

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 perspetiva 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 summa 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 afeições 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 Antônio 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.