

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 consequente 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 concepção 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 percecionar 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.