse modo o re-fletir é também um despertar. Ora, este despertar pode dar-se a diferentes níveis: interrogando acerca do mundo, acerca de si mesmo e do homem em geral, bem como acerca do que nos transcende e podemos nomear como Deus³.

Deste modo nos vamos acercando da antropologia filosófica, mediante a ontologia. António Braz Teixeira refere Gabriel Marcel e a sua noção de “mistério ontológico”, que assinala uma preocupação relativamente à compreensão da realidade marcada por uma interrogação fundamental e seu desdobramento em outras interrogações: quem sou eu? Qual a minha origem, a minha essência, o mesmo destino? Deste modo pergunta: qual o “sentido da sua vida” (Idem, *Op. cit.*, p. 20)?

É este interrogar que nos conduz para a compreensão do homem na sua relação com o mundo e com Deus, inscrevendo-o como ser no Ser, interrogando para um desvelar do

² Agostinho, Santo, *O mestre*, Porto, Porto Ed., 1995, p. 97-98.

³ Cf. Teixeira, António Braz, *Op. cit.*, p. 20.

mistério ontológico, que está inscrito no coração do mundo e do homem, de tal modo que só sondando é possível captar numa linguagem indireta, exercendo uma reflexão segunda, nas palavras de Gabriel Marcel em que razão e coração se encontram no limite do ser como mistério, residindo aqui, como menciona: “a primeira de todas as interrogações, a que se refere à *origem do ser* ou de tudo quanto existe ou para nós existe ou se manifesta” (Idem, *Op. cit.*, p. 21).

Será que todas estas interrogações poderão ter uma resposta? Todo aquele que é filósofo sabe que não, apenas nos aproximamos do “mistério de ser”, porque, como menciona a “perplexidade” não desaparece. Nos gregos a perplexidade está aliada à aporia e este termo também faz o seu caminho e chega a António Braz Teixeira, como o próprio refere, através de Nicolai Hartmann e Delfim Santos, como autores contemporâneos para quem o aporético é um conceito fundamental. Claro que este termo, aporia, é aristotélico (Cf. Idem, *Op. cit.*, p. 26).

Na sua dupla esteira (filosofia grega e filosofia portuguesa) o pensador também adere a este conceito interpelador, na medida em que este conceito mostra a inequívoca irreduzibilidade do pensamento e da realidade, que assinala um limite à razão. Nesse sentido faz referência ao “irracional por excesso” de Leonardo Coimbra, mostrando um para lá da razão que permite a elevação espiritual do homem e lhe confere um sentido superior.

Apresentamos, neste sentido, uma das conclusões deste seu capítulo: “A filosofia é, de sua natureza, interrogativa, problemática e aporética” (Idem, *Op. cit.*, p. 29).

Antropologia Situada

Sendo a filosofia um interrogar fundamental, quem interroga é, como nos diz: “sempre o homem”. Com efeito, este interroga-se acerca do ser, mas também sobre si mesmo, daí a seguinte referência: “origem e destino, sobre o valor e sentido da sua vida e do seu agir” (Idem, *Op. cit.*, p. 30).

Mas este homem que se interroga é um ser de relação, é um ser situado, pelo que , o filosofar e o filósofo têm de ter em atenção a noção de situação. Para António Braz Teixeira o pensar é em situação, e tal consideração implica pensar a condição humana como a situação do homem no mundo, de tal modo que há que valorizar uma filosofia do concreto, que articula universal e particular. Nesse sentido, afirma o pensador em apreço: “Atividade humana, a Filosofia é, como o próprio homem, ser do tempo, radicada e dinâmica, interrogação permanente a partir de uma situação concreta, de

uma “circunstância” definida, está indissolivelmente ligada a uma língua, a uma tradição, é um movimento espiritual num espaço-tempo que não é homogéneo e uniforme mas múltiplo e diverso como o ser individual de cada filósofo” (Idem, *Op. cit.*, p. 31).

Temos aqui identificada a âncora do seu pensamento: um pensar situado, uma antropologia situada que reenvia para o espaço e o tempo de ser-se português, em que o pensar está “condicionado” pela língua em que se pensa (Cf. Idem, *Op. cit.*, 31). Portanto, há que perguntar pelo valor e sentido da circunstância, onde o interrogar quem sou eu? adquire uma tonalidade própria do ser-se, neste caso concreto, português. O pensar e o falar em português fazem parte da situação concreta do homem. De facto, há que partir do homem situado, concreto, que atua na existência com o peso da sua circunstância a que não pode escapar, sob pena de cortar na carne da situação, objetivá-la, de algum modo, torná-la outra de si mesma.

Chegámos assim até ao homem português, problemática tão querida a António Braz Teixeira. Ora, este interrogar situado, acerca do homem português, possibilita tratar de um modo teórico o problema da saudade, em que esta começando por ser um sentimento, funciona como um pré-reflexivo que trás consigo, em potência, a reflexão e, por conseguinte, uma problematização filosófica do próprio sentimento de saudade, elevando-a a conceito. Esta foi uma das suas tarefas filosóficas e recordamos a organização da obra, em parceria com Afonso Botelho, *Filosofia da Saudade*, assim como a sua própria reflexão, como na obra intitulada *Deus, o mal e a saudade*⁴.

Refizemos um dos percursos filosóficos de António Braz Teixeira: da filosofia como interrogar fundamental e aporético, para uma afirmação da relação ontológica que se estabelece entre o Ser e os seres, relação ancorada na situação, na circunstância do ser-se português, marcado pelo aqui e agora, na premência da língua como forma de expressar o ser, neste caso plasmado na *saudade*, como uma das matrizes do pensar português, do qual é António Braz Teixeira um dos expoentes máximos, partilhando com o seu mestre José Marinho, bem como com Leonardo Coimbra, ou com os poetas filósofos como Teixeira de Pascoaes ou Fernando Pessoa, ou com o amigo Afonso Botelho, bem como com o mestre inaugural D. Duarte, esta possibilidade de reflexão filosófica que caracteriza o homem português.

⁴ Cf. Idem, *Deus, o mal e a saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993.

Antropologia Metafísica

António Braz Teixeira não tem um texto sistemático acerca da antropologia filosófica, mas há na sua obra um pensar antropológico omnipresente e que permite uma reflexão. A questão que coloco agora é a seguinte: em que linhagem se inscreve a sua conceção antropológica? E o pensador reclama, para a sua conceção de antropologia, o adjetivo de metafísica. Não era necessário reclamar tal adjetivação, pois toda a sua obra está perpassada por este recorte antropológico-metafísico, matricial. No meu entender, a sua linhagem é, claramente, platónica, e manifesta-se na sua conceção de alma como garante do acesso ao saber e à verdade.

Indubitavelmente, o homem é corpo e alma, integralmente corpo e alma e, nesse sentido, como nos diz: “ Deste modo, há uma essência do homem, uma natureza humana, comum a todos os homens, que lhe é dada, como virtualidade que a cada um cumpre realizar, actualizando as potencialidades ou usando os dons que lhe foram conferidos por Deus ou pela Natureza” (Idem, *Op. cit.*, p. 125). Assim sendo, António Braz Teixeira sente a necessidade de diferenciar o animal do homem, em função da essência de cada um. Corresponde ao animal o “instinto” e as “pulsões naturais”, enquanto o homem, sendo também em parte um ser natural, supera essa dimensão, integrando-a na esfera do espírito, pois pertence à natureza humana, e vou citar: “ser livre e responsável” (Cf. Idem, *Op. cit.*, p. 125).

Na liberdade e na responsabilidade afirma-se o *proprium* do homem, que lhe permite, como menciona: “descobrir a vocação que lhe foi atribuída no plano da criação e projetá-la, realizando-a na sua acção no mundo” (Idem, *Op. cit.*, p. 125). Antropologia metafísica, de recorte neo-platónico cristão, pois a sua essência depende do Criador, de tal modo que possibilita que, filosoficamente, o homem vá descobrindo a sua vocação e a vai concretizando na existência. Encontramo-nos perante a questão do projeto existencial.

Conclusão

Termino esta reflexão, sobre a antropologia de António Braz Teixeira, fazendo uma consideração acerca do seu pensar situado, acentuando que a circunstância é central, de tal modo que marca, não só a sua conceção antropológica, como todo o seu pensar, incluindo aí a sua obra sobre a filosofia portuguesa, brasileira e ibérica, criando laços e pontes. E mesmo para concluir: António Braz Teixeira é, de direito próprio, uma das figuras cimeiras da filosofia portuguesa.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: CONSIDERAÇÕES SOBRE UM PARADIGMA CONCEPTUAL

Mário Carneiro

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/ CFUL

Alameda da Universidade

1600-214 Lisboa

(351) 217 920 000 | info@letras.ulisboa.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o paradigma conceptual da obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, paradigma conceptual, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the conceptual paradigm of the work of António Braz Teixeira.

Key words: Philosophy, conceptual paradigm, António Braz Teixeira

Esta comunicação tem o propósito de tecer considerações sobre algumas das categorias que constituem o que poderemos designar de paradigma conceptual do pensamento filosófico de António Braz Teixeira, procurando compreender, deste modo, a matriz a partir e dentro da qual se desenvolve o seu pensamento. Serão abordadas especificamente três dessas categorias: *i)* a relação Racional-Não Racional; *ii)* a relação Pensamento-Linguagem; *iii)* a relação Filosofia-Literatura. Antes, porém, proceder-se-á à análise de alguns elementos da concepção de Filosofia do nosso autor, com os quais as referidas categorias têm um vínculo umbilical.

António Braz Teixeira entende a Filosofia, conforme o explica na obra *Sentido e Valor do Direito*, como um processo de carácter essencialmente interrogativo e problematizante. A sua natureza de perene elaboração perscrutadora e problematizadora do real torna-a distinta de saberes centrados em respostas ou em doutrinas. A dimensão indagadora e interpeladora da Filosofia sobrepõe-se à dimensão respondente.

No decurso da elucidação do que é a Filosofia, António Braz Teixeira analisa o problema do método e do objecto filosóficos e defende dois pontos essenciais: primeiro, que a Filosofia deve estar aberta à criação e à inserção de novos métodos de pensar o real — o que é, como sabemos, implausível em outros domínios do conhecimento; segundo, a Filosofia deve aceitar o alargamento do seu objecto a novos campos de reflexão — situação igualmente implausível em outros campos do conhecimento, que têm na fixa delimitação do seu objecto uma condição da sua identidade. A este respeito, António Braz Teixeira, recorda-nos o que a História da Filosofia revela:

«Pense-se, por exemplo, no longo caminho percorrido pela lógica desde o *Organon* aristotélico até à lógica matemática ou simbólica e nas contribuições que lhe deram os estóicos, Bacon ou Lachelier, na invenção da Filosofia da História pelo pensamento cristão medieval, na descoberta da especificidade do mundo dos valores e na constituição da Axiologia e das Ciências do Espírito ou da Cultura ou da moderna Nova Retórica ou da Filosofia Hermenêutica.»¹

Sublinhe-se ainda que, ao carácter «interrogativo, problemático e não solucionante» da Filosofia, António Braz Teixeira acrescenta uma outra dimensão, a dimensão reflexiva-especulativa. Importa aqui detalhar, acompanhando o nosso autor, que o exercício reflexivo exige ao sujeito que o realiza a capacidade de se tornar *outro* —

¹ António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito*, 4.ª ed., IN-CM, Lisboa, 2010, p. 18.

«outro para si» —, de maneira a poder realizar uma acção essencial: a de poder pensar-se a si próprio. Acresce que o exercício reflexivo, como movimento questionador que também é, e conforme no-lo indica a sua etimologia, solicita a acção de retroceder, de regressar, neste caso, a acção de visitar, pela via especulativa, o problema originante ou os problemas originantes da própria reflexão. Estamos perante o que podemos considerar de circularidade virtuosa, no sentido em que o exercício interrogativo solicita a reflexão que, enquanto movimento que exige a alteridade e a regressividade, vai de encontro à interrogação primeira, geradora de novos e enriquecidos processos reflexivos. António Braz Teixeira explica-nos que este movimento interrogativo-reflexivo surge de uma necessidade de procura de resposta a algo que designa como um «anseio íntimo» sentido pelo próprio filósofo e, por extensão, poderemos acrescentar, pelo ser humano, de que o filósofo, neste caso, não será mais do que uma expressão elaborada.

É certamente legítimo pensar que este *anseio íntimo*, de que padece o filósofo (e, por extensão, a humanidade), tem ligação, também ela íntima, com a origem da Filosofia e do Filosofar. Normalmente atribuída ao *espanto* ou à *admiração* do ser humano perante a complexidade de problemas que o mundo e a existência lhe suscitam, Braz Teixeira desloca de campo essa origem, passando a situá-la no domínio do *mistério*, o que significa deslocar a origem da filosofia do plano psicológico, a que pertencem o espanto e a admiração, para o plano ontológico, a que pertence o *mistério*, enquanto gerador do movimento íntimo e singular, ainda que partilhado, de procura do ser.

Temos, pois, neste primeiro esboço da noção de Filosofia, os seguintes elementos: processo interrogativo-reflexivo-especulativo, problemático e não solucionante, em contínua elaboração; processo não circunscrito a um único método nem a um objecto epistemologicamente concluído; processo decorrente de um anseio íntimo que, sendo antropológico, está vinculado a um mistério de natureza ontológica.

Não pretendendo ser exaustivo na abordagem do conceito de Filosofia desenvolvido por António Braz Teixeira, não é possível, contudo, deixar de fazer alusão a um outro elemento da maior relevância incluso neste conceito: a natureza aporética do trabalho filosófico. Tratando-se de um elemento essencial do pensamento do nosso autor, torna-se obrigatória a sua elucidação; o que também nos proporcionará o pretexto para chegarmos à primeira das três categorias apresentadas no início desta comunicação: a relação Racional-Não Racional.

O termo aporia remete, como lembra António Braz Teixeira, para uma contradição ontológica referente a um desacordo insuperável entre realidade e pensamento ou, se se preferir, entre o *ontos* e o *logos*. A este propósito, escreve em *Sentido e Valor do Direito*:

«[...] Porque nos encontramos num domínio que não é o do puro pensamento ou da lógica, contradições deste tipo não são susceptíveis de ser resolvidas ou superadas. Enquanto as contradições lógicas são oposições de *contraditórios* entre si e, como tal, admitem a redução de um deles ao outro ou a sua superação, as aporias, porque contradições entre o pensamento e a realidade, são oposição entre domínios irreduzíveis e, como tal, não têm solução.» (*Idem, ibidem*, pp. 26-27)

Uma ilação procede daqui: a Filosofia é, na própria expressão de António Braz Teixeira, «fundamentalmente *aporética*». Desta forma, a Filosofia, ao defrontar-se, no desenvolvimento do seu exercício interrogativo e reflexivo, com a inexistência de uma identificação plena entre pensamento e realidade, é conduzida a um outro problema: o das limitações da razão humana. Ora, a consciência desta condição da razão possibilita uma elucidação suplementar sobre a origem do filosofar há pouco mencionada: o *mistério* ontológico. Na verdade, este *mistério* — que advém, pelo menos em parte, do aporético, isto é, da condição que impossibilita o *logos* de apreender cabalmente o *ontos* — introduz-nos na dimensão que usualmente designamos do incognoscível, daquilo que não pode ser abarcado pela razão. Todavia, faz notar António Braz Teixeira, o domínio do que a razão não abarca não deve ser tido como o domínio do que é avesso ou do que se opõe à razão, mas o domínio do que ultrapassa a razão, do que vai para além dela; do que a *excede*. Sobre este ponto, António Braz Teixeira recorda Leonardo Coimbra, quando escreve: «Trata-se, pois, do domínio, não do irracional por defeito, por contrário à razão, mas do “irracional por excesso”.» (*Idem, ibidem*, p. 27).

Ora, o que a razão comporta e o que a excede conduz-nos justamente para a categoria da relação entre Racional e Não Racional.

O modo de conceber esta relação tem constituído um dos nós górdios do pensamento ocidental. A irreduzível oposição entre estes dois termos, que historicamente domina quer o pensamento científico quer o pensamento filosófico, tem mantido numa situação de subalternidade ou mesmo de marginalidade a comumente designada dimensão não racional do ser humano. António Braz Teixeira desenvolve um pensamento que supera essa alegada irreduzibilidade, procedendo ao que poderíamos

denominar de uma despolarização desses dois termos. Neste contexto, recorda-nos que «a razão humana se não garante a si própria enquanto órgão de conhecimento ou de pensamento»: em primeiro lugar, porque o exercício racional exige a emergência da *crença*, sem a qual seria um exercício sem sentido — estamos a falar da *crença* «na capacidade da razão para se apreender a si e para compreender a realidade», ainda que não cabalmente, limitada que está pela aporia ontológica; em segundo lugar, porque, considera António Braz Teixeira, a razão necessita igualmente da emergência da *intuição*, enquanto condição de possibilidade da actividade cognoscente, isto é, a compreensão da realidade parece exigir sempre uma prévia *apreensão intuitiva*, que poderá ser de natureza sensível ou trans-sensível; em terceiro lugar, porque a razão precisa ainda do que é designado pelo nosso autor como «*o outro da razão*» — ou seja, a *sensação*, a *imaginação* ou as múltiplas formas de que se reveste a experiência.

Numa passagem de *Conceito e Formas de Democracia em Portugal — E Outros Estudos de História das Ideias*, António Braz Teixeira assinala precisamente:

«[...] [As] fecundas relações entre razão e irracional e a matricial dependência da razão de outras faculdades ou formas gnósicas, como o sentimento, a sensação, a intuição, sensível ou intelectual, a memória, a imaginação e a crença.»²

Estamos, pois, a falar de uma razão aberta, como António Braz Teixeira explica, trata-se de uma «razão aberta ao outro de si, ao não racional.» É, aliás, neste quadro que se insere a sua consideração sobre a natureza da actividade filosófica, quando a afirma como mais próxima da Poesia e da Religião do que da Ciência. Escreve-o em *Sentido e Valor do Direito*, contrapondo Álvaro Ribeiro a Husserl: «O processo ou a actividade do pensamento em que a Filosofia consiste faz que, em sua essência, [...] seja mais *Arte de Filosofar* do que *Ciência de Rigor*.»³

A exigência de abertura ao não racional, que o nosso filósofo propõe, revela-nos um pensamento que, tendo como preocupação primeira o desvelamento do *mistério* — processo no qual reconhece as fragilidades da razão —, não se resigna às suas limitações e procura nas diferentes dimensões do humano possibilidades outras de aproximação à verdade. É neste quadro que as duas seguintes categorias relacionais surgem como elementos relevantes do seu paradigma conceptual: a relação Pensamento-Linguagem e a relação Filosofia-Literatura.

² *Idem*, *Conceito e Formas de Democracia em Portugal — E Outros Estudos de História das Ideias*, Edições Sílabo, Lisboa, 2008, p. 214.

³ *Idem*, *Sentido e Valor do Direito*, ed. cit., pp. 28-29.

Começamos pela primeira. Para António Braz Teixeira, a pergunta ontológica sobre o ser constitui a pergunta essencial da Filosofia, a que se ligam perguntas gnosiológicas sobre a possibilidade e validade do nosso conhecimento da realidade. Sendo o ser humano o protagonista daquela e destas interrogações, as perguntas antropológicas fundamentais, que se entrelaçam nas ontológicas e nas gnosiológicas, tornam-se parte integrante do caminho a percorrer para a elucidação da pergunta sobre o ser. Simultaneamente, vemos que o exercício da interrogação e da especulação filosóficas emerge e ocorre, enquanto actividade humana que é, em tempos históricos concretos, em contextos culturais determinados e em situações vivenciais específicas — o pensamento filosófico elabora-se a partir de realidades singulares, ainda que vise o universal. Este é o seu modo de produção de pensamento, situado e enraizado histórica e culturalmente. E é este modo próprio, este modo particular de produção de pensamento que a Filosofia não deve obnubilar nem deve considerar como um elemento de fragilidade do seu discurso; pelo contrário, deverá reconhecer que a heterogeneidade de fontes e a diversidade de circunstancialismos envolventes à elaboração do pensar enriquecem esse pensar e melhor habilitam as suas capacidades hermenêuticas. Acerca deste ponto, salienta António Braz Teixeira:

«[...] Se o pensamento filosófico autêntico é sempre universal, porque demanda o uno essencial do ser e da verdade, nas suas formas e nas suas expressões é também, sempre, individual e nacional, dado o carácter radicado e situado de todo o pensar e agir humanos.» (*Idem, ibidem*, p. 32)

Das circunstâncias em que o pensamento de cada filósofo se realiza e exprime, a língua é uma delas. Sabemos que pensamento e linguagem se engendram reciprocamente e sabemos que cada língua possui características, palavras e termos próprios, que derivam de experiências específicas, que são fruto de hermenêuticas particulares e que geram expressividades únicas. Ora, porque a Filosofia não é somente um pensamento lógico-analítico nem deriva apenas do exercício abstracto-especulativo e porque «é fundamentalmente aporética», a Filosofia deve acolher no seu seio as virtualidades que diferentes discursividades filosóficas expressas em diferentes línguas lhe oferecem. Deve procurar nos caminhos elaborados por diferentes sintaxes e diferentes semânticas outras possibilidades construtivas de compreensão da realidade. Afirma António Braz Teixeira:

«Actividade humana, a Filosofia é, como o próprio homem, ser do tempo, radcada e dinâmica, interrogação permanente a partir de uma situação concreta, de uma

“circunstância” definida, está indissoluvelmente ligada a uma língua, a uma tradição [...]» (*Idem, ibidem*. p. 31)

Concomitantemente, deve-se acrescentar que não é inteligível, por um lado, considerarmos que o ser humano pensa com palavras, que é artífice da palavra, que perscruta o mundo com palavras e, por outro lado, negligenciarmos a história, a cultura e as impregnações especulativas, vivenciais e emocionais que essas mesmas palavras transportam do e para o pensamento.

Ligada à relação Pensamento-Linguagem está a terceira relação categorial mencionada: a relação Filosofia-Literatura.

O ponto de vista de António Braz Teixeira sobre esta relação remete-nos para as considerações delineadas no início desta comunicação sobre o método e o objecto da Filosofia. Refiro-me à admissibilidade de «invenção de novos métodos» e à possibilidade de «alargamento dos horizontes da actividade especulativa». Este princípio de abertura epistemológica possibilita, desde logo, uma concepção não restritiva acerca da forma da Filosofia se exprimir literariamente. O carácter filosófico de uma obra não está, enfatiza António Braz Teixeira:

«[...] Na sua forma, mas antes na atitude especulativa que lhe subjaz, nos problemas e enigmas que defronta e no modo como, nela, o pensamento se interroga sobre o que mais importa ao homem saber sobre si e sobre o sentido e valor da sua vida e do seu agir.» (*Idem, ibidem*, p. 34)

A este propósito, recorda-nos ainda como, ao longo da história, diferentes formas de expressão literária têm sido utilizadas para comunicar ideias filosóficas, por exemplo: o poema, o diálogo, o aforismo, a máxima, a autobiografia, o tratado, o sistema, entre outras — não estando a relevância filosófica dessas ideias vinculada ao modo como literariamente foram apresentadas.

A abertura a formas diversas da Filosofia se exprimir literariamente, que António Braz Teixeira nos apresenta, desenvolve-se em coerência e é corroborada por outros elementos filosóficos constitutivos do seu pensamento já aqui aludidos, em particular, o acolhimento e valorização da dimensão não racional do ser humano — onde a sensação, a imaginação, a crença e a intuição têm lugar em paralelo e em comunhão com a dimensão racional. Todos estes elementos permitem e solicitam a abertura a diferentes géneros literários enquanto modos de expressão de ideias filosóficas. Contudo, deve ser sublinhado que a aceitação de diversidade de formas de expressão

literária no seio da Filosofia não é sinónimo de aquiescência com pensamentos incongruentes. Em *Diálogos e Perfis*, António Braz Teixeira escreve:

«[...] Toda a reflexão filosófica, enquanto tentativa de apreensão e compreensão da essência da realidade e da íntima unidade que se oculta ou manifesta na pluralidade e diversidade dos entes ou das suas formas, não pode deixar de ser intrinsecamente coerente e sistemática, cabendo ao intérprete tornar patente essa mesma unidade e sistematismo, não ocultando as dificuldades ou aporias que porventura envolva ou com que se defronta o pensamento objecto de interpretação.»⁴

A intenção sistemática, ou, na expressão de António Braz Teixeira, o «sistematismo substancial», deve estar, pois, presente em qualquer pensamento filosófico, ainda que esta exigência não vincule esse pensamento a uma forma única de expressão literária. Uma nota final. As três relações categoriais aqui brevemente tratadas – relação Racional-Não Racional; relação Pensamento-Linguagem; relação Filosofia-Literatura — têm, como vimos, uma íntima conexão e têm na noção de Filosofia, de António Braz Teixeira, um elemento conceptual unificador. Têm ainda uma finalidade filosófica que lhes é comum e, do meu ponto de vista, da maior relevância: a da procura, em *todas as fontes filosoficamente significantes*, de contributos para o cumprimento da tarefa essencial da Filosofia — a de se aproximar, num processo de contínua interpelação, da compreensão do ser e da verdade.

⁴ *Idem*, *Diálogos e Perfis*, Europress, Lisboa, 2006, p. 11.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: FILOSOFIA DO DIREITO PORTUGUESA E LUSO-BRASILEIRA

Mário Reis Marques

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira
Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa
(351) 213241470 | iflbgeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre os paradigmas conceptuais de
Filosofia do Direito na obra António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, Filosofia do Direito, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the conceptual paradigms of Law Philosophy in
the work António Braz Teixeira.

Keywords: Philosophy, Philosophy of Law, António Braz Teixeira

1. No contexto de uma “Razão atlântica”

No seu belíssimo texto *A filosofia jurídica portuguesa actual* (1959), Braz Teixeira começa justamente por afastar-se do ideal de uma filosofia sistemática e universal “desinserida de qualquer complexo espaço-temporal”¹, para afirmar o carácter “«existencial» da nossa filosofia” dispersa por múltiplas dimensões “na nossa teologia, na nossa literatura novelística e de viagens e nas obras de intenção propriamente filosófica” (*Idem*, 269). Esta filosofia, denominada já por “atlântica” (*Idem, ibidem*), assente em raízes ibéricas e luso-galegas, alarga os seus horizontes através da sua interpenetração na cultura brasileira e africana. Esta perspectiva ganha os seus contornos definitivos nas “*Formas e Percursos da Razão Atlântica: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*”, texto publicado, em 2001, em Londrina, no qual sob a denominação de “Razão Atlântica” se projecta, no âmbito de uma língua partilhada, no quadro de uma experiência historicamente condicionada pela empresa dos descobrimentos, um horizonte filosófico comum não só a Portugal e à Galiza, como a algumas ex-colónias portuguesas, nomeadamente ao Brasil, a Cabo Verde e a Angola, nestes dois últimos casos sobretudo através do *iter* da poesia.

Esta problemática de uma filosofia marcada por um clima cultural comum interligada a tradições culturais compartilhadas, tem sido objecto de reflexão. Recentemente, Manuel Atienza propõe “um modelo de elaboração da filosofia do direito para o mundo latino”². Este mundo, mais amplo do que o da América Hispânica, ou da América ibérica, é integrado por Espanha, Portugal, Itália, e pelos países latino-americanos. Ainda que com diferenciados níveis de desenvolvimento económico, político, científico e tecnológico, Atienza sublinha como pontos afins os seus sistemas jurídicos, as suas línguas, o ideal do Estado constitucional, uma significativa tradição de pensamento jurídico e uma certa falta de pragmatismo (*Idem*, 301 e 302).

Luigi Ferrajoli, por sua vez, apontando a existência de “uma específica filosofia jurídica do Mundo Latino”³, vê nela duas afinidades: uma comum confiança na razão e o facto dos diversos enfoques reflectirem as características estruturais das respectivas democracias constitucionais. Se o redescobrimto da razão, coincidindo com o fim

¹Cfr. António Braz Teixeira, *A filosofia jurídica portuguesa actual*, in *Boletim do Ministério da Justiça*, N.º 89, Outubro, 1959, 268.

²Cfr. Manuel Atienza, *Una filosofía del derecho para el mundo latino. Otra vuelta de tuerca*, in *Doxa. Cuadernos de Filosofía del derecho*, 37 (2014), 300.

³Cfr. Luigi Ferrajoli, *El futuro de la filosofía del derecho*, in *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 39 (2016), 256. Este texto contém a conferência pronunciada pelo autor no *I Congresso de Filosofia do Direito para o Mundo Latino*, realizado em Alicante, 26-28 de Maio de 2016. O mundo latino, mais amplo do que o mundo ibero-americano, integra países como a Itália, a França e a Bélgica.

dos regimes autoritários, conduziu ao desenvolvimento de disciplinas empíricas e analíticas, tais como a teoria geral do direito, a metodologia de ciência jurídica, a teoria da argumentação e da interpretação e a lógica jurídica; as características estruturais comuns traduzem-se na elevação do princípio da legalidade a norma de reconhecimento de todo o direito e na “constitucionalização rígida dos princípios de justiça”, tais como o princípio da igualdade, os direitos de liberdade e os direitos sociais. Para Ferrajoli o objectivo fundamental do ensino da filosofia do direito é o de “infundir nos estudantes um interesse pelo direito capaz de vencer o tédio gerado, sobretudo no estudo das disciplinas jurídicas especializadas, pela sensação de se estudar uma técnica burocrática de exercício do poder e de controlo social” (*Idem*, 257).

Embora com pontos de contacto evidentes não é exactamente esta a posição de Braz Teixeira. A “Razão atlântica” é perspectivada antes a partir de uma originária raiz portuguesa, do esforço operado “nas duas margens do Oceano Lusíada” com vista ao alcance das virtualidades noéticas oferecidas pela dimensão de unicidade propiciada pelo mundo identitário da língua portuguesa. Esta razão atlântica, verdadeira expressão de circunstâncias paralelas e de imagens afins, crenças, hábitos e práticas compartilhadas, segregadas pelas culturas portuguesa, galega, brasileira, angolana e cabo-verdiana, apresenta-se como uma razão plural, movente, aberta ao mundo sensível e supra-sensível, assim como às respostas inovadoras e não dogmáticas propiciadas pela intuição, pela imaginação e pelo sentimento, tudo se conciliando numa verdadeira ontologia do espírito⁴.

Pode ler-se na obra “*Sentido e valor do direito*” que a filosofia como “interrogação permanente a partir de uma situação concreta, de uma “circunstância” definida, está indissolúvelmente ligada a uma língua, a uma tradição, é um movimento espiritual num espaço-tempo que não é homogéneo e uniforme mas múltiplo e diverso, como o ser individual de cada filósofo”⁵. Para Braz Teixeira “se a Filosofia é actividade ou processo da razão que se interroga a partir de uma intuição ou visão a que sempre regressa ou a que sempre se refere, está também sempre condicionada pela língua em que o filósofo pensa, já que não há pensamento sem palavra ou linguagem (...)”.

⁴Cfr. António Braz Teixeira, *Formas e Percursos da Razão Atlântica: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Londrina, 2001, 7 e 8.

⁵Cfr. António Braz Teixeira, *Sentido e valor do direito. Introdução à filosofia jurídica*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000, 30.

2. Alguns contributos de António Braz Teixeira para a identificação das linhas de confluência entre as filosofias do direito portuguesa e brasileira

Pois bem, é a partir deste pano de fundo que me proponho tratar do contributo do autor para o estudo e compreensão dos caminhos percorridos pelas filosofias portuguesa e brasileira. Um dos traços mais marcantes da obra de António Braz Teixeira, numa busca perseverante, prende-se com a identificação e com estudo das afinidades e das linhas de confluência propiciadas pelo diálogo luso-brasileiro no campo do direito, e, dentro deste, sobretudo com o reconhecimento da formação de um específico património comum na área da filosofia jurídica. Diálogo propiciado quer, como aponta o autor, por pensadores que são património comum das duas culturas como António Vieira (1608-1697), Tomás António Gonzaga (1744-1810), ou Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), quer pelo contacto intenso entre escolas jurídicas de ambos os países⁶.

No Brasil se o ensino da filosofia é “quase contemporâneo da sua descoberta”⁷, o mesmo não se pode afirmar da filosofia do direito. Assim, o primeiro curso de filosofia ocorreu, no Colégio da Baía, em 1572. À volta de 1580 ensinava-se filosofia no Colégio de Olinda. Na verdade, a filosofia marca a sua presença desde o século XVI na colónia brasileira, na qual foram atribuídos graus de mestres em Artes. O primeiro *Curso de Filosofia*, como livro de texto foi escrito pelo Padre António Vieira para as lições que regeu no Curso de Artes, nos anos de 1629 e 1632. Todavia, nem tudo se podia ensinar: o estudo do direito civil, do direito canónico e da medicina estava reservado à Universidade de Coimbra.

No que respeita às carreiras jurídicas a colónia estava na total dependência da metrópole. A frequência e a graduação na Universidade de Coimbra, em direito civil ou direito canónico eram indispensáveis. O exercício profissional durante dois anos e a selecção através da “leitura dos bachareis”, isto é, um exame público de ingresso na função pública, são indispensáveis para o acesso às funções de juiz de fora, às quais se seguem as de ouvidor de comarca, de corregedor e de desembargador. A aquisição de experiência é fundamental para que o magistrado possa ser nomeado para as colónias⁸. Na ausência do ensino do direito não deve estranhar-se a ausência da

⁶Cfr. António Braz Teixeira, *Rumos da filosofia jurídica luso-brasileira*, in *Revista brasileira de direito comparado*, n.º 34 (2010), 123.

⁷Cfr. Evaristo de Moraes Filho, *O ensino da filosofia no Brasil*, in *Revista Brasileira de filosofia*, vol. IX, fasc. 1, Janeiro, Fevereiro, Março, 1959, 18.

⁸ Antônio Carlos Wolkmer, *História do Direito no Brasil*, 3.ed., Rio de Janeiro, 2002, 65.

filosofia do direito. De resto, importa sublinhar que esta matéria só entra nas Faculdades de direito, em 1661, em Heidelberg, a partir da exigência de Pufendorf de, em vez de preleccionar direito romano, ser autorizado a criar um ensino de *direito natural*⁹. Em Coimbra, com um atraso manifesto, a cadeira de “direito natural”, isto é o estudo da filosofia jurídica, só passa a integrar o elenco dos estudos jurídicos com a Reforma Pombalina, em 1772. Muito provavelmente, é deste mesmo ano o *Tratado de Direito Natural* de Tomás António Gonzaga, o futuro autor da *Marília de Dirceu*¹⁰.

No Brasil, após intenso debate parlamentar, foram criados, em 11 de Agosto de 1827, cursos jurídicos, denominados Academias de direito, em S. Paulo e Olinda¹¹, criando-se as condições objectivas para o futuro incremento da filosofia do direito. A partir da década de quarenta, fruto da discussão sistemática de temas filosóficos, propiciada pela consolidação das Academias jurídicas e das Faculdades de medicina do Rio de Janeiro e da Bahia, gerou-se um ambiente propício ao irromper de correntes filosóficas.

Assim, cinco anos após terem sido publicados, em Coimbra, os *Elementos de direito natural* (1844) de Vicente Ferrer Neto Paiva, são seguidos na Academia de S. Paulo, por proposta do lente Manuel Amaral Gurgel (1797-1864)¹². Em termos gerais, o discurso dos seguidores da Escola de Victor Cousin, sobrepõe-se à corrente sensualista (o *sensualismo mitigado* na expressão de Joaquim de Carvalho) projectada pelas reformas pombalinas, e ao discurso católico assente nos dogmas cristãos. A recepção do livro de Ferrer é coetâneo da projecção da Escola Eclética em múltiplos círculos, incluindo a elite no poder. De resto, o *caput scuola* do krausismo português é recebido em S. Paulo como um autor pertencente aos mesmos quadros ideológicos da Escola Eclética, um autor que, apesar das diferenças, infunde no direito aquelas preocupações éticas que a marcavam. Da mesma forma, Ferrer surge como um exemplo a seguir no que respeita à edificação de uma filosofia secular, autónoma, respeitadora da religião, sem estar subordinada aos seus dogmas, mas sobretudo defensora da liberdade. Na verdade, no que respeita à defesa deste valor é paradigmática do seu pensamento a afirmação que “o homem, como pessoa, é senhor do seu destino, e livre na escolha dos fins, e no

⁹Cfr. Simone Goyard-Fabre, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, 1994, 11 e 12.

¹⁰Cfr. Tomás António Gonzaga, *Tratado de direito natural*. Organização e apresentação de Keila Grinberg, São Paulo, 2004. Segundo a sua apresentadora (*idem*, IX), “o objectivo principal de Tomás António Gonzaga é escrever o primeiro livro em português sobre as disposições então recentes do direito natural”.

¹¹O curso de Olinda seria transferido para a capital Recife. A partir de 1854 os cursos jurídicos passaram a ser denominados de Faculdades de Direito.

¹²Cfr. António Paim, *O krausismo Brasileiro*, Londrina, 1999, 4.

emprego das condições, que julga oportunas para os conseguir”¹³.

O pensamento de Ferrer solidificou nos pensamentos português e brasileiro aquela perspectiva espiritualista, de forte acentuação ética e individualista, a partir da qual se procurou conjugar o idealismo crítico de Kant com o jusnaturalismo metafísico de Krause. A recepção do krausismo em S. Paulo através dos *Elementos de direito natural* é compatível, de resto, com a preservação da tradição kantiana. Sim, importa lembrar que a influência do pensamento alemão no Brasil é coetâneo da independência, e que S. Paulo foi o centro dessa presença. Kant é percebido como um filósofo da *Aufklärung*, como um arauto do liberalismo, e no discurso do Padre Diogo António Feijó, como o propulsor de uma terceira via (o criticismo) que procurava superar, por um lado, a postura céptica, e, por outro, a atitude dogmática. Esta presença de Kant não poderia deixar de se repercutir na Academia de direito de S. Paulo, criada em 1827. Assim, os alunos desde o preparatório, tinham já acesso ao pensamento do filósofo de Königsberg. A presença da cultura alemã na formação da cultura jurídica brasileira vê-se, pois, reforçada com a influência de Krause, sobretudo pelo *iter* das obras da segunda vaga krausista de João Teodoro Xavier (1820-1878) e de Galvão Bueno (1834-1883).

Braz Teixeira identifica uma renovada afinidade entre a reacção operada, na Faculdade de Direito de Coimbra, por José Dias Ferreira (1837-1907) e José Maria Rodrigues de Brito (1822-1873), ao excessivo individualismo de Ferrer e “a visão mais social do Direito” defendida por estes dois professores da academia paulista¹⁴. Na verdade, João Teodoro Xavier publica, em 1876, a *Teoria transcendental do direito*, na qual recolhe o essencial do “racionalismo harmónico” de Krause, referindo-se igualmente a Kant¹⁵. Para este ilustre professor de São Paulo, o direito deve propiciar as “condições da existência e desenvolvimento para a vida humana”, compreensão que o aproxima de uma visão social da dimensão jurídica¹⁶. Criticando o espírito geral da obra de Ferrer, muito ligada às doutrinas de Cousin e de Kant, apesar dos “panegíricos pomposos”

¹³Cfr. Vicente Ferrer Neto Paiva, *Elementos do direito natural ou de filosofia do direito*, Coimbra, 1850, 15. Veja-se, igualmente, o nosso, *A determinação do “princípio do direito” em Vicente Ferrer Neto Paiva*, in *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento, a convocação do Krausismo*, Coimbra, 1999, 190 ss.

¹⁴Cfr. António Braz Teixeira, *Rumos da filosofia jurídica luso-brasileira*, in *Revista brasileira de direito comparado*, n.º 34 (2010), 126 e 127.

¹⁵Cfr. Miguel Reale, *A doutrina de Kant no Brasil (Notas à margem de um estudo de Clovis Bevilacqua)*, in *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 42 (1947), 61 e 66.

¹⁶Cfr. Vamireh Chacon, *Os krausistas de São Paulo e a questão social*, in *Revista brasileira de estudos políticos*, 33, Janeiro de 1972, 105 e 106.

tecidos às teorias de Krause e Ahrens, João Teodoro considera-se mais próximo destes últimos filósofos. Assim, ao invés de percepcionar o direito como uma linha divisória entre os arbítrios, considera-o antes como “princípio de acção e de cooperação recíproca”. Na expressão de Miguel Reale, João Teodoro ocupa o lugar de “percursor brasileiro do chamado 'Direito Social' ou 'Direito do Trabalho’”, um dos primeiros autores a apontar, no Brasil, “os rumos da socialização ou humanização do direito”¹⁷.

Por sua vez, Galvão Bueno escreve umas *Noções de filosofia, acomodadas ao sistema de Krause, e extraídas das obras filosóficas de G. Tiberghien e Ahrens* (1877), nas quais procura superar o individualismo jurídico de Kant e de Ferrer, a partir do pensamento de Krause e de Ahrens. O que está em causa é a insuficiente delimitação dos arbítrios, a acentuação apenas do aspecto negativo do direito. A cooperação, o estreitamento dos vínculos sociais, o valor da sociabilidade, a superação de uma concepção formal do direito pela exigência de este propiciar as condições para o desenvolvimento da existência humana, tal como defende Krause, apontam para um liberalismo social. Ao Estado é agora exigida uma acção positiva, apontando-se já para um direito social. Segundo Braz Teixeira, “se, por um lado, João Teodoro Xavier de Matos e Galvão Bueno acompanharam os seus colegas conimbricenses no intento de libertar a doutrina filosófica do direito da visão negativa e individualista do *neminem laedere* de Ferrer, contrapondo-lhe uma concepção eminentemente social da vida e da realidade jurídicas, por outro lograram ir mais longe do que eles no modo de conceituar os temas fundamentais da Filosofia do direito”¹⁸. Refere-se o autor ao facto de estes dois juristas de S. Paulo elevarem a justiça a princípio absoluto e a tema central de toda a organização do direito e de toda a problemática do direito natural, enquanto em Coimbra, Dias Ferreira e Rodrigues de Brito, sem romperem completamente com a postura de Ferrer, mais não fazem, como o seu mestre, do que “circunscrever a problemática filosófica-jurídica à determinação e desenvolvimento da ideia de direito” (*Idem, ibidem*).

Em Olinda-Recife, os *Elementos de direito natural, ou de filosofia do direito* de Ferrer foram o compêndio escolhido para substituírem os *Elementos de direito natural privado* (1848) de Pedro Autran de Albuquerque, mantendo-se a sua influência directa até 1862. Foi na Faculdade de direito do Recife que sob a liderança do sergipano

¹⁷Cfr. Miguel Reale, *A doutrina de Kant no Brasil (Notas à margem de um estudo de Clovis Bevilacqua)* cit., 66 e 67.

¹⁸Cfr. António Braz Teixeira, *A filosofia jurídica brasileira do século XIX, in Cadernos de cultura*, 2 [2.ª série], 2011, 48.

Tobias Barreto (1839-1889) se formou, a partir dos finais dos anos sessenta, um movimento filosófico, jurídico, sociológico e poético denominado por *Escola do Recife*. Pois bem, segundo Braz Teixeira, “o conceito de direito em que assenta a reflexão filosófica-jurídica de Tobias Barreto e Silvio Romero parece indiciar que também na Faculdade de Direito do Recife se terá feito sentir o influxo do pensamento krausista”¹⁹.

No programa desta Escola está a tentativa de superação do eclectismo espiritualista e do positivismo, as duas correntes que predominavam no pensamento filosófico nacional. No início, a Escola do Recife integra-se, sem autonomia, naquele movimento apelidado por Silvio Romero (1851-1914) de “surto de ideias novas”, naquela frente científica em que surgem propostas filosóficas discordantes da filosofia espiritualista católica e eclética, tais como o positivismo, o darwinismo e o determinismo monista. Todavia, a partir do momento em que o positivismo se destaca das restantes correntes, a Escola do Recife, sob a influência de Tobias Barreto, autonomiza-se, encetando o caminho da confrontação simultânea com o espiritualismo e com o positivismo, e marcando a sua influência no Nordeste e nalguns meios intelectuais do sul do país²⁰. Na expressão de Braz Teixeira, o que agora está em causa é a edificação de uma “nova filosofia monista e evolucionista que conferia renovado papel ao pensamento epistemológico de Kant”, que atribuía um “decisivo lugar ao cientifismo naturalista e chamava a atenção para a especificidade do mundo cultural”²¹.

Ao comparar a geração coimbrã de 1865 com a Escola do Recife, Braz Teixeira, de forma certa, mostra-nos que embora os dois movimentos tenham sido desencadeados e conduzidos por intelectuais de formação jurídica, que alargaram a sua acção aos campos literário, filosófico, e político, foi diversa a importância que atribuíram à filosofia jurídica. Se a geração de 1865, protagonista da “Questão coimbrã”, com a excepção de Francisco Machado de Faria e Maia (1841?-1923), não manifestou interesse especulativo pelo direito, o que se confirma no total alheamento de Antero de Quental (1841-1891), a sua maior figura, o mesmo não sucede com a Escola do Recife. Nesta, a filosofia do direito, libertando-se da raiz metafísica, impõe-se como parte nuclear, o que é manifesto na obra dos seus representantes, “desde o seu fundador, Tobias Barreto e o seu companheiro e primeiro discípulo Sílvio Romero, até

¹⁹Cfr. António Braz Teixeira, *Vicente Ferrer Neto Paiva e o krausismo jurídico luso-brasileiro*, in *idem Caminhos e figuras da filosofia do direito luso-brasileira*, Lisboa, 1991, 43.

²⁰Cfr. António Paim, *A filosofia Brasileira*, Lisboa, 1991, 98 e 99.

²¹Cfr. António Braz Teixeira, *A filosofia jurídica brasileira do século XIX cit.*, 69.

aos seus mais destacados sequazes Clóvis Beviláqua, Artur Orlando ou Fausto Cardoso” (*Idem*, 70 e 71).

Importa, neste momento, assinalar, igualmente, o contributo que Braz Teixeira oferece, em discordância com a percepção dominante, para a compreensão do *iter* especulativo de Tobias Barreto. A questão prende-se com a afirmação da existência de duas ou de três fases distintas, descontínuas mesmo, na obra do pensador sergipano. Ora a seu ver, nesta obra, a linha de continuidade sobrepõe-se claramente às mudanças bruscas apontadas como determinantes pelos intérpretes de referência do mentor da Escola do Recife. Assim, ao invés de encontrar sinais de comprometimento, no início da sua obra, com o eclectismo ou com o positivismo, identifica antes nela uma atitude crítica face a estas duas correntes. Na verdade, não negando o “carácter instável e assistemático” do pensamento de Tobias Barreto, Braz Teixeira invoca uma série de constantes que marcam, em termos estruturais, um itinerário coerente. Tal é o caso da afirmação da relatividade do conhecimento humano, o que contribui para a rejeição da metafísica clássica, da recusa da possibilidade da teodiceia, da rejeição da ideia de direito natural, da oposição à lei dos três estados que Auguste Comte aplicava aos vários âmbitos da existência humana, da rejeição da possibilidade da sociologia, da crítica ao contratualismo, etc. (*Idem*, 71 ss.). Assim, em vez de incoerência o que se constata é um diálogo constante com as sucessivas correntes que se foram perfilando quer no Brasil, quer na Europa. No que respeita ao direito, Tobias Barreto percebe-o como obra do homem, como expressão da cultura humana e não como algo que lhe preexista. Esta ideia de cultura, ainda muito dependente do ideário naturalista impede-o, no entanto, de resolver plenamente o problema filosófico da liberdade.

Claro que entre os membros da Escola existem especificidades. Sílvio Romero afasta-se, tal como Tobias Barreto, da ideia de direito natural. O que está em causa é o jusnaturalismo assente em vestes comológicas, teológicas, ou antropológicas, tal como foi projectado pelos modernos. Todavia, ao sobrepôr a força das leis da natureza aos ditames da vontade, ao perspectivar o direito como algo que se forja, em simultâneo, a partir da criação cultural e da força da natureza, Sílvio Romero acaba, de forma paradoxal, por movimentar-se no âmbito de um direito natural naturalista, impondo ao direito positivo a ideia conformadora da natureza das coisas (*Idem*, 82).

Entretanto, Farias de Brito (1862-1917), no Brasil, e Paulo Merêa (1889-1977), em Portugal, reagem ao *status quo* positivista. Farias de Brito, na convicção de que o

positivismo, o monismo, o spenserismo não respondem aos anseios do espírito humano, depois de estudar os diversos sistemas na sua exaustiva obra *A finalidade do mundo* (1895), procura edificar em dois livros, *A base física do espírito* (1912) e *O mundo interior* (1914), um sistema espiritualista em que “Deus é a luz. Mas a luz e toda a luz, a luz externa e a luz interior, identificadas numa só e mesma unidade, envolvendo todo o ser e toda a realidade”²². Daí que o homem se afigure como uma fulguração dessa inteligência suprema. No que respeita ao direito, Farias de Brito subordina a lei jurídica à lei moral, e eleva a justiça a valor fundamental.

A obra de Farias de Brito não suscitou grande curiosidade, apenas tendo encontrado um seguidor em Jackson de Figueiredo que havia de publicar, em 1916, *Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias de Brito*. Os ventos sopravam a favor das doutrinas que procuravam justamente superar a perspectiva espiritualista, tais como as de Auguste Comte, de Herbert Spencer, de Charles Darwin, de Haeckel e de Noiré.

No mesmo período, em Coimbra, o jovem Paulo Merêa foi a “única voz” que se manifestou, como “um grito na noite”, contra o positivismo, visando sobretudo o positivismo filosófico-jurídico de Léon Duguit. Fruto da reformulação de uma conferência proferida em 1910, Paulo Merêa publica, em 1913, *Idealismo e Direito*, livro no qual avultam as influências das tendências anti-intelectualistas e intuicionistas de William James e de Bergson²³. Na expressão de Braz Teixeira, estas vozes, “isoladas e desatendidas”, procuraram manifestar-se contra o “acanhado e insuficiente modo de entender a realidade jurídica”²⁴. Todavia, no mundo jurídico luso-brasileiro o que impera é positivismo monista e materialista.

No Brasil, a ascensão do positivismo, transformado numa quase “religião de Estado”, tendente à realização de uma sociedade racional, foi um fenómeno de grande significado durante a República. Com as suas especificidades, a Escola do Recife e a Faculdade de Direito do Largo de S. Francisco, em S. Paulo, são os dois centros nucleares do positivismo jurídico brasileiro.

Em Portugal, a partir dos anos 80 do século XIX, a única concepção do mundo que frutificou foi a do *naturalismo*, “com a sua atitude pseudocrítica do conhecimento; o

²² Cfr. Farias de Brito, *O mundo interior*, 462.

²³ Cfr. Ernesto Castro Leal, *O pensamento jurídico antipositivista do jovem Manuel Paulo Merêa*, in *Revista de estudos filosóficos*, nº 14/2015 - versão electrónica - 39 ss (<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> - 21/01/2018).

²⁴ Cfr. António Braz Teixeira, *A filosofia jurídica brasileira do século XIX cit.*, 129.

positivismo; e a sua metafísica simplista sempre nele contida: o materialismo”²⁵. Neste contexto, na expressão de Braz Teixeira, “como seria de prever, a voz do jovem Merêa não encontrou qualquer eco num ambiente saturado de triunfante e retardado positivismo, que assistira, com impávida naturalidade, à extinção da cadeira de Filosofia do Direito pela reforma universitária de 1911 e, dois anos depois, aceitaria que a nova escola jurídica criada na capital se designasse, significativamente, Faculdade de Ciências Sociais e de Direito e do seu *curriculum* ficasse também excluída a cadeira de Filosofia do direito (...)”²⁶.

3. Algumas notas sobre figuras marcantes do século XX até ao presente

Entretanto, apesar do natural desgaste a que estas concepções dominantes foram sujeitas, tudo se mantém nas primeiras décadas do século XX, até à renovação do pensamento filosófico jurídico operada por Luís Cabral de Moncada (1888-1974) e por Miguel Reale (1910-2000). Na Faculdade de Direito de Coimbra, por decisão tomada em 1936, é reposta a disciplina de Filosofia do direito. Cabral de Moncada, incumbido da regência, adere ao neo-kantismo da Escola da Baden, corrente que entreteceu com os contributos da fenomenologia, do existencialismo e da filosofia dos valores. Após ter dissertado sobre o fracasso do naturalismo nas suas diversas vertentes, Cabral de Moncada repõe a problemática do direito natural, mas ao invés de assumir este como um problema metafísico, prefigura-o como “um problema ontológico e axiológico, de índole quase experimental”²⁷. A este jusnaturalismo, assente na “personalidade do indivíduo humano”, atribui-lhe a denominação de direito natural axiológico (*Idem*, 271).

No Brasil foi fundamental o culturalismo jusfilosófico de Miguel Reale. Braz Teixeira, no seu recente livro *A “Escola de São Paulo”* oferece-nos um importante estudo sobre este ilustre filósofo, mostrando a amplitude das reflexões realeanas, constitutivas de um “verdadeiro e acabado sistema filosófico”²⁸. Um sistema onde foram sendo integrados os contributos da fenomenologia, do existencialismo e da filosofia hermenêutica. Através do pensamento de Miguel Reale cria-se um espaço de aprofundamento do processo de desagregação do naturalismo jurídico-sociológico

²⁵Cfr. Luís Cabral de Moncada, *Subsídios para a história da filosofia do direito em Portugal*, Lisboa, 2003, 115.

²⁶Cfr. António Braz Teixeira, *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa, 2005, 174 e 175.

²⁷Cfr. Cabral de Moncada, *O problema do direito natural no pensamento contemporâneo*, in *Boletim da Faculdade de Direito*, Ano XXV (1949) 269.

²⁸Cfr. António Braz Teixeira, *A “Escola de São Paulo”*, Lisboa, 2016, 21.

como corrente hegemónica. O tridimensionalismo de Reale “representa a afirmação da indivisibilidade, interdependência e interrelação entre o FACTO, o VALOR e a NORMA que interactuam continuamente numa dialéctica de mútua implicação e complementariedade”²⁹.

Entretanto, no campo da filosofia portuguesa, assiste-se, a partir dos anos sessenta do século transacto, a um crescente interesse pela problemática da filosofia jurídica³⁰. Dão disso testemunho, para além de Cabral Moncada, José Hermano Saraiva³¹, António José de Brito³², Orlando Vitorino³³, João Baptista Machado³⁴, António Castanheira Neves³⁵ (que havia de edificar o jurisprudencialismo como corrente de referência do pensamento luso-brasileiro), José de Sousa Brito³⁶, Mário Bigotte Chorão³⁷, Fernando José Bonze³⁸, José Adelino Maltez³⁹, José Lamego⁴⁰, Paulo Ferreira da Cunha⁴¹, José Manuel Aroso Linhares⁴², Henrique da Silva Seixas Meireles⁴³, António Cortês⁴⁴, Ana

²⁹Cfr. Celso Lafer, *Un homenaje a Miguel Reale (1910-2006)*, in *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, 29 (2006), 396.

³⁰Para um aprofundamento, veja-se José Manuel Aroso Linhares, *La filosofía del derecho en Portugal en el siglo XX*, in *Filosofía Iberoamericana del siglo XX. Volumen II. Filosofía práctica y filosofía de la cultura*, Madrid, 2017, 459 ss.

³¹*O que é o Direito? Seguido de A crise do direito e outros estudos jurídicos*, Lisboa, 2009.

³²*Introdução à Filosofia do Direito*, Porto, 1993; *Ensaio de Filosofia do Direito e Outros Estudos*, Lisboa, 2006.

³³*Introdução filosófica à filosofia do direito de Hegel*, Lisboa, 1961; *O raciocínio da injustiça*, in *Revista da Ordem dos Advogados*, Ano 37.^o, 1977.

³⁴*Do formalismo kelseniano e da cientificidade do pensamento jurídico*, Coimbra, 1963; *Antropologia, Existencialismo e Direito. Reflexões sobre o discurso jurídico*, in “*Revista de Direito e de Estudos Sociais*”, vols. XI e XII, 1965; *Sobre o Discurso Jurídico*, Coimbra, 1965.

³⁵*Questão-de-facto -Questão-de-direito ou O problema metodológico da juridicidade: (ensaio de uma reposição crítica)*. I. A crise. Coimbra, 1967; *O problema actual do Direito. Um curso de Filosofia do Direito*, Coimbra, 1982-89 (Universidade Católica de Lisboa, 2002-2004); *O actual problema metodológico-jurídico no seu horizonte filosófico ou O quadro das perspectivas actuais da compreensão da juridicidade*, Coimbra, 1995; *A crise actual da Filosofia do Direito no contexto da crise global da Filosofia: Tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*, Coimbra, 2003 (*Studia Iuridica*, 72), etc.

³⁶*Filosofia do Direito e do Estado. Elementos de Estudo*, Lisboa, 1981/82; *Arthur Kaufmanns Gerechtigkeitslehre und die Grundlagen der Ethik*, *Verantwortetes Recht. Die rechtsphilosophie Arthur Kaufmanns. Tagung 10. bis 11. Mai 2003 in München*, eds. Ulfried Neumann, Winfried Hassemer, Ulrich Schroth, Stuttgart, Franz Steiner, 2005; *False e vere alternative nella teoria della giustizia. Lezioni napoletane di filosofia del diritto*, Napoli, 2011, etc.

³⁷*Direito Natural*, in *Temas Fundamentais de Direito*, Coimbra, 1986; *Pessoa Humana, Direito e Política*, Lisboa, 2006.

³⁸*A metodonomologia entre a semelhança e a diferença (Reflexão problematizante dos pólos da radical matriz analógica do discurso jurídico)*, Coimbra, 1994; *Analogias*, Coimbra, 2012.

³⁹*Princípios de ciência política. O problema do direito*, Lisboa, 1998. *Voegelin e a procura do Direito Natural*, Prefácio de *A Natureza do Direito e outros textos jurídicos*, de Eric Voegelin, Lisboa, 1998.

⁴⁰*Caminhos da filosofia do direito kantiana*, Volume I, Lisboa 2014; *O essencial sobre a Filosofia do Direito do idealismo alemão*, Coimbra, 2011.

⁴¹*Lições de Filosofia Jurídica. Natureza & Arte do direito*, Coimbra, 1999; *Lições Prelinares de Filosofia do Direito*, Coimbra, 2009; *Síntese de Filosofia do Direito*, Coimbra, 2009; *Filosofia Jurídica Prática*, Coimbra, 2009; *Filosofia do direito – Fundamentos, Metodologia e Teoria Geral do Direito*, Coimbra, 2013.

⁴² *Habermas e a universalidade do direito. A «reconstrução» de um modelo «estrutural*, Coimbra, 1986;

Paula Loureiro de Sousa⁴⁵, Maria Clara Calheiros⁴⁶ e Ana Margarida Simões Gaudêncio⁴⁷. António Braz Teixeira⁴⁸ é uma figura de relevo neste conjunto de autores não só pela sua obra filosófica *tout court*, como pelo vasto contributo da sua historiografia das ideias filosóficas, como por ter sido um criador de revistas e um impulsionador da aproximação entre os estudiosos da filosofia portuguesa e brasileira, nomeadamente através do Instituto de filosofia luso-brasileira, como ainda pela sua docência em diversas universidades.

No campo da filosofia jurídica brasileira⁴⁹, no espaço da tradição paulista destacam-se, entre outros, os contributos de Tercio Sampaio Ferraz Jr.⁵⁰, Fabio Konder Comparato⁵¹, Celso Lafer⁵², Alaôr Caffé Alves⁵³, Eduardo Bittar⁵⁴, Goffredo Telles Jr.⁵⁵; no campo do

Regras de experiência e liberdade objectiva do juízo de Prova. Convenções e limites de um possível modelo teórico, Coimbra, 1988; *Entre a reescrita pós-moderna da modernidade e o tratamento narrativo da diferença ou a prova como um exercício de «passagem» nos limites da juridicidade. Imagens e reflexos pré-metodológicos deste percurso*, Coimbra, 2001; *O dito do direito e o dizer da justiça. Diálogos com Levinas e Derrida*, in *Themis. Revista de direito*, Ano 8º. Nº., 14, 2007.

⁴³*Marx e o direito civil (para a crítica histórica do “paradigma civilístico)*, Coimbra, 1990.

⁴⁴*Jurisprudência dos princípios. Ensaio sobre os fundamentos da decisão jurisdicional*. Lisboa, 2010; *A Dignidade Humana na Filosofia Jurídica de Kant*, in *Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, org. Manuel Cândido Pimentel/Carlos Morujão/Miguel Santos Silva, Lisboa 2006; *O Princípio da Dignidade Humana em Kant*, in *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Vol. LXXXI, Coimbra, 2005.

⁴⁵*O pensamento filosófico-jurídico português contemporâneo*, Lisboa, 2005.

⁴⁶*A filosofia jurídico-política do krausismo português*, Lisboa, 2006.

⁴⁷*Entre o centro e periferia: a perspetivação ideológico-política da dogmática jurídica e da decisão judicial no Critical Legal Studies Movement*, Rio de Janeiro, 2013; *O intervalo da tolerância nas fronteiras da juridicidade. Fundamentos e condições de possibilidade da projecção jurídica de uma (re)construção normativamente substancial da exigência de tolerância*, Coimbra, 2012.

⁴⁸*A filosofia jurídica portuguesa actual*, Lisboa, 1959; *Filosofia Jurídica Portuguesa Contemporânea*, Porto, 1993; *Sentido e valor do direito. Introdução à filosofia do direito*, Lisboa, 2000; *Breve tratado da razão Jurídica*, Sintra, 2012, etc.

⁴⁹Para um aprofundamento, veja-se Celso Luís Ludwig, Cláudia Rosane Roesler, *La filosofía del derecho en Brasil*, in *Filosofía Iberoamericana del siglo XX. Volumen II. Filosofía práctica y filosofía de la cultura cit.*, 487 ss.

⁵⁰ *Direito, Retórica e Comunicação: Subsídios Para uma Pragmática do discurso jurídico*, São Paulo, 2014.

⁵¹ *Ética - Direito, Moral e Religião no Mundo Moderno*. São Paulo, 2006; *O direito como parte da ética, in Que é a Filosofia do Direito*, S. Paulo, 2004.

⁵² *Direito e poder, apontamentos sobre o tema na reflexão de Miguel Reale*, in *Revista da Faculdade de direito (USP)*, Vol.76, 198; *A internacionalização dos direitos humanos: o desafio do direito a ter direitos*, in *Alberto Filippi, Norber Bobbio e Argentina, Los desafios institucionales de la democracia integral*, Buenos Aires, 2006; *Obstáculos a uma leitura kantiana do mundo, no início do século XXI. Por uma governança global democrática*, São Paulo, IFHC- Instituto Fernando Henrique Cardoso, 2005; *Filosofia do direito e principios gerais: considerações sobre a pergunta: O que é a filosofia do direito?*, in Alaôr Caffé Alves; Celso Lafer; Eros Roberto Grau; Fábio Konder Comparato; Goffredo da Silva Telles Junior; Tércio Sampaio Ferraz Junior. (Org.). *O que é a Filosofia do Direito?*, 2004.

⁵³ *Dialéctica e direito: Linguagem Sentido e Realidade, Dialéctica e direito*, São Paulo 2010; *Lógica: Pensamento Formal e Argumentação*, São Paulo, 2011.

⁵⁴ *O direito na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, 2005; Eduardo C.B. Bittar, Guilherme Assis de Almeida, *Curso de filosofia do direito*, São Paulo, 2005.

⁵⁵ *Filosofia do direito*, São Paulo, 1965; *O direito Quântico*, São Paulo, 1980; *Ética; do Mundo da Célula ao Mundo dos Valores*, São Paulo, 2004.

existencialismo, Aloysio Ferraz Pereira⁵⁶ e Jeannette Antonios Maman⁵⁷; no âmbito da crítica marxista, Márcio Bilharinho Naves⁵⁸, etc. Outros nomes a referir são Pontes de Miranda⁵⁹, no campo do neo-positivismo, Djacir Menezes⁶⁰ e Lourival Vila Nova⁶¹; no campo do neotomismo, Alceu Amoroso Lima⁶², Alexandre Correia⁶³, Benjamim Oliveira Filho⁶⁴, A. B. Alves da Silva⁶⁵ e André Franco Montoro⁶⁶; no campo da retórica e da teoria da argumentação, João Maurício Adeodato⁶⁷, Cláudia Servilha Monteiro⁶⁸ e Cláudia Toledo⁶⁹; no campo da hermenêutica, Lênio Luiz Streck⁷⁰; no campo habermasiano, Luís Moreira⁷¹; no campo da semiótica, Luiz Alberto Warat⁷², etc.

Gostaria de regressar ao espírito das primeiras linhas. O contacto com a vasta obra de Braz Teixeira, sempre me deixou a ideia de que cada estudo concreto representa um segmento de um projecto muito maior no qual tudo obtém o seu verdadeiro e último sentido. Olhando para esta obra no seu conjunto, verificamos que ela está profundamente inserida numa tradição de pensamento e numa cultura jurídica bem identificadas e consciencializadas pelo autor, o que cada vez mais, no nosso tempo, se impõe como um requisito absolutamente essencial para se atingir, na filosofia do direito, um patamar de relevo e de referência, mas sobretudo para se tocarem e

⁵⁶ *Fundamento do Direito e do Estado*, São Paulo, 1978; *Textos de Filosofia Geral e de Filosofia do direito*, São Paulo, 1980.

⁵⁷ *Contribuição para um pensamento jurídico brasileiro: A ordem jurídica dos povos latino-americanos é expressão de sua situação existencial*, São Paulo, 1994; *Fenomenologia Existencial do Direito - crítica do pensamento jurídico brasileiro*, 2^a. ed., São Paulo, 2003.

⁵⁸ *Marxismo e direito – um estudo sobre Pachukanis*, São Paulo, 2000; 2^a edição, 2008; *Mao – o processo da revolução*, São Paulo, 2005.

⁵⁹ *Introdução à sociologia geral*, 1980; *Sistema de ciência positiva do direito*, 2^a Ed., 2005.

⁶⁰ *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias de Brito*, Fortaleza, 1962; *Tratado de filosofia do direito*, São Paulo, 1980.

⁶¹ *Causalidade e Relação no Direito*, 2. ed., São Paulo, 1989; *As estruturas lógicas e o sistema de direito positivo*, 4.ª Ed., São Paulo, 2010.

⁶² *Pela cristianização da idade nova*, 1946. *Introdução ao direito moderno*, 4.ª ed., Rio de Janeiro, 2001.

⁶³ *Le Conflit de la Morale et la Sociologie*, 1912; *Suma teológica*, Trad. por Alexandre correia, São Paulo, 1944-1961.

⁶⁴ *Introdução à ciência do direito*, Rio de Janeiro, 1967.

⁶⁵ *Introdução à Ciência do Direito*, Rio de Janeiro, 1946.

⁶⁶ *Estudos de filosofia do direito*, 1981; *Salário-família, promoção humana do trabalhador, do salário-mercadoria ao salário-família*, Rio de Janeiro, 1963.

⁶⁷ *A retórica constitucional. Sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo*. 1. ed. São Paulo, 2009; *Ética e retórica. Para uma teoria da dogmática jurídica*. 4. ed. São Paulo, 2009.

⁶⁸ *Teoria da argumentação jurídica e nova retórica*, Rio de Janeiro, 2006; *Filosofia do direito. Decisão judicial e teoria da argumentação jurídica*, 2008.

⁶⁹ *Direito Adquirido e Estado Democrático de Direito*, São Paulo, 2003; *Teoria da argumentação jurídica*, in *Revista Forense*, V. 395, 2008.

⁷⁰ *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise*. 10.ed. Porto Alegre, 2011; *Lições de Crítica Hermenêutica do Direito*, Porto Alegre/RS, 2014.

⁷¹ *O direito em Habermas*, Belo Horizonte, 2004.

⁷² *O Direito e sua Linguagem*, 2. ed., Porto Alegre 1995; *Semiótica e Direito*, Buenos Aires, 1972.

esclarecerem aqueles problemas, mais prementes, que afectaram e afectam o nosso direito, reagindo-se assim à prática comentarista de obras muito significativas e de referência, mas que nasceram muitas delas com o fito de reflectirem sobre questões e criarem teorias fundamentais para outras culturas, sem uma conexão íntima com as verdadeiras necessidades apontadas pela comunidade à qual pertence o filósofo. Neste sentido, a obra de Braz Teixeira é um exemplo a seguir.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: A RAZÃO ATLÂNTICA

Miguel Real

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

(351) 213241470 | iflbgeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o conceito de razão atlântica na obra António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, razão atlântica, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the concept of Atlantic reason in the work António Braz Teixeira.

Keywords: Philosophy, Atlantic reason, António Braz Teixeira

Em 2001, ano da publicação do volume *Formas e Percursos da Razão Atlântica: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*¹, António Braz Teixeira retrata e sintetiza publicamente no título do seu livro o sentido do seu labor filosófico de pensador e historiador do pensamento luso-brasileiro, trilhado conscientemente desde 1964, quando publica o primeiro artigo sobre um pensador simultaneamente português e brasileiro². Com este título “Razão Atlântica”, o autor estabelece tanto um sentido unitário para a multiplicidade aparentemente dispersa da sua obra, quanto ganha, por via deste, uma sólida singularidade no horizonte filosófico português na passagem entre os séculos XX e XXI.

Com mais de meia centena de artigos publicados em revistas portuguesas e brasileiras de filosofia, versando monograficamente sobre pensadores portugueses, brasileiros, galegos e africanos lusófonos, ou comparando a filosofia desenvolvida em língua comum dos dois lados do Atlântico, pertencendo ao corpo de colaboradores da *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, editada simultaneamente em Lisboa e São Paulo, António Braz Teixeira é indubitavelmente um dos pensadores portugueses (outro é Renato Epifânio) que mais solidamente tem criado a ponte cultural reflexiva entre Portugal e o pensamento dos autores lusófonos. O seu conceito de Razão Atlântica não se limita geograficamente à vinculação mentalmente umbilical entre o Brasil e Portugal; diferentemente, porque emergida a partir de virtualidades especulativas e emocionais da língua portuguesa, mormente de um núcleo histórico e sentimental centrado na saudade, e porque geograficamente companheira da aventura lusíada dos Descobrimentos, a Razão Atlântica estende os seus nexos tanto, na origem, à Galiza, quanto, ao longo do seu desenvolvimento histórico, às ex-colónias portuguesas, mormente através da poesia cultuada em Cabo Verde e em Angola, sobre a qual o autor publicou estudos³.

A Razão Atlântica estabelece-se, assim, como o núcleo substancial de pensamento que invisivelmente pulsa e unifica os falantes da língua (galaico-)portuguesa, criando,

¹ António Braz Teixeira, *Formas e Percursos da Razão Atlântica: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2001.

² Cf. António Braz Teixeira, “Matias Aires”, in *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, vol. 14, nº 56, 1964.

³ Inúmeros são os estudos de António Braz Teixeira sobre o pensamento e os pensadores galegos. Como comprovante, limitamo-nos a chamar a atenção para o livro *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro*, Évora, Pendor, 1997. Sobre a poesia angolana, cf. António Braz Teixeira, “Expressão e Sentido da Saudade na Poesia Angolana”, in *Actas do II Colóquio Português sobre a Saudade*, Viana do Castelo, ed. Câmara Municipal de Viana do Castelo, 2004, pp. 99 – 111. Sobre a poesia cabo-verdiana, foi recentemente anunciado pelo autor um livro sobre a saudade que, em capítulo destacado, aborda o tema da saudade nos poetas cabo-verdianos.

entre todos, um horizonte filosófico-metafísico comum, estabelecedor de laços de unidade e de concretização sociais, que a história lentamente vai desvelando à medida que os traumas psicanalíticos da colonização/descolonização se vão dissolvendo por via de um normal processo de reaproximação. Verdadeiramente, em momento de clivagem histórica, o labor investigativo actual de António Braz Teixeira, consiste, num intenso trabalho de biblioteca, no levantamento, artigo a artigo, autor a autor, tema a tema, das raízes especulativas e sentimentais do que porventura um dia se designará como cultura filosófica específica da comunidade internacional lusófona, que o autor designa actualmente por Razão Atlântica.

A esta singularidade cultural do seu pensamento, fundada na obra publicada, a maior parte dela após 1974, como que acompanhando a necessidade histórica da cultura portuguesa de consciencializar, em momento civilizacional de ruptura, o que, sob a conjuntura, estruturalmente vinculava a totalidade de povos falantes da língua portuguesa, acresce igualmente uma singularidade geracional. Com efeito, António Braz Teixeira integra a plêiade de jovens pensadores portugueses espiritualistas emergidos para a filosofia entre o final da década de 50 e a década de 60⁴, criadores das revistas *Acto* (1951 – 1952, dir. António Quadros e Orlando Vitorino), o jornal *57* (1957 – 1962, dir. António Quadros) e *Espiral* (1964 – 1966, dir. António Quadros), que por si próprios se consideram discípulos de Álvaro Ribeiro e José Marinho, perfazendo a terceira geração filosófica de uma tradição especulativa iniciada pela *Renascença Portuguesa* de Teixeira de Pascoais e Leonardo Coimbra. Encontravam estes jovens os arcanos da sua matriz filosófica no século XIX, entre os estudos de Pedro Amorim Viana, Domingos Tarrozo, Cunha Seixas e Antero de Quental, e, nos comecinhos do século XX, em Sampaio Bruno, Ferreira Deusdado e nos padres fundadores da revista jesuíta *Brotéria*, de 1902. Entre todos os jovens filósofos da

⁴ Entre vários, citemos, para além de António Braz Teixeira, os nomes de António Quadros, Orlando Vitorino, Afonso Botelho, António Telmo, Pinharanda Gomes, e, com menor importância ideológica, José Valle Figueiredo, Francisco Sottomayor, Alfredo Margarido, Luiz Zuzarte, Azinhal Abelho, Francisco da Cunha Leão, João Bigotte Chorão, Fernando Sylvan, Avelino Abrantes. A partir da década de 70, juntar-se-á a esta tradição nacionalista na acção e espiritualista no pensamento, o poderoso nome de Dalila Pereira da Costa, única filósofa portuguesa, de teoria eminentemente providencialista. Ao longo das décadas de 50 e 60, acompanhando miudadamente esta geração e como que dela gozando do estatuto de patriarcas, encontramos os filósofos Álvaro Ribeiro e José Marinho, discípulos de Leonardo Coimbra na Faculdade de Letras do Porto. Desenvolvendo o seu pensamento de um modo paralelo, embora criando pontes espirituais de entendimento, Agostinho da Silva e Eudoro de Sousa, no Brasil, Delfim Santos, em Lisboa, e Sant'Anna Dionísio, no Porto, igualmente discípulos de Leonardo Coimbra, acompanham esta nova geração. Cria-se, assim, em torno dos jovens filósofos da geração de António Braz Teixeira, um húmus especulativo e um viveiro de acções que marcaram profundamente a historiografia do pensamento português da segunda metade do século XX, cuja história rigorosa está por fazer.

geração de 1950, António Braz Teixeira é o único que, estudando racionalmente o passado filosófico português, suporta as suas investigações sobre a “arqueologia” mental da Razão Atlântica num escrúpulo alexandreherculiano de verdade, deixando mais o documento falar do que por ele falando, desviando-se deste modo das propostas providencialistas de António Quadros (a “patriosofia” como síntese do templarismo, do quinto-imperialismo e do paracletismo do Espírito Santo), de Dalila Pereira da Costa e Agostinho da Silva (o providencialismo do Quinto Império e da Terceira Idade do Mundo, o encontro português entre o Oriente e o Ocidente), de António Telmo (uma visão esotérica da história de Portugal), bem como da proposta político-escatológica de Orlando Vitorino sobre a decadência da Europa. Diferentemente, como Afonso Botelho, António Braz Teixeira, com excepção da historiografia do conceito de Saudade, nunca apresenta uma teoria geral unitária do todo da história de Portugal ou um sistema histórico-filosófico redentor, unindo o passado ao futuro, como os seus companheiros de geração, geração que, sofrendo existencialmente o fim do Império, se sonhou como poucas outras na história da cultura portuguesa com a verdade e o absoluto na mão. Ao contrário, o labor de António Braz Teixeira, avesso a construções mítico-escatológicas, aparentemente mais modesto, mas historiograficamente mais fecundo, pertence ao estatuto do intelecto culto e empenhado que, privilegiando uma visão nacionalista do pensamento, vai lenta e gradualmente, como historiador e pensador, tecendo a teoria da Razão Atlântica através de uma miríade de trabalhos individuais, evidenciando, artigo a artigo, comunicação a comunicação, os vínculos de uma estrutura mental e linguística comum aos pensadores portugueses, brasileiros e galegos e aos poetas cabo-verdianos e angolanos, evidenciando igualmente, não como postulado prévio, muito menos como axioma dogmático, mas como conclusão de absoluta evidência, tecida pelos resultados da sua própria investigação, a existência de um modo de pensar e ser específico dos povos falantes da língua portuguesa, que designa com o título genérico de Razão Atlântica. Assim, entre os pensadores da sua geração, António Braz Teixeira ganha o estatuto, em conjunto com Pinharanda Gomes, do mais completo historiador do espiritualismo português dos séculos XIX e XX, operando um contínuo levantamento de autores marginalizados da historiografia oficial da cultura portuguesa contemporânea, de Pedro Amorim Viana e Domingos Tarrozo a Afonso Botelho e Dalila Pereira da Costa. Repercute no seu labor, na segunda metade do século XX, o espírito escrupuloso de verdade (a atenção ao texto ou ao documento) e o

empenhamento na defesa da existência de uma história singular da filosofia em Portugal próprios de Joaquim de Carvalho na primeira metade do século. Visto como um todo, este labor estatui-se como síntese das quatro vertentes culturais que constituem a especificidade da sua obra e do seu pensamento:

- como historiador da filosofia contemporânea em Portugal, operando o levantamento do friso de figuras tutelares do novo espiritualismo português e dos temas essenciais e recorrentes que dão corpo à nova filosofia contemporânea portuguesa; nesta vertente, de destacar o seu livro absolutamente exemplar (ainda que sintético) *O Essencial sobre a Filosofia Portuguesa. Séculos XIX e XX*, de 2008;
- A vertente jurídica dos seus ensaios, perspectivando o Direito não de um modo formal, mas amparado pela História;
- como filósofo, desenvolvendo teoria própria sobre a Saudade, o Mal e a Filosofia do Direito;
- como filósofo, ainda, promovendo uma originalíssima tríade vinculativa entre pensamento português, pensamento galego, pensamento brasileiro e pensamento africano por via do conceito de Razão Atlântica.

Através deste último conceito, António Braz Teixeira estabelece um conjunto de ligações temáticas entre os autores dos três continentes, herdeiros do Império português, confirmando a certeza de que, mais do que uma língua comum (ou por isso mesmo), transita-se de autor português para autor brasileiro e de autor galego e para a poesia cabo-verdiana e angolana através de um espírito filosófico comum. Este sentido da sua obra emerge, não como mera circunstancialidade, mas como absolutamente estruturador da sua obra e do seu pensamento. A diversidade de temas e autores patentes na obra de António Braz Teixeira estrutura-se sempre segundo aquela quádrupla unidade como base e fundamento da existência de uma filosofia atlântica, enquanto núcleo filosófico e antropológico português de um alargado e actual pensamento lusófono.

Herdeiro das filosofias de José Marinho e de Delfim Santos, defendendo um sustentáculo para a filosofia fundado no enigma e do mistério da existência e no esgotamento do pensamento teórico de cada autor num horizonte aporemático, incapacitando, assim, constitutivamente a filosofia de augurar soluções definitivas para os seus fundamentais problemas, o pensamento de António Braz Teixeira encontra-se contaminado dos temas da saudade e do mal, encarnados sob a capa de um sofrido sentimento espiritual, bem na linha da pungência dos textos de Teixeira de Pascoaes e de Leonardo Coimbra. Neste sentido, António Braz Teixeira, percorrendo

os séculos XIX e XX portugueses no livro *Deus, o Mal e a Saudade*, de 1993, historiografa e filósofa sobre os temas maiores do espiritualismo relativos à “Queda”, a Deus e ao Homem, desdobrados em sub-temas como o mal, o corpo, a saudade, a morte, o amor.

Às quatro vertentes do seu labor filosófico propriamente dito, deve acrescentar-se, para a determinação da singularidade de António Braz Teixeira, a sua notável capacidade organizativa, seja como promotor de encontros, colóquios e congressos relativos ao pensamento português e luso-brasileiro, seja como director do Teatro Nacional D. Maria II, onde privilegiou o reportório dramaturgico nacional, seja como Secretário de Estado da Cultura, tendo lançado a marcante revista *Cultura*, seja ainda como administrador da Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Habitados a estudar os antigos magistérios “intelectuais” de Fidelino de Figueiredo, de Jaime Cortesão, de Raul Proença, na Biblioteca Nacional, nas primeiras décadas do século XX, e a notável obra de divulgação cultural de Agostinho da Silva, Eduardo Salgueiro e Bento de Jesus de Caraça, nas décadas de 30 a 50, muitos de nós, cegos ao presente, separando o hoje do ontem, recusamos ver que António Braz Teixeira fundiu e actualizou nos dias de hoje, na Imprensa Nacional, esse antigo magistério “intelectual” do exemplo do estudo e do rigor com o sentimento de devoção ao serviço público cultural, tanto publicando e divulgando, nas diversas colecções desta editora, muito do esquecido património do pensamento português nos campos jurídico, literário, etnológico, filosófico e histórico, quanto abrindo as portas a uma nova geração de estudiosos cujos livros, de menor impacto comercial, mas de maior valia cultural, correriam o risco de fazer no quase eterno repouso das prateleiras dos “policopiados”. Exterior à sua obra teórica, mas expressão concreta e vivencial dela, com ela fazendo um, esta faceta reactualizadora do antigo papel do “intelectual” na cidade corresponde assim, em forma de acção, a uma quinta vertente do seu pensamento.

No primeiro capítulo de *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*⁵, reflectindo sobre a essência da filosofia, António Braz Teixeira invoca as teses dos autores portugueses do século XX sobre a Filosofia (José Marinho, Álvaro Ribeiro, Eudoro de Sousa, Delfim Santos, Afonso Botelho, Miranda Barbosa...), cruzando-as com as teses clássicas (Platão, Aristóteles, Husserl), como fundamento da própria reflexão filosófica. De notar que, habitualmente, a reflexão filosófica é fundamentada a partir

⁵ Cf. António Braz Teixeira, “A Filosofia como Problema”, in *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003, 2ª ed. ampliada, pp. 15 – 34.

de citações de filósofos clássicos, nunca “misturados” com autores nacionais, a não ser com uma ou outra citação de textos de António Sérgio. Dos autores portugueses, António Brás Teixeira recolhe, neste texto, a inspiração de Delfim Santos da filosofia como actividade reflexiva “aporética” e a de Leonardo Coimbra e José Marinho da filosofia como pensamento inesgotável do Ser como enigma e do mistério; porém, do mesmo modo, como fundamentação da actividade filosófica e da própria filosofia, António Braz Teixeira invoca a tese leonardina da “razão experimental”, a tese marinhiana da filosofia como reflexão “situada” e a de Álvaro Ribeiro da filosofia como “arte” e não como ciência ou dispositivo instrumental de conceitos técnicos.

Não possuindo actividade filosófica de realce ao longo da década de 70, António Braz Teixeira regressa à publicação na década seguinte com cinco textos publicados no Brasil entre 1981 e 1984⁶ e, em Portugal, com a publicação de um livro sobre o pensamento filosófico-jurídico português⁷ e a apresentação da controvérsia entre António Sérgio e José Marinho na revista *Análise*⁸. Em todos estes textos, sobressaem os três vectores animadores da sua filosofia: o historiógrafo da cultura e da filosofia portuguesas, a vertente jurídica dos seus ensaios e a íntima vinculação entre os pensamentos filosóficos português, brasileiro, galego e africano por via da Razão Atlântica. Porém, talvez um dos seus mais importantes textos desta década tenha sido o artigo “A Filosofia Portuguesa nos Anos 40 do Século XX”⁹, onde Braz Teixeira evidencia, contra e paralela à nova historiografia racionalista posterior ao 25 de Abril de 1974, a existência de um forte pensamento filosófico português nesta década, tão marginalizado actualmente pela nova mentalidade historiográfica dominante quanto o Estado Novo tratara os seus adversários da I República:

Uma nascente historiografia do Estado Novo marcada por um unilateral maniqueísmo e um redutor simplismo análogos aos que caracterizaram a historiografia oficial ou

⁶ Cf. António Braz Teixeira, “A Reacção Espiritualista em Portugal: Krausismo e Eclétismo – primeira parte”, in *Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, nº 17, 1981; “A Reacção Espiritualista em Portugal: Krausismo e Eclétismo – segunda parte”, in *Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, nº 18/19, 1981; “Um Filósofo de Transição: Silvestre Pinheiro Ferreira”, in *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, vol. 31, nº 122, 1981; “Relações entre as Filosofias Portuguesa e Brasileira nos Séculos XIX e XX”, in Ricardo Velez Rodríguez (org.), *Filosofia Luso-Brasileira*, Rio de Janeiro, Ed. da Universidade Gama Filho, 1983; e “Situação de Leonardo Coimbra na Filosofia Portuguesa”, in *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, vol. 34, nº 133, 1984 – este último texto publicado igualmente, em Portugal, na *Nova Renascença*, nº 14, 1984.

⁷ Cf. António Braz Teixeira, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, colecção “Biblioteca Breve”, Lisboa, Icalp, 1983.

⁸ Cf. António Braz Teixeira, “A Controvérsia entre António Sérgio e José Marinho”, in *Análise*, dir. Fernando Gil, Lisboa, vol. 2, nº 1, 1985.

⁹ Inicialmente publicado no *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, nº 33, 1982, foi posteriormente inserido no livro *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, pp. 105 – 114.

oficiosa que o regime saído do 28 de Maio dedicou à I República, com o conseqüente e paralelo ocultamento ou omissão de obras e autores maiores e a sobrevalorização, por motivos puramente político-ideológicos, de figuras medíocres e obras menores. (Idem, *ibidem*, p. 105)

Neste sentido, postando-se exterior à hermenêutica nacionalista que nas décadas de 30 a 50 coroam a ideologia do Estado Novo, António Braz Teixeira promove uma outra historiografia do espiritualismo português, estatuindo esta como uma corrente paralela e alternativa tanto ao panegirismo do Estado ou o encómio oficial das glórias da nação como à crítica oposicionista do racionalismo, centrada, nesta década, nos estudos de António Sérgio e Abel Salazar, desenhando deste modo uma nova arquitectónica interpretativa do pensamento português, de Amorim Viana e Sampaio Bruno a António José Brandão e Vergílio Ferreira, passando por Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Delfim Santos, Álvaro Ribeiro e José Marinho. Mais do que todos, António Braz Teixeira desenhou a continuidade de uma corrente filosófica portuguesa tanto exterior (mas não imune) às modas filosóficas estrangeiras (positivismo, naturalismo, racionalismo, neo-positivismo cientificista, existencialismo, fenomenologia, estruturalismo, neo-racionalismo) quanto essencialmente reactiva aos movimentos político-sociais de laicização do Estado e de secularização dos costumes emergidos temporalmente a partir do liberalismo constitucional monárquico. E fê-lo, não ao modo do militante, mas ao modo do historiador, usando do escrúpulo herculiano de verdade provada, seja através de contínuas citações das obras dos autores, seja empenhando-se em demonstrar que para além do mundo do racionalismo filosófico dominante, de Teófilo Braga a Manuel Maria Carrilho e aos autores pós-modernos, existe uma galeria de figuras outras, sempre culturalmente marginalizadas, defensoras de uma visão metafísica e espiritualista do pensamento português.

Assim, considerando ser o Homem, na sua intrinsecidade constitutiva e na sua relação de transcendência com Deus, um dos temas essenciais do pensamento português do século XX, Braz Teixeira desdobra a sua análise em quatro pontos, explicitados no texto “O Homem no Pensamento Português Contemporâneo”¹⁰: origem e ser do homem, o mal e a saudade, a liberdade e a morte/imortalidade. Como se constata, trata-se de uma arquitectónica espiritualista, nascida do mistério divino da origem e

¹⁰ António Braz Teixeira, “O Homem no Pensamento Português Contemporâneo”[1992], in *Deus, o Mal e a Saudade*, ed, cit., pp. 79 – 104.

ser do homem, findando em idêntico mistério da morte e redenção. Um dos primeiros historiadores da filosofia portuguesa a historiografar e a teorizar a noção de mal do pensamento português contemporâneo¹¹, António Braz Teixeira é igualmente, com Afonso Botelho, um dos grandes revitalizadores da teoria da saudade no pós-25 de Abril de 1974.

Em *Formas e Percursos da Razão Atlântica* (2001), colectânea de artigos inéditos ou publicados entre 1995 e 2000, usa a expressão “Razão Atlântica” para “expressar e consubstanciar a especificidade e a singularidade ou a ‘*forma mentis*’ em que se inscrevem e para que convergem as demandas filosóficas dos pensadores luso-brasileiros”¹². Ainda que, nesta citação, António Braz Teixeira referencie exclusivamente autores brasileiros e portugueses na definição de Razão Atlântica, o autor inclui neste mesmo livro um sub-capítulo intitulado “Rumos da Filosofia Galega da Saudade” (Idem, *ibidem*, pp. 225 – 244), estendendo assim à Galiza a sua teoria da Razão Atlântica, e, em outros estudos, à poesia cabo-verdiana e angolana. Afirmando a existência de uma filosofia luso-brasileira, alicerçada num pensamento atlântico de originária raiz portuguesa, António Braz Teixeira postula três princípios teóricos universais fundamentadores da sua posição (Idem, *ibidem*, pp. 5 – 6): 1. – um radical vínculo substancial, ontológico, entre pensamento e linguagem 2. – a dupla crença na racionalidade e unidade da realidade e na possibilidade da razão tanto se auto-conhecer como, correspondentemente, conhecer a realidade; 3. – a radicação da razão humana num conjunto de actividades e expressões (sensação, imaginação, intuição, múltiplas formas de experiência do mundo) que, sendo em si elementos irracionais, não a contradizem, não a limitam nem a excluem. Pelo primeiro princípio, António Braz Teixeira radica a filosofia da Razão Atlântica num húmus linguístico comum estruturador pré-categorial da sua unidade, a língua portuguesa; pelo segundo, envolve originariamente todas as soluções filosóficas num limbo de enigma e mistério (a “crença”) que não só fundamentará a sua visão pessoal da filosofia¹³, de timbre espiritualista, como lhe recusará, não o seu estudo interessado, mas a adesão às filosofias providencialistas de António Telmo, Agostinho da Silva, António Quadros e Dalila Pereira da Costa; pelo terceiro princípio, António Braz

¹¹ Cf. António Braz Teixeira, “O Mal na Filosofia Portuguesa dos Séculos XIX e XX”, in *Deus, o Mal e a Saudade*, ed. cit., pp. 61 – 78.

¹² Cf. António Braz Teixeira, *Formas e Percursos da Razão Atlântica*, ed. cit., p. 1.

¹³ Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, ed. cit., 2003², pp. 15 – 34.

Teixeira faz entroncar a metafísica da saudade, como “saber do coração”, no centro do pensamento luso-brasileiro e na raiz da poesia cabo-verdiana e angolana. Fundidos os três princípios numa visão única, António Braz Teixeira considera que:

Conceituá-la e teorizá-la [à Razão Atlântica] foi o esforço continuado e constante de um conjunto invulgar de pensadores que, nas duas margens do Oceano lusíada, foram desvelando as mais fundas e originais virtualidades noéticas da língua portuguesa e revelando o rosto multifacetado do conceito de razão que a singulariza, razão atlântica, líquida, fluida e movente, que se amolda à multiplicidade dos modos do real sensível e supra-sensível e, recusando a rigidez angulosa e nítida das oposições excludentes, busca a complementar unidade dos aparentes ou supostos contrários numa ontologia do Espírito que garanta o resgate de toda a natureza cósmica e o desocultamento do sagrado primordial que nela habita e do irracional de que toda a razão depende.¹⁴

A Razão Atlântica seria, assim, uma particular e aclimatada forma de razão que se teria desenvolvido como expressão social e emotiva, por um lado, das “virtualidades noéticas da língua portuguesa” no seu desdobramento histórico pluricontinental, por outro, a expressão de fusão de culturas e idiossincrasias por que, dos dois lados do Atlântico, a razão semântica e sintáctica da língua se teria plasmado em sentimento e pensamento. Deste modo, Razão Atlântica, sendo originariamente portuguesa, não deixa igualmente de ser americana do Brasil e africana de Angola, como primitivamente fora galego-minhota na expressão e na vivência e como hoje potencia as virtudes poéticas do crioulo de Cabo Verde.

Razão que comporta em si a irrazão, fusão de intuição, sensação, emoção, imaginação, sentimento múltiplo no seio da regularidade de uma razão lógica, ela apontaria, na permanente incompletude de ser pensada a várias vozes de vários e diferentes povos, para uma “ontologia do espírito” que não desdenha da inequívoca materialidade da realidade exterior, superando esta ou, melhor, sendo atravessada por um halo suspensivo de “enigma e mistério”, que tanto lhe limita a possibilita de ser absolutamente conhecida quanto a integra numa transcendência cujo coração pulsante a sacraliza. Por isso, a questão de Deus estatui-se como primordial, central e premente na Razão Atlântica, bem como o sentido teodiceico do bem e do mal, fundador da existência, seja segundo o resgate humano perpétuo de uma primordial unidade, seja na crença de uma ínsita teleologia penitencial apontada para auroras redentoras, que, não raro, nacionalisticamente, elevariam Portugal, ou melhor, a

¹⁴ Cf. António Braz Teixeira, *Formas e Percursos da Razão Atlântica*, ed. cit., pp. 7 – 8.

cultura portuguesa, a instrumento universal de redenção, segundo teorias quinto-imperialistas ou paracletianas, sobre as quais o silêncio de António Braz Teixeira tem sido total, estudando-as, historiografando-as, mas a elas não aderindo.

Filosofia plural, a Razão Atlântica acolhe visões várias no seio único de uma radicação ontológica centrada na comunidade da língua, mediada por uma multiplicidade de culturas, a todas comunizando através do núcleo fundante e permanente do sentimento de saudade, que alegra e dói, macula e purifica, pátria sentimental de terras diferentes e distantes, povos outrora marcados por experiências mítico-cósmicas diversas e hoje assemelhados no coração pelo irrefragável sentimento de uma pertença sempre ausente – a saudade. Cultural e historicamente, a filosofia da Razão Atlântica foi-se construindo acompanhando a co-habitação da língua a espaços múltiplos, adaptando a sua vivência semântica a povos com histórias diferentes. Neste sentido, enquanto núcleo racional sólido, ela firmou-se no realismo ontológico português de formação aristotélico-tomista, dominante em Portugal até aos finais do século XVIII. Subvertido na aparência este primeiro legado pela introdução abrupta, no tempo do Marquês de Pombal, da “filosofia moderna”, desabou sobre este núcleo lógico-metafísico primordial da língua a poderosa influência do racionalismo de Descartes e Newton, do empirismo de Locke, do ecletismo de Victor Cousin e do sensismo de Condillac. Suposto ficou sempre, ainda que severamente criticado, em todos os novos pensadores portugueses, o Deus cristão, força anímico-religiosa que conferia solidez aos princípios filosóficos extraídos da língua portuguesa, superando os elementos exteriores (europeus) desagregativos, integrando-os numa nova “ontologia do espírito”, que se forma, vai-se formando, a partir dos estudos de Silvestre Pinheiro Ferreira na primeira metade do século XIX, desembocando no pantiteísmo de Cunha Seixas, no “Deus-Existência” de Domingos Tarrozo, na exigência ética absoluta do Bem metafísico em Antero de Quental e na presença primordial do Homogéneo em Sampaio Bruno; finalmente, já na segunda década do século XX, no telurismo ontológico de Teixeira de Pascoaes e no criacionismo de Leonardo Coimbra¹⁵. Perdida a unidade aristotélica originária, que não mais recuperará, malgrado os esforços de Álvaro Ribeiro nas décadas de 40 e 60 do século XX, cem anos durara a viagem recompositiva da Razão Atlântica para de novo se afirmar

¹⁵ Cf. António Braz Teixeira, “A Ideia de Deus na Filosofia Luso-Brasileira, de Silvestre Pinheiro Ferreira a Leonardo Coimbra, in *Deus, o Mal e a Saudade*, ed. cit., pp. 15 – 59, bem como “Filosofia e Religião no Pensamento Português Contemporâneo”, in *Ética, Filosofia e Religião*, ed. cit., pp. 31 – 37.

plenamente como ontologia espiritual com Leonardo Coimbra, e, posteriormente, já na década de 60, com José Marinho, reafirmando-se contra as influências do agnosticismo de Kant, do positivismo comteano, do naturalismo darwiniano e do materialismo marxista. Porém, em processo de constituição, precisou da independência do Brasil, em 1822, para se afirmar como Atlântica, como, no século XX, precisou da independência das ex-colónias ultramarinas, em 1975, como primitivamente precisara da separação entre Portugal e a Galiza, para se realizar plenamente enquanto laço substancial e unificador mental dos povos de língua portuguesa dos dois lados do oceano.

Em 1999 e 2000, síntese de mais de 30 anos dos seus estudos de filosofia luso-brasileira, António Braz Teixeira apresentou três comunicações que, no todo da sua obra, estruturam definitivamente o seu pensamento sobre esta vertente da cultura historiográfica portuguesa nos últimos dois séculos. Referimo-nos às comunicações apresentadas, em 1999, ao colóquio sobre Geopolítica dos Descobrimentos, em Lisboa, intitulado “Do «Saber do Coração» à Razão Atlântica”, e, em 2000, primeiro no Brasil, “Tentativa de Definição da Filosofia Luso-Brasileira”, comunicação apresentada ao I Colóquio Antero de Quental, em Aracaju, e, segundo, o artigo “Meio Século de Diálogo Filosófico Luso-Brasileiro”, publicado na *Revista Internacional de Língua Portuguesa* (nº 1, Pelotas, Dezembro de 2000). As duas comunicações e o artigo encontram-se inseridos no livro *Formas e Percursos da Razão Atlântica*, editado em Londrina, Brasil, que temos vindo a citar; em Portugal, António Braz Teixeira inseriu a segunda comunicação na 2ª edição ampliada do livro *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*¹⁶. Este triplo conjunto de textos, acrescidos dos dois textos sobre a ideia de Deus e as relações entre filosofia e religião, atrás citados, condensam o pensamento de António Braz Teixeira sobre a vertente luso-brasileira da Razão Atlântica.

Assim, António Braz Teixeira postula três “ideias”¹⁷ metodológicas cuja unidade harmónica consubstanciará a efectivação da existência da Razão Atlântica:

¹⁶ Existem duas edições fortemente diferenciadas do livro de António Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, a primeira, publicada pela Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, em 1991, com 179 páginas, e a segunda, publicada pela editora Novo Imbondeiro, na colecção “estudos e documentos”, dirigida por Pires Laranjeira, em 2002, com 309 páginas. Sempre que citarmos este livro, referir-nos-emos à segunda edição.

¹⁷ António Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, ed. cit., p. 21.

1. - como vimos, a indissociabilidade do pensamento com a língua que o exprime e, em consequência, a dupla matricialidade da língua portuguesa e “da relação originária da filosofia brasileira relativamente à filosofia portuguesa” (Idem, *ibidem*);
2. - a existência de uma “convergência ou afinidade entre atitudes ou posições filosóficas dos pensadores dos dois países, convergências, semelhanças ou afinidades que, se denunciavam ou revelavam a sua pertença a uma mesma família espiritual, no entanto não impediam nem contrariavam a afirmação da individualidade de cada uma das duas filosofias nem a singularidade das visões especulativas ou das concepções reflexivas de cada pensador” (Idem, *ibidem*, pp. 22 – 23);
3. - na Razão Atlântica “deve importar mais a efectiva e substancial afinidade ou convergência de ideias, de intuições matriciais, de atitudes filosóficas ou de caminhos especulativos do que a existência, ou não, de expressa referência a pensadores, obras, movimentos ou correntes do outro lado Atlântico” (Idem, *ibidem*, p. 23).

No mesmo artigo, António Braz Teixeira elabora um breve conspecto das relações entre o pensamento português e o brasileiro (Idem, *ibidem*, pp. 24 – 33), reafirmando a existência, em termos gerais, de um mesmo percurso filosófico espiritualista dos dois lados do Atlântico. Em outro capítulo do mesmo livro, “Ciclos e Correntes da Filosofia do Direito Luso-Brasileira” (Idem, *ibidem*, pp. 34 – 37), o autor concretiza o paralelismo existente na vertente da filosofia do Direito, e, no final do artigo “A Ideia de Deus na Filosofia Luso-Brasileira, de Silvestre Pinheiro Ferreira a Leonardo Coimbra”, atrás citado, evidencia o paralelismo existente na evolução espiritual da filosofia contemporânea entre Portugal e o Brasil.

Deste modo, segundo António Braz Teixeira, a Razão Atlântica, geradora de um pensamento plural mas singular, unificado pelos arcanos da língua portuguesa e pela idiossincrasia de uma cultura sincrética, fusão de culturas díspares fundidas ao longo de 500 anos de partilha histórica, desdobrar-se-ia numa comum inclinação histórico-filosófica espiritualista (para além e para aquém da permanente avalanche dos modismos europeus que os intelectuais de serviço vão dando voz desde os tempos de Pombal), iniciada pelos estudos de Silvestre Pinheiro Ferreira na primeira metade do século XIX, tendo como expoentes filosóficos Antero de Quental, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, José Marinho e Afonso Botelho deste lado do oceano, e, do lado brasileiro, Gonçalves Magalhães, a cuja teoria António Braz Teixeira dedicou um notável estudo¹⁸, Tobias Barreto, Farias de Brito,

¹⁸ Cf. António Braz Teixeira, *O Pensamento Filosófico de Gonçalves Magalhães*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, colecção “Razão Atlântica”, 1994.

Vicente Ferreira da Silva, António Paim e Miguel Reale¹⁹. Em todos, mas sobretudo nos autores dedicados a poesia, destaca-se a expressão emotiva do sentimento português de Saudade.

Se nenhum outro pensador português vivo desenvolveu tão variados estudos sobre o pensamento luso-brasileiro, do mesmo modo nenhum outro dedicou ao profícuo labor organizativo à concretização do ideal da Razão Atlântico, unindo em colóquios e congressos filósofos dos dois países. António Braz Teixeira esteve na primeira linha de todas as iniciativas fomentadoras da consciência pública da existência de uma Razão Atlântica, desenvolvendo, com outros estudiosos²⁰, o I Congresso de Filosofia Luso-Brasileira, em 1981, em Braga, promovido pela Faculdade de Filosofia da Universidade Católica desta cidade, e a realização dessa obra colossal que são os cinco tomos da *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, editada em São Paulo e Lisboa na década de 90, abrindo um novo horizonte ao pensamento português, revelando historiograficamente, de um modo fundamentado e rigoroso, a existência de uma estruturada e sólida corrente espiritualista da cultura portuguesa com idêntico valor à racionalista, que desde o século XIX tem dominado os estudos universitários, de Teófilo Braga a Eduardo Lourenço e Fernando Gil.

Do mesmo modo, António Braz Teixeira encontra-se na primeira linha da organização dos Colóquios Luso-Brasileiros de Filosofia, iniciados em 1990, em Lisboa, sob patronato do nome do filósofo Tobias Barreto, a que se seguiu, em Recife e Salvador, no Brasil, um colóquio dedicado ao pensamento de Antero de Quental, bem como outros encontros: em Portugal, um dedicado ao estudo do pensamento de Gonçalves Magalhães, em 1992, em Lisboa e Évora; outro a Sílvia Romero e Teófilo Braga, em 1994, nos Açores; um novo dedicado a Miguel Reale, em 1996, no Porto e em Viana do Castelo; ainda um outro, em 1998, decorrido em Braga e Viana do Castelo, sobre o pensamento de Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa; no Brasil, decorreram colóquios versando o pensamento Sampaio Bruno, em 1993, em Aracaju e Rio de

¹⁹ Sobre o pensamento destes filósofos brasileiros, cf. António Braz Teixeira, *O Espelho da Razão*, Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1997.

²⁰ Entre os quais não se pode deixar de citar, no Brasil, os nomes de António Paim, Miguel Reale, Ana Maria Moog Rodrigues, Constança Marcondes César, Paulo Mercandante, Aquiles Cortes Guimarães, Varmirech Chacon, e, em Portugal, Francisco da Gama Caeiro, Eduardo Abranches Soveral, José Esteves Pereira, Lúcio Craveiro da Silva, José Bacelar e Oliveira, mas também os mais novos Manuel Cândido Pimentel, Pedro Calafate, António Cândido Franco e, sobretudo, Paulo Borges, cujos livros *Do Finistérreo Pensar* (2001) e *Pensamento Atlântico* (2002), editados pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda, como que exploram e prolongam, em vertente pessoal e originalíssima, a ideia de Razão Atlântica.

Janeiro; o pensamento comparativo entre Farias de Brito e Cunha Seixas, em 1995, em Fortaleza e São Paulo; outro sobre padre António Vieira e Leonardo Coimbra, em São Luís do Maranhão e Brasília, em 1997 e, finalmente, o último, dedicado aos pensamentos de António Sérgio e Delfim Santos em São Paulo, em 1999. Ainda no campo organizativo, António Braz Teixeira esteve igualmente na fundação, em Julho de 1992, do Instituto de Filosofia Luso-Brasileiro, então sediado na Universidade Nova de Lisboa (hoje no Palácio da Independência, em Lisboa), com editora própria, em que justamente se destacam a colecção intitulada “Razão Atlântica” e a promoção de diversos cursos de especialização, como “Ética Luso-Brasileira do Século XIX”, “A Filosofia do Direito Luso-Brasileira” e “A Escola do Porto e a Escola de São Paulo”.²¹

²¹ Para aprofundamento das temáticas filosóficas pertinentes ao pensamento luso-brasileiro, bem como do complexo de relações intelectuais estabelecidas entre os pensadores portugueses e brasileiros nos últimos 50 anos, cf. António Braz Teixeira, “Meio Século de Diálogo Filosófico Luso-Brasileiro”, in *Formas e Percursos da Razão Atlântica*, ed. cit., pp. 31 – 32 e 38 – 39.

SAUDADE, ENGLOBALÂNCIA E INCOINCIDÊNCIA. UMA REFLEXÃO A PARTIR DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

Paulo Borges

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/ CFUL

Alameda da Universidade

1600-214 Lisboa

(351) 217 920 000 | info@letras.ulisboa.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre alguns conceitos de "saudade" a partir da obra António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, saudade, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss some concepts of "saudade" from the work António Braz Teixeira.

Keywords: Philosophy, saudade, António Braz Teixeira

António Braz Teixeira, o mais destacado e sistemático hermenêuta da presença do sentimento e do pensamento da saudade na cultura portuguesa e galega, inscreve a sua hermenêutica num fecundo enquadramento teórico-interrogativo, que é simultaneamente uma incontornável referência para delinear os vários contornos da problematização filosófica da saudade e um termo de diálogo para quem deseje pensar inovadoramente o tema. Partimos assim, numa nova abordagem da saudade, das considerações e interrogações que o pensador nos oferece em *Deus, o Mal e a Saudade*¹ e, sobretudo, em *A Filosofia da Saudade*, para encetarmos uma reflexão própria e voltarmos no final ao diálogo com o autor, procurando responder a algumas das suas interrogações.

Braz Teixeira distingue dois “grandes grupos de questões” na “problemática filosófica da saudade”, as fenomenológicas, referentes à “consciência saudosa”, e as respeitantes “ao seu sentido ontológico-metafísico”². Mostraremos como a nosso ver as duas questões se interligam intimamente, havendo na experiência saudosa uma resposta a quase todas as grandes questões filosóficas, de natureza ontológico-metafísica, que Braz Teixeira exaustivamente coloca no último livro e que a nosso ver se condensam nas primeiras: 1 - Qual o sujeito da saudade? Será apenas o ser humano ou também todo o ser vivo, a “Natureza” e o próprio Deus?; 2 - Qual o objecto da saudade? “Serão os entes queridos, desaparecidos ou ausentes, a terra distante, o passado individual já vivido ou, através deles e neles, o próprio ser ou a plenitude do ser do homem ou no homem?” (*Ibid.*, p.17). Esta última hipótese abre, segundo o pensador, para uma outra questão, a de saber se a saudade pode “ser metafisicamente concebida como sentimento de ser pleno e perfeito no ser imperfeito, como sentimento de privação de uma perfeição perdida ou devida”, levantando outra questão, a de indagar qual a sua relação com “a ideia de queda ou cisão”, que considera ainda estreitamente ligada à das “subtis relações entre a saudade e o mal” (*Ibid.*, p.17).

Também nós temos tentado elaborar, a partir da experiência pessoal da saudade e da sua hermenêutica no pensamento e na cultura galaico-portugueses, uma sua teoria onde nos temos deparado, no essencial, embora com uma linguagem algo diversa, com as mesmas questões fundamentais de Braz Teixeira. Nesta demanda fomos

¹ António Braz TEIXEIRA, *Deus, o Mal e Saudade. Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993.

² *Id.*, *A Filosofia da Saudade*, Lisboa / Matosinhos, QuidNovi, 2006, p.15.

desde cedo movidos, embora até este momento sem o termos reconhecido e assumido plenamente, pela fulgurante visão expressa nos três últimos versos do *Marânus* de Teixeira de Pascoaes, que não cessam de iluminar o sentido mais fundo e último da saudade:

“Pois tudo, tudo há-de passar, enfim,
O homem, o próprio mundo passará,
Mas a Saudade é irmã da Eternidade”³

A visão de Pascoaes, num sentido inovadora em relação às grandes visões religiosas e filosóficas da humanidade, e noutra convergente com a sua sabedoria mais profunda, responde implicitamente a muitas das questões que partilhamos com Braz Teixeira, mas abrindo e superando o seu mais imediato horizonte de sentido, ao desvelar uma “Saudade” maiúscula que é inseparável da “Eternidade”, sendo inerente ao que há e fica para além da passagem evanescente do “homem” e do “mundo”, ou seja, da totalidade dos entes e das coisas. Esta “Saudade”, que transcende os domínios da determinação, da entificação, da reificação, do ser algo ou alguém, não pode pois ter sujeito ou objecto, humano, divino ou outro, mostrando-se livre e relativizadora das noções que frequentemente estruturam a sua teoria metafísica, como as de união, cisão e reintegração. Decerto que esta “Saudade” última, vislumbrada por Pascoaes, não anula as várias modalidades de saudade emergentes na fenomenologia da cisão e da aspiração a superá-la no domínio da relação entre sujeitos ou entre sujeitos e objectos, mas abre-nos um âmbito maior, que aqui chamamos de *englobância*, onde a saudade psicológica e mesmo ontológico-metafísica se insere e relativiza.

A grande e infinita englobância a que a “Saudade” é afim é o incriado e imanifestado, que no poema de Pascoaes se intui e fica implícito como o espaço invisível e sem dimensões onde a manifestação e a fenomenalidade – “homem”, “mundo” e “tudo” quanto se apresente como tendo uma determinação ôntico-ontológica – se configuram num trânsito evanescente. A “Saudade” inere ao espaço informe, vazio e indiferenciado, sem contornos sensíveis ou inteligíveis e por isso jamais objectivável pelo conhecimento empírico-intelectual, que desde já e sempre é a matriz oculta da vida e da realidade diversamente manifestadas e objectivadas em função das diferentes perspectivas e interesses dos sujeitos cognitivos e volitivos, humanos e não-humanos. A “Saudade” inere ao fundo sem fundo de tudo, transcendente e

³ Teixeira de PASCOAES, *Marânus*, in *Obras Completas*, III, *As Sombras / Senhora da Noite / Marânus*, introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho, Amadora, Livraria Bertrand, s.d., p.303.

imaneute enquanto englobante de toda a diferenciação e diversidade ontognosiológicas. A “Saudade” inere ao Infinito que há no íntimo da configuração transitória de cada fenómeno, ser ou coisa, ao mesmo tempo que os transcende enquanto livre de limitação e mutabilidade. Pode-se assim considerar que a “Saudade” inere à Vida e Natureza profundas e inaparentes de todos os fenómenos, entes ou coisas, onde transcendência e imanência coincidem, pois o imo ou íntimo de toda a forma e determinação é a indeterminação vazia e informe do Infinito, que por isso mesmo é a plenitude exuberante de todas as possibilidades.

De notar que o entendimento dos versos de Pascoaes não tem necessariamente de ver neles a profecia de um Fim dos Tempos onde deixe de existir o que agora existe, o “homem” e o “mundo”, para só então se desvelar – mas para quem?, poder-se-ia perguntar - a agora oculta inseparabilidade entre “Saudade” e “Eternidade”. A passagem do “homem” e do “mundo” pode coexistir com a sua permanência, significando antes o deixarem de ser referências, perspectivas e coordenadas privilegiadas ou obrigatórias para a percepção e compreensão da natureza das coisas. O que Pascoaes pode estar a anunciar – e isto é coerente com o sentido global da sua obra – é não um apocalipse exterior, mas um apocalipse interior, enquanto desvelamento e emergência de uma outra consciência e experiência livre do perspectivismo humano e não-humano, e assim igualmente superadora do antropocentrismo e dos centrismos alternativos, como o zoocentrismo, o biocentrismo e o cosmocentrismo, e suas associadas antinomias, como a de natureza e cultura. Isto sem se refugiar no teocentrismo, pois como veremos a “Eternidade” de Pascoaes não é a de “Deus”, se este for pensado como o Ente supremo, o que, na tradição apofática, é já ou ainda uma determinação e uma limitação. Esta outra instância de consciência e experiência, emancipada de qualquer centro condicionado de perspectiva e interesse, bem como da própria noção de “centro” (José Marinho falou da obsessão do “centro”), emerge na visão de Pascoaes sob o signo da íntima conexão entre “Saudade” e “Eternidade”.

Mas o que será isso? Cremos que a melhor resposta será sempre não teórica, mas prática, mediante um exercício de mudança do regime de consciência e percepção de si e do real, conforme o caminho meditativo e contemplativo por nós proposto em *Da*

Saudade como Via de Libertação ⁴. Não indo agora por esta via, nos limites de uma abordagem meramente teórica seria mais fácil e porventura acertado tentar responder não transigindo com as referências ao já pensado e com o trabalho ou jogo académico das citações, mas isso traria o risco de uma menor compreensão no imediato. Por esse motivo, e também para mostrar a relevância universal da visão de Pascoaes, apesar de um outro e maior risco, o de a reduzir a visões menos penetrantes, concedamos ao usual modo hermenêutico-cultural do pensar, porém para dele nos libertarmos logo que possível.

Se “homem”, “mundo” e “tudo” quanto assume uma configuração e uma determinação, ou seja, tudo quanto aparenta ser alguma coisa, “há-de passar” e já passa efectivamente, quer por ser evanescente, quer por poder a cada instante deixar de ser pressuposto, referência e/ou centro de uma perspectiva sobre o que é real, tal deve-se a não serem a realidade primeira e última e estarem por isso, na sua transiência, integrados no que se designa como “Eternidade”, enquanto esfera intemporal e sem dimensões que a tudo engloba na medida em que é livre das características diferenciadoras e limitativas do englobado. A “Eternidade” não está assim separada de cada fenómeno, ser ou coisa, sendo precisamente o seu intemporal e não-dimensional fundo sem fundo, o infinito matricial no qual emergem, se processam e dissipam todas as configurações transitórias e sempre cambiantes de relação entre sujeitos e sujeitos e sujeitos e objectos, humanos ou não-humanos. A “Eternidade” é a Natureza primordial onde se configuram as formas sempre mutantes e interdependentes do que apenas humanamente se pensa e configura como o natural e o cultural.

Podemos aqui surpreender afinidades com o sentido pré-socrático da *physis* como origem primeira (*arché*) que a tudo abarca e no seio da qual tudo se processa, bem como com a noção de Karl Jaspers do *Umgreifende*, o “englobante” ou “envolvente”, como designação do ser total que não é sujeito nem objecto, mas que na e pela cisão entre sujeito e objecto, segundo o filósofo a condição de toda a consciência (tese com que não concordamos), se manifesta como tal, como o que a tudo abrange. Este imenso englobante, na medida em que é pensado, pode ser objectivado como objecto ou subjectivado como sujeito, como o mundo ou como a consciência onde o mundo se

⁴ Cf. Paulo BORGES, *Da Saudade como Via de Libertação*, Matosinhos/Lisboa, QuidNovi, 2008, pp.50-69. Cf. também *O Coração da Vida. Visão, meditação, transformação integral*, Lisboa, Edições Mahatma, 2017, 2ª edição.

manifesta, mas na verdade não deixa de ser a imanência transcendente, no sentido de abissal e ilimitada, que não aparece em tudo o que aparece e assim permanece “obscuro” para a consciência objectual, enquanto impensável de todo o pensável, “aquilo que não surge, mas onde tudo o mais surge”⁵. Se pensar alguma coisa é desligá-la, ficticiamente, do “englobante”⁶, isto aplica-se ao próprio “englobante” enquanto conceito que objectiva no domínio dessa mesma cisão sujeito-objecto que por natureza transcende. A experiência do “englobante” tem assim de ser de outra ordem que a do pensar objectivante, procedendo não da busca *ontológica* de “um mundo de definições objectivas”, mas da demanda *periontológica* do “fundamento daquilo de onde surgem o sujeito e o objecto” que mutuamente se referem e co-instituem⁷.

Esta demanda conduz ao que Jaspers designa como “*Umwendung*”, “viragem” ou “conversão” (a palavra alemã sugere o virar-se para o que está à volta), que considera como a “operação filosófica fundamental”, a que “leva a cabo a partir da cisão sujeito-objecto, na qual estamos dirigidos a objectos e a eles vinculados, a conversão ao englobante, que não é sujeito nem objecto, mas inclui em si ambos”. Esta conversão deve constantemente renovar-se, para que o pensamento e a experiência se voltem para o que é, ou seja, para o “inobjectivo”, libertando-se de todas as tendenciais recaídas em pontos de vista subjectivantes-objectivantes, incluso os que objectivam o próprio “englobante” (Cf. *Ibid.*, pp.128-129). Libertando-nos “do encadeamento ao objecto e da limitação ao sujeito”, a “conversão”, “operação filosófica fundamental”, “é um momento da reversão (*Umkehr*)” (Cf. *Ibid.*, p.130) que faz ver toda a percepção anterior “como um mascaramento do que propriamente é ou como o hermetismo do propriamente real”. Como consequência, pode acontecer, seja a experiência de que a vida é como um “sonho”, seja, na mesma medida em que reconhecemos o “sonho” como tal, o despertar para a “consciência do envolvente”. Este “despertar” tem a dupla valência de nos abrir à compreensão da cisão sujeito-objecto no mesmo lance em que nos abre ao englobante que nessa cisão se entremostra, impedindo-nos de “dormir” na ilusória separação das duas instâncias (Cf. *Ibid.*, pp.130-131). Segundo Jaspers, a “conversão” permite compreender a

⁵ Cf. Karl JASPERS, *Iniciação Filosófica*, tradução de Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, 9ª edição, pp.35-36; *La Fe Filosófica ante la Revelación*, tradução de Gonzalo Díaz y Díaz, Madrid, Editorial Gredos, 1968, pp.104-105.

⁶ Cf. *Id.*, *Iniciação Filosófica*, p.36.

⁷ Cf. *Id.*, *La Fe Filosófica ante la Revelación*, p.126.

“mística”, enunciada desde há milénios pelos “filósofos da Índia, da China e do Ocidente” como a possibilidade do ser humano “transpor a cisão entre sujeito e objecto alcançando a total união em que desaparecem todos os objectos e se apaga o eu”. A experiência desta “união” é “o autêntico despertar”, enquanto “o acordar para a consciência da cisão sujeito-objecto” (sem “conversão”) é o “sono” (Cf. *Ibid.*, p.38).

A nosso ver, a “Saudade” que Pascoaes apresenta como “irmã da Eternidade”⁸ é, num primeiro momento da sua experiência e compreensão, o vínculo de todo o sujeito e objecto ao englobante, bem como o sentido, simultaneamente sentimento e sensação, dessa englobância que é o eterno, que permite que, nas subjectividades e vidas humanas e não-humanas, se processem a “conversão” e a “reversão” pensadas por Jaspers. A “Saudade” é a inviolável integração de todo o ser e fenómeno na intemporal englobância, pela qual, mesmo sem “conversão” e “reversão” intencionais e conscientes, o fundo sem fundo de todos e de cada um dos fenómenos e seres natural, integral e igualmente se indistingue do inobjectivável. A “Saudade” é, onde haja uma mínima forma de consciência e sensibilidade, ou seja, de sciência, a experiência directa, imediata e constante, ante-reflexiva e ante-conceptual, do imenso englobante. É esta “Saudade”-Saúde primordial, inseparável do fundo infinito e eterno de todas as coisas, que se modaliza nas várias formas de saudade ou aspiração cuja fenomenologia emerge nos seres sencientes (não apenas humanos, como em Portugal viram Frei Agostinho da Cruz, Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, entre outros) e que, em Jaspers, se manifesta como o espírito e sentido íntimos da própria filosofia, promovendo a “conversão” e “reversão” da consciência ao trans-subjectivo e trans-objectivo âmago do real.

O que engloba e transcende “homem” e “mundo” (ou “homens” e “mundos”, como diria Eudoro de Sousa, pois para cada configuração do humano há uma correlata configuração do mundo) foi diversamente pensado no Ocidente como *physis*, Ser, Uno e Deus. Exemplo e tentativa de esclarecer esta última designação é a sentença tornada célebre no anónimo *O Livro dos XXIV Filósofos*, de inícios do século XIII: “Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam” (“Deus é a esfera infinita cujo centro está em todo o lado e a circunferência em parte

⁸ Teixeira de PASCOAES, *Marânus*, p.303.

alguma”) ⁹. Deus é aqui o infinito omni-englobante e não o Ente supremo e separado da ontoteologia ou o cume de uma hierarquia ontognosiológica. Enquanto onnipresença ilimitada, Deus não pode ser algo ou alguém, separado de outra coisa, de si distinta, pois seria assim uma entidade definida por outra entidade e não seria infinito. Por isso para Mestre Eckhart a “indistinção é a característica distintiva de Deus” ¹⁰, o que sugere compreender a sua designação como *pánton áplos*, “liberto de tudo”, no final da *Teologia Mística* do pseudo-Dionísio o Areopagita ¹¹, traduzido para Latim como *absolutus*, absoluto, não como referindo algo transcendente no sentido de separado, mas antes a transcensão da própria ideia de separação e transcendência espacial. Se Deus é *absoluto*, no sentido etimológico de desligado e livre, é porque está *absolto* de toda a antinomia e separação, sendo antes o onnipresente fundo sem fundo de tudo.

Por isso São Paulo, no discurso no Areópago ateniense, afirma que não está “longe de cada um de nós”, sendo precisamente “nele” que “vivemos, nos movemos e existimos” (*Actos dos Apóstolos*, 17: 27-28). Mais íntimo a cada um dos viventes, dos moventes e dos existentes do que eles a si mesmos, para estendermos a toda a comunidade cósmica o que Santo Agostinho referiu a si (“interior intimo meo”, “mais interior do que o íntimo de mim mesmo” ¹²) e é em geral entendido como restrito apenas aos humanos, é nesta Presença sem contornos entitativos, e por isso também uma inefável Ausência (*Absentia*) ¹³, que tudo habita. O infinito englobante é assim o *ethos* (ἦθος) íntimo de todo e cada ser e fenómeno, no sentido de morada fundamental que Heidegger, na *Carta Sobre o Humanismo*, lhe confere, conforme o sentido original da palavra no fragmento de Heraclito: “*Ethos antrópo daimon*” ¹⁴.

⁹ Cf. *Le Livre des XXIV Philosophes*, traduzido do latim, editado e anotado por Françoise Hudry, prefácio de Marc Richir, Grenoble, Éditions Jerome Millon, 1989, pp. 93 e 95.

¹⁰ Cf. Bernard MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: a History of Western Christian Mysticism*, IV, Nova Iorque, The Crossroad Publishing Company, 2005, p.89.

¹¹ Cf. Pseudo-Dionísio AREOPAGITA, *Teologia Mística*, versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho, in *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 10 (Porto, 1996), pp.24-25.

¹² Cf. Santo AGOSTINHO, *Confissões*, tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas, notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa, edição bilingue, Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000, III, VI, 11, pp.100-101.

¹³ Cf. Paulo BORGES, *Da Saudade como Via de Libertação*, pp.36-37.

¹⁴ Cf. Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'Humanisme*, ed. bilíngue, texto alemão traduzido e apresentado por Roger Munier, Paris, Aubier – Montaigne, 1983, 3ª edição, p.145; HERACLITO, *Fragmentos*, 119 Diels-Kranz.

Todavia, se Heidegger entende *ethos* como “a região aberta onde o homem habita”¹⁵, os versos de Pascoaes libertam-nos da obsessão antropocêntrica ao mostrarem-nos a “Eternidade” como essa abertura incircunscrita onde “homem” e “mundo” igualmente em trânsito surgem, se processam e dissipam. Disso igualmente nos fala a “Oitava Elegia” de Rilke, onde é no “Aberto” (*das Offene*) que tudo está naturalmente imerso, embora só os seres em estado liminal, livres de perspectivas, interesses e preocupações mundanos, como o animal não-humano, a criança e os que morrem o experienciem directamente, enquanto os amantes disso se aproximam. Já o comum dos humanos é desde criança educado para “olhar para trás, / para a Forma (*Gestaltung*, também “formação”, “configuração”) e não para o Aberto”, não acedendo jamais ao “puro espaço (*reinen Raum*) (...) para onde se abrem infinitamente as flores”, mas sempre e apenas ao “mundo”¹⁶. *Mundo*, do latino *mundus*, é etimologicamente um espaço limpo, delimitado em algo mais vasto, precisamente o “englobante” de Jaspers e a “Eternidade” de Pascoaes, que sintomaticamente nesta perspectiva seria negativamente designado como o *imundo*. “Mundo” é o que se configura numa percepção limitada pelo perspectivismo e interesse particular da consciência intencional, instaurado pela cisão entre sujeito e objecto. Já a criança, antes do seu olhar ser preso à “Forma” das coisas e das ideias, perdia-se e era desperta “no silêncio” do “que é puro, o não vigiado, que se respira e se *sabe* infinito e não se deseja” (Cf. *Ibid.*). É por isso que os humanos em geral, sendo sempre “espectadores” voltados para alguma coisa, sensível ou inteligível, estão constantemente “na atitude de alguém que parte em sua direcção”, vivendo assim “em despedida sempre” (Cf. *Ibid.*, p.95) do Infinito onde todavia se inscrevem, ao passo que, no que respeita ao animal, Rilke considera que “onde nós vemos futuro vê ele Tudo / e a si no Todo e salvo para sempre” (Cf. *Ibid.*, p.93).

O poema de Rilke - embora a nosso ver supondo uma natural excelência da experiência do animal não-humano que nos parece problemática, na medida em que é um sujeito de interesses e perspectivas, um “sujeito-de-uma-vida”, como o define Tom Regan¹⁷ - sugere muito do sentido maior da “Saudade” vislumbrado por

¹⁵ Cf. Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'Humanisme*, p.145

¹⁶ Cf. Rainer Maria RILKE, “A Oitava Elegia”, *As Elegias de Duíno*, introdução e tradução de Maria Teresa Dias Furtado, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, 2ª edição, p.91.

¹⁷ Cf. Tom REGAN, *The Case for Animal Rights*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2004, 3ª edição, p.243.

Pascoaes. A “Saudade” que “é irmã da Eternidade”¹⁸ indica o que, na evanescente transiência de “homem” e “mundo”, se vincula à omni-englobante esfera infinita que é o “Deus” do *Livro dos XXIV Filósofos*, o “absoluto” inefável do Pseudo-Dionísio Areopagita (que nem “divindade” é¹⁹), o intemporal imo onde tudo vive, se move e existe, segundo São Paulo, o *ethos* da morada aberta e *daimónica* de Heraclito e Heidegger e o trans-mundano “Aberto” de Rilke. Este “Aberto”, natureza original e englobante de toda a forma, é claramente afim à não-dualidade entre *wu* e *yu*, não-haver e haver (limite), no *Tao Te King*²⁰ e entre “vacuidade” (*śunyātā*) e “formas”, no *Sutra da Essência da Sabedoria Transcendente (Prajñāpāramitā Hrdayasūtra)*²¹.

A “Saudade” vislumbrada por Pascoaes manifesta assim a sua plena universalidade enquanto experiência da constituição íntima do real na articulação entre forma e informe, finito e infinito, surgindo como o vínculo dos entes intra-mundanos à trans-mundaneidade e o sentido, sentimento e sensação do infinito, intemporal e total no seio da finitude, temporalidade e particularidade. De acordo com a nossa tese acerca do seu mais fundo sentido etimológico, a “Saudade” expressa a integridade, sanidade, saúde e salvação primordiais e incorruptíveis de todos os seres e fenómenos²², desvelando-os irredutíveis ao *Dasein* e ao *In-der-Welt-sein*, ao *ser-aí* e ao *ser-no-mundo* da ontofenomenologia de matriz heideggeriana. Na Saudade são o *não-ser-aí* e o *não-ser-no-mundo* que fundam as possibilidades e formas mais autênticas, ricas e livres de *ser-aí* e *ser-no-mundo*, firmando o cuidado (*Sorge*) intra-mundano no cuidar da pertença ao trans-mundano. Na Saudade a situação abre-se/desvela-se no insituado e parte-se do insituado para o situado, que assim se transfigura saudosamente, no sentido de entreabrir a íntima infinidade que em simultâneo contêm e na qual é contido.

Note-se todavia que, na experiência e compreensão da saudade, tudo depende de se viver ou não na conversão ou viragem que Jaspers considera a “operação filosófica

¹⁸ Cf. Teixeira de PASCOAES, *Marânus*, p.303.

¹⁹ Cf. Pseudo-Dionísio AREOPAGITA, *Teologia Mística*, in *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 10 (Porto, 1996), p.25.

²⁰ Cf. Lao TSEU, *Tao Te King*, I, traduzido e comentado por Marcel CONCHE, Paris, PUF, 2005, 3ª edição, p.41.

²¹ Cf. *Soûtra du Coeur de la Connaissance Transcendente*, in *Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, traduções do tibetano por Philippe Cornu, do chinês e do sânscrito por Patrick Carré, Paris, Fayard, 2001, p.88.

²² Cf. Paulo BORGES, “Saudade e Saúde. Saudar e Salvar: para uma teoria das duas saudades”, in AAVV, *Sobre a Saudade*, coordenação de António Braz Teixeira, Arnaldo Pinho, Maria Celeste Natário e Renato Epifânio, Sintra, Zéfiro, 2012, pp.65-74.

fundamental”²³, ou seja, a operação fundamental de uma vida tendente à sabedoria: disso depende passarmos da visão-experiência da saudade como o que alguém sente por alguém ou alguma coisa para a visão-experiência da saudade como a inviolável integração no infinito. Por contraste, cremos ser o não reconhecimento da natureza mais funda da saudade, pela ausência de exercício daquela conversão-viragem, que gera um sentimento e ideia de si como algo ou alguém cindido da englobância ou tão centrado em si ou nos entes, objectos, lugares, tempos e experiências intramundanos que a própria englobância passa despercebida ou é reduzida a mera hipótese intelectual, a que não corresponde nenhuma percepção ou experiência real. Isto conduz-nos a pensar que a englobância é o espaço de todo o possível, incluindo o do não reconhecimento de si, o do não reconhecimento do fundo sem fundo onde tudo emerge, o que gera a aparente incoincidência com o que (se) é e o sentimento tornado comum da saudade, não como vínculo ao infinito, à plenitude e à totalidade, mas como separação, carência e memória-desejo do que supostamente falta. Cremos ser desta experiência de incoincidência com a englobância - ou de não recondução da incoincidência à englobância (pois esta a inclui), por via da referida conversão-viragem – que derivam as formas mais comuns e habitualmente teorizadas de saudade, como memória-desejo com sujeito e objecto, em cuja correlação se vela a sua comum inscrição no infinito e eterno englobante.

Aqui cumpre notar que, se a saudade metafísico-ontológica tende a ser perspectivada como a relação dos entes finitos, temporais e particulares com o infinito, eterno e total, a sua teoria pode seguir um outro e complementar rumo, em particular a partir do espaço aberto pela visão pascoalina de uma “Saudade (...) irmã da Eternidade”, irreduzível à passagem do “homem” e do “mundo”²⁴. Com efeito, se, como vimos, a “Saudade” que Pascoaes apresenta como “irmã da Eternidade” é, num primeiro momento da sua experiência e compreensão, o vínculo de todo o sujeito e objecto ao englobante, bem como o sentido, simultaneamente sentimento e sensação, dessa englobância que é o eterno, já

num segundo e mais subtil momento da mesma experiência e compreensão a relação e vínculo da saudade com o eterno pode desvelar-se como a relação e vínculo do eterno consigo mesmo, precisamente a relação e vínculo unificadores que o

²³ Cf. Karl JASPERS, *La Fe Filosófica ante la Revelación*, p.130.

²⁴ Teixeira de PASCOAES, *Marânus*, in *Obras Completas*, III, *As Sombras / Senhora da Noite / Marânus*, introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho, Amadora, Livraria Bertrand, s.d., p.303.

englobante mantém consigo próprio no íntimo de todas as relações e vínculos múltiplos e particulares que os entes finitos consigo estabelecem. A Saudade seria assim um espaço de auto-experiência, de experiência de si, matricialmente aberto no seio da “Eternidade” englobante, o fundo sem fundo de tudo.

É neste espaço que porventura se abrem todos os possíveis, toda a gama de possibilidades de reconhecimento ou não do imenso englobante, que nesta segunda e complementar perspectiva são outras tantas possibilidades de auto-reconhecimento ou de auto-desconhecimento desse mesmo ilimitado englobante. Esta visão decorre naturalmente da constatação de não se poder conceber uma dualidade e separação entre o englobante e o englobado, pois se o primeiro transcende o segundo é por ser o fundo sem fundo da sua imanência abissal e não por constituir uma entidade autónoma de si separada. O englobado é a manifestação do englobante e assim, do mesmo modo que aprofundar o englobado até à sua fonte conduz ao englobante, também o aprofundar o englobante no sentido da sua manifestação conduz ao englobado.

Isto permite-nos interpretar a irmandade vislumbrada por Pascoaes entre “Saudade” e “Eternidade” como uma não-dual *Eternidade-Saudade*, onde a “Saudade” pode desempenhar a dupla funcionalidade do (auto)reconhecimento e do (auto)desconhecimento do englobante por si mesmo e por todas as consciências dos viventes, humanos e não-humanos, nele inseridas. A *Eternidade-Saudade* desdobra-se assim numa *englobância-incoincidência*, onde união e cisão se conjugam numa união-cisão que recorda o que José Marinho escreve: “o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une, eternamente”²⁵.

Nesta coincidência dos só aparentemente opostos, o eterno poderia ser o si profundo e, num sentido, o sujeito primeiro e último de toda a experiência, a começar pela mais fundamental de todas, a experiência saudosa. A saudade poderia ser essa auto-reflexividade no seio do eterno, enquanto incoincidência coincidente de si consigo mesmo no âmago de todas as formas de vida e de todos os fenómenos cósmicos. A saudade seria a experiência da diferença no âmago da identidade e da alteridade no imo da mesmidade, ou seja, a identidade-diferença, o mesmo-outro. E assim a matriz

²⁵ Cf. José MARINHO, *Teoria do Ser e da Verdade*, I, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009, p.76.

da inquietante estranheza que permeia todos os viventes, não apenas os humanos ²⁶, no seio de uma *ex-sistência* que, embora implicando sempre “*des-coincidência*” ²⁷, na experiência saudosa surge como um Janus bifronte, em constante possibilidade de trânsito e recurso do englobante para o englobado, do eterno para o temporal, do infinito para o finito.

Regressemos a esta luz às questões formuladas por António Braz Teixeira, em primeiro lugar sobre qual o sujeito e o objecto da saudade ²⁸. A primeira e fundamental resposta vai no sentido de se relativizar a questão e o horizonte de sentido por ela estabelecido, reconhecendo-se na saudade um movimento e uma aspiração à transcensão da experiência de haver sujeito e objecto. Com efeito, esta implica sempre uma dualidade, ainda que relacional e dialéctica, enquanto a saudade, como aqui a teorizamos a partir de Pascoaes, mobiliza toda a dualidade para a sua transcensão, sendo como que uma relação que se cumpre autosuperando-se e desvanecendo-se. É isso que encontramos no vislumbre pascoalino de que a saudade é inerente ao eterno, para além de todas as transitórias entificações disjuntivas e relacionais, como são “homem” e “mundo”.

Todavia, reconhecendo a validade relativa da primeira questão, sobre qual o sujeito da saudade, se apenas o ser humano ou também todo o ser vivo, a “Natureza” e o próprio Deus – e relativa porque condicionada por não se haver ainda cumprido o sentido maior da saudade, que vemos como a transcensão de toda a relação sujeito-objecto - , uma resposta, necessariamente também relativa ao seu relativo nível de sentido, seria a de que todas as experiências de ser e de consciência, humanas e não-humanas, por mais elementares que sejam, vivem seja na Saudade absoluta, enquanto vínculo à infinita e eterna englobância, seja na saudade relativa, enquanto se constituem na memória-desejo de um bem particular que experienciaram e que sentem ausente ou de que se sentem apartadas. O mesmo se diga do que se designa como “Natureza”, quer o entendamos como a totalidade cósmica ou como o mundo natural terreno, na medida em que a Saudade, na sua dimensão primeira e última, apontada pelos versos de Pascoaes aqui comentados, é precisamente, num sentido, o

²⁶ Cf. Friedrich HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques. II. Philosophie de la Nature (1817, 1827, 1830)*, texto integral apresentado, traduzido e anotado por Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p.324. Cf. Florence BURGAT, *Liberté et Inquiétude de la Vie Animale*, Paris, Éditions Kimé, 2006; *Id., Une Autre Existence. La condition animale*, prefácio de Heinz Wismann, Paris, Albin Michel, 2012.

²⁷ Cf. o tema do livro de François Jullien, que todavia a apresenta como exclusiva da existência humana: François JULLIEN, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Bernard Grasset, 2017, pp.9-23.

²⁸ Cf. António Braz TEIXEIRA, *A Filosofia da Saudade*, p.17.

vínculo de todo o englobado ao infinito e eterno englobante, e noutro, mais fundo, o vínculo deste mesmo infinito e eterno englobante a si mesmo no e pelo vínculo a si de todo o englobado. Havendo o mínimo obscurecimento e enfraquecimento da experiência desse vínculo, todo o englobado, seja a totalidade cósmica, seja o mundo natural terreno nela contido, passa a viver a experiência da saudade relativa do englobante. Isto conduz a que integremos também o que se designa como “Deus” na experiência da saudade, pelo menos na medida em que o consideremos como o fundo sem fundo, infinito e eterno, do ser e de todo o vivente e existente, não sendo assim uma entidade transcendente, na acepção de separada, mas antes a intimidade imanente, infinita, absoluta e englobante de tudo. Nesta medida, a relação de tudo e de todos consigo é uma relação de si consigo mesmo, a começar pelo vínculo saudoso que, num sentido, como vimos, é o vínculo de tudo a si e, num outro, é o vínculo de si a si mesmo. Por aqui podemos admitir que o mesmo obscurecimento e enfraquecimento desse vínculo, se não afecta em si mesmo o englobante fundo sem fundo de tudo, já o afecta na dimensão relativa da sua manifestação, que é a da relação do englobado consigo. Um dos modos dessa afectação, porém em trânsito para a sua superação na restauração da plenitude não-dual do vínculo, é precisamente o que aqui chamamos saudade relativa. Sublinhamos todavia que todas estas respostas à questão de Braz Teixeira se movem ainda no plano relativo por ela delimitado, enquanto a saudade, como importa frisar, é um ímpeto de superação de toda a relatividade e com ela de toda a relação sujeito-objecto. Na experiência da conversão, viragem ou reversão saudosa passa-se da saudade relativa para a Saudade-Saúde absoluta e todas estas questões e respostas se diluem na fruição da ilesa e ilesável plenitude primordial.

Tudo o que dissemos da primeira questão aplica-se à segunda, acerca de qual o objecto da saudade, se “serão os entes queridos, desaparecidos ou ausentes, a terra distante, o passado individual já vivido ou, através deles e neles, o próprio ser ou a plenitude do ser do homem ou no homem?”. Como vimos, esta última hipótese abre para uma outra questão, a de saber se a saudade pode “ser metafisicamente concebida como sentimento de ser pleno e perfeito no ser imperfeito, como sentimento de privação de uma perfeição perdida ou devida”, conduzindo ainda a indagar qual a sua relação com “a ideia de queda ou cisão”, que o pensador considera estreitamente ligada à das “subtis relações entre a saudade e o mal” (Cf. *Ibid.*, p.17). A resposta deve ter aqui uma vez mais em conta a distinção por nós operada entre uma

saudade intra-mundana ou relativa, que se situa no plano da dualidade e relação sujeito-objecto e que é experienciada como memória-desejo de entes, lugares e experiências finitas, mas que “através deles e neles”, como bem pondera Braz Teixeira, visa a plenitude do ser, e uma saudade trans-mundana ou absoluta, que é fundamentalmente vínculo a essa mesma plenitude e experiência nela da saúde ou salvação invioláveis que vimos consistirem na fruição da integridade e totalidade comum a si e a todos os seres e fenómenos ²⁹. Apesar da sua distinção teórica e conceptual, as duas formas de saudade estão intimamente entrelaçadas na experiência vivida e concreta, como decorre da possibilidade avançada pelo pensador de que numa esteja presente a outra, na medida em que *através do e no* finito se vise o pleno e o infinito. Isto confirma a hipótese de a saudade poder ser concebida “como sentimento de ser pleno e perfeito no ser imperfeito”, mas não tanto, a nosso ver, a de ser o “sentimento de privação de uma perfeição perdida ou devida”. É que nesta perspectiva a “perfeição” não está jamais “perdida” ou remetida para algo que deveria ser mas não é, estando antes subtilmente presente no seio do próprio sentimento da sua “privação”, ou seja, no seio da memória-desejo saudoso. Poderíamos dizer que neste contexto só se pode sentir privação daquilo que em si há ou que se é e que, reconhecido isto, a privação tende a dissolver-se em presença e fruição.

Isto conduz-nos a responder à decorrente questão de saber qual a relação entre a saudade e as noções de “queda”, “cisão” e “mal” no sentido de, começando por notar que a experiência da saudade nos parece mais universal do que estas noções, mais relativas a certas vertentes culturais ocidentais e próximo-orientais – nomeadamente uma certa inflexão do platonismo, algum gnosticismo e algumas interpretações das tradições monoteístas - , acrescentarmos que na nossa visão da saudade não há nem pode haver verdadeiramente “queda”, “cisão” e “mal”, pois a saudade é precisamente o vínculo que, embora muitas vezes inconsciente ou não plenamente consciente, reconhecido e vivido, todas as formas de ser e de consciência mantêm com a infinita englobância que é também o seu mais íntimo fundo sem fundo. Sendo a saudade o inviolável vínculo com o infinito, a plenitude e a eternidade, mesmo através do e no finito, como vimos de acordo com a intuição de Braz Teixeira, é apenas nos diversos

²⁹ Começámos a fazer esta distinção, que neste estudo prosseguimos, em Paulo BORGES, “Saudade e Saúde. Saudar e Salvar: para uma teoria das duas saudades”, in AAVV, *Sobre a Saudade*, pp.65-74.

graus do não reconhecimento disso e da inconsciência daí resultante que pode surgir a aparência de uma “queda”, “cisão” ou “mal”. A esta luz a maior *queda*, *cisão* ou *mal* reside precisamente na concepção e substancialização de uma queda, cisão ou mal supostamente reais, quando o que há são apenas modos transitórios de não reconhecimento do sentido da saudade, relativa e absoluta. A aparência de queda, cisão ou mal surge articulada com a saudade, na experiência humana condicionada por esses conceitos nas referidas áreas culturais, na medida em que a experiência saudosa não seja aprofundada até se desvelar, no que se interpreta como tal, todo o seu contrário: na queda a permanência na plenitude e na integridade, na cisão o vínculo e a união, no mal o bem anterior aos conceitos de bem e mal. Tudo depende, uma vez mais, de se operar ou não, e de se viver ou não, na viragem, conversão ou reversão saudosas. Na sua ausência, ou enquanto são apenas fugazes e superficiais e não plenas e irreversíveis, há (nas culturas onde estas palavras-conceitos fazem sentido) aparência de queda, cisão ou mal, enquanto que no seu exercício, e tanto mais quanto mais este se converta num estado de experiência, consciência e realização estável, essa aparência dilui-se na transparência da Saudade absoluta, a incorruptível Saúde primordial.

Creemos que isto confirma a nossa visão de que a teoria da saudade só faz pleno sentido acompanhada de uma prática da saudade, que seja simultaneamente a fonte da teoria e aquilo a que ela conduz. Por isso a saudade surge-nos como uma via de libertação, que integra uma visão, um exercício meditativo e contemplativo e uma acção ética no mundo, que cremos poder fazer sentido dentro de qualquer tradição espiritual da humanidade, mas também fora de qualquer quadro espiritual ou religioso tradicional e específico. Isto também confirma a nossa convicção de que a teoria-prática da saudade é um caminho eficaz para reorientar a filosofia num rumo experiencial que lhe permita reassumir-se como um modo mais desperto e aberto de viver integralmente a vida.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, UMA JURISFILOSOFIA DE SUPERAÇÕES: DIÁLOGO SOBRE ALGUNS TÓPICOS FUNDANTES

Paulo Ferreira da Cunha

Faculdade de Direito da Universidade do Porto

Rua dos Bragas, 223, 4050-123 Porto

(351) 22 204 16 00 | lusofilias@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre alguns conceitos de Filosofia de Direito a partir da obra António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, Filosofia de Direito, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss some concepts of Law Philosophy from the work António Braz Teixeira.

Keywords: Philosophy, Philosophy of Law, António Braz Teixeira

Introdução

António Braz Teixeira é uma figura ímpar das letras nacionais e da lusofonia¹. Não apenas das Letras *tout court*, como das Letras jurídicas. O seu pensamento não é só original e elegante, com conceitos claros e rigorosos e sem as perífrases e rebuscados que obnubilam a precisão e legibilidade do pensamento (estilo aparentemente tão na moda), como ainda, em muitos aspetos, se revela verdadeiramente inovador, pioneiro. Sem ter, evidentemente, essa também hodierna obcecação pela novidade. Colocando, pois, problemas e avançando respostas que não se vislumbram facilmente na massa da doutrina, mas pela sua intrínseca razão de ser e não porque andam nos ares dos tempos ou porque as novas “autoridades” os escolheram para a “agenda” da investigação ou dos colóquios e afins.

Não é apenas um Filósofo do Direito, mas também um filósofo *tout court*², e uma pessoa culta e de Cultura, o que lhe permite uma abrangência, enquadramento e grandeza de vistas, e o exercício do filosofar para além da especificidade jurídica, a qual para alguns se confunde com reflexões de política jurídica, vagamente culturais, sociológicas, políticas em geral, e até económicas sobre Justiça, Lei e/ ou Direito, quando não mesmo o simples exercício do subjetivismo e do dogmatismo. Esta confusão atinge patamares diversos, como já deplorava António José Brandão há algumas décadas.

Fazendo uma reutilização *pro domo* de um dito sobre religião e ciência, atribuído a Louis Pasteur (e que não discutimos aqui), dir-se-ia que se pouca cultura pode levar a uma culturalização subjetivista de uma pseudofilosofia do Direito, já, pelo contrário,

¹ Sobre o autor, cf., por todos, vários artigos, nomeadamente de Afonso Rocha, Ana Paula Loureiro de Sousa, Ana Maria Moog Rodrigues, António Paim, Aquiles Côrtes Guimarães, Carlos Leone, Constança Marcondes César, Guilherme de Oliveira Martins, Joaquim Domingues, Jorge Coutinho, José Maurício de Carvalho, Leonardo Prota, Luís Araújo, Luís Lóia, Manuel Cândido Pimentel, Margarida Santos, Maria Celeste Natário, e muitos outros, recolhidos num monumental *liber amicorum: Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, 2008. Nessa obra se encontra também a bibliografia ativa e passiva, à época da edição (cf. esp. p. 957 para a passiva). Cf. ainda uma sintética referência no nosso livro *Faces da Justiça*, Coimbra, Almedina, 2002, p. 205 ss..

² Por todos, v. BRAZ TEIXEIRA, António — *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993; Idem — *O Espelho da Razão: Estudos sobre o Pensamento Filosófico Brasileiro*, Londrina, UEL, 1997; Idem — *Ética, Filosofia e Religião: Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997; Idem — *Formas e Percursos da Razão Atlântica*, Londrina, UEL, 2001; Idem — *Diálogos e Perfis. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro*, Lisboa, Europress, 2006; Idem — *A Experiência Reflexiva: Estudos sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, Zéfiro, 2009; BRAZ TEIXEIRA, António / BOTELHO, Afonso — *Filosofia da Saudade*, com Afonso Botelho, INCM - Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1986;

muita cultura saberá enquadrar esta *episteme*, permitindo que, com abertura de horizontes, se lhe precisem com rigor os recortes. Tudo isto ganha muito maior acuidade em tempos que superaram já, nos seus cumes intelectuais, a por alguns ainda recusada (na prática, pois na teoria não é cientificamente correto fazê-lo) interdisciplinaridade, encontrando-nos em empreendimento mais audacioso, o da pós-disciplinaridade³. Ora ao mesmo tempo ter uma atividade cultural polimórfica e ser um rigoroso Filósofo do Direito, sem entrar em síncries e em superficialidades ou banalizações é algo que a própria obra de Braz Teixeira prova.

Tem ainda o autor em apreço o importante mérito de não esquecer o arsenal do passado jusfilosófico, quer em Portugal, quer no Brasil, e esse conhecimento historiográfico da Filosofia Jurídica (em contexto geral, e nomeadamente no cultural) confere à sua reflexão uma solidez invulgar⁴.

Não curaremos, *brevitatis causa*, da sua atividade prática, não especulativa, como professor, cidadão, administrador público, governante... em sintonia coerente com o seu pensamento. Nem do seu labor teórico não jurisfilosófico, que se reparte por vários terrenos da Cultura.

Haveria muitas temáticas possíveis para este nosso singelo contributo. Referiremos neste ensejo, *brevitatis causa*, especialmente alguns tópicos: a refutação das críticas à Filosofia do Direito (que é teórica mas é também prática, por uma vivência – ou encarnação – da disciplina) as ideias do autor relativas aos géneros literários da Filosofia do Direito, a sua interpretação do jusracionalismo luso-brasileiro e a perspetiva da relação entre justiça e equidade.

São temas que, pela sua importância, adquirem uma feição propedêutica, pelo que optamos por nos limitar, desta feita, ao diálogo com apenas esses tópicos.

Filosofia e Preconceito antifilosófico

Ao nos propormos falar sobre algumas especificidades da especulação filosófica jurídica de Braz Teixeira talvez seja um método aceitável começar pelo princípio, ou

³ Cf., por mais recente, MAYOS, Gonçal — *Homo obsoletus: Precariedad y desempoderamiento en la turboglobalización*, Barcelona, Lingkua, 2016.

⁴ Por todos, cf. BRAZ TEIXEIRA, António — *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, AAFDL, 1991; Idem — *Filosofia Jurídica Portuguesa Contemporânea*, Porto, Rés, 1992; Idem — *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 2005; *O Essencial sobre A Filosofia Portuguesa (sécs. XIX e XX)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008; Idem — *Diálogos e Perfis. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro*, Lisboa, Europress, 2006; Idem — *A “Escola de São Paulo”*, Lisboa, MIL, 2016.

seja, pelos elementos que entendeu fornecer aos seus alunos e ao público em geral como constituindo uma base introdutória para o estudo dessa matéria.

Assim, fomos recordar, antes de mais, o seu *Sentido e Valor do Direito*. Ora o início deste manual de Filosofia Jurídica de Braz Teixeira é profundamente diferente de muitos outros, por nele, muito concisa, mas sintomaticamente, cirurgicamente, se enunciarem temáticas que normalmente não ocupam os jurisfilósofos, mas são importantes, prévias, fundantes, para clarificar ideias. Raízes ou fundações que sedimentam pressupostos cuja ausência ou debilidade pode trazer problemas no desenvolvimento. Uma dessas questões novas para grande parte da “doutrina” é uma clarificação sobre a forma em que se plasma a Filosofia em geral, e, conseqüentemente, também a Filosofia jurídica.

Mas começemos pelo princípio. Há, com efeito, um duplo preconceito de alguns nos meios jurídicos mais preocupados com estes temas, e especificamente em certos meios académicos, sobre o valor da Filosofia do Direito (e todas as matérias jurídico-humanísticas, na verdade) e sobre o que ela seja, ou deva ser. Embora o título deste manual possa ser encarado também como uma homenagem intertextual (desde logo a *Sentido e Valor da Jurisprudência*, de Manuel de Andrade⁵), não deixa de ser relevantíssimo que perguntar pelo sentido e pelo valor do Direito equivale a formular as grandes questões, radicais, do filosofar jurídico. E concomitantemente, de forma sintomática, são também esses dois pontos que os seus detratores e negligenciadores evidenciam não entender: não sabendo nem o sentido do Direito, nem o seu valor, e mais abrangentemente, não curando nem da sua intencionalidade, teleologia, escatologia se diria até, nem da sua dimensão axiológica, quer ética quer estética.

Braz Teixeira, não alheio às alternativas, enfrenta as objeções.

O primeiro preconceito é o contrário à Filosofia em geral, ou, pelo menos, à Filosofia do Direito⁶. Do preconceito filosófico em geral fala também o autor de “*A ‘Escola de São Paulo’*” no seu já referido manual, dissecando-lhe as razões e as fontes, e “contra-atacando”: “[...] só filosofando pode negar-se a filosofia e que a crítica da legitimidade da metafísica é, ela própria, já uma atitude metafísica”⁷.

⁵ ANDRADE, Manuel de — *Sentido e valor da Jurisprudência*, Boletim da Faculdade de Direito, Coimbra, Faculdade de Direito, vol. 48, 1972, pp. 255-294.

⁶ Sobre ele, já o nosso livro *Lições Preliminares de Filosofia do Direito*, 3.^a ed., Coimbra, Almedina, 2009, p. 25 ss.. E novamente o nosso livro *Filosofia do Direito. Fundamentos, Metodologia e Teoria Geral do Direito*, 2.^a ed., Coimbra, Almedina, 2013, p. 23 ss..

⁷ BRAZ TEIXEIRA, António — *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, 4.^a ed., Lisboa, IN-CM, 2010, p. 25.

Braz Teixeira também alude no mesmo passo do seu manual ao preconceito ativista de algum marxismo (os marxismos e até marxianismos, embora tenham passado de moda em certo sentido, são multidão, e é provável que haja gradações) contra a filosofia, mas mais importante parece até ser o preconceito mais radical, e vindo da “tribo dos juristas”, ou parte dela⁸...

O preconceito contra a Filosofia do Direito pode eventualmente até admitir ou tolerar uma *episteme* “de perfumaria” que acolhesse os espíritos e as *démarches* especulativas (*hoc sensu*) em geral. Mas quanto ao terreno do Direito é inflexível e dogmático: pretende muito frequentemente preservar a “pureza” ou “purificação” do que seria uma “ciência” jurídica, embora, dada a aversão (normalmente também política) a Kelsen e ao seu intento da *Reine Rechtslehre*⁹, se evite a palavra “puro” e seus derivados, preferindo-se a aura tecnicista da expressão “rigor”. O qual, aliás, como se sabe, também teve lugar na Filosofia pura, na célebre obra de Husserl¹⁰.

Igualmente é conhecido como a identificação do Direito com uma ciência faz parte do seu discurso de legitimação¹¹, dado o prestígio social da “ciência”, e tanto mais quanto manifestações concretas de juridicidade subjetivista, politizada, ou tingida de perspectivas religiosas, morais e moralistas (em todas as épocas, mas mais aparatosas porque mediatizadas hoje) poderiam perigosamente deslegitimá-lo. Assim, por definição, poderia invocar-se que, sendo o Direito uma ciência, não deveria ter nada a ver com a Filosofia, e muito menos deveria esta distrair os alunos do estudo do que seria científico (o decorar de artigos de códigos e o treinar-se em casos hipotéticos de situações – o célebre *quid juris*). Recentemente, no Brasil, parece que se terão invocado os maus resultados dos estudantes do ensino secundário a matemática para acabar ou pelo menos diminuir significativamente o estudo da sociologia e da filosofia, que aparentemente, se bem interpretamos, os distrairiam da aplicação necessária à prática ciência dos números. A retórica antifilosófica não deixa, pois, de ser atual, e pode e deve ser desconstruída.

Esquece evidentemente aquele argumento, além do mais, que há filosofias das ciências, da matemática, da física, da química, da medicina, das ciências sociais...

⁸ Cf. o nosso livro *Justiça & Direito - Viagem à Tribo dos Juristas*, Lisboa, Quid Juris, 2010.

⁹ KELSEN, Hans — *Reine Rechtslehre*, trad. port. e prefácio de João Baptista Machado, *Teoria Pura do Direito*, 4.^a ed. port., Coimbra, Arménio Amado, 1976.

¹⁰ HUSSERL, Edmundo — *A Filosofia com ciência de rigor*, trad. port., Coimbra, Atlântida, 1952.

¹¹ Sobre a questão, certamente a maioria dos juristas portugueses contemporâneos terá tido um primeiro eco na obra introdutória de MACHADO, João Baptista — *Introdução ao Direito e ao discurso legitimador*, reimp., Coimbra, Almedina, 1985. Mais recentemente, aproximamo-nos da questão no nosso livro *Desvendar o Direito*, Lisboa, Quid Juris, 2014.

Curiosamente, enquanto os cientistas puros não se preocupam nada com qualquer perigo advindo da existência de ciências sobre os seus saberes (pelo contrário, muitas vezes manifestam apreço ou pelo menos curiosidade por tais estudos), parece que alguns “cientistas” jurídicos se sentiriam ameaçados quiçá pela *perversão da juventude* operada pela Filosofia do Direito. E aqui só podemos pensar em Pascal quando desconstrói alguns símbolos profissionais, curiosamente da Medicina e do Direito. De algum modo, o discurso da cientificidade seria um ademanse como os arminhos, os barretes ou as mulas dos doutores?¹² Como pode uma ciência temer a sua filosofia, ou querer domesticá-la, de forma a que seja inócua, não perturbadora? Que certezas particulares ficarão abaladas por uma filosofia que, seguindo a sua própria vocação, radicalize a interrogação?

Seja como for, há uma diuturna e vivaz aversão à Filosofia jurídica, que começou com o horror ao direito natural (que fazia as vezes de Filosofia do Direito outrora – e em Espanha não até há muito era o nome da primeira cadeira do curso jurídico¹³). Mas também há a possibilidade de tentativa de “tomada por dentro”, com falsa adesão, e presumindo conhecimento que se não possui. Assim, ocorre que como Filosofia do Direito podem passar reflexões mais ou menos subjetivas e “estados de alma” sobre institutos ou sentenças, leis e instituições, cabendo num tal gavetão indiferenciado, a amálgama de virtualmente tudo o que se quiser... Ao dissolver, aí sim, o rigor não da pretensa “ciência jurídica” mas da própria filosofia jurídica, está a contribuir-se de forma sinuosa para o descrédito da matéria. Quando pretensos filósofos do Direito não respeitam a área e as suas tradições, ou quando outros fazem dela um violino de Ingres muito dissonantemente tocado, realmente aumentam os perigos de grande sincretismo. E, naturalmente, superficialidade e banalização.

Nesse domínio contribuem dois fatores além do preconceito tecnicista, e de apetências meramente amadorísticas. É, por um lado, a necessidade que alguns sentem de tornar o ensino da Filosofia do Direito acessível a estudantes com cada vez menor preparação cultural, domínio da Língua e interesse especulativo (em muitos países, pelo menos), o que redundava em vulgarização que se pode levar ao extremo mais inimaginável, e, por

¹² <http://www.penseesdepascal.fr/Vanite/Vanite31-moderne.php> (consultado a 15 de abril de 2018). E o nosso artigo *Pascal, a Justiça e os Poderes*, ed. eletrónica: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/9818.pdf> (consultado a 15 de abril de 2018).

¹³ Em Portugal, foi também com essa designação que surgiram estudos autónomos de filosofia jurídica, no séc. XVIII (em 1772, com a reforma Pombalina da Universidade de Coimbra). Mas a cadeira extinguiu-se muito mais cedo. Referência a essa génese é feita em BRAZ TEIXEIRA – *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, p. 19.

outro, e com alguma versão da banalização relacionado, pode haver, e há, a tentação de substituir o vero estudo destas matérias por direito positivo comentado, estudos *de iure constituendo* sem profundidade filosófica, vaga tintura sociológica elementar, e mesmo se corre o risco de politização com eventos e debates de cada *hic et nunc*, certamente mais ao gosto da facilidade e do imediatismo.

O perigo de banalização da Filosofia é geral, não apenas da Filosofia do Direito, a que qualquer jurista ou filósofo parece poder aspirar, em momento de enfado ou desenfado, fastio ou desfastio... Para tal perigo alertava já Luc Ferry:

“Tout le monde, cela va de soi, a le droit de philosopher et personne, du reste, ne s’en prive tout à fait. (...) Contrairement à ce que j’entends parfois de la part de certains professeurs, il existe bel et bien un corpus de savoirs philosophiques constitués qu’il est à mon avis totalement indispensable de maîtriser si l’on veut parvenir un jour à penser par soi-même! L’érudition et la technicité ne suffisent évidemment pas à faire un philosophe, c’est-à-dire à construire une vision philosophique originale, mais eles sont nécessaires à qui prétend y parvenir”¹⁴.

E é curioso como a marca filosófica, neste autor, passa a ser a originalidade do pensamento. Cremos que, evidentemente, não poderá ser uma radical diferença, na medida em que, como alguém disse, ser filósofo é pertencer a uma tradição, é dialogar com autores que se reconhecem como filósofos e que como legitimam a nossa condição. Nesse sentido, e como, por exemplo, ouvimos a João Sousa Dias¹⁵, do mesmo modo que os artistas (em geral, pelo menos) trabalham para o futuro, mas a pensar no passado, em diálogo com o passado, também os filósofos o fazem. Os cientistas é que parece que não o farão, ou não da mesma maneira.

Também não é apenas na Filosofia e na Filosofia do Direito que se nota uma meia-atenção, um meio-conhecimento, muitas vezes *pro domo* e por razões que latamente poderíamos considerar “ideológicas”. A título de exemplo, tal ocorre também nas Artes, o que foi denunciado pelo historiador da arte Ernst Gombrich, que chega a dizer mesmo: “Il vaut beaucoup mieux tout ignorer de l’art que de posséder cette sorte de demi-savoir qui fait le faux connaisseur et le snob.”¹⁶

¹⁴ FERRY, Luc (com Claude Capelier) – *La plus belle histoire de la philosophie*, Paris, Laffont, 2014, p. 91.

¹⁵ No seu curso *Arte e Pensamento*, na Biblioteca Almeida Garrett no Porto, em 2018.

¹⁶ GOMBRICH, E. H. — *The Story of Art*, 9.ª ed., Londres, Phaidon, 1995, trad. fr. de J. Combe e C. Lauriol, *Histoire de L’Art*, nova ed. revista e aumentada, Paris, Gallimard, 1997, p. 36.

Filosofia e Géneros Literários¹⁷

O preconceito contra a Filosofia do Direito avoluma-se quando se considerem dentro desta um sem-número de manifestações literárias, ou formas literárias, ou géneros e subgéneros literários.

Há quem ainda admita como tal (embora aparentemente procurando assim um confinamento ou acantonamento decoroso – o *decorum* é um conceito ambivalente muito perseguido tradicionalmente tanto nos meios académicos como nos jurídicos) tratados, sistemas, manuais, compêndios, lições, e eventualmente, se não forem muito irreverentes e formalmente atrevidos, ainda os ensaios. Mas obviamente não cabe nas perspetivas de muitos (esquecendo-se, porém, de grandes autores da “Filosofia pura” que as utilizaram) formas como o poema, a máxima ou o aforismo, e, mais ainda, o conto (e especialmente o “conto filosófico”), o romance, a utopia, a que já se chamou “romance do Estado”¹⁸, o diálogo, o próprio teatro. Formas como o comentário e a suma, por exemplo, parecem nem merecer a apreciação dos críticos, por andarem em pouco uso. Admitimos que os pudessem acolher ainda nas possibilidades da filosofia jurídica, talvez em intenção dos clássicos. Porém, o mesmo critério, como acabamos de dizer, não parece ser relevante para formas poética, teatrais, e ficcionais em geral.

No limite, alguns, mais condescendentes, admitem uma dicotomia que pode ter algum interesse, mas que a perspetiva de Braz Teixeira parece tornar menos útil. Na verdade, é uma perspetiva que a mais liminar observação do nosso autor supera.

A Filosofia jurídica dividir-se-ia então, nessa antiga perspetiva, em *explícita* (no fundo, a filosofia do direito dos professores) e *implícita* (a dos filósofos, literatos, e eventualmente dramaturgos, cineastas, etc.)¹⁹. A primeira abrangeria as formas de expressão jurídica que de forma aberta, declarada, exotérica se reclamam da jurisfilosofia: tratado, sistema, suma, compêndio, manual, lições, sebtas (sem sermos exaustivo), com toda uma ligação à escola, encontrar-se-iam nesse grupo. Já a segunda nos remeteria para tudo o que será mais arcano, menos expreso, mais esotérico, e em geral ficcional ou afim: poesia, teatro, diálogo não teatral, máxima, aforismo, cinema, etc.

Só que atentemos no que diz, num momento essencial da sua argumentação, o nosso jurisfilósofo:

¹⁷ Este número IV inspira-se, reequaciona e desenvolve um pouco um pequeno artigo para o periódico “As Artes entre as Letras”, Filosofia e Géneros Literários em António Braz Teixeira.

¹⁸ MOREAU, Pierre-François — *Le Récit Utopique. Droit naturel et roman de l'Etat*, Paris, P.U.F., 1982.

¹⁹ Cf. o nosso *Filosofia do Direito*, p. 26 ss..

“Na verdade, basta atentar com mediana atenção na história da Filosofia ocidental, para concluir, de imediato, que esta tanto se tem expressado através do *poema* ou da forma poética (Parménides, Lucrecio, Nietzsche, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa) como do *diálogo*, de estrutura teatral ou não (Platão, Cícero, Leão Hebreu, Berkeley, Leibniz, Leonardo Coimbra), do *aforismo* (Heraclito, Pascal, José Marinho) como da *máxima* ou *reflexão* (Epicteto, Marco Aurélio, La Roche-foucauld, Matias Aires), da *autobiografia* (Santo Agostinho, D. Duarte, Descartes) como do *ensaio* (Bacon, Locke, Maine de Biran, António Sérgio), do *tratado* (Aristóteles, Espinosa, Hume, Wittgenstein) como do *comentário* (Averróis, São Tomás de Aquino, Pedro da Fonseca), da *suma* (São Tomás, Pedro Hispano, Ockham) como do *sistema* (Hegel, Comte, Cunha Seixas, Leonardo Coimbra)”²⁰.

E em clave mais teórica afirma, na mesma obra:

“(…) não sendo a Filosofia um género literário, a natureza filosófica de determinada obra não se encontra na sua forma, mas antes na atitude especulativa que lhe subjaz, nos problemas e enigmas que defronta e no modo como, nela, o pensamento se interroga sobre o que mais importa ao homem saber sobre si e sobre o sentido e valor da sua vida e do seu agir”²¹.

Daqui parece resultar que, podendo a Filosofia em geral, e *a fortiori* a Filosofia do Direito, expressar-se em tão diferentes formas literárias, explicitamente, não fará sentido a dicotomia entre filosofia explícita e filosofia implícita. E portanto a invocação de uma pejorativa classificação como “poética” ou “literária” para a jurisfilosofia expressa sob forma menos agelástica²², menos rígida e mais fluida, metafórica ou esotérica, cai por terra. Todas essas manifestações do Espírito (que *sopra onde quer*²³...) seriam filosófico-jurídicas, sem hierarquia, e a igual título.

Não são de pouca monta as implicações deste pluralismo das formas da Filosofia do Direito, que ao contrário de enfraquecerem o prestígio, a dignidade e a solidez da área, têm o condão de confrontar os seus detratores com a realidade radical da problemática em causa: a reflexão, a problematização sobre as grandes questões da justiça, do direito e da lei, *lato sensu*. Contribuindo ainda para realçar, por um lado, a

²⁰ BRAZ TEIXEIRA, António – *Sentido e Valor do Direito*, p. 33. Que em nota remete para MARÍAS, Julian – *Ensaios de Teoría*, Madrid, 1954, que inventariaria catorze formas literárias de expressão filosófica em que a filosofia ocidental se tem plasmado.

²¹ BRAZ TEIXEIRA, António – *Sentido e Valor do Direito*, p. 34.

²² RORTY, Richard — *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; RABELAIS — *La Vie très horricque du Grand Gargantua père de Pantagruel jadis composé par M. Alcofribas abstracteur de Quinte Essence, livre plein de pantagruelisme*, in *Oeuvres Complètes*, Paris, Seuil, col. L'Intégrale, 1973.

²³ Cfr. com Jo. III, 8.

dimensão literária (e até artística em geral, se pensarmos em teatro e cinema) do Direito, nomeadamente enfatizada pela corrente do Direito & Literatura, e posta em grande relevo, por exemplo, por Peter Goodrich: “direito é literatura”²⁴. E ainda, por outro lado, chamando a atenção para a dimensão não apenas interdisciplinar, mas verdadeiramente pós-disciplinar da juridicidade e da reflexão jurisfilosófica: não espartilhada em artificiais caixinhas e fronteiras, antes capaz de grandes diálogos que são a consequência natural de um ser já de si multimodo e não segregador porque pretensamente “puro”.

No seu abrangente e inspirador *Breve Tratado da Razão Jurídica*, começa com efeito Braz Teixeira por sublinhar a dimensão da linguagem como elemento constitutivo essencial do Direito, que partilha com a filosofia e a literatura, considerando, porém, que enquanto aquela tem linguagem descritiva e esta expressiva, o mundo jurídico seria o da linguagem prescritiva²⁵.

O Enigma do Jusracionalismo Luso-brasileiro

Como é certamente sabido, mas nem sempre verbalizado e quiçá nem consciencializado, algumas vezes, o conhecimento mais difundido, do *honnête homme* comum, sobre o Direito Natural decorre de algumas vulgarizações, nada especializadas e de raiz vagamente “histórico-cultural”, não sobre a riquíssima experiência reflexiva que vem dos primórdios do *ius redigere in artem*, e até das suas “fontes gregas”, mas de uma fórmula moderna do mesmo. Ou seja: a maioria das pessoas (e mesmo dos juristas que não tenham usufruído de uma sólida formação histórica em matéria de pensamento jurídico e / ou filosofia jurídica) tem do Direito Natural uma versão estritamente moderna (da Modernidade, do Direito Natural moderno), jusracionalista.

E esse jusracionalismo, que é identificado (abusivamente, por desconhecimento de muitos ou ligeireza de alguns) com todo o jusnaturalismo, normalmente também não é objeto de grande desenvolvimento, por desafeição muito geral hoje em dia a esse tipo de estudos. Os jusnaturalistas que restam assumidamente como tais serão certamente ou ecléticos e não muito filosóficos (por isso alguns serão apenas platonicamente adeptos do Direito Natural e acabarão por cair num jusnaturalismo positivista ou titularista) ou mais adeptos do Direito Natural clássico (da tríade Aristóteles,

²⁴ Deste autor, desde logo, GOODRICH, Peter — *Reading the Law*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

²⁵ BRAZ TEIXEIRA, António — *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 15.

experiência romanística e Tomás de Aquino), o que também nem sempre os livrará de algum compromisso com o positivismo, ou, pelo menos, nem sempre os preservará da tentação metodológica ou dos tiques práticos do legalismo do *dura lex sed lex*.

Assim sendo, mesmo admitindo que em alguns casos houve um maior aprofundamento das características do Jusracionalismo, há alguns mitos a desfazer.

O primeiro é de vulto: em que medida se deverá seguir a linha de Leo Strauss, depois adotado por tantos, de dicotomia cortante entre clássicos e modernos em Direito Natural?²⁶ É certo, como acabamos de ver, que é a uma vaga ideia destes que se deverá o essencial da convicção corrente sobre o movimento em geral, mas não será uma construção montada em cima de uma outra construção?

Depois, quando se analisam os traços característicos atribuídos ao jusracionalismo, há já autores que descartam boa parte deles²⁷.

É o caso da questão *cliché* do contratualismo. Com efeito, nem todos os jusnaturalistas modernos (jusracionalistas) são contratualistas, e especificamente partidários de teorias do contrato social (que tem variantes conhecidas, e quase “canónicas”, em Hobbes, Locke e Rousseau). Há casos de pura continuidade com o legado aristotélico-tomista, naturalismo político, não-contratualista. Este um primeiro aspeto que matiza a rutura entre Direito Natural clássico e moderno...

Outra matização é a não originalidade de muito do *instrumentarium* teórico. Não é novo serem os direitos naturais inerentes à Pessoa, nem a sua transferência (e eventual limitação nos limites do razoável) pelo contrato social, a constituição da soberania (com matizes que decorrem, desde logo, de limites olvidados, mas que estão já em Jean Bodin), a eventual resistência ao poder constituído, etc.

A teorização de que a constituição do poder político (e da sociedade política, por contraposição ao estado de natureza) é uma vantagem para os que virão a ser governados e que assim a razão de ser do contrato social será a utilidade é uma simplificação e uma generalização em que não podem caber todos os jusnaturalistas.

Podemos chegar a algum extremo: negada a originalidade do Iluminismo juspolítico quanto ao Direito Natural, mesmo quando à noção de direitos individuais, que seriam já existentes nas corporações medievais (o que é controvertido, é certo), obviamente

²⁶ STRAUSS, Leo — *Natural Right and History*, Chicago, The Chicago University Press, 1953, trad. fr. de Monique Nathan e Éric de Dampierre, *Droit Naturel et Histoire*, nova ed., Paris, Flammarion, 1986 (há mais recente tradução portuguesa).

²⁷ LAZZERI, Christian — *La Théorie du droit naturel au XVIIe siècle: l'utilité comme enjeu du droit et du contrat*, in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, de CAILLÉ, Alain / LAZZERI, Christian / SENELLART, Michel, t. I, *De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Flammarion, 2001, p. 465 ss..

não residindo ela também no conceito de soberania, perfeito já em Bodin²⁸, e não sendo ainda original que o poder político emane de um consentimento – o que recua a múltiplas fontes, mesmo romanas –, o que fica de específico ao Jusracionalismo cujos adversários retratam precisamente como abstrato como individualista em direitos, contratualista, etc.?

E como entender, muito em especial a realidade do jusracionalismo luso-brasileiro? Estudamos sucessivamente, ao longo de anos, exemplos concretos lusos e brasileiros de juristas do século das Luzes: Cruz e Silva, Tomás António Gonzaga, António Ribeiro dos Santos e Mello Freire (este último pouco relacionado com o Brasil, ao contrário de todos os outros). E notámos um matiz diferente dos *clichés* normalmente utilizados para o jusracionalismo.

Braz Teixeira, em vários momentos²⁹ explicita a feição particular do nosso séc. XVIII. Por todos, recordemos a síntese na sua *História da Filosofia do Direito Portuguesa*:

“Entre nós, porém, tal como ocorreu em outros países de tradição católica, como a Itália ou a Áustria, o Iluminismo revestiu-se de certos caracteres que o diferenciam do da Europa Central, assistindo-se, inclusivamente, nos últimos anos do século XVIII, a um certo refluxo e perda de força do movimento, que tenderá a integrar em si teses e orientações especulativas próprias da anterior e antagónica tradição aristotélico-escolástica, recendo, por isso com justiça a denominação de eclecticismo (...)”³⁰

Justiça e Equidade

Não entenderá muito deste tópico quem confunda equidade com igualdade, ou quem queira subverter as coisas usando uma contra a outra, uma vez que têm lugares distintos no *mapa-mundi* do pensamento e da ação³¹. Também será árduo entender o

²⁸ BODIN, Jean — *Les six livres de la république* (1576), trad. cast. e estudo preliminar de Pedro Bravo Gala, *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 1985. Repensando Bodin, os soberanistas e a soberania, o nosso livro *Direito Internacional. Raízes & Asas*, Belo Horizonte, Forum, 2017, *passim*. Nomeadamente dialogando com ensinamentos sobre a questão da obra coletiva de TOUCHARD, Jean (org.), *História das Ideias Políticas*, Lisboa, Europa-América, 1970 (vários vols.) e do clássico BRIERLY, J. L. *The Law of Nations*, ed. by Sir Humphrey Waldock, 6.a ed.. Oxford: The Clarendon Press, 1963, trad. port. de M. R. Crucho de Almeida, Prefácio de A. Rodrigues Queiró, *Direito Internacional*, 4.a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

²⁹ V., por exemplo, BRAZ TEIXEIRA, António, — *Iluminismo Luso-Brasileiro?*, in *A Experiência Reflexiva. Estudos sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, coordenação de Maria Celeste Natário, Sintra, Zéfiro, 2009.

³⁰ BRAZ TEIXEIRA, António — *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 64; cf. *Idem* — *Sentido e Valor do Direito*, p. 334.

³¹ A equidade, sendo uma qualidade da Justiça, integra-se neste valor e princípio, sem dúvida um dos mais importantes de entre todos, mesmo numa perspetiva extrajurídica. Já a igualdade, que jamais se deverá confundir com o igualitarismo geométrico de anulamento das diferenças positivas e enriquecedoras, deverá sobretudo inscrever-se no contexto histórico da Modernidade e de uma

lugar e o papel da equidade no Direito quem se limitar a ler ou desenvolver o nosso Código Civil³², aliás notável monumento jurídico, apesar de algo contraditório filosoficamente³³. Dir-se-ia, glosando um tópico bem conhecido, que é *para além do Código* (ou mais além do que ele) que se manifesta e resolverá a questão.

Equidade como justiça do caso concreto, expressa, por vezes, pelo tratar igualmente o igual e desigualmente o desigual, na medida da sua desigualdade, é algo que se acrescenta à Justiça, uma espécie de diluente da rigidez agelástica do *dura lex sed lex*? Braz Teixeira pensa que não, pois tem uma visão mais integradora ou compreensiva do problema.

Por exemplo no seu artigo *Reflexão sobre a Justiça*, no 1.º número da revista que fundou e dirigiu, “Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado”, depois de fazer dialogar a Justiça com a igualdade e com a lei, conclui:

“Se a Justiça é sempre concreta, se o seu fundamento ou o seu critério essencial e decisivo não pode ser a igualdade e se a lei, na sua generalidade, não é a forma mais adequada da Justiça, perde sentido a distinção clássica entre a Justiça entendida como conformidade com a lei, e a Equidade, concebida como correcção da generalidade da lei quando esta se revela claramente inadequada para reger o caso concreto e para dar a este uma solução mais justa do que a que da aplicação daquela resultaria, pois, tal como a pensamos, a verdadeira Justiça é sempre Equidade.”³⁴.

Uma Jusfilosofia integradora, superadora

Tomando em linha de conta estes exemplos, ressaltam de tais aportações inovadoras de António Braz Teixeira algumas constantes.

Trata-se, antes de mais, de *démarches* teóricas que tendem (ou contribuem para) (a) anular clivagens e oposições radicais entre conceitos e perspetivas:

dimensão social do Direito, havendo sido acolhida, a par da liberdade e da justiça, como valor jurídico-político superior na Constituição espanhola de 1978. Assim, também é valor e princípio, mas não intrínseco à própria Justiça, antes a ela subordinada, no domínio das coisas jurídicas.

³² Muito limita o Código o alcance da equidade, e parecer confundi-la com outras categorias: “ARTIGO 4.º (Valor da equidade): Os tribunais só podem resolver segundo a equidade: a) Quando haja disposição legal que o permita; b) Quando haja acordo das partes e a relação jurídica não seja indisponível; c) Quando as partes tenham previamente convencionado o recurso à equidade, nos termos aplicáveis à cláusula compromissória.”

³³ Sobre o atual Código Civil, uma sintética visão em BRAZ TEIXEIRA, António – *Sentido e Valor do Direito*, pp. 43-44. Sobre o Código anterior, do Visconde de Seabra, v. Idem — *Sobre os pressupostos filosóficos do Código Civil português de 1867*, “Fides. Direito e Humanidades”, vol. III, Porto, Rés, 1994, p. 137 ss..

³⁴ BRAZ TEIXEIRA, António – *Reflexão sobre a Justiça*, “Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado”, n.º 1, Janeiro-Junho de 1986, p. 59.

- *Crítica da Crítica da Filosofia e suas implicações Jurisfilosóficas* – Não se podendo esperar que os críticos estejam convencidos, porque há limites na persuasão, mesmo com bons argumentos, é legítimo esperar que a tentação de alguns pelos argumentos dos críticos diminua consideravelmente depois de haverem lido a refutação das críticas à Filosofia. E no Direito com implicações de monta, porque Direito não pensado se arrisca a não ser Direito, mas mera execução acrítica de ordens.

- *Superação do constrangimento estilístico da Filosofia do Direito* – Não mais se contrapõe Filosofia explícita dos juristas a Filosofia implícita dos filósofos e dos literatos, mas, sendo algo substancialmente Filosofia do Direito, o que se diga, nesta ou naquela clave estilística ou género literário, será sempre Jurisfilosofia.

- *Contributo para a superação da dicotomia radical entre jusnaturalismos, pela ênfase da especificidade do jusracionalismo luso-brasileiro* – Não mais permanece a confusão sobre o cariz da filosofia jurídica luso-brasileira de Setecentos, com oposições exacerbadas importadas do centro da Europa protestante, entre Escolástica aristotélica e Iluminismo, antes se enfatiza a feição especial das nossas Luzes, e o seu ecletismo. O que pode contribuir para também (pelo menos) atenuar a cisão de Leo Strauss e seus seguidores entre Direito Natural clássico e Direito Natural moderno³⁵.

- *Superação da dicotomia e até oposição entre Justiça e Equidade* – Não mais se opõe a Equidade à Justiça, integra-se a primeira na segunda.

A Justiça e a sua Filosofia apresentam-se-nos, assim, em Braz Teixeira, muito mais robustas: nelas confluem as profundas e sedutoras apertações de literatos, filósofos e outros, que plasticamente colocaram os seus problemas; na Justiça se integra a própria Equidade; dá-se relevo às idiosincrasias culturais específicas do mundo luso-brasileiro, sem alinhar pelos *clichés* abstratos das catalogações generalistas e replicadas, porque de importação; e antes de tudo se resgata a legitimidade do filosofar e do filosofar sobre o Direito, contra os críticos da Filosofia.

³⁵ Sobre o assunto, cf. o nosso artigo *Do Jusracionalismo Luso-Brasileiro e da Unidade Essencial do Jusnaturalismo - Reflexão Problemática Filosófico-Histórica*, in “*Collatio*”, n.º 12 (2012). Disponível em: <http://works.bepress.com/pfc/149/> (consultado em 15 de abril de 2018).

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA INTERPRETANDO ORLANDO VITORINO

Pinharanda Gomes

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

(351) 213241470 | iflbgeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o estudo do pensamento de Orlando Vitorino da obra António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Pensamento Português, Orlando Vitorino, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the study of the thought of Orlando Vitorino of the work António Braz Teixeira.

Keywords: Portuguese Thought, Orlando Vitorino, António Braz Teixeira

“O movimento nominado *Filosofia Portuguesa* não se constituiu em grupo de opinião, como se fosse um partido, nele cabendo, em nome da liberdade de pensamento, a autonomia mental de cada um”. Por isso, nem sempre os carismas individuais se adequaram uns aos outros, havendo instantes de discordância e momentos de divergência, “mas, a par da amizade prevaleceu o amor da verdade”. “Em tudo se respeitou a filosofia como pensamento pensante no existencial cenário de uma cultura pensada e situada. Cada um dos autores tem afirmado um perfil que, no eclectismo dos interesses, se definiu preferencialmente numa área disciplinar”¹.

No tempo em que nos foi grato escrever a memória acerca da situação de Braz Teixeira no Quadro da “Filosofia Portuguesa” fundamentada na convivência com os principais nomes do movimento, em inesquecíveis tertúlias inspiradas pelos magistérios e os modelos de Álvaro Ribeiro e de José Marinho, referimos os nomes, as obras e as esperanças de cada um dos companheiros de vivência de quem tivemos o privilégio de acompanhar desde 1960. Na memória referida foram mencionados autores, os caracteres dos seus pensamentos, ou impressos, ou apenas ainda expressos nos convívios, sugerindo as diferenças e futuríveis prognósticos.

No ensejo, em Braz Teixeira verificámos uma fonte para a Filosofia do Direito, concatenando as diversas magistraturas desde Rodrigues de Brito a Cabral de Moncada e a António José Brandão, à luz da evidente lealdade à tradição da ‘Escola Portuense’, e às iluminações dos mestres que a mantinham viva e operativa em Lisboa – Álvaro Ribeiro e, sem dúvida, José Marinho que Braz Teixeira considerava o seu mestre². E, se atrás aludimos a futuríveis prognósticos, cremos que, tanto pela arte especulativa como pela abundância historiográfica, A. B. Teixeira se tornou fonte didascálica para a nossa Filosofia do Direito dos Séculos XIX e XX sem par, após o emérito Cabral de Moncada.

Este nosso modesto ensaio achará dedução analítica e teórica na conferência integrada no Colóquio “O que é o Ideal Português”, levado a efeito no verão de 1961, que assumiu o carácter de um manifesto programático para bem da vida portuguesa. O Colóquio integrou as teses acerca do ideal português nos principais vectores da vida mental e apresentou-os como guia ou ideário. O Colóquio constituiu como que a

¹ P. Gomes, António Braz Teixeira no Quadro da ‘Filosofia Portuguesa’, in *Convergências e Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*. Lx.^a, C.E.F. da Univ. de Lx.^a e CEFI da Univ. Cat. Portuguesa, 2008, pp. 222-227, p. 225.

² Cf. A. B. Teixeira, Breve Evocação de meu Mestre José Marinho, in *J. Marinho 1904-1975. Exposição Comemorativa do Nascimento*. Lx.^a, BNP, 2004, pp. 33-35.

dedução colegial às doutrinas expendidas no jornal 57, tendo sido propostos os ideais em Filosofia (António Quadros), o Português no Mundo (Fernando Sylvan), Arquitectura (Fernando Morgado), Direito (António Braz Teixeira), Religião (Francisco Sottomayor), o Homem (Cunha Leão), a Família (Luís do Espírito Santo), a Economia (Alexandre Coelho), o Ensino (texto colectivo) e a síntese conclusiva sobre o que se devesse entender por “ideal Português”³.

Na sua intervenção, Braz Teixeira afirmou como ponto de partida a regra de que “o ideal português do Direito é a Justiça”⁴, assumida como “forma do amor”, obliterada a “justiça abstracta, formulada em regras pretensamente gerais mas sim [...] uma Justiça eminentemente concreta, como “o próprio Amor, Justiça pessoal, Justiça para cada um” (*Ob. cit.*, p. 93). O autor invocou o “redentorismo cristão”, a profunda vivência franciscana da fraternidade universal e da dimensão transcendente do amor” (*Id., ib.*, p. 97). O ideal é o da redenção humana.

Nesta conferência, Braz Teixeira não citou o nome de Orlando, mas fixou as linhas saudosista de Bruno, Pascoaes e Marinho, e a criacionista de Leonardo, Álvaro Ribeiro, Agostinho da Silva (*Id., ib.*, p. 91) e Teixeira Rego, como fontes das ideias de queda ou de cisão, ou, reduzindo os termos à díade, a filosofia portuguesa é o querer saber da queda e da ascensão. “O Direito é abordado como uma consequência da condição da queda do homem” – que se afastou da Justiça, que se imagina como “o reino de Deus” (*Id., ib.*, p. 92). A queda e o mal são a causa original do Direito.

As penas ampliam o mal que os homens fazem uns aos outros. O mal existe, os homens são agentes de alguns dos males, e desses precisa de ser salvo. Então a pena, mais que a penitenciária, carece de ser liberativa ou redentora. Há lugar para a lição de S. Tiago: A Justiça requer a lei da liberdade e esta lei implica tanto o júzo (julgamento) como a misericórdia, esta não temendo o júzo. (Tg, 2, 13).

Ser-nos-ia miraculosa a possibilidade de, agora, tomarmos o artigo já citado, incluso no volume *Convergências e Afinidades*, como um simples prólogo a uma prolongada reflexão critico-comparativa das obras dos principais convivas e obreiros da ‘Filosofia Portuguesa’, companheiros, afinal, de Braz Teixeira.

O primeiro desejo a sair-nos do peito foi o de alterar aquela já citada memória e elaborar um texto em que, de modo necessariamente sucinto, contemplássemos a

³ *O que é o Ideal Português*. Lx.^a, Ed. Tempo, s.d. (1961). O exemplar da Biblioteca Nacional de Lisboa, onde recebera a cota SA27192V desapareceu. O nosso exemplar, adquirido ao tempo da publicação, existe no Centro de Estudos J.P. Gomes, no Sabugal, cota 1/595/1.

⁴ *O Ideal Português do Direito*, *ob. cit.*, pp. 88-100, p. 93.

relação de Braz Teixeira com cada um dos outros pensadores que se afirmaram desde o 57 e do Colóquio “O que é o ideal Português”, mas tal desejo viria a converter-se numa tarefa inapropriada para uma comunicação limitada ao tempo e ao ritual.

Facilitando a amplitude, pareceu-nos melhor reduzir a análise desejada a um único caso. E, observando os companheiros, decidimos fixar-nos no nome de Orlando Vitorino. Primeiro, porque, nos alvares da “Filosofia Portuguesa” coube a Braz Teixeira a propositura do ideal português do Direito; segundo, porque Orlando Vitorino produziu também uma obra ínsita nesta faculdade, tanto ele como Braz Teixeira sendo pensadores atentos às exigências da Ética, do Direito, da Moral e da Justiça, pelo que deveio factível e viável uma breve monografia do pensamento de Orlando na perspectiva e no esclarecimento por Braz Teixeira.

Assim, esta breve comunicação não será construída com base em tudo quanto Braz Teixeira escreveu acerca do pensamento de Orlando Vitorino, limitando o nosso excuro através de apenas alguns estudos que serão citados. Acresce a estas razões, a dedicação de Braz Teixeira à pessoa de Orlando, acerca da qual e da respectiva obra deu vários públicos testemunhos, sendo indispensável mencionar a edição (ou reedição) de nove dos principais textos filosóficos de Orlando Vitorino – *A Fenomenologia do Mal e Outros Ensaios Filosóficos* – salvando-os do fácil esquecimento por serem textos já pouco ocorrentes nas livrarias⁵.

No elenco das reflexões de Braz Teixeira sobre o pensamento de Orlando Vitorino supomos que as mais antigas constam de um ensaio intitulado “A Filosofia Jurídica Portuguesa Actual”⁶, um ensaio que se considera uma primeira vinda à luz quando o autor tinha a idade de 23 anos, no tema em vista.

O capítulo 8.^º deste ensaio é dedicado à ideia do Direito e da Justiça no pensamento antropológico de Augusto Saraiva e de Álvaro Ribeiro, ambos discípulos de Leonardo Coimbra, ou melhor, ambos personalidades da “Escola Portuense”, com radicação na “Renascença Portuguesa” e maturação na primeira Faculdade de Letras Portuense.

No decurso do primeiro trinténio do século XX é sensível o fenómeno do combate ao positivismo dominante na vida cultural, política e social, e também nos problemas do conhecimento, da filosofia, da justiça e do direito. O carácter existencial da

⁵ Orlando Vitorino, *A Fenomenologia do Mal e Outros Ensaios Filosóficos*. Pref. de A. B. Teixeira. Lx.^a, INCM; Coleção Pensamento Português, 2010, obra editada sete anos após o falecimento do filósofo de *A Fenomenologia do Mal* com o prefácio *A Idade do Corpo* (1970). *A Fenomenologia do Mal* foi tese (1951) excluída das provas de licenciatura pelo respectivo júri. Cf. A.B.T., nota editorial à cit. edição, p. 21.

⁶ Separata do *Boletim do Ministério da Justiça*, n.º 89, Outubro de 1959.

“Renascença Portuguesa” e as liturgias do criacionismo de Leonardo e do saudosismo de Pascoaes constituíram frescas sombras para a recepção do existencialismo, que adjuvou o humanismo da Escola Portuense à refutação das teses mais impostas do que examinadas do Positivismo, como vemos no modelo refutativo intitulado *Situação Valorativa do Positivismo* (1938) de Delfim Santos, contra os ideários do Círculo de Viena e do grupo de Cambridge, que lhe serve de prólogo e, depois, no magistério de Álvaro Ribeiro iniciado com o muito disputado *O Problema da Filosofia Portuguesa* (1943) que, na realidade das ideias e dos factos, quer se neguem ou se valorizem, demarca “o centro da nossa vida cultural de hoje” (A.B. Teixeira, *ob. cit.*, p. 71), inaugurando uma nova fase da Filosofia Portuguesa, afirmando a primeira geração de discípulos leonardinos (Álvaro, Marinho, Sant’Anna Dionísio, etc.) que garantem o aparecimento de uma nova geração, na qual sobressaem sem favor os nomes de António Quadros, Afonso Botelho e Orlando Vitorino, que, na época, ainda não expressara cabalmente as suas teorias, se bem que então já recebesse a “arte de filosofar” segundo Álvaro e a “teoria da verdade” de José Marinho.

No cenário do pensamento filosófico jurídico português contemporâneo, António Braz Teixeira situa Orlando Vitorino “sob o signo de Hegel”⁷, signo este que o autor inicia com o magistério de Afonso Queiró, estudando as convergências e as divergências na assunção das teses de Hegel, e focando como Augusto Saraiva e Orlando Vitorino “consideram o problema do Direito e da Justiça, no quadro mais vasto de uma meditação filosófica englobante, em que (os) problemas se articulam com o problema da liberdade” (A.B. Teixeira., *ob. cit.*, p. 124).

No que se refere a Orlando, considera que “o Direito consiste num conjunto de formas articuladas em sistema, por dedução de três princípios: a verdade, a justiça e a liberdade, cada um destes princípios identificando uma tipologia, uma tríade tipológica – o direito grego (verdade), o direito romano (justiça) e o direito moderno (liberdade) (*Id. ib.*, p. 125). A forma jurídica implica a tripla união de *forma, significado e conteúdo*, e, para valer, do “poder de efectividade (ou força) pela qual a sua negação seja impedida (*Id. ib.*, p. 126).

Toda a consciência supõe uma finalidade, um finalismo (causa final). No caso de tese orlandina, “o destino e a natureza do homem essa causa é a felicidade e o bem, pois o

⁷ A.B. Teixeira, *O Pensamento Filosófico Jurídico Português Contemporâneo*, Lx.^a, ICALP, 1983, pp. 122-127.

mal não é algo necessário, de onde a causa última do Direito (Justiça) ser o bem (felicidade), cuja causa principal é a liberdade.

Esta constitui (sem exclusão da verdade e da justiça) não apenas o princípio, o entitativo fóra de toda a dependência, mas “o elemento principal do espírito, cujo elemento real é a razão” (*Id. ib.*, p. 126).

Repetindo a distinção entre propriedade e apropriação – aquela é uma quiddidade, esta é uma relação de posse, que pertence ao *quid*, mas não o define por essência (distinção: o que se é e o que se tem) o exegeta aduz que o domínio da justiça não é a igualdade, mas a desigualdade, “já que são desiguais as coisas que pertencem aos homens, os homens a quem as coisas pertencem, e as relações entre os homens e as coisas” (*Id. ib.*, p. 126).

Refletindo acerca do pensamento jurídico católico português no século XX, António Braz Teixeira achou justo lugar para considerar o singular caso de Álvaro Ribeiro que, não se professando como católico de vínculo eclesial, a sua formação clássica e de orientação da Filosofia para a Teologia, tinha jus a um assento entre os pensadores catolicizantes. No contexto da filosofia jurídica do século em vista, era justo e necessário aferir a proximidade, e mesmo a identidade do ideário alvarino com a tradição da jurisprudência católica, e, neste sentido, adverte para a teoria da justiça no sistema tradicional – criacionista de Álvaro Ribeiro, expresso no filosofema segundo o qual “a Filosofia da Justiça é o conjunto das leis divinas ou Reino de Deus”, de onde a necessária relação ôntica e lógica da filosofia da Justiça como a relação da antropologia com a teologia”⁸. Refere, pois, a importância da Justiça no tratado alvarino intitulado “*A Razão Animada*” (1957), mas não cita, entre os seus discípulos, o que se interessara pelo Direito e pela Justiça, Orlando Vitorino, talvez porque este não tivesse explicitado o seu pensamento de forma tão vinculada a uma confessa religiosidade⁹. No entanto, Orlando Vitorino fora, em 1964, um dos criadores e promotores da gorada Liga dos Escritores Católicos de Portugal. Nessa data já ele editara duas obras de incidência doutrinal atinentes ao Direito e à Justiça, (*Filosofia, Ciência e Religião*, 1959 e *Introdução Filosófica à Filosofia do Direito Hegel*, 1961).

Antologia de carácter hierárquico é a que preenche o livro intitulado *Ética Filosofia e Religião*, um recolha sistematizada de textos esparsos mas comungantes de uma

⁸ A.B. Teixeira, *História do Pensamento Filosófico Português*, (Dir. P. Calafate), Tomo V/1, Lx.^a, Ed. Caminho, 2000, p. 189.

⁹ A.B. Teixeira, Breve Nota sobre o Pensamento Jurídico Católico Português Contemporâneo, *Um Século de Cultura Católica em Portugal*, Lx.^a, Ed. Laikós, 1984, pp. 182-187.

unidade ontológica, antropológica e teológica, e na qual sobressai o ensaio “Filosofia e Religião no Pensamento Português Contemporâneo”¹⁰.

Em glosa a um lema alvarino, de que não há filosofia sem teologia, ousamos ampliar esse lema no termo de que não há vero amor da sabedoria sem vera consideração pelos desafios substanciados nos teologemas religiosos, sejam estes oriundos da alta magistralidade ou da simples intuição popular (religiosidade).

Neste ensaio Braz Teixeira expõe e medita os fundamentos sapienciais da Filosofia Portuguesa do século XX, pondo em relevo a “Escola Portuense”, e, nesta, com realce para os nomes de quatro filósofos dos quais – Leonardo, Pascoaes, Álvaro e Marinho – o autor nos apresenta a clara luz em que esses autores são as chaves iniciáticas do conhecimento e das sequências ônticas, existenciais e escatológicas a que o conhecimento impele.

Contemplando a teoria da justiça na filosofia portuguesa actual, o autor convida-nos a olhar para o caso de Orlando Vitorino, “cuja filosofia se reconhece tributária do magistério de Álvaro Ribeiro e de José Marinho [...] e se desenvolve a partir de uma reflexão pessoal e livre do pensamento hegeliano, a que dedicou luminosos ensaios de criadora e original hermenêutica, em que a consideração especulativa da justiça (se) apresenta também indissociável do pensamento sobre a liberdade”¹¹.

No processo hermenêutico do pensamento, tantas vezes problemático de Orlando, o autor tem em mente, além de outros ensaios, acerca de Hegel, a *Introdução Filosófica à Filosofia do Direito* (1961), *Princípios da Filosofia do Direito* (1.^a ed. 1959, 4.^a ed. revista, 1990), as reflexões sobre a Estética e também, já de outro autor, John Stuart Mill, *Ensaio sobre a Liberdade* (1964).

Dois aspectos são indícios em que a reflexão de Orlando se aparta, neste caso, do comum juízo, ao “entender a Justiça não já como *valor* [...] mas como *princípio*”, quer dizer, “como algo que, não sendo entitativo (ou não ser um ente) de nada depende; e em recusar “a concepção que vê na igualdade o critério ou forma de justiça” (*ob. cit.*, pp. 87-88), de modo que, neste caso, ou se aproxima de António José Brandão, Augusto Saraiva, Delfim Santos e Castanheira Neves, e se afasta, a nosso ver, de uma dependência condicionante da realidade da pessoa, que não tem realidade fora da comunidade e, portanto, radica num totalismo qual o do hegelianismo idealista de

¹⁰ Évora, Pendor, *Razão Animada*, n.º 1, 1997, pp. 31-92.

¹¹ A.B. Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião*, ed. cit., p. 87.

António José de Brito, crítico de Orlando, pelo menos na recensão que dedicou ao ensaio de Orlando, intitulado *Filosofia, Ciência e Religião* (1959)¹².

No contexto do pós-hegelianismo, há diversidade de interpretações, sendo interessante o modo como Braz Teixeira procede ao delineamento desse contexto assinalando as diferenças ou subtilezas, entre os primados da liberdade e da autoridade – sempre numa perspectiva do dever-ser. Conforme a Braz Teixeira, “o pensamento filosófico-jurídico de António José de Brito levara-o “a afirmar a unidade entre direito e moral” e “à identidade entre direito e Estado”¹³.

Segundo Orlando Vitorino, a Justiça é absoluta, não relativa; ou é, ou não é” (Seja-nos permitido apontar aqui o dedo a uma expressão muito usada nos discursos e em outros documentos políticos, em que se promete uma sociedade “mais justa”, o que nos causa perplexidade, porque se é mais justa, será para além da Justiça; talvez seja mais razoável usar a fórmula “menos injusta” ...). De facto, a Justiça revela-se “radical, inalienável e própria, afirmando a singularidade de cada ente humano. Por isso, Justiça é companheira da Liberdade, o seu escape não é a igualdade, nem o equívoco de sinonímia dos termos propriedade e apropriação. Deveras, propriedade é categoria do que o ser tem um inalienável inconfundível próprio, enquanto apropriação acaba por constituir uma categoria de relação, que tanto pode ser ou não ser, dela não se dependendo o próprio do ser. Teorema: “a propriedade é a efectivação da liberdade” (ob. cit., p. 52).

Paradoxo: a Justiça garante o direito à diferença e, portanto, à desigualdade¹⁴.

A demanda ascética de Vitorino pela visão da Justiça envolve a demanda da verdade, e parte, para essa demanda, da experiência do real, a doutrina do Espírito. A experiência que lhe serve de ponto de partida é a fenomenologia do mal – problema muito vivo nos pensadores que, resumindo, se situam na sequência da escatologia de Bruno, Teixeira Rego e, atingindo o acme, na antropologia onto-teológica de Leonardo Coimbra.

“Orlando Vitorino demandou uma doutrina do Espírito, entendido como o único absoluto que garante todo o ser, como razão que a si mesmo se conhece e é próprio

¹² Cf. Revista *Tempo Presente*, n.º 3, Lx.ª, 1959, pp. 81-92.

¹³ A.B. Teixeira, Filosofia do Direito, in *História do Pensamento Filosófico Português* (Dir. Pedro Calafate), Vol. V/2, Ed. Caminho, Lx.ª, 2000, p. 53.

¹⁴ A.B. Teixeira, *O Pensamento Filosófico Jurídico Português Contemporâneo*, ed. cit., p. 126.

dos princípios enquanto princípios, os quais não podem deixar de ser expressões do absoluto, visto serem algo entitativo que de nada depende”¹⁵.

Confirmando o que noutros textos escrevera, Braz Teixeira entende que “sendo princípios a liberdade, a justiça e a verdade, necessário será concluir que o Espírito, porque absoluto e de nada dependendo, a nada estando ligado, é a mesma liberdade, porque contém em si tudo o que lhe pertence ou lhe é próprio; é a mesma justiça, igualmente, pela verdade, exprime a sua presença constante em tudo para que a independência e o carácter absoluto, o não tornem tão infinitamente remoto e distante, que venha a verificar-se uma insuperável visão onde, abissalmente tudo se perca ou se aniquile” (*Id. Ib.*, p. 74-75). Diversamente da liberdade e da justiça, a verdade caracteriza-se pela sua constância e presença em todo o ser, enquanto este pode suportar a ausência da verdade”¹⁶.

Os termos expostos permitem identificar Deus pensado pelo homem com o infinito Espírito divino.

Na sombra deste modo de pensar, a visita à ideia de Deus torna-se inevitável, e, por contraste, a ideia de Mal surge como aquele mistério que Orlando sugeriu como sendo a “impotência da divindade”, esboçando o itinerário desde Amorim Viana até José Marinho. O mal não colhe, porém, vitória no acto de negar Deus. Orlando escreveu: “A existência do erro, e do mal, nada prova quando à essência da divindade e, ou, nos seus termos, quanto à ideia de Deus. Dele não podemos partir para negar a divindade, nem para negar a religião”. E noutro passo: ““(a divindade) sendo o que a sua ideia é, encontra-se numa situação de impotência para transmitir ou revelar o infinito bem e a total verdade”¹⁷.

“A verdade não pode ser entendida como um todo de que se vão conhecendo partes ou parcelas, pois ela é una e indivisa, sendo nessa sua indivisa unidade que ela sempre, simultaneamente, se ignora e se sabe”¹⁸.

Ora, em tempos, Orlando, a propósito de Heidegger, afirmou que a filosofia é a procura da verdade e não propriamente a procura do ser. Ou, por similar modo de dizer, a procura do espírito da verdade.

¹⁵ A. B. Teixeira, “Introdução ao Pensamento de Orlando Vitorino”, *Nova Cidadania*, Ano VI, n.º 21, 2004, pp. 74-81, p. 74.

¹⁶ Cf. “A Doutrina do Espírito de O. Vitorino”, *Teoremas de Filosofia*, n.º 6, 2002, p. 8.

¹⁷ O. Vitorino, apud P. Gomes, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, Lx.ª, Sampedro, 1974, p. 180. Cf. P. Gomes, *Pensamento Português*, Vol. II, Braga, Pax, 1972, pp. 110-113.

¹⁸ A.B. Teixeira, *Nova Cidadania*, ed. cit., p. 79.

Tendo acompanhado a obra de Orlando Vitorino desde os primórdios até ao derradeiro dia, Braz Teixeira constituiu-se como o seu principal especialista. Os textos esparsos pelos livros ou publicações periódicas são abundante colheita que, unificados em volume único, comprovaria de uma só vez, a intendência, o rigor, a seriedade e também a independência com que Braz Teixeira nos foi guiando nos caminhos, sempre complexos, mas sempre enamorados da verdade de Orlando Vitorino¹⁹.

¹⁹ O ensaio intitulado “Introdução ao Pensamento de Orlando Vitorino”, já citado, e que de algum modo suporta o artigo constante do *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*. (Coord. de Maria de Lourdes S. Ganho), Lx.^a, Círculo de Leitores, 2016, pp. 556-558 é já, a nosso ver, o plano de uma exaustiva exposição do sistema filosófico do saudoso amigo e mestre, autor das inimitáveis *Refutação da Filosofia Triunfante* (1976), e *Exaltação da Filosofia Derrotada* (1983).

DA RAZÃO ATLÂNTICA À RAZÃO LUSÓFONA: O CONTRIBUTO DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA NA REVISTA *NOVA ÁGUIA*

Renato Epifânio

Instituto de Filosofia - Universidade do Porto.
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto
(351) 226 077 100 | ifilosofia@letras.up.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre a superação da razão atlântica em razão lusófona na obra António Braz Teixeira.

Palavras-chave: razão atlântica, razão lusófona, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will talk about the overcoming of the Atlantic reason on a Portuguese speaking basis in the work António Braz Teixeira.

Key words: Atlantic reason, Lusophone reason, António Braz Teixeira

1. Para uma Filosofia Lusófona

Ao longo da história da filosofia, já foi mil e uma vezes salientada a relação essencial entre o pensamento e a linguagem. Esta não é apenas um mero instrumento que o pensamento usa para se exprimir. Dado que todo o pensamento é sempre já verbal – ou seja, dado que não há um pensamento que exista antes da linguagem –, a linguagem é, dir-se-ia, a “matéria” através da qual o pensamento se corporiza, se constitui.

No decurso da minha formação filosófica, o autor que foi mais determinante na sinalização dessa relação essencial entre pensamento e linguagem foi o alemão Martin Heidegger. Ao longo de toda a sua obra, essa sinalização é, com efeito, uma constante. Daí que o exercício do pensamento em Heidegger seja, desde logo, um exercício linguístico. Ninguém mais do que ele, no século XX, explorou os limites da língua alemã.

Sendo eu português, considerei então que o meu futuro filosófico deveria passar por um trabalho análogo com a língua portuguesa. Daí o meu interesse por alguns filósofos que, em Portugal, independentemente das teses defendidas, fizeram com a língua portuguesa um trabalho análogo ao que Heidegger fez com a língua alemã. Independentemente das teses defendidas – que são de facto muito diferentes –, o filósofo português que mais me interessou foi então José Marinho: a meu ver, ninguém mais do que ele, no século XX, explorou os limites da língua portuguesa.

Daí também, tal como em Heidegger, todo o interesse de José Marinho, que acompanhei, pela linguagem poética – nomeadamente, pela linguagem poética de Teixeira de Pascoaes, o seu poeta de referência. Daí ainda a sua teorização do conceito de “filosofia situada”, que desenvolveu em vários textos, em diálogo com o seu “irmão espiritual” Álvaro Ribeiro, autor da célebre obra *O Problema da Filosofia Portuguesa* (1943), que muita polémica causou na altura.

Nessa obra, em particular, expõe Álvaro Ribeiro a sua visão da “filosofia portuguesa” e de como esta é expressão (máxima) da própria língua portuguesa – nas suas palavras: “a filosofia só irrompe da sua originalidade quando atinge, pelo vigor e pela autonomia da expressão, e dentro da particularidade de cada idioma, um modo próprio de existência” (p. 11); “Vencer a opacidade do idioma português, dar a expressão dialéctica ao tipo de imaginação e de ideação que nas obras de arte se revela em beleza exuberante, dar transcendência à subjectividade, é – exactamente por virtude da imagem verbal como pela força do raciocínio – *desvendar* a existência de uma autêntica filosofia nacional.” (pp. 73-74).

Pessoalmente, prefiro o conceito de “filosofia situada” de José Marinho ao conceito de “filosofia nacional” de Álvaro Ribeiro, dado que se todo o pensamento é expressão de uma determinada situação espaço-temporal – como escreverá José Marinho na sua obra *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, publicada, já postumamente, em 1976, um ano após a sua morte: “a filosofia é o desenvolvimento de uma visão autêntica do ser e da verdade numa situação concreta do homem e do pensar do homem no espaço e no tempo” (p. 244) –, essa situação não coincide necessariamente com o espaço-tempo de uma nação.

Em abono de Álvaro Ribeiro, poder-se-ia aqui aduzir que, no caso português, houve historicamente uma coincidência quase perfeita – ou não fossemos nós a nação europeia com as fronteiras mais antigas. Ainda assim, porém, preferimos o conceito de “filosofia situada”. Desde logo porque tendo em conta o nosso passado, o nosso presente e, sobretudo, o nosso futuro, a noção de “filosofia portuguesa” não traduz já a nossa situação espaço-temporal. Tal como a língua portuguesa já não é apenas “propriedade” dos portugueses, também a filosofia que emerge dessa nossa língua não pode ser já apenas “portuguesa”. Daí a nossa proposta de uma “filosofia lusófona”. Por esta noção se traduz melhor, a nosso ver, essa nossa situação espaço-temporal: muito mais do que apenas “portuguesa”, esta será, cada vez mais, “lusófona”.

Obviamente, estamos conscientes que essa “filosofia lusófona” de que falamos é ainda apenas um Horizonte. No presente, poderemos falar apenas, quanto muito, de uma filosofia luso-brasileira. Como, porém, já foi sinalizado por vários estudiosos da cultura de língua portuguesa – como, muito particularmente, António Braz Teixeira (veja-se, por exemplo, a sua obra *A Filosofia da Saudade*, publicada em 2006) –, há um caminho que se está a trilhar (naturalmente, com diversos andamentos) em todo o amplo e plural espaço lusófono. Caminho esse que, se até ao momento, teve sobretudo expressão na poesia – António Braz Teixeira tem estudado, por exemplo, a presença da temática da “Saudade” nas várias poesias lusófonas –, terá naturalmente, mais cedo ou tarde, expressão filosófica.

2. O contributo de António Braz Teixeira na Revista NOVA ÁGUIA

Para uma análise do contributo de António Braz Teixeira para a sedimentação do que poderemos definir como a Filosofia Lusófona, tomaremos como universo textual os seus ensaios publicados, até ao momento, na Revista NOVA ÁGUIA – apenas os seus ensaios, não outros contributos seus, como resenhas. De igual modo, não iremos aqui

ter em conta outro tipo de contributos que António Braz Teixeira tem prestado à Revista NOVA ÁGUIA – falamos, em particular, de alguns gestos seus de apoio à Revista, alguns deles muito importantes, senão mesmo decisivos, para a sua continuidade (foi, por exemplo, António Braz Teixeira quem sugeriu que Miguel Real integrasse a Direcção da Revista, num determinada fase mais conturbada, o que teve um efeito muito positivo de pacificação interna).

Fazemo-lo por duas razões fundamentais – em primeiro lugar, porque a Revista NOVA ÁGUIA é inequivocamente, no panorama nacional, a publicação que mais tem defendido e difundido esse conceito de uma Filosofia Lusófona, no universo mais vasto de uma Cultura Lusófona, ou, se preferirem, de uma Cultura de Língua Portuguesa; em segundo lugar, porque o contributo ensaístico de António Braz Teixeira para a Revista NOVA ÁGUIA tem sido uma amostra maior da amplitude e profundidade dos seus interesses filosóficos e culturais, que denotam uma curiosidade que assumimos invejar. Tendo o privilégio de conversar frequentemente com António Braz Teixeira, ficamos, com efeito, muitas vezes impressionados com a curiosidade dir-se-ia “juvenil” de António Braz Teixeira. Nas mais diversas áreas da cultura – da filosofia à poesia, do romance ao cinema, do teatro à música, da pintura à arquitectura –, António Braz Teixeira parece andar sempre à procura de “coisas novas”.

Isso não o faz, porém, escamotear o cultivo da nossa memória filosófico-cultural – bem pelo contrário. Quando não é próprio a fazê-lo, nos seus ensaios, tem sido António Braz Teixeira, mais do que qualquer outra pessoa, a propor-nos, para a Revista NOVA ÁGUIA, o tratamento de algumas figuras (não apenas da cultura portuguesa, mas lusófona em geral), algumas delas, confessamo-lo, para nós à partida quase que inteiramente desconhecidas. Quase sempre, o pretexto é o assinalar de uma efeméride (seja do nascimento, seja da morte). Temos até em nossa posse uma lista, elaborada por António Braz Teixeira, que se estende até 2030, com as figuras que, em cada ano, mais importará recordar. Como pretendemos continuar muito para além de 2030, ficaremos pois à espera que, até lá, António Braz Teixeira estenda essa listagem por, pelo menos, mais três décadas...

Mas centremo-nos então no nosso definido universo textual, verificando em que medida António Braz Teixeira tem estabelecido pontes: entre Portugal e o Brasil, desde logo, mas também com outros lugares do amplo e plural espaço lusófono; entre a Filosofia e outras áreas da ampla e plural cultura de língua portuguesa. O primeiro desses ensaios intitula-se “Breve nota sobre Agostinho da Silva e a ‘Escola de São

Paulo” e foi publicado a abrir o número dedicado a Agostinho da Silva, por ocasião dos 15 anos da sua morte (NOVA ÁGUIA nº 3, 1º semestre de 2009). O ensaio não é muito extenso mas é muito mais do que uma “Breve nota”, sobretudo porque, sem escamotear as suas origens, que passaram também pela inicial Faculdade de Letras do Porto – verdadeiro berço de ouro de toda a posterior Filosofia Portuguesa –, integra Agostinho da Silva na realidade filosófica brasileira da sua época, em particular, na “Escola de São Paulo”, conceito que, como é sabido, foi por António Braz Teixeira consagrado, a ponto de ter sido o título de um dos seus mais recentes livros (MIL/ DG Edições, 2016).

Esse interesse particular pela ponte luso-brasileira é igualmente evidente noutros ensaios – a título de exemplo: “Miguel Reale, Historiador das Ideias” (NOVA ÁGUIA nº 6, 2º semestre de 2010); “Nos duzentos anos de Domingos Gonçalves de Magalhães” (NOVA ÁGUIA nº 8, 2º semestre de 2011); “Na morte de Milton Vargas” (NOVA ÁGUIA nº 10, 2º semestre de 2012); “A filosofia do ‘senso comum’ de Heraldo Barbuy (1913-1979)” (NOVA ÁGUIA nº 12, 2º semestre de 2013); “A ética neo-tomista na filosofia luso-brasileira contemporânea” (NOVA ÁGUIA nº 17, 1º semestre de 2016); “O teatro de Ariano Suassuna” (NOVA ÁGUIA nº 18, 2º semestre de 2016). Noutros ensaios, tem ampliado ainda mais a extensão dessas pontes filosófico-culturais – falamos, em particular, dos ensaios “A saudade na poesia da ‘Claridade’” (NOVA ÁGUIA nº 19, 1º semestre de 2012); “Breve nota sobre a poesia de Rui de Noronha” (NOVA ÁGUIA nº 14, 2º semestre de 2014); “A saudade na poesia de Rui Knopfli” (NOVA ÁGUIA nº 16, 2º semestre de 2015).

Tudo isto sem nunca perder de vista a sua matriz – António Braz Teixeira é, como se sabe, alguém que se insere na linhagem mais nobre da Filosofia Portuguesa –, que ressurge, de forma mais ou menos directa, nos seguintes ensaios: “Breve nota sobre a saudade no *Livro do Desassossego*” (NOVA ÁGUIA nº 7, 1º semestre de 2011); “Álvaro Ribeiro: Filósofo Criacionista” (NOVA ÁGUIA nº 8, 2º semestre de 2011); “O diálogo crítico de Leonardo Coimbra com Bruno, Junqueiro e Pascoaes” (NOVA ÁGUIA nº 11, 1º semestre de 2013); “O liberalismo de Orlando Vitorino: nos 10 anos da sua morte” (NOVA ÁGUIA nº 12, 2º semestre de 2013); “A Ética dialéctica de António José de Brito” (NOVA ÁGUIA nº 13, 1º semestre de 2014); “‘O Penitente’, uma biografia metafísica de Camilo” (NOVA ÁGUIA nº 15, 1º semestre de 2015); “A reflexão estética de Vergílio Ferreira” (NOVA ÁGUIA nº 19, 1º semestre de 2017); “Em torno do teatro de Raul Brandão” e “Francisco Manuel de Melo, Moralista” (NOVA ÁGUIA nº 20, 2º

semestre de 2017). Sem esquecer ainda o seu lucidíssimo ensaio, este mais político, “O estado da República” (NOVA ÁGUIA nº 6, 2º semestre de 2010), resta-nos concluir, dizendo apenas: “Por tudo isto, Gratos, Professor Braz Teixeira!”¹.

3. Nota final

Infelizmente, é algo que acontece cada vez mais. Na maior parte dos casos, os Colóquios Universitários – falamos, sobretudo, na área da Filosofia, que conhecemos melhor – pouco acrescentam ao “estado da arte”. Os oradores vão apenas ouvir-se e reiterar as suas ideias feitas. O debate, quando existe, serve apenas para cristalizar ainda mais essas ideias feitas, tudo isto perante um público que, Colóquio após Colóquio, é cada vez menor (e nós ainda nos lembramos de Colóquios que encheram o “velho” Anfiteatro I da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa...).

O Colóquio que se realizou em Janeiro deste ano, no Porto, sobre “A Obra e o Pensamento de António Braz Teixeira”, e que entretanto se estendeu à cidade de Mariana, no Brasil, foi, a esse respeito, bem diferente, sobretudo porque contou com a presença do próprio homenageado. Sendo que, apesar de ter sido um Colóquio de Homenagem – inclusivamente, com testemunhos (e lembramo-nos bem da memorável intervenção do cineasta António-Pedro Vasconcelos) –, este foi um Colóquio em que se debateu verdadeiramente – e em que, por isso, se progrediu realmente no “estado da arte”.

O exemplo máximo disso foi o debate em torno do conceito de “razão atlântica”, um dos conceitos mais emblemáticos da obra de António Braz Teixeira e que, naturalmente, foi tema de diversas comunicações no Colóquio. Pois bem: logo no primeiro dia, o próprio António Braz Teixeira teve a oportunidade de esclarecer que esse era um conceito, em grande medida, “ultrapassado”; e que, hoje, mais do que de uma “razão atlântica” (circunscrita ao espaço luso-brasileiro ou, quanto muito, luso-galaico-brasileiro), se deve falar, cada vez mais, de uma “razão lusófona”, senão mesmo de uma “filosofia lusófona”, porque aberta a todo o pensamento expresso em língua portuguesa, por muito que esse pensamento mais filosófico ainda não tenha realmente desabrochado em todo o espaço lusófono.

¹ Já neste ano de 2018, essa série estender-se-á com mais ensaios sobre Fidelino de Figueiredo e Miranda Barbosa, bem como sobre a “Expressão e Sentido da Saudade na poesia angolana e moçambicana”.

No final do primeiro dia de trabalhos, cruzando-me com um participante do Colóquio que, no dia seguinte, iria igualmente falar da “razão atlântica”, lancei-lhe a provocação: “Estás com azar. Vais ter que reescrever a tua comunicação esta noite...”. Não a reescreveu. Mas sugeriu, em nota, que «para além da existência de uma “filosofia atlântica”, se equacione mesmo a possibilidade de [se] afirmar a existência de uma “filosofia lusófona”, implantada em determinados espaços geoculturais do Atlântico e do Índico». Não são de facto muitos os Colóquios em que algo de similar aconteça. Neste aconteceu. Foi por isso um Colóquio realmente progressivo.

A IDEIA DE DEUS E O MISTÉRIO DO MAL NA FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

Samuel Dimas

Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
(351) 217 214 000| info@reitoria.ucp.pt

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre alguns tópicos da Filosofia da Religião na obra António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Filosofia, Filosofia da Religião, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss some topics of the Philosophy of Religion in the work António Braz Teixeira.

Keywords: Philosophy, Philosophy of Religion, António Braz Teixeira

O caráter interrogativo e aporético da Filosofia na relação de inadequação do pensar com o ser

Para compreendermos o projeto filosófico de um autor, temos de começar por identificar o conceito de razão em que se funda a sua atividade pensante. Assim, para compreendermos a Filosofia da Religião e a Teologia Filosófica de António Braz Teixeira temos de começar por captar a racionalidade em que se desenvolve a sua atitude especulativa.

Ora, a Filosofia é concebida por António Braz Teixeira, na linha do seu mestre José Marinho, como problemática, isto é, sem pretensão de possuir a verdade de forma definitiva e absoluta, porque no seu entender não é um corpo de doutrinas nem um acervo de conhecimentos ou conjunto de soluções, mas sim uma atividade interrogativa que reconhece o caráter provisório das respostas¹. Assim, recusando atribuir à filosofia o caráter solucionante da ciência positiva, o autor de *Sentido e Valor do Direito* também partilha com Leonardo Coimbra e Miranda Barbosa a ideia de que há progresso na atividade reflexiva ou especulativa, assumindo a noção judaico-cristã de sentido linear do tempo histórico e da respetiva continuidade dialógica no desenvolvimento da cultura de que a filosofia é produto:

(...) há progresso em Filosofia, quer na descoberta de novos problemas filosóficos ou na melhor formulação ou dilucidação ou maior aprofundamento de problemas já conhecidos ou identificados, quer na invenção de novos métodos ou na descoberta de novos campos de reflexão, quer no alargamento dos horizontes da actividade especulativa (*Ibidem*, pp. 17-18).

Através da especulação, o ser humano adquire uma representação ou imagem mental do mundo e de si mesmo, refletindo sobre o próprio ato de pensar num processo contínuo de questionamento espiritual. A partir do espanto e da admiração perante a realidade, o homem é levado a interrogar-se sobre si próprio e, nesse âmbito, sobre a sua origem e o seu destino, incluindo o questionamento sobre a vida e a morte, o mal e o amor, a justiça e a liberdade até à interrogação radical sobre a verdade do Mistério do Ser, que é identificado com Deus que simultaneamente se patenteia e oculta (Cf. *ibidem*, p. 20).

A partir desta definição de *Filosofia* que encerra uma relação cúmplice entre a ontologia e a hermenêutica na linha contemporânea de autores como Heidegger e

¹ Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito - Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa, INCM, 2003, p. 16.

Gabriel Marcel, podemos prosseguir para o entendimento da sua *Teologia Filosófica*, que em diálogo com Cassirer, Maria Zambrano, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva, António Quadros e Afonso Botelho, atende à relação matricial com o mito e o mistério mediante o recurso à linguagem poética. Ao contrário das ciências que procuram conhecer as leis ou relações em que os aspetos particulares e fenoménicos da realidade se manifestam, para António Braz Teixeira a Filosofia procura o ser enquanto ser, não se esgotando na ontologia, mas abrindo-se a uma metafísica que exige reflexões antropológicas, gnosiológicas e teológicas (Cf. *ibidem*, p. 22).

Partilhando com Delfim Santos, na linha de Nicolai Hartmann, o carácter aporético da Filosofia², no reconhecimento de que não há uma identificação plena entre o pensamento e a realidade, António Braz Teixeira refere-se ao mistério do Ser, não como *irracional por defeito*, no sentido de absurdo e contraposto à razão ou no sentido de enigma que o deixará de ser quando for decifrado pela racionalidade lógico-analítica, mas como *irracional por excesso*, no sentido leonardino de transcender a capacidade de conhecimento lógico-conceptual exigindo a compreensão analógica e transpredicativa ou trans-conceptual do lirismo metafísico e da revelação³.

A relação da razão com o irracional de si mesma na experiência do Mistério do ser

Deste modo, a racionalidade não se garante a si mesma como órgão do conhecimento, mas pressupõe um ato prévio de *crença*, por um lado, numa correspondência, ainda que limitada e parcial, entre a razão humana e a racionalidade do real e, por outro lado, na atividade cognoscente que pressupõe a relação da razão com o irracional de si mesma no sentido já enunciado de *irracional por excesso* em suas formas de sensação, intuição, imaginação, sentimento, memória, crença, mistério⁴. Assim, a teoria do conhecimento de Braz Teixeira recusa as tradicionais posições racionalistas ou intuicionistas de oposição entre razão e intuição, como se um plano fosse redutível ao outro ou como se houvesse razão pura e irracional puro, partilhando com o seu mestre José A Marinho a noção de correlação entre estas duas dimensões no sentido em que o irracional não é apenas a fonte obscura da qual a razão procede, mas está presente na

² Cf. Delfim Santos, *Da Filosofia*, Porto, 1939, p. 52.

³ Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito - Introdução à Filosofia Jurídica*, p. 27.

⁴ Cf. *idem*, *A Experiência Reflexiva - Estudos sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, Zéfiro, 2009, p. 86.

razão mesma⁵. É com esta razão senciente, comovida, cordial e misteriosa que desenvolve a sua especulação, no labor de configuração de uma realidade plural que encerra múltiplas regiões de ser e existir.

A racionalidade não está integralmente realizada, mas é um processo no seio de uma realidade que incessantemente se dissolve e refaz, na contínua procura noética da verdade e ética do bem. Para José Marinho, a filosofia mais não é do que trazer para o labor minucioso e demorado da reflexão, na sabedoria difusa da existência sensual e comum dos homens, a verdade atemática e antepredicativa que está firme na origem imutável da intuição intelectual banhada pela luz divina. Se por um lado, pelo caráter divino da nossa natureza, a racionalidade da *compreensão* só se torna subsistente ao reportar-se à *apreensão* da verdade absoluta como sua verdadeira fonte, por outro lado, a apreensão ou *intuição fulgurante da verdade* só se torna efetiva depois do consentimento da compreensão laboriosa (Cf. *ibidem*, p. 46).

É na distância do labor racional de irrecusável interrogação e procura de sentido exposto no discurso conceptual, que exige a ascensão para o labor metafísico e analógico do discurso trans-conceptual, que se dá o reconhecimento da experiência antepredicativa da intuição intelectual do Mistério expressa de forma original e edénica no tremor da emoção estética ou da fé religiosa. A luz divina deste irrecusável encontro inconsciente permanece obscura enquanto não se juntar a essa apreensão irracional a clarificação racional da compreensão, a qual nos permite concluir que desde logo tudo acontece na unidade plural da atividade pensante que é ao mesmo tempo sensitivo-emocional, intuitivo-intelectiva, lógico-racional e deliberativo-racional.

O pensamento de Braz Teixeira situa-se, pois, na órbita do autor da *Teoria do Ser e da Verdade*, que define a correlação entre a intuição e a razão nas representações luminosas e obscuras do mundo e cujo processo só termina no acesso à verdade suprema quando se der a realização plena do ser humano no seio do Bem supremo, e na órbita do autor do *Criacionismo*, que define esta diversificada atividade cognoscente de *razão experimental*, num processo dialético que ascende da experiência biopsicológica à experiência metafísica e religiosa. Nestes termos, considera que a Filosofia é uma teoria no sentido de uma intuição intelectual ou visão espiritual do invisível, não na perspectiva de Espinosa ou Bergson de possibilidade de

⁵ Cf. José Marinho, «Razão e Irracional», in *Presença - Folha de Arte e Crítica*, Lisboa, ano XII, n.º 1, série II (Novembro de 1939), p. 45.

instantâneo, imediato e perfeito conhecimento da essência do Absoluto por vibração simpática, mas no sentido leonardino de relação inadequada entre o pensar e o Ser que se constitui num conhecimento de forma tangencial ou assintótica, porque a contemplação do Mistério do Ser pela visão ginástica da experiência antepredicativa da emoção estética e da fé ou da experiência transpredicativa da expressão analógica da arte e da metafísica é ainda um olhar da razão intuitiva que vê na *luz intelectual*⁶.

Socorrendo-se do conceito de *visão unívoca* de José Marinho, anteriormente invocado, também considera que a compreensão da verdade da realidade no plano da racionalidade dianoética do discurso conceptual pressupõe uma prévia apreensão intuitiva trans-sensível e pré-categorial ou atemática do Ser, a que Leonardo Coimbra chama de movimento da inteligência em *ato primeiro* que também denomina de *visão ginástica*⁷. Por isso, invoca Álvaro Ribeiro para dizer que a essência da atividade filosófica do pensamento, em que o ser se revela como Mistério, está mais próxima da Poesia e da Religião do que da Ciência⁸.

Una e universal na busca da verdade do Ser, a filosofia é diversa e plural nos caminhos que percorre, isto é, nas suas formas e expressões, constituindo-se como condicionada pela cultura e pela língua em que se expressa e, por isso, a filosofia também é individual e nacional pelo caráter radicado do pensar e do agir humanos:⁹ «(...) a vida do espírito e a actividade especulativa se processam numa determinada e concreta situação cultural e envolvem sempre um diálogo, expresso ou tácito, com outros pensadores e com as ideias vigentes na sua circunstância espiritual»¹⁰. Nesse sentido, defende que as divergências de interpretação de determinado autor não decorrem necessariamente de eventuais insuficiências ou limitações, mas sim da diferença de perspectivas do diálogo com a sua obra, no reconhecimento de que o trabalho filosófico não tem como objetivo estabelecer uma ortodoxia interpretativa ou uma visão monolítica definitiva, mas sim um diálogo especulativo em permanente abertura e sujeito a revisão, tal como o exige qualquer atividade hermenêutica¹¹.

⁶ Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 281 [228].

⁷ Cf. Leonardo Coimbra, *O Homem às Mãos com o Destino*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1950 (separata da Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, VI, 1 [1950]), in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, IX, Porto, Livraria Tavares Martins, 1964, p. 207.

⁸ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, Lisboa, 1955.

⁹ Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito - Introdução à Filosofia Jurídica*, p. 32.

¹⁰ *Idem*, *Diálogos e Perfis*, Lisboa, Europress, 2006, p. 193.

¹¹ Cf. *idem*, *O pensamento filosófico de Gonçalves de Magalhães*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1994, p. 15.

E por outro lado, a Filosofia não detém um género literário próprio e único para exprimir o seu discurso, como adverte Braz Teixeira citando Julian Marias no reconhecimento de que ao longo da História se expressou de forma *poética* como em Parménides, Nietzsche, Fernando Pessoa ou Teixeira de Pascoaes, de forma *dialógica* como em Platão, Leão Hebreu e Leibniz, de forma *aforística* como em Heraclito, Pascal ou José Marinho, em forma de *reflexão ou máxima moral* como em Marco Aurélio ou Matias Aires, em forma *autobiográfica* como em Santo Agostinho e Descartes, em forma de *ensaio* como em Bacon, Locke ou António Sérgio, em forma de *tratado* como em Aristóteles, Espinosa e David Hume, em forma de *comentário* como em Averróis e Pedro da Fonseca, em forma de *suma* como em Tomás de Aquino e Pedro Hispano ou em forma de *sistema* como Hegel, Cunha Seixas e Leonardo Coimbra¹².

Assim, no entendimento de que a natureza filosófica de determinada obra não se avalia pelo género literário, mas sim pela carácter especulativo que encerra na procura de sentido para os problemas do viver e do agir, considera que o relevo que a imagem e a expressão poética assumem na filosofia portuguesa está em consonância com uma «razão aberta às dimensões gnósticas e sóficas do sentimento, da intuição, da imaginação e da crença» (*Ibidem*, p. 34). António Braz Teixeira enquadra-se no âmbito de uma tradição filosófica de autores como José Maria Cunha Seixas, Antero de Quental, Sampaio Bruno, Amorim Viana, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, José Marinho, Álvaro Ribeiro e Afonso Botelho que abordam um conjunto de problemas teodiceicos de que podemos referir os seguintes: a relação entre razão e fé; o valor do conhecimento científico; a ideia de Deus; o problema do mal; a relação entre a providência divina e a liberdade humana; o conhecimento analógico; a relação entre transcendência e imanência; queda e saudade da origem; criação e emanação; redenção e consumação; panteísmo, pantiteísmo e teísmo; mito e mistério.

Neste âmbito ganha particular relevância a metafísica da saudade como reflexão noético-emocional sobre a lembrança da perdida condição originária de perfeição e harmonia e sobre o desejo de regresso a esse bem ausente, no horizonte mais vasto da relação entre a eternidade relacional e criadora do amor divino e a temporalidade histórica do Mundo que encerra as múltiplas formas de sofrimento e morte:

É precisamente, no enigma ou no mistério da origem, que, para o sentir e pensar dos portugueses, Deus, mal e saudade encontram a sua essencial relação, pois é do que

¹² Cf. *idem*, *Sentido e Valor do Direito - Introdução à Filosofia Jurídica*, p. 33.

real ou simbolicamente se designa por queda ou, em religiosa linguagem, se denomina pecado original, que o mal e o sentimento saudoso procedem.¹³

Uma teodiceia ou teologia filosófica que se ocupa da religião natural e da religião revelada para conceber a ideia de Deus

De acordo com estes pressupostos que, como refere José Marinho, fazem da escatologia um tema nuclear do pensamento português¹⁴, a Filosofia da Religião de António Braz Teixeira, que inclui a reflexão sobre os atributos divinos e sobre a sua relação criadora e redentora com o mundo e com o homem, não se restringe ao plano da racionalidade ou da religião natural, como defende Gonçalves de Magalhães, mas partilha com Silvestre Pinheiro Ferreira o recurso aos dados da revelação judaico-cristã¹⁵, nomeadamente aqueles que são fornecidos pelas suas narrativas míticas. Assim o confirma quando no prefácio da sua obra *Deus, o Mal e a Saudade* defende que para se compreender a filosofia luso-brasileira contemporânea é necessário aplicar uma racionalidade que exceda o racionalismo fechado e formalista da ciência e da experiência empírica e se abra ao significado gnósico da sensação, intuição, sentimento, imaginação e crença, que resulta, não apenas da experiência estética, ética e filosófica, mas também de uma «(...) experiência religiosa, que, partindo do numinoso dos mitos, ascende à sublimidade do sagrado e do divino ou se eleva à união mística»¹⁶.

O seu discurso racional sobre Deus, para além de não prescindir da experiência atemática do sagrado nas formas criadas da verdade, beleza e bondade e nos conteúdos fixados pela forma religiosa da tradição cultural em que se insere, também não prescinde da fé no dado revelado. Assim, António Braz Teixeira enquadra-se na perspectiva contemporânea da hermenêutica transcendental de que não existe neutralidade religiosa na reflexão filosófica sobre a ideia e sobre a existência de Deus, porque esta está radicada na cultura e não pode prescindir da crença ou não-crença daquele que com ela se confronta nessa reflexão. Na recusa da possibilidade de uma razão pura, a reflexão acerca do princípio absoluto divino não pode ser feita sem a integralidade da nossa experiência consciente, que se dá na pluralidade dos seus

¹³ *Idem, Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, p. 12

¹⁴ Cf. José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão - Editores, 1976, p. 233.

¹⁵ Cf. *idem, O pensamento filosófico de Gonçalves de Magalhães*, p. 77.

¹⁶ *Idem, Deus, o Mal e a Saudade*, p. 11.

níveis biopsicológico, científico, ético, estético, metafísico e religioso. É esta radicação na dinâmica vital ontológica de íntima relação entre o *bios* e o *logos*, *existência* e *reflexão* que permite à interrogação filosófica, que se distancia da imediatez experiencial, não situar o divino num plano lógico e estéril de ideias abstratas e vazias.

Colaboração do homem na ação divina de redenção e plenificação do Mundo

Nestes termos Deus é identificado como primeiro princípio que dá existência, valor e sentido a toda a realidade e como fonte do próprio labor reflexivo em amor e interminável esforço de ascensão à Sabedoria. Mas a eterna e absoluta plenitude do Espírito divino encerra uma ação relacional e pessoal que não é passível de apreensão apenas pelo labor lógico-analítico e conceptual da especulação humana, mas exige também uma reflexão analógica e um discurso trans-conceptual de ordem poética. Não se trata de uma posição fideísta de oposição entre razão e fé e de adesão aos mistérios de Deus apenas pela via da experiência vital do desejo de imortalidade, pela via do sentimento da experiência puramente contemplativa ou pela via extrínseca do testemunho da Revelação religiosa, mas trata-se de uma abertura à luz da graça que não dispensa a racionalidade judicativa, porque partilha com Leonardo Coimbra a ideia de que uma revelação que não se faça conteúdo do próprio processo dialético do pensamento na compreensão e justificação da verdade, torna-se uma imposição despótica, injustificada e falsa¹⁷.

Na linha teísta de Silvestre Pinheiro Ferreira e de Leonardo Coimbra, por distinção com o deísmo de Amorim Viana, o pantiteísmo de Cunha Seixas e o panteísmo de Domingos Tarroso, a teodiceia ou teologia filosófica de António Braz Teixeira pressupõe a crença no acontecimento cristão da Encarnação da Ressurreição que permite aceder a uma relação concreta com o divino, transfigurando o abstrato *Ideal* de Platão e o *Absolutus* do idealismo radical de Schelling na realidade viva de uma Pessoa que configura o abraço da eternidade e do tempo, na relação interior e espiritual de cooperação com as livres vontades dos homens e na relação cósmica com toda a Criação. A relação de Deus pessoal e criador com o mundo não se dá no plano materialista e empírico de uma identificação panteísta com a natureza, mas no plano ontológico e pessoal de uma atividade relacional de infinito Amor que é fonte e

¹⁷ Cf. *idem*, *Diálogos e Perfis*, p. 202.

harmonia de todos os seres, memória universal que garante a ordem do Todo e a plenitude do Espírito que é finalidade moral e metafísica (Cf. *ibidem*, p. 201).

Em diálogo com a tese Leonardina da imortalidade integral da pessoa e da espiritualização integral do Mundo¹⁸, considera António Braz Teixeira que a singularidade do pensamento português é a de ter revelado o dinamismo teleológico da relação entre Deus, o mal e a saudade e, ao mesmo tempo, de ter mostrado que a liberdade humana, assistida pela presença da graça divina, colabora nesse desígnio criador e redentor, detendo instrumentos para minorar o mal e contribuir para a restauração da original e fraterna harmonia entre todos os seres, representada pela narrativa mítica do livro do Génesis sobre o Paraíso¹⁹.

Pela relação analógica da transcendência imanente de Deus abscondito, em contraposição com panteísmo emanatista da metafísica da degradação e da restauração de Sampaio Bruno que considera o fim escatológico como reintegração abstrata do heterogéneo no homogéneo originário da Consciência absoluta de Deus e só Deus, a metafísica da criação e da plenificação de António Braz Teixeira defende que o mal é redimido da ausência de bem e toda a Criação é consumada e plenificada no fogo amoroso da Glória eterna que significa a relação harmoniosa de todos os seres. À pergunta de como consentiu Deus o afastamento das consciências do seu seio de amor, de como consentiu o mal e a morte e de como restaurará todas as criaturas na plenitude, sem perderem a sua singularidade e originalidade, António Braz Teixeira não responde com a justificação de ateísmo, como acontece com Basílio Teles, mas responde com a afirmação de um mistério que só poderá ter resposta no Mistério de Deus, pela certeza de que todo o Universo será consumado e plenificado no seu Excesso de puro e infinito Amor²⁰.

¹⁸ Cf. Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, p. 24

¹⁹ Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade*, p. 12.

²⁰ Cf. *idem*, *Diálogos e Perfis*, p. 206.

A CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA SEGUNDO ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

Selvino Antonio Malfatti

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Palácio da Independência, Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

(351) 213241470 | iflbggeral@gmail.com

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre alguns conceitos de Filosofia na obra António Braz Teixeira.

Palavras-chave: Pensamento português, conceitos de Filosofia, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss some concepts of Philosophy in the work António Braz Teixeira.

Keywords: Portuguese thought, concepts of Philosophy, António Braz Teixeira

Introdução

Podemos afirmar que uma das maiores contribuições de António Braz Teixeira, filósofo português, foi de ter conseguido individuar a questão das filosofias nacionais e com isso justificar o *modus operandi* da filosofia portuguesa. Este se caracteriza pelo problema móvel de sua filosofia, qual seja: a teodiceia. E a partir deste centro inspirador se desdobra o pensamento português.

Em outras nações a preocupação é diversa. Na Alemanha temos a persistência do sistema, A Inglaterra com a experiência, a França tem como tema central a razão, o Brasil se caracteriza pela preocupação com o homem e Portugal com a divindade. Cada uma destas questões, para cada país, é um *modus operandi* filosófico. E esta peculiaridade se não foi descoberta por Braz Teixeira, ele, como ninguém a evidenciou.

O debate de Braz Teixeira em torno da questão mística se apoia na experiência. Não aquela do sentido inglês, mas do conceito medieval. É entendida como uma vivência de uma inspiração transcendente que se manifesta, por exemplo, através dos Livros Sagrados. Portanto, diametralmente oposta à experiência inglesa que é dos sentidos ao transcendente e em Braz Teixeira do transcendente aos sentidos.

O Modo de ser da Filosofia em Braz Teixeira

O pensamento de Braz Teixeira é abrangente, abarcando praticamente todos os campos da filosofia, com seus adjetivos do Direito, Antropologia, História, sociologia, hermenêutica, gnosiologia e outros. Dentre estes destaco a importância da Concepção de Filosofia em Braz Teixeira.

Para ele a filosofia é eminentemente nacional. Por quê? Por que é o próprio problema da filosofia: ser inserida na vida. A existência isolada só existe na vida tribal. Não civilização todo o universal está contido no individual e vice-versa. Neste sentido a filosofia de cada país é também universal porquanto compartilha na busca da verdade plural e convergente. Tal como Sísifo que, ao alcançar o objetivo, deveria voltar novamente ao começo. A filosofia deve sempre por em causa, interrogação esta que nunca consegue captar de uma só vez o que é perene. A causa disso está na condição em que se elabora a busca. O ser humano está condicionado a um ser no mundo, vinculado a uma pária, língua, cultura, inclusive um culto. Como consequência o filosofar é individual e nacional como raiz e ponto de partida, é múltiplo nos caminhos que perscruta e universal, pois comunga dos mesmos anseios de toda a humanidade.

Consequentemente, não é contraditório, apenas paradoxal, o nacional e o universal. Se a ave tem asas para voar, tem também pernas para caminhar. (TEIXEIRA, in: PAIM, 1997, p. 1).

O Resgate e Justificação de uma filosofia nacional

Foi somente nos tempos atuais que se abriu espaço para as filosofias nacionais. Até então, com pensamento predominantemente racionalista, fazia-se crer que somente poderia existir uma filosofia universal. Este pensamento estava calcado nas meditações de Platão, Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, cujo pensamento deitava suas raízes em Sócrates que defendia os conceitos universais.

A abertura para as filosofias nacionais, conforme Braz Teixeira, adveio como o existencialismo e a fenomenologia. Isto por que para estas teorias filosóficas o pensamento humano está calcado no home histórico. Sendo assim, deve-se buscar a filosofia nos problemas específicos de cada povo. Cada um deles enfrenta concretamente as dificuldades e para elas busca respostas. Com isso, abriram-se as portas para filosofia de cada povo, não só o português, mas a todos, pois cada um, além da universalidade possui sua problemática específica. (TEIXEIRA, 1959, 9-10)

A inserção histórica não anula o compromisso com a verdade. A verdade não é propriedade de nenhum povo, mas de todos. Disso decorre um caráter também universal da filosofia. Alguns temas possuem abrangência universal, precisamente os que se referem à verdade universal. Esta é buscada por cada povo no seu modo próprio de ser.

“O que constitui a sua essência é a busca constante e sempre recomeçada da verdade e não a sua posse. Não é um saber feito, que possa transmitir-se e se vá adicionando, mas um conjunto permanente de interrogações, nunca definitivamente respondidas em que cada resposta que o filosofar a si próprio se dá é sempre uma resposta provisória, que se converte em nova interrogação. Com efeito, enquanto a solução resolve, dissolve, elimina ou suprime o problema, a resposta filosófica não é solucionante, deixando irresoluto o problema e viva a interrogação. Daí que, diversamente do que acontece com os restantes tipos de saber humano, a Filosofia seja, essencial e radicalmente, interrogativa, problemática e não solucionante” TEIXEIRA, 2000a: 16].

O εἶσι (ser) e o logos (saber) para Braz Teixeira

Para o filósofo há uma inadequação imperfeita entre o ser e o saber no homem. O mundo externo do ser humano é transcendente em relação ao pensamento. A realidade é um mistério que somente por analogia se pode conhecê-la. O homem está sempre numa posição de aporia, isto é, nunca tem certeza de que aquilo que conheceu corresponde à realidade. Por isso o autor se refere à realidade como um mistério que só em parte é revelado. Por isso, não se pode falar em contradição entre razão e ser, mas como uma realidade que excede o logos. O mistério da realidade seria como os mistérios da fé, que somente pela Revelação podem ser conhecidos. (TEIXEIRA, 2000^a, p. 27)

No ato de conhecer não somente entra a razão. Primeiramente a certeza de algo se conhece. A partir de então se inicia uma atividade inicialmente como uma intuição, crença, sensação, imaginação como formas de experiência e só posteriormente o discurso racional. Em última análise a filosofia é sempre uma teoria, isto é, uma contemplação de paisagem. O alicerce da filosofia será sempre um pressuposto intuitivo e a consequência do conhecimento por ela adquirido uma hipótese.

Concluindo: o filosofar para o pensador Braz Teixeira é uma atividade humana, concreta, com língua, cultura e mesmo fé. Se assim é, as raízes da filosofia estão na sua nação. Mas não necessariamente se esgota aqui. Com este suporte histórico-cultural pode aventurar-se em transcendê-lo e com isso chega ao pensamento universal. A nação é a ponte e universal é o outro lado.

“Por outro lado, se a Filosofia é actividade ou processo da razão que se interroga a partir de uma intuição ou visão a que sempre regressa ou a que sempre se refere, está também sempre condicionada pela língua em que o filósofo pensa, já que não há pensamento sem palavra nem linguagem, ainda que este não se pretenda comunicar pela fala ou pela escrita (...). Deste modo, não pode haver verdadeiro pensamento filosófico, enquanto discurso racional, sem palavras nem linguagem” [Teixeira, 2000^a. P.31].

A filosofia Portuguesa e Brasileira

Braz Teixeira entende que somente em parte é verdadeira a afirmativa de Antonio Paim de que é verdadeira a afirmativa de Antonio Paim de que a filosofia portuguesa gira em torno da ideia de Deus. Pensa o pensador português que somente é verdadeira esta ideia se se tomar como parâmetro a formação do Estado Moderno geral, mas que o Estado português é bem anterior, do século XII. A origem da filosofia portuguesa é

claramente medieval, conforme o autor. Haja vista os inspiradores como, Santo Antonio, Pedro Hispano, Álvaro Pais e tantos outros como podem servir de testemunho. Inclusive, a filosofia portuguesa tem um lastro anterior à formação de seu próprio Estado.

Embora se possa encontrar uma lógica nascente da filosofia portuguesa iniciando com o problema de Deus, junto à questão aparecem como o problema o mistério do conceito de razão, relações entre razão e fé, filosofia e ciência, filosofia e religião. A filosofia portuguesa percorre um trajeto que vai do teísmo cristão, passando para o deísmo, pelo panteísmo, chega ao ateísmo ético. Em seguida passa a perguntar-se pelos limites da razão e sobre o seu conhecimento. Admite, posteriormente, o irracional cognitivo e outras formas gnósticas como intuição, sentimento, imaginação e crença. Este é um longo caminho percorrido pelos filósofos, Amorim Viana, Antero de Quental, Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, José Marinho e outros. (TEIXEIRA, Prefácio. In: PAIM, 1997, p.6-7)

Braz Teixeira pensa que a partir do século XX, a filosofia portuguesa começa a dar importância a questões antropológicas, juntamente com a ideia de Deus, às relações entre filosofia e religião e ciência e fé. Desta preocupação a filosofia ramifica seu pensamento para outras dimensões, como História, antropologia filosófica e questões existenciais como o mal, a vida, a morte, liberdade e destino do homem. Debruça-se sobre as questões da autonomia do espírito, cultura, o espiritual, valores, sentimentos. Em que pesem todas as visões que a filosofia portuguesa se abre, fica sempre uma fidelidade, como pano de fundo, um olhar da teodiceia. (TEIXEIRA, id. p. 8-9)

Do mesmo modo, em relação à filosofia brasileira, diferente de Antonio Paim, o qual considera o núcleo da filosofia brasileira o problema antropológico, Braz Teixeira entende que este viés pode ser encontrado contemporaneamente em Miguel Reale e Tobias Barreto, mas originariamente ele também tem um fulcro da Teodiceia como se pode constatar em Domingos Gonçalves de Magalhães, Farias Brito e Vicente Ferreira da Silva. Conclui que ambas as filosofias tem como pano de fundo uma ontologia do Espírito que pode ramificar-se em várias dimensões entre as quais a cultura. (Id. 10-11)

O Papel da Antropologia filosófica em Braz Teixeira

O ramo da Filosofia da antropologia surgiu ao natural a partir do momento que foram superadas, no decorrer do século XIX, determinadas teses do racionalismo, acuado pela crítica movida pela fenomenologia, axiologia e existencialismo. Tomou-se consciência que havia determinadas realidades irreduzíveis umas às outras. Como, por exemplo, se dizia que, o que não fosse sociológico seria biológico. A Psicologia filosófica emerge neste vácuo deixado pelo cientificismo. Ela demonstrou a especificidade e irreduzibilidade da vida e da psique à matéria e ao mundo inorgânico. A realidade do espírito, o valor da intuição no conhecimento, a imaginação, o sentimento, enfim, a racionalidade caracteriza um ser concreto e singular: o homem. (TEIXEIRA, 1993. p. 79).

A antropologia da Europa Central e de Portugal trilharam caminhos diversos, devido a questão da problemática nacional. O da Europa central escolheu a ontologia devido à análise fundamentada na fenomenologia. Em Portugal, tendo como leiv motiv nacional a questão de Deus, a antropologia filosófica caminhou para a metafísica, iluminada pelo pensamento cósmico e escatológico, como protótipo podendo ser citado Leonardo Coimbra.

“Deste modo, se a antropologia filosófica contemporânea tende, noutros países e noutros povos do nosso continente, a circunscrever-se a uma dimensão humanista e fechar-se numa finitude temporal e mundana, a filosofia portuguesa tem revelado uma dupla abertura e um duplo horizonte, simultaneamente cósmico e escatológico, pois sabe, como o lembrou Leonardo Coimbra, que o homem é um ser criado em natureza para se fazer em liberdade, pelo que não é uma inutilidade num mundo feito, mas o obreiro de um mundo a fazer” [Teixeira, 1993, p. 81].

Para Braz Teixeira a Antropologia filosófica serve de elo, nexos, entre o homem que medita e o meditado do homem, isto é, entre a prática e a teoria, entre a experiência e o mundo metafísico. A experiência de homem conduz a metafísica do homem, que é a antropologia. Desde o momento que o homem começa a interrogar a si mesmo e por si mesmo sobre o que é o homem, qual seu destino, o valor e o sentido da vida e do agir, está exercitando a metafísica e por isso a antropologia filosófica possibilita transpor a realidade e situar-se no plano teórico, isto é, filosófico.

O texto do filósofo português por vezes é tão denso que, para não se perder a riqueza do discurso, é melhor citar do que interpretar. É o que acontece com a conclusão sobre o caráter mediador da antropologia filosófica entre o mundo do homem e o mundo descoberto pelo homem no exercício de filosofar. Conclui:

Sendo essencialmente metafísica, a Antropologia Filosófica é mediadora entre a razão teórica, a razão prática e a razão estética, estabelece a necessária articulação entre o mundo da natureza e o mundo do espírito, liga-se, por um lado, à Teodiceia ou à Ontoteologia e à Cosmologia e, por outro, à Ética, à Filosofia da Religião, à Filosofia da História, à Filosofia da Arte e à Filosofia do Direito, enquanto interrogação filosófica sobre a essência, o sentido e o valor do existir e do agir do homem no mundo e das suas criações espirituais" [Teixeira, 2000^a, p 30].

Braz Teixeira confere um valor excepcional à experiência. É através dela que podemos ter acesso à razão. As possibilidades da experiência nos abrem a porta de entrada para várias áreas do conhecimento. É o que acontece com a experiência religiosa.

O Valor da experiência religiosa em Braz Teixeira

Para o autor a intuição nos leva a pensar que há mais experiências que a sensível. É o caso da experiência religiosa que nos possibilita transpor o limiar do racionalismo para entrar num mundo místico. Este valor conferido à experiência mística constitui a peculiaridade da Filosofia Portuguesa. Conforme ele admitir a experiência religiosa como mais uma forma gnosiológica é poder alçar-se a um mundo acessível a poucos.

Acatada como válida para o conhecimento a experiência religiosa o leque das possibilidades de formas de conhecimento se abre e confere legitimidade à sensação, intuição, sentimento, imaginação e crenças. Uma das mais significativas é a ética que transcende a lei, norma, mandamento. O nómeno dos mitos leva ao sagrado, ao divino, à união mística. (TEIXEIRA, 1993, p. 11)

O mistério nos leva à ideia de Deus que constitui o núcleo em torno do que tudo passa a ter sentido, inclusive o próprio ato de filosofar. Isto é o peculiar na Filosofia Portuguesa. Tudo tem origem na ideia de Deus e tudo começa a ter significado a partir desta luz. São palavras do filósofo Braz Teixeira:

“Singularidade do pensamento português tem sido o descobrir e revelar a profunda relação que une Deus, o mal e a saudade e, ao mesmo tempo, mostrar que foram outorgados à liberdade humana, assistida pela graça divina, os meios para minorar ou vencer o mal e contribuir para restaurar aquela original e fraterna harmonia entre todos os seres, para que está ordenada toda a criação" [TEIXEIRA, 1993, p. 12].

A tentativa de encontrar o Absoluto não somente é objeto filosófico, mas é a causa do filosofar, e, portanto, a teodiceia para os para Braz Teixeira é simultaneamente objeto e causa da filosofia. Dir-se-ia que o conteúdo cultural da saudade é aquele lamentar de

buscar e não encontrar o Paraíso que é o Absoluto. O mal e a dor é precisamente o Paraíso Perdido.

Mas o mundo mental português não encontra na saudade algo trágico. Como diria o filósofo português Eduardo Abranches do Soveral, o lírico. A saudade não é de perda, mas de esperança. Inclusive na crença mítica da volta de D. Sebastião. (SOVERAL, 1996, p. 179).

A solução da vivência e convivência humana não está aqui, mas no plano divino. Dele decorrem as respostas das angústias do homem. Diz Braz Teixeira:

A possibilidade de existência de Deus, suma Bondade e sumo Bem, e a realidade insofismável do mal, eis o que, desde o plano do mais desatento viver quotidiano até ao da mais séria e responsável especulação, é para ele causa de inquietação e perplexidade. De tal atitude e problema dá sinal o seu pensamento, com tão funda ressonância, desde a heresia priscilianista aos nossos dias, que por eles acentuadamente se singulariza no quadro do filosofar europeu, como tem já sido notado por alguns dos seus mais esclarecidos intérpretes" [TEIXEIRA, 1964, p. 16].

Para Braz Teixeira a questão do mal é resolvida pela Teologia católica. O mal é a falta do bem e esta lacuna pode ser repostada pela graça divina. A graça divina possibilita os meios para minorar ou vencer o mal restaurar a fraternidade original, não somente entre os homens, mas de toda criação. A graça é o antídoto contra o mal. (TEIXEIRA, 1993, p. 12)

Concomitante à religião outro componente cultural veio constituir o substrato do povo português. Trata-se do patriotismo. Ambos, patriotismo e religião, estão intimamente entrelaçados na História na formação da nacionalidade portuguesa que se tornaram dois círculos complementares: o português um patriota católico e para ser patriota tinha. Este patriotismo estendia-se às colônias. Mormente o Brasil. Os nativos, "brasileiros", assumiram a terra e lutaram para defendê-la lado a lado com os portugueses. Isto se verificou claramente nas invasões por parte de estrangeiros nas suas colônias: os holandeses foram expulsos do Brasil numa luta conjunta, da mesma forma os franceses. O substrato religioso, irmanava o patriotismo de ambos. (SERRÃO, 1989., Vol. I, p. 376-377).

No entanto, o núcleo da filosofia portuguesa é o teológico, conforme Braz Teixeira. Este ponto de chegada se deveu crítica à razão que se arvorou juíza da verdade. Para ele, começou como toda poderosa razão até admitir o irracional. Diz o filósofo:

"Como, porém, o problema de Deus é indissociável do problema do Logos, a crítica filosófica à idéia tradicional da divindade é acompanhada por uma paralela dissolução do conceito iluminista de uma razão clara e segura de si, que recusa todo o negativo e todo o irracional, primeiro através da interrogação sobre os limites da própria razão e sobre o seu saber de si, e, depois, pela admissão progressiva do irracional que recusara, tanto do irracional entitativo, como do irracional cognitivo, e, por fim, pela sua abertura a outras formas gnósticas, como a intuição, a imaginação ou a crença" [TEIXEIRA, 1993, p. 16].

Concluindo o raciocínio, Braz Teixeira pensa que a filosofia portuguesa privilegiou as seguintes questões: a ideia de Deus, o problema do mal, o conceito de razão e as relações entre razão e fé. Filosofia e religião e filosofia e ciência. Embora tenha feito estas opções não significa que tenha se fechado para outras questões, como as questões antropológicas desenvolvidas pela meditação brasileira. A postura portuguesa não se constitui num enclausurar-se numa atitude dogmática, monolítica, definitiva em suas teses, mas aberta a um diálogo especulativo sempre em aberto à revisão através da atividade hermenêutica.

Conclusão

A filosofia existencialista abriu a possibilidade de uma filosofia simultaneamente nacional e universal. E a fenomenologia abriu o espaço para a mística.

Desde o momento que o homem se debruçar sobre questões existenciais vitais como a vida, morte, mal, vida além-morte, Deus está se preocupando com o particular. E desde que procura respostas para os problemas de seu país como política, economia, ética, está meditando sobre questões nacionais. Quando, se alça na busca de uma resposta perene para todas estas questões, então está exercendo uma filosofia universal. Foi tudo isso que Braz Teixeira fez. Conseguiu juntar o individual, o nacional e o universal. O entendimento peculiar do que possa ser a experiência em Braz Teixeira possibilitou o caminho para a justificativa da teodiceia. Se experiência não significa apenas o resultado do conhecimento através dos sentidos, mas da experiência extrassensorial, então o transcendente é acessível ao conhecimento, e por isso, esta dimensão do homem também é válida, tanto quanto a sensível. Ambas, experiência sensorial e mística tem a mesma legitimidade, e, portanto estão em pé de igualdade, conforme Braz Teixeira.

Bibliografia

PAIM, Antonio. *As Filosofias Nacionais*. Londrina, Editora UEL. 1997.

RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. *Antonio Braz Teixeira - o homem e a sua obra*. 7^o Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira. Londrina - Paraná, setembro de 2001.
Disponível: Acesso>[HTTPS://www.ensayistas.org/filosofos/portugal/teixeira/introd.htm](https://www.ensayistas.org/filosofos/portugal/teixeira/introd.htm), 2m 15 de novembro de 2017.

SERÃO, Joel. *Dicionário de História de Portugal*. Vol.I, Livraria Figueirinhas, Porto. 1989.

SOVERAL, Eduardo Abranches. *O Pensamento Luso-Brasileiro – Estudos e Ensaios*. Instituto Superior de Novas Profissões. Lisboa, 1996.

TEIXEIRA, António Braz. *A filosofia jurídica portuguesa actual*. Lisboa: Boletim do Ministério da Justiça, 1959.

TEIXEIRA, António Braz [1964]. "O problema do mal na filosofia portuguesa contemporânea". In: *Espiral*. Lisboa, p. 16-23.

TEIXEIRA, António Braz. *Deus, o mal e a saudade: estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993.

TEIXEIRA, António Braz. *Sentido e valor do direito: introdução à filosofia jurídica*. 2^a edição revista e ampliada. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda. 2000.

APÊNDICE: DOIS TESTEMUNHOS

António Pedro Mesquita

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA – UM TESTEMUNHO

A primeira vez que ouvi falar significativamente de António Braz Teixeira - até aí para mim um simples nome, vagamente associado ao grupo da filosofia portuguesa - andava eu no Mestrado em Filosofia na Faculdade de Letras de Lisboa e a circunstância não podia ter sido mais inesperada.

O Professor Gama Caeiro, com quem fazia então um seminário de Mestrado, confidenciou-me a dada altura que, estando a referir-se-lhe elogiosamente aos meus talentos de estudante, já não sei em que contexto nem por que razão, Braz Teixeira teria replicado de chofre: "Pudera, ele é neto do Proença...".

Justifica-se que enverede assim por detalhes da minha vida pessoal, com laivos de autoelogio deslocado, pela importância que esta história teve na formação da minha imagem de António Braz Teixeira e até na minha relação futura com ele.

Que um homem da filosofia portuguesa, e insuspeito de simpatias esquerdistas, expressasse assim entusiasticamente admiração por Raúl Proença, predisps-me a simpatizar com ele. E simpatizei.

Foi ainda através do Professor Caeiro que se proporcionou o meu primeiro encontro pessoal com ele. Num dos seminários de Mestrado por ele orientados que frequentei, já não me lembro qual, mas seguramente na segunda metade dos anos Oitenta, Braz Teixeira foi convidado para dar uma sessão sobre Deus e o mal no pensamento português contemporâneo (certamente com base nos estudos que viria a publicar em 1993 em *Deus, o Mal e a Saudade*).

Impressionou-me logo a vastidão do seu conhecimento, estendendo-se dos grandes conceitos aos menores detalhes, como as datas do nascimento e da morte dos muitos autores mencionados, mas sobretudo a capacidade para organizar, classificar e interpretar a informação reunida, sempre sob uma visão de conjunto e subordinando-a a um padrão hermenêutico fundado numa concepção filosófica própria.

Este conjunto de qualidades, que raramente se encontram na mesma pessoa, nunca deixou de me impressionar. Tal como nunca me deixou também de surpreender que convivessem, e convivam, com uma invulgar sobriedade e modéstia, quase a roçar a

timidez, como se o incomodasse desviar a atenção das coisas que sabe e que diz para a sua pessoa.

A partir dessa altura, posso dizê-lo, nunca mais os nossos caminhos deixaram de se cruzar. Devo-lhe parte significativa da minha carreira.

Foi na Imprensa Nacional, pouco depois de ter sido nomeado seu Presidente, que publiquei o meu primeiro livro, resultante da tese de Mestrado que apresentei à Universidade de Lisboa - livro amavelmente acolhido por ele, mas submetido, como devia ser, a todos os procedimentos de avaliação regulamentares, antes de ter sido aprovado para publicação.

Quando lancei o projecto de tradução comentada das obras completas de Aristóteles, em 2002, não hesitei nem por um momento em propor à INCM a publicação dos volumes que por ele viessem a sair. E foi com a mesma abertura que se disponibilizou em princípio para o acolher e com a mesma exigência e rigor que definiu com o Centro de Filosofia os termos do protocolo que haviam de reger a parceria entre as duas instituições.

Ao longo desde percurso, e desde muito cedo, tive várias vezes a prova de que me conhece surpreendentemente bem.

O caso mais emblemático deu-se à 20 anos, com um convite para uma conferência no Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa. Antes de me ter convidado para participar neste evento, um curso livre de Filosofia Luso-Brasileira, com uma sessão sobre Matias Aires, nunca - devo confessá-lo aqui - tinha sequer ouvido falar neste ilustre setecentista. Por isso, hesitei compreensivelmente em aceitar. Mas ele insistiu e convenceu-me: "vai ver que não se arrepende...". E, de facto, o interesse que a leitura deste autor despertou em mim foi tanto que o que era para ser uma pequena comunicação rapidamente se tornou num livro, publicado logo no ano seguinte pela INCM (*Homem, Sociedade e Comunidade Política. O Pensamento Filosófico de Matias Aires*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998).

Na sequência, recebi da sua parte um dos gestos que mais me tocou: a oferta da cópia de uma gravura bastante rara representando a casa, "com capela anexa", de Matias Aires na Agualva. Tenho-a pendurada à frente dos olhos no meu gabinete na Faculdade.

De entre os episódios que inevitavelmente foram sendo partilhados (recordo, por exemplo, a primeira vez que me surpreendeu a dizer que ia mandar alguma coisa "pelo Emílio" ou em que o vi sair de fato de banho para dar umas braçadas vigorosas

na piscina do Casarão em São João d'El Rei) justifica-se que mencione um, que revela bem o homem.

Tratou-se, mais uma vez, de uma iniciativa do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, no caso o colóquio comemorativo do 10º aniversário, que se realizou a 20 de Junho de 2002 na Sociedade Histórica da Independência de Portugal e foi dedicado ao pensamento político luso-brasileiro.

Já não sei se foi ele que me desafiou para isso ou se fui eu que me propus, mas o facto é que a minha fala versava o conceito de democracia em Oliveira Salazar... No entanto, sem que (que me lembre) lhe tivesse explicado antecipadamente isso, a minha ideia nunca tinha sido expor as ideias de Salazar sobre a democracia, seja na sua fase de académico e dirigente católico, antes de entrar para o governo, seja na sua fase de governante, mas antes analisar a sua prática política (por isso subtulei o texto: "um exercício de exegese da prática política"), na perspectiva de demonstrar algo que hoje se tornou mais corrente reconhecer, mas na altura (já lá vão 15 anos) era ainda relativamente inédito, a saber, que esta não tinha na sua base uma concepção "sistemática e consistente da organização do Estado que considerasse dever obrigá-lo a ele próprio", como viria escrever no livro em que depois o desenvolvi, mas um simples projecto de poder pessoal.

Escrevi o texto febrilmente, numa noite, e fiquei bastante contente com ele.

Para ter uma ideia do impacto que a fala deve ter tido nos numerosos assistentes, todos bastante solenes e formais, que enchiam por completo o imponente salão da Sociedade, basta repetir aqui as primeiras linhas dela: "A coerência é como a coragem: nem sempre é uma virtude. Salazar – o homem, o governante, o político, o pensador – é um exemplo emblemático desta verdade."

Mas as últimas ainda eram piores... Vou repeti-las aqui, esperando não causar involuntariamente a mesma reacção que produziram da primeira vez: "Salazar não tinha, do ponto de vista da sua prática política, verdadeiramente nenhum conceito de democracia, porque antes de mais não tinha nenhuma concepção séria, sistemática e consistente do Estado. Mas nisto está, evidentemente, um conceito *à rebours* da democracia. Sob este aspecto, o título escolhido ilude involuntariamente o leitor. Não se trata de examinar o conceito de democracia em Salazar, nem sequer a desmontagem salazarista desse conceito, mas de acompanhar como Salazar se opôs, na sua prática política, ao conceito de democracia, e a *qualquer* conceito de democracia, em virtude de uma concepção do poder pessoal em termos que não

admitem outra justificação (...) ou legitimação (...) para lá do seu próprio exercício. Nesta medida, 'Salazar e o Conceito de Democracia' significa: Salazar para além da democracia e da anti-democracia, Salazar para além de qualquer justificação jurídico-política do poder."

Pode imaginar-se como estas palavras foram recebidas.

Ainda me lembro de dois dos assistentes - um deles, vim a saber depois, ex-ministro de Salazar - terem saído porta fora, depois de verberarem (embora urbana e correctamente, é preciso que se reconheça) aquilo que consideraram ser uma falta de respeito pela memória de "um grande Português" (*sic*).

E António Braz Teixeira, o homem responsável pelo convite, e, portanto, involuntariamente, pelo escândalo, uma vez que nada sabia antecipadamente das minhas intenções?

Dele, não recebi, nem nesse momento, nem mais tarde, uma única palavra de crítica ou de censura. Aliás, noto agora, com curiosidade, que nunca chegámos mesmo a voltar falar sobre este episódio. Sem que, desde então, uma sombra sequer tenha alterado a nossa relação.

Uns anos mais tarde, tive a honra e o privilégio de ter sido um dos subscritores da proposta que o Departamento de Filosofia fez à Faculdade de Letras e esta à Universidade de Lisboa (proposta sucessivamente aprovada em todos os escalões, julgo que sempre por unanimidade) de atribuição do título de Doutor *Honoris Causa* pela Universidade de Lisboa a António Braz Teixeira. A ideia foi do Leonel Ribeiro dos Santos e o outro proponente original foi o Pedro Calafate, que foi quem fez o elogio do candidato no acto de entrega do título, realizado na Aula Magna em 7 de Novembro de 2006. Para além da justeza indiscutível da outorga, tive assim a oportunidade de participar num gesto de retribuição simbólica pelo muito que a filosofia em Portugal lhe deve.

Tive também o prazer de colaborar na edição do volume de homenagem que, mais uma vez por iniciativa do Leonel Ribeiro dos Santos, e desta vez com a colaboração do Manuel Cândido Pimentel, o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa publicou em 2008 com o evocativo título *Convergências e Afinidades* e que, ao longo de quase mil páginas, reuniu dezenas de estudos sobre o pensamento e a obra de Braz Teixeira, bem como sobre os temas que ele próprio cultivou e para cujo conhecimento e compreensão quase sempre deu destacado, quando não pioneiro, contributo.

Finalmente, tive ainda o gosto de publicar, também em 2008, a sua obra sobre *Conceito e Formas de Democracia em Portugal* numa editora com que colaborei episodicamente, embora, infelizmente, não tenha podido acolher no Centro de Filosofia uma outra que mais recentemente me propôs, por motivos que, naturalmente, nada têm que ver com o mérito do trabalho, mas com as condições presentes do próprio Centro.

E não quero esquecer ter tido o prazer de ser um dos muitos a estar a seu lado a festejar as suas 80 jovens primaveras na Associação Cabo-Verdiana, a 21 de Julho de 2016.

Por todas estas razões, não podia senão estar aqui também hoje (embora, infelizmente, só em espírito...) a prestar este pessoalíssimo testemunho, feito ao correr da memória.

*

Castro Guedes

**“UMA PARTE MENOR NA VASTIDÃO DE UMA OBRA E SEU AUTOR, A OBRA
IMENSA E VASTA DE UM AUTOR COMO PARTE MAIOR NO TEATRO PORTUGUÊS:
ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA”**

O título deste testemunho não é encomiástico nem metafórico. Trata-se de um facto facilmente comprovável. Com actos e obra que passamos a elencar, tal como os quesitos de uma acção e de um julgamento em que António Braz Teixeira é o réu de um crime que a inveja a muitos não perdoa: ser culto, saber da cultura da sua Pátria e defendê-la, aumentá-la, pertencer-lhe e partilhá-la generosamente. É que se o teatro é pouco mais do que incidental na vida e obra de Braz Teixeira, o teatro português fica-lhe em dívida com o tanto que por ele fez.

Enquanto secretário de Estado da Cultura, numa passagem mais que fugaz pelo cargo, António Braz Teixeira não só reforçou verbas e corrigiu assimetrias, como procurou empregar um sentido e um pensamento crítico à sua acção governativa. Em seis meses (ou pouco mais do que isso) chamou a si as decisões tomadas na inércia dos gabinetes traduzidas em propostas de “serviços” e poderes fácticos instalados na ponta de um balancé de ignorância e interesses de grupo.

No Teatro Nacional Dona Maria II fez obra e introduziu uma dinâmica invejável ao mesmo (que hoje é apenas os escombros de um edifício de pouco mais do que acolhimento e produções de autor sem grande critério estratégico para lá de

interesses grupais e geracionais, quando não pessoais). Soube aproveitar e defender, literalmente, um elenco artístico de 40 pessoas, maioritariamente de elevada ou muito elevada qualidade e geracionalmente diversificado e um corpo técnico competentíssimo. Potenciou o trabalho de e na Casa de Garrett, arejou certos hábitos um pouco bafientos, mas fê-lo com o aproveitamento dinâmico da tradição e dos muitos saberes diferenciados então lá existentes. E abriu portas a nomes gigantes da dramaturgia mundial, mas muito particularmente portuguesa, como se impunha, mas à época era quase herético.

Na RTP impulsionou a produção própria a paredes meias com outras produções de alta qualidade adquiridas no estrangeiro, retomando a salutar programação regular do teatro quinzenalmente. Abriu espaço para um magazine semanal de divulgação do teatro nas várias vertentes (a começar na reportagem sobre espectáculos em cena, mas também colóquios, livros, ensino, memorial de edifícios, debates temáticos, entrevistas a protagonistas da nossa vida teatral, carteleira integral da oferta) e de carácter verdadeiramente nacional, sem sequer esquecer as ilhas. Contribuiu para abrir também espaço à divulgação do nosso teatro na própria informação nacional, deu a mão à viabilização de projectos, cujos meios da administração central eram insuficientes. A isto acrescentou uma recolha do teatro de raiz tradicional popular, cujo desenvolvimento seria a constituição de um acervo para lá das nossas fronteiras políticas, alcançando aquilo a que se chama hoje lusofonia (mas é muito mais do que isso). Chegou a abrir também espaço à própria crítica teatral em formato televisivo. Lançou alicerces, depois minados, para a reconstituição de uma companhia de teatro da RTP; e outro projecto de registo para acervo no Museu Nacional do Teatro.

Na Imprensa Nacional-Casa da Moeda editou e reeditou obras fundamentais da nossa dramaturgia esquecida, muitas das quais trazendo à luz textos originais até então desconhecidos e inéditos de autores já publicados em “obras completas”, mas que ainda estavam, de facto, incompletas; coligiu em novas obras completas dramaturgias de contemporâneos, várias vezes com obras apresentadas e publicadas no estrangeiro mas supinamente ignoradas entre nós; permitiu e estimulou a publicação de obras de ensaio sobre teatro e levantamentos historiográficos. E chegou a inaugurar a prática de uma sinergia entre o teatro inédito tornado visível em livro e palco coincidentemente.

Para além disto tudo – que é parte substantiva do que de bom (ainda) se fez durante umas duas décadas no teatro português, até este chegar ao estado moribundo em que

se encontra - António Braz Teixeira, para quem teve a oportunidade de conviver com ele e absorver-lhe o saber, sempre disponível para o partilhar, foi ensinando isto e aquilo, ajudando ou apontando mesmo pistas a nível académico e foi um acérrimo defensor da evidência que o “chique” intelectual quis negar: há uma linha de continuidade na dramaturgia portuguesa, há qualidade ao longo dessa mesma linha.

E ainda além deste além, ficaram muitos projectos, conselhos e sugestões que lhe pediram, mas que ou não tiveram fôlego ou vontade para os cumprirem. Não foi raro que em “aflicção” decisores houvesse que pediam auxílio a Braz Teixeira para traçar uma linha, sugerir um nome, pedir até um contacto ou uma recomendação para e por onde procurar isto ou aquilo, mas a que depois lhes faltou a visão estratégica, a coragem ou sequer o perceber o alcance da coisa.

Este homem, cuja biblioteca – de livros lidos – é um monumento em si contemplar, incluindo o número de exemplares de teatro (só por si maior do que muitas bibliotecas completas de supostos teatrólogos, mas menor do que as outras áreas que enchem as suas estantes e estantes) foi durante muitos anos assíduo frequentador dos espectáculos no mais puro anonimato; e depois prosseguindo-o, durante e após os lugares que ocupou em estricção com o teatro. Afastou-se das plateias há alguns anos, quer porque empenhou em dedicar-se intensamente a outras áreas vitais e axiais da sua produção intelectual e reflexão espiritual, quer porque, de facto, o abaixamento do nível do nosso teatro é confrangedor de todos os pontos de vista. Mas, mesmo assim, quando se fala deste ou daquele autor português contemporâneo e de primeiras edições recentes, (re)conhece-o com acuidade, tem opinião fundamentada e pode dar-nos uma lição sobre o que muitos que fazem do teatro a sua parte maior muito têm para continuar a aprender com aquilo que, como se titulou, é parte menor no meio da vastíssima cultura de António Braz Teixeira.

É, pois, com sincera e comovida emoção, que daqui estou a enviar um testemunho que, apesar da amizade e enorme apreço que por ele sinto, não tem o mínimo de exagero adjectivante e impressionista, por onde tantas vezes resvalamos quando falamos de figuras ímpares como a que em boa hora a Universidade Católica decidiu homenagear. Falei de factos concretos e mais do que objectivos para medir o imensurável da grandeza intelectual de António Braz Teixeira, personalidade absolutamente rara e singular na Cultura Portuguesa.