

JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ

OS AÇORES NA FILOSOFIA E NA CULTURA

ESTUDOS II

Título

Os Açores na Filosofia e na Cultura

Estudos II

Autor

José Luís Brandão da Luz

Edição

© Letras Lavadas edições

Ponta Delgada, Janeiro de 2022

Capa, paginação e execução gráfica

Nova Gráfica, Lda. - Ponta Delgada

Depósito Legal: 493080/21

ISBN: 978-989-735-364-2

PUBLIÇOR – Publicações e Publicidade, Lda.

Rua da Praia dos Santos n.º 10 – S. Roque

9500-706 Ponta Delgada

Telefone 296 630 080 | Fax 296 630 089

E-mail: publicor@publicor.pt | www.publicor.pt

© Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução total ou parcial sem autorização expressa do autor e editor.

TEÓFILO BRAGA E A RELIGIÃO

O interesse de Teófilo Braga pelo tema da religião manifestou-se nas primeiras obras que o consagraram como poeta e pensador e manteve-se com regularidade em outras subsequentes. Os ângulos de abordagem foram, no entanto, variando, começando por encarar o fenómeno religioso em geral, na evolução histórica da humanidade, e acabando por incidir, preferencialmente, nas origens históricas do cristianismo e no impacto social e político que conheceu em Portugal, designadamente, como esteio do regime monárquico. Cremos que este realinhamento de perspectiva se deverá, pelo menos em parte, ao distanciamento crítico do cristianismo e ao crescente envolvimento do autor na militância republicana de combate à estreita ligação entre a religião oficial do país e o regime monárquico, os dois alvos principais do combate político travado pelo movimento republicano.

Os seus estudos, porém, não deixaram de responder a um critério homogêneo de análise que recusa compreender as religiões a partir de iniciativas individuais, historicamente datadas, passíveis de serem entendidas como «um produto artificial». Pelo contrário, elas «nascem de transformações de elementos anteriores, e desenvolvem-se segundo as necessidades progressivas da consciência»¹. Inicialmente, o fenómeno religioso foi abordado por Teófilo Braga na perspectiva da sua origem e evolução, que o fazia derivar das presumíveis vivências mais primitivas e espontâneas do espírito humano, como sugeriam os estudos de Vico² e os contributos trazidos pela história das religiões. Posteriormente, e respondendo a preocupações de teor etnológico, o autor centrou-se na forma como o fenómeno religioso modelou o modo de ser, viver e pensar da população e se cristalizou nas suas crenças, costumes e

¹ Teófilo Braga, *Origens Poéticas do Cristianismo* (1880), «Prólogo», p. 130.

² A influência de Vico e até de Jacob Grimm no pensamento de Teófilo faz-se sentir, de acordo com Joaquim de Carvalho, por via de Michelet, que foi, aliás, uma forte fonte de inspiração para a geração coimbrã dos anos sessenta e setenta do século XIX (cf. Joaquim de Carvalho, «Teófilo Braga», pp. 534-551).

tradições. Finalmente, tomando o cristianismo por base da análise, apresentou-o como produto de influências históricas e da sistematização doutrinária de índole teológica e moral produzida pelo magistério da Igreja. Todavia, estas formas de abordagem, que acabam por coexistir nas diferentes obras, com mais ou menos desenvolvimento, deixam entrever uma linha metodológica constante: a de considerar o fenómeno religioso, não isoladamente, mas numa dimensão relativa. A sua emergência compreende-se em estreita ligação com o desenvolvimento histórico do homem e da sociedade, como uma forma de integrar influências diversas e de responder a motivações de índole psicológica e social que teriam envolvido a humanidade.

Iremos procurar apresentar o pensamento do autor sobre a religião, tomando por guia de orientação estes principais vetores que acabámos de identificar, e que são os seguintes: a origem e desenvolvimento da religião na história da humanidade; a marca da religião na vida individual e social; a origem psicológica e social do cristianismo; a Ciência e a Indústria como substitutos da religião, no estado emancipado da humanidade. Antes, porém, apresentaremos as linhas teóricas da abordagem da temática da religião a partir da sistematização que a mesma conheceu nas obras pertencentes ao período positivista do autor.

1. Estudo positivo da religião

O estudo do fenómeno religioso orienta-se pelo «critério de positividade» que Teófilo define como sendo «o estado mental do indivíduo educado na observação do condicionalismo fenomenal e na experiência do determinismo dos efeitos»³. Integra-se, desta forma, no princípio fundamental da filosofia positivista, segundo o qual a acreditação científica de qualquer enunciado se opera pelo apoio factual que consegue encontrar e pela capacidade de determinar a sua regularidade. Simultaneamente, e em articulação com estas exigências, salienta-se o carácter relativo de todo o conhecimento, preconizando a estreita ligação que qualquer estudo terá de manter com as ciências que poderão envolver o alargamento sustentado do seu domínio. Confiando nestas disposições, o homem será capaz de alcançar um conhecimento “absoluto” e “definitivo”, e assim superar-se, pelo cultivo da «ciência do que substitui Deus»⁴, observa Conceição Azevedo, interpretando um comentário de Henri Gouhier ao programa de Comte. A razão, apoiada nos seus próprios meios, eleva-se a um conhecimento pleno não só do mundo,

³ Teófilo Braga, «Mentalidade positiva», p. 248.

⁴ Maria da Conceição Azevedo, «Prefácio», p. 12.

mas também da Humanidade, antecedendo e englobando toda a vida dos indivíduos, em geral, incluindo o progresso que assinala os seus percursos na história. O conhecimento, pelo crédito que é capaz de conquistar, reveste-se por isso de uma dimensão divina, embora sem vislumbrar a epifania de qualquer forma de divindade. A reputação e o alcance que as ciências assumem na conceção positivista, designadamente as ciências sociais, ao anteciparem, na categoria da Humanidade, a origem e o fim do indivíduo, permitem a Teófilo não só olhar o homem como «a transcendência de si mesmo»⁵, mas incluir também a sua intensa vida de investigador como a síntese em que ele se elevou acima de si mesmo, conclui Conceição Azevedo. Pelo conhecimento científico, o homem preenche o lugar de Deus, e Teófilo Braga, com a sua inexcelsa produção científica, assume-se, na continuidade de Comte, como o seu sentencioso oráculo.

No campo dos estudos sociais, os mais complexos do elenco das ciências, nenhum acontecimento poderá ser compreendido isoladamente, mas carece de apurar «os antecedentes ou os consequentes de que é função»⁶. É assim que as novas disciplinas científicas, como a sociologia, a psicologia, a etnologia e a história das religiões, trouxeram um enquadramento mais abrangente ao estudo dos fenómenos religiosos, permitindo compreendê-los «na sua quase totalidade independentes da vontade e da ação individual»⁷, ou seja, à margem do arbítrio autoritário das grandes personalidades que estariam na sua origem e da efabulação mítica que as costuma envolver. As primeiras tentativas de organizar um conhecimento racional do mundo e do eu resultaram em sínteses precipitadas, obscuras e imprecisas, que sustentaram um conhecimento dogmático e alimentaram uma visão religiosa do mundo, afirma Teófilo, logo no início do artigo que abre a série de fascículos que formaram a revista *O Positivismo*⁸. A elaboração de «teorias fantasiosas» deu corpo a diversas formas de saber de índole teológica e metafísica que, embora ostentassem uma aparente coerência lógica, não resistiram ao confronto com a mundividência trazida pelo desenvolvimento das várias ciências. Na nova fase em que razão humana atinge a maturidade, as construções do espírito terão de ser ratificadas pelos dados objetivos do mundo exterior, não de uma forma isolada, mas com base no concurso alargado de várias ciências que tomem em linha de conta as múltiplas condicionantes do fenómeno religioso.

⁵ *Ibidem*, p. 22.

⁶ Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, p. 84.

⁷ *Ibidem*, p. VII.

⁸ Teófilo Braga, «Disciplina mental», p. 1.

O requisito para que os fenómenos sociais sejam compreendidos, não isoladamente, mas a partir da cooperação de diversas aportações científicas, constitui um princípio fundamental da epistemologia positivista que Teófilo denomina de «relativismo sociológico»⁹. Trata-se, pois, de uma forma de atender à elevada complexidade que os fenómenos sociais revestem, no conspecto dos saberes elencados pelo positivismo, e que o autor enuncia do seguinte modo: «o conhecimento de cada fenómeno será tanto mais completo quando se reunirem as condições em que foi produzido e as consequências que se derivam dele ao ponto de poder ser previsto racionalmente, ou às vezes, verificado experimentalmente»¹⁰.

Tal como os fenómenos naturais, também os sociais, como a religião, a arte, a língua, a moral, apresentam uma regularidade que compete à ciência enunciar, de modo a poder prever o seu desenvolvimento futuro. E o «método etnológico» ou «histórico-comparativo» permite detetar a sua emergência e acompanhar a respetiva evolução, como uma criação coletiva, em geral, inconsciente e anónima¹¹. A formação duma religião não se opera de modo artificial, por um ato deliberado da vontade, de carácter mais ou menos contratual, suscetível de ser localizado no espaço, datado ou até mesmo atribuído a protagonistas específicos. Pelo contrário, responde a «tendências impulsivas de um movimento que trepida em busca de mais fácil equilíbrio»¹². Deste modo, cada momento do seu desenvolvimento só ganha sentido quando se descobre a consonância com o seu substrato étnico, no qual encontra o enraizamento social. Este aspeto foi particularmente posto em evidência por Afonso Rocha, ao apresentar Teófilo «como um filósofo da ciência que se identifica de forma convicta e inquebrantavelmente com a ‘positividade’ e com a racionalidade positivo-científica, investindo denodadamente na aproximação da filosofia e da ciência»¹³. Será o compromisso com o cânone positivista que ditará a sua visão da religião, designadamente do cristianismo, como um «processo histórico de ‘sincretização’ de mitos, de crenças e de doutrinas»¹⁴, que só pode ser abordado racionalmente quando apoiado no lado positivo das coisas, isto é, quando for desligado da elaboração teológica e do proselitismo eclesiástico e visto pelos critérios do método histórico-comparativo da ciência das religiões. Este, sim, não permite «pensar a religião como um novo

⁹ Cf. Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, pp. 71-90.

¹⁰ Teófilo Braga, *Traços Gerais da Filosofia Positiva*, p. 120.

¹¹ Cf. Teófilo Braga, *A Igreja e a Civilização Moderna*, p. 6.

¹² Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, p. 83.

¹³ Afonso Rocha, *A Filosofia da Religião em Portugal (1850-1910)*, p. 181.

¹⁴ *Ibidem*, p. 182.

fenómeno histórico-social ou de âmbito transcendental ou metafísico»¹⁵, mas como um processo que remonta à mentalidade primitiva e que se transforma ao longo da história¹⁶. Na sua origem, os movimentos sociais correspondem a atos psicológicos inconscientes e emotivos que se generalizam até alcançarem uma estabilidade organizada nas instituições sociais. Assim acontece com a linguagem humana, que se forma antes de ser regulamentada pela disciplina da gramática, verificando-se o mesmo com a organização da sociedade, que se estrutura politicamente antes dos grupos sociais se subordinarem aos princípios dos regimes de poder que os governam. Também as religiões, antes de se revestirem da sistematização doutrinal que a elaboração teológica tece, fizeram parte das experiências espontaneamente vividas pelas populações.

2. A religião na história da humanidade

Em *Poesia do Direito* (1865), Teófilo Braga atribui a origem da religião, bem como do direito, do Estado e da arte, à capacidade criativa do espírito

¹⁵ *Ibidem*, p. 190.

¹⁶ Acompanhamos Afonso Rocha na ideia de que «Teófilo cuidou de ser sobretudo e acima de tudo um filósofo da ciência» (*ibidem*, p. 217) e que não trata a religião no âmbito do conhecimento metafísico, mas apenas como um tema de ciência. Temos, no entanto, dificuldade em aceitar a visão que pretende dar de Teófilo «como um crente, que faz supor o metafísico e mesmo o teológico, ainda que apenas sob a forma do ‘symbolo’ e do ‘mytho’, em que ‘Deus’ e a ‘transcendência’ nos aparecem meramente em termos de ‘transpositivo’, de ‘transcendental’ ou de ‘Divino’» (*ibidem*, p. 182). Estamos em crer que Teófilo, ao admitir estas categorias, se limita, como fez Durkheim, mais ou menos na mesma época, a referi-las e analisá-las como dados ou factos sociais próprios de um estado de espírito coletivo pouco esclarecido, mas que acabarão por não ter expressão numa sociedade emancipada. O facto de «recusar-se a negar o ‘absoluto’, o ‘incognoscível’ e o ‘inverificável’ com base ou no mero âmbito da ‘Philosophia positiva’» (*ibidem*, p. 148) não o leva a conceder, à maneira de Spencer, um lugar a estas categorias no seu sistema de pensamento. Como Braz Teixeira bem observou, a abordagem que Teófilo faz da religião «tem como necessário pressuposto o ateísmo que define o seu pensamento metafísico e segundo o qual Deus seria uma pura criação do homem» (António Braz Teixeira, «Religião, símbolo e mito no pensamento de Teófilo Braga», p. 90). Para Teófilo, todas as construções religiosas não passam de meras ficções que ele procura explicar racionalmente. Porém, a religião não dispõe de consistência racional, pelo que não acredita nela nem a inclui no quadro das noções cardinais da filosofia positivista. Pelo contrário, o combate da religião inscrevia-se mesmo no programa ideológico que inspirava a luta dos positivistas pela reforma da sociedade e do Estado. Creio que mantém atualidade a apreciação que Fernando Catroga, de forma concisa, fez da ação dos positivistas: «Em antítese ao espírito teológico pugnavam (...) pela completa laicização das consciências e secularização das instituições com vista à instauração de uma mentalidade definitivamente liberta da alienação religiosa» (Fernando Catroga, «A importância do positivismo na consolidação da ideologia republicana em Portugal», p. 325).

humano de manifestar «os sentimentos eternos do verdadeiro, do belo e do justo»¹⁷. Apoiado na visão triádica da *Ciência Nova* de Vico, o tema é abordado numa perspectiva diacrónica que procura apresentar os momentos principais da sua constituição. No período inicial da evolução da humanidade, a *idade divina*, o espírito humano, predominantemente intuitivo e generalizador, mostrava-se particularmente dotado de uma versatilidade para traduzir os sentimentos íntimos, em imagens ou símbolos acessíveis ao mundo exterior. O símbolo tornou-se a primeira criação do espírito e o lirismo, a sua primeira linguagem¹⁸. O sentimento do belo foi o que primeiro se manifestou a uma humanidade tocada pelo espetáculo da harmonia da natureza, o cosmos, que lhe suscitava o deslumbramento e a convidava à contemplação. Paralelamente, o desejo de esclarecer o porquê da harmonia que a fascinava fazia nascer o sentimento do verdadeiro. Um complexo de causas finais deu resposta a essa perplexidade que acabou por ganhar uma dimensão absoluta. Surge assim a primeira forma de religião que responde à necessidade de encontrar, embora de forma vaga e global, o termo que desse guarida às suas interrogações.

A divinização dos fenómenos naturais mais extraordinários, como os corpos siderais, os prodígios telúricos, a luz, o fogo, a água, a árvore, à sombra da qual reunia o tribunal e se executavam as sentenças, conferiu-lhes uma carga simbólica e um poder sobrenatural. Objetos e ambientes da experiência comum, que todos poderiam perceber e compreender, passaram a ser tomados como expressão simbólica das vivências mais íntimas e enigmáticas da humanidade e ganharam uma superioridade e poder que suscitaram a sua adoração. Como Teófilo dirá na introdução à segunda edição da *Visão dos Tempos*, no período inicial da evolução da humanidade, que denomina de «período anónimo», em oposição ao «período académico», em que se «codificam as regras de perfeição plástica»¹⁹, a religião não se exprimia em formas abstratas e dogmáticas. Pelo contrário, ela traduzia-se no sentimento poético e conferia aos deuses as feições e as paixões do homem, revendo-se na beleza das suas formas e na contemplação da natureza: todos os elementos (mar, árvore, floresta, rio) tinham nome e «por toda a parte a beleza tinha altares»²⁰. A expressão poética revestia-se, assim, deste estranho

¹⁷ Teófilo Braga, *Poesia do Direito*, p. 27.

¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 37.

¹⁹ Teófilo Braga, «Generalização da História da Poesia – Ideia do livro», em *Visão dos Tempos*, 2.^a ed., p. IX.

²⁰ Teófilo Braga, «Generalização da História da Poesia – Ideia do livro», em *Visão dos Tempos*, 1.^a ed., p. XIV.

«poder de edificação das almas»²¹, pondo em evidência os grandes ideais da humanidade.

A simbólica do divino, nesta primeira fase da humanidade, a *idade divina*, opera «a revelação do infinito pelo finito, uma antítese incompreensível, que só o génio do homem, nessa idade robusta de infância, pôde criar»²². Simultaneamente, a força superior que os deuses detêm conferiu ao direito a capacidade de «subjugar à lei as individualidades altivas e egoístas»²³, ou seja, de impor limites à sua discricionariedade. A lei, que é diretamente entregue pela divindade ao legislador, reveste uma força que a torna invencível e superior a todos, e a sua aplicação faz-se de forma inflexível pela casta sacerdotal, que assim consolida a sua imobilidade.

A compreensão da harmonia do universo a partir de uma ordem exterior e superior ao homem teria suscitado o desejo de conformar a sua conduta, marcada pelo individualismo e egoísmo, com o andamento do mundo exterior. O sentimento do *justo* desenvolve-se, então, com o intuito de instaurar nas relações humanas o ritmo da cadência inalterável do *cosmos*. «É por isso que o sentimento do *justo* neste período da humanidade teve um carácter divino»²⁴, que se expressa também de forma poética, considerada a faculdade soberana da atividade espiritual do homem antes do domínio da razão²⁵. Este poder criativo do espírito alimenta o «diálogo de amor e júbilo expansivo com toda a natureza»²⁶ e confere à linguagem primitiva um ritmo e entoação que, só mais tarde, a métrica poética veio procurar disciplinar. A poesia torna-se, assim, «a primeira linguagem dos símbolos»²⁷. Por meio de imagens mentais, coisas, acontecimentos e gestos, os símbolos religiosos e jurídicos operam a manifestação do inefável e do incomensurável, revelando a capacidade que o homem possui de «associar princípios que se repugnam»²⁸, pela heterogeneidade da sua natureza, ou seja, como Teófilo explica de seguida, «de se elevar de um efeito contingente a uma causa primária e imutável». Nesse período inicial da evolução da humanidade, a dependência do conhecimento do que a atividade sensorial pode alcançar, muitas vezes de forma ilusória, não circunscreveu os seus horizontes à experiência do

²¹ Teófilo Braga, «Autobiografia mental», p. VII.

²² Teófilo Braga, *Poesia do Direito*, p. 39.

²³ *Ibidem*, p. 43.

²⁴ *Ibidem*, p. 39.

²⁵ Cf. *ibidem*, p. 54.

²⁶ *Ibidem*, p. 40.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 46.

singular e do contingente, mas ofereceu-lhe ocasião para afirmar o universal e o absoluto²⁹.

Numa fase posterior, a imobilidade do direito, que, na idade divina da humanidade, derivava da sua natureza teocrática, perde a severidade que a tornava insensível às singularidades das relações da vida das sociedades. Ao mesmo tempo, a sua interpretação e aplicação deixam de ser prerrogativa da casta sacerdotal. É a *idade do herói* em que predominam os juriconsultos. O homem toma consciência de si e assume-se como modelo de todos os seus atos, sendo levado mesmo a conceber os deuses a partir dos atributos humanos. A Grécia Antiga é o exemplo mais acabado deste antropomorfismo religioso de glorificação da beleza, o «primeiro atributo da divindade»³⁰, e de exaltação da robustez do corpo: «os cabelos representam a liberdade, a mão é essencial na maior parte dos atos jurídicos, o pé toma posse, a orelha testemunha, o beijo sela»³¹. A sensualidade é a marca deste período, em que os delitos estão associados aos órgãos que os praticam (pena de talião), a justiça se circunscreve à reposição da igualdade material, a inocência se prova pelo duelo, uma prática que se conservou sublimada no combate judiciário. As paixões e os sentimentos são divinizados, e a vida do herói ignora o constrangimento moral que não conhece limites à sua ação. Somente o cómico e o riso têm a capacidade de lhe moderar a impetuosidade: «era a risada que podia suspender a brutalidade feudal»³². O cómico mina a seriedade e importância dos símbolos jurídicos e subtrai o direito à rigidez da tutela religiosa, que permanece simbólica e cristalizada nos seus fundamentos inamovíveis e perfeitos. A imutabilidade hierática das leis reveste agora um carácter «formulista». O Direito Romano

²⁹ A pendência naturalista da primitiva simbólica religiosa serviu-se da *metáfora* para, mudando a significação das palavras por outra que lhes convinha, por causa da sua semelhança, dar vida às coisas e exprimir o inanimado através do animado. Posteriormente, quando o homem começou a interpretar a sequência dos acontecimentos por via da ação de vontades superiores, foi a *sinédoque* que o fez dar expressão ao todo por meio de uma das suas partes, ao plural e ao universal pelo singular, às dimensões espirituais ou formais pelos seus sinais materiais. Quando as suas preocupações se revestiram de um teor mais reflexivo, a expressão poética foi marcada pela *metonímia*, que procurou penetrar a natureza escondida das realidades transcendentais, substituindo o nome de uma coisa pelo de outra que se relaciona com ela. Desta forma, o abstrato foi tomando pelo concreto, a causa pelo efeito, o continente pelo conteúdo, o físico pelo moral (cf. António Braz Teixeira, «Religião, símbolo e mito no pensamento de Teófilo Braga», pp. 93-94).

³⁰ Teófilo Braga, «Generalização da História da Poesia», em *Visão dos Tempos*, 2.^a ed., p. XVIII.

³¹ Teófilo Braga, *Poesia do Direito*, p. 29.

³² *Ibidem*, p. 30.

consagra o abandono da configuração sacramental e ritualista, que tornava o direito implacavelmente invariável, estabelecendo toda a sua força nas *fórmulas* que a legislação estipulava livremente. Porém, à medida que o direito estende o seu domínio a zonas cada vez mais vastas e complexas da vida social defronta-se com a polissemia da sua expressão linguística. É o nascer do interminável processo de interpretação que procura a leitura das relações jurídicas a partir do conspecto das possibilidades que as poderão enquadrar: é o período da «ficção lógica, em que por uma hipótese possível o direito imóvel se acomoda aos fatos que se complicam»³³. Seguindo de perto a concepção de Vico, para Teófilo, a primeira manifestação do direito «exprimiam-se pelo símbolo, a sua poesia é toda da imagem, fala só aos sentidos, quase que se palpa»³⁴. Como nos ritos religiosos, no direito predominava uma «imutabilidade sagrada» que «infundia um augusto terror»³⁵, administrado por uma aristocracia sacerdotal. A entrada na fase formulista corresponde à idade heroica e, em Roma, representa «o triunfo do elemento democrático sobre o monopólio dos patrícios»³⁶. Na época puramente humana, o direito expurga do seu seio tudo o que é obscuro e inútil, emancipando-se completamente da esfera religiosa.

3. Dimensão social da religião

A evolução do fenómeno religioso, sublinha Teófilo na introdução às duas edições da *Visão dos Tempos*, conhece três momentos principais: o primeiro corresponde ao culto da infância dos povos, toma por ideal o visível; o segundo, o judaísmo, opõe-se a este naturalismo, que tem o seu momento mais expressivo nos poemas homéricos, é marcado pela adoração do absoluto e pelo culto do invisível: «Jeová, a sabedoria eterna, a perfeição infinita, incriada, a potência que fala e tudo se faz, manda e tudo se cria»³⁷; finalmente, o período cristão, com as ideias de imortalidade, resignação e esperança, remete a alma para «uma região superior», de renúncia ao mundo, e cultiva uma poesia mística de «hinos de triunfo, que ressoavam, nas horas sagradas do ágape, no fundo escuro e lúgubre das catacumbas»³⁸.

Em *Origens Poéticas do Cristianismo* (1880), o centro da análise é a religião cristã, que é submetida ao exame do método histórico-comparativo, o único capaz de conferir suporte positivo ao tratamento científico do tema.

³³ *Ibidem*, p. 31.

³⁴ *Ibidem*, p. 119.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 121.

³⁷ Teófilo Braga, «Generalização da História da Poesia», em *Visão dos Tempos*, 1.^a ed., p. XIX.

³⁸ *Ibidem*, p. XXIV.

Esta obra recupera alguns dos capítulos de uma outra intitulada *História da Poesia do Cristianismo* que o autor anunciou na introdução da *Visão dos Tempos* e que, tendo ficado apenas em «apontamentos», acabou por dar origem à obra que referimos, de 1880, e ainda a outra publicada posteriormente, em 1892, com o título *As Lendas Cristãs*³⁹. Com o apoio de vários autores, que cita profusamente, Teófilo apresenta o Cristianismo como tendo resultado de «manifestações do sentimento anteriores ao Cristianismo e aproveitadas por ele»⁴⁰. O rigor do método impõe que a abordagem do fenómeno religioso seja feita antes de ele se ter constituído sob o controlo racional da teologia e os ditames da consciência moral, onde se poderá reconhecer um conjunto complexo de influências. Entre estas influências, o autor refere o neoplatonismo, o estoicismo e as definições eclesiásticas que organizaram os dogmas, com base nos elementos tradicionais provenientes das vivências politeístas indo-europeias mais remotas. Todavia, não será suficiente identificar a matriz cultural do Cristianismo para se compreender a sua natureza. Será também necessário averiguar a necessidade a que responde a sua formação, não somente a que teria estado na sua origem, mas igualmente a que o teria acompanhado ao longo dos tempos. Esta pesquisa permite encontrar as motivações autênticas que suscitaram a adesão dos povos à nova religião, no período anterior à sua sistematização teológica e doutrinação dogmática, conforme a codificação a que foi submetida pela Igreja e pela doutrina dos concílios.

Entre as várias aspirações que, ao longo dos tempos, alimentaram a adesão dos povos ao Cristianismo, permaneceu sempre constante a ideia messiânica de libertação do povo, que haveria de ser realizada neste mundo. As perseguições movidas contra os cristãos de Roma defraudavam a esperança na concretização dessa promessa, o que se atribuía, primeiramente, à ação perturbadora do Anticristo e, depois, aos terrores do milenarismo, aos poderes do Diabo e da feitiçaria, que contribuíram para tornar a Igreja no refúgio protetor dos povos ameaçados pelos poderes destruidores do mal. O desenvolvimento das ciências vai encarregar-se de fazer ruir essas concepções e «vai eliminando de um modo sereno tudo o que é atrasado, abusivo e doentio»⁴¹. O tratamento científico do fenómeno religioso do Cristianismo procura desligá-lo da sistematização metafísico-teológica de que se revestiu, sob a ação unificadora e disciplinadora da Igreja, e encará-lo como um facto social que sofreu alterações, determinadas pelos condicionalismos que o

³⁹ Cf. Teófilo Braga, *Origens Poéticas do Cristianismo*, p. 129 e *As Lendas Cristãs*, p. 265.

⁴⁰ Teófilo Braga, *Origens Poéticas do Cristianismo*, p. 130.

⁴¹ *Ibidem*, p. 131.

envolveram, nomeadamente, a forma como foram assimiladas as influências recebidas de diversas proveniências.

Em *Origens Poéticas do Cristianismo*, o autor associa a origem da religião à influência dos mitos, e não propriamente dos símbolos, como acontecia na obra de juventude *Poesia do Direito*, o que permite supor que Teófilo terá reelaborado os «apontamentos» que utilizou para a publicação da obra. As religiões têm início num período *mítico*, difundindo-se depois por meio das práticas culturais ou *ritualistas*, até se consolidarem no corpo doutrinário organizado pelos *teólogos*. Ao atingir estabilidade doutrinária, a religião perde a memória das suas origens, pelo que compete à crítica filosófica restabelecer a conexão histórica com as concepções e as vivências étnicas primitivas. Este esforço de filiação permite encarar o Cristianismo numa perspetiva dessacralizada, ou seja, como um movimento meramente social, desligado de «uma revelação privilegiada a um indivíduo ou a um povo»⁴². O método histórico-comparativo converte o fenómeno religioso num simples conjunto de ocorrências de ordem psicológica e social, sem qualquer relação a uma ordem sobrenatural, sujeito, por conseguinte, a transformações bem características, consoante o estágio de desenvolvimento mental da sociedade. Teófilo recorre ao testemunho de alguns padres da Igreja, como S. Jerónimo, S. Agostinho e S. Justino, para mostrar a antiguidade deste procedimento que, para aceder às origens do Cristianismo, se deixa conduzir pelos contributos da etnologia. Todavia, ao contrário dos autores cristãos, que viam na analogia do Cristianismo com certas concepções religiosas primitivas um sinal eloquente da História da Salvação, que vinha sendo preparada desde as origens, Teófilo, como o apoio de Tylor e de outros autores, interpreta-a como a demonstração da relatividade do fenómeno religioso, onde qualquer crença deriva de outras que a influenciaram.

Teófilo estava convencido de que o grau de desenvolvimento alcançado pela ciência das religiões, ao procurar as raízes longínquas dos sentimentos e crenças religiosas, não só despojava o Cristianismo da dimensão sobrenatural, fonte da sua originalidade, mas também o reduzia a um fenómeno social, que assiste à usurpação da sua autoridade pela Ciência, o novo poder espiritual do estado positivo da humanidade. Apesar de este poder não estar ainda, admitia Teófilo, «reconhecido nos costumes», o seu enraizamento na sociedade é imparável e constitui uma séria ameaça à sobrevivência das religiões, que, vaticinava o autor, «vão ficando sem destino, e decaindo como acontece no fenómeno fisiológico da atrofia dos órgãos cujo exercício já não é preciso»⁴³.

⁴² *Ibidem*, p. 133.

⁴³ *Ibidem*, p. 134.

Como corolário desta evolução assimétrica, em que o crescente poder da ciência faz decrescer a influência da religião, compete à ação política erradicar da vida social todas as subordinações à esfera da religião, não permitindo, nomeadamente, que os atos civis continuem dependentes da administração eclesiástica dos sacramentos⁴⁴, nem que se continue a justificar as opções políticas e a marcha dos acontecimentos históricos pelos planos insondáveis da Providência divina.

As múltiplas influências que o Cristianismo recebeu remontam à religiosidade de vários povos, desde os bárbaros aos do Médio Oriente e aos provenientes da Alta Ásia. Este sincretismo encontrou em Roma o meio propício de difusão, pelos contributos do helenismo, do judaísmo e dos ritos do politeísmo romano, irradiando posteriormente por toda a Europa, onde assimilou os cultos locais e as superstições que respondiam às novas necessidades individuais e coletivas. Partindo dum fundo mítico tecido pelo imaginário dos povos primitivos, de que apenas se possui uma memória difusa, foi sendo assimilado por diversos povos e culturas que o interpretaram, na visão de Teófilo, «ora alegoricamente, ora por meio do misticismo sentimental e doentio, ora por meio de um sentimento incompreensível ou mistério, violando a natureza humana pelo sacrifício da razão, pelo atentado ao desenvolvimento social e pelo aniquilamento da individualidade»⁴⁵. A evolução que conheceu através dos tempos tornou-o refém do contexto histórico de cada sociedade e de cada época e, quando sofreu a ação sistematizadora da metafísica grega, desde a patrística e ao longo da Idade Média, esqueceu a sua origem mítica onde se encontram, na «inteira clareza das suas formas»⁴⁶, os seus mais autênticos elementos constitutivos.

⁴⁴ Este aspeto doutrinário insere-se no processo político de laicização da sociedade, que se difundiu no século XIX, na sequência da revolução liberal iniciada em 1820. Várias medidas legislativas procuraram operar a transformação do país, inspiradas nas novas ideias que circulavam no mundo europeu. Também surgiram diversos movimentos de ideias que mobilizaram um grande número de intelectuais portugueses e as classes sociais mais influentes, todos atraídos pela orientação antirreligiosa do livre-pensamento e a sua confiança no progresso das ciências. Desde 1870, diversas organizações de livres-pensadores contam, em Portugal, com destacadas figuras do movimento republicano que, juntamente com os centros republicanos, a Associação do Registo Civil, fundada em 1876, e a ação combativa da maçonaria, defendem a laicização da sociedade e a instauração do regime republicano, o qual, por meio de diversas medidas legislativas, se encarregou de conduzir os destinos do país segundo esses ideais (cf. António Teixeira Fernandes, *Igreja e Sociedade na Monarquia Constitucional e na Primeira República*, pp. 114-136 e 190-219).

⁴⁵ Teófilo Braga, *Origens Poéticas do Cristianismo*, p. 167.

⁴⁶ *Ibidem*.

A expansão da Grécia Antiga para Oriente trouxe influências importantes à sua religião, aos seus mitos e formas culturais, que se transferiram depois para Roma, antes mesmo de esta cidade constituir uma potência dominadora do mundo. Os gregos tornaram-se o centro da elaboração duma nova religião que se traduziu, entre outras formas, numa «corrente de misticismo popular de cultos secretos e domésticos propagados pela devoção feminina, e pela iniciação de doutrinas esotéricas que as escolas órficas adaptaram à velha Teogonia de Hesíodo»⁴⁷. O sincretismo a que os cultos helénicos deram expressão desfaz, assim, a pretensa originalidade do Cristianismo⁴⁸, que se difundiu graças às condições favoráveis oferecidas pelo imperialismo de Roma e à organização disciplinada da propaganda da Igreja que, progressivamente, «se apoderou da sociedade civil identificando-se com a moral e intervindo nos atos essenciais da vida pela dependência dos sacramentos»⁴⁹. O desenvolvimento do conhecimento científico, trazido pelo Renascimento do século XVI, trouxe a crescente emancipação dos espíritos mais cultivados e o correspondente enfraquecimento da influência do Cristianismo, que passou a orientar-se para a conquista de novos adeptos, «nas camadas inferiores da sociedade»⁵⁰.

4. Origens do cristianismo

Em *As Lendas Cristãs* (1892), Teófilo apresenta o *Cristianismo* como sendo a fase primitiva da religião, que posteriormente se transformou no *Catolicismo* e, finalmente, no *Jesuitismo*. Esta conceção aparece também a estruturar a conferência de 1910, *A Igreja e a Civilização Moderna*, e deverá naturalmente cumprir um propósito de ordem política de combate à influência do clero na sociedade portuguesa, de modo especial, dos padres da Companhia de Jesus, pelo lugar que ocupavam no sistema de ensino do país, decisivo na formação da mentalidade das novas gerações. Este aspeto tinha já sido denunciado no *Sistema de Sociologia*, que responsabilizava os jesuítas de imporem à juventude de toda a Europa católica «um exagerado desenvolvimento do humanismo» que, em anos sucessivos de estudos de latim, retórica, poética e lógica aristotélica, «esgotavam o cérebro da mocidade que ficava idiota»⁵¹.

A fase cristã é de natureza espontânea e de âmbito eminentemente popular, refletindo de forma sincrética todo um conjunto de elementos míticos e culturais provenientes de religiões em que predominava o *Ctonismo* ou o culto

⁴⁷ *Ibidem*, p. 180.

⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 193.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 262.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, p. 405.

da Terra e o *Siderismo* ou o culto do Fogo, de origem indo-europeia. A fase católica corresponde à sistematização dos dogmas fundamentais da religião e à subordinação do poder político da Europa por intermédio da ação moral da Igreja. A fase jesuítica caracteriza-se pela contemporização da Igreja com o poder estabelecido, desenvolvendo uma moral adaptada ao ambiente dissoluto em que viviam as classes detentoras do poder temporal, de modo a resguardar a sua influência para reforçar o poder do Papa e seduzir as consciências mais vulneráveis, por via do pietismo, que valorizava o sentimento em prejuízo da ordem racional da argumentação⁵².

Na sua origem, o Cristianismo foi uma religião de grupos que habitavam os ambientes marginais dos subúrbios meridionais de Roma. Esta população, constituída pelos vencidos das conquistas romanas, contrastava com os espíritos cultos e as classes elevadas que «despendiam a sua atividade mental na argumentação dos retóricos e dos sofistas como um exercício de superioridade, e achavam-se nesse estado de indiferença crítica provocado pela presença de todos os cultos da terra na Cidade Eterna que tudo conquistara»⁵³. Eram aglomerados formados por uma população de ignorantes e oprimidos, submetidos aos maiores infortúnios. Neles se contavam judeus, egípcios, gauleses, bretões e iberos, que os romanos haviam escravizado e obrigado a trazer sobre o ombro uma tira de tecido encarnado, o *Chrestos*, donde proveio a designação de cristãos, que nada teria a ver com qualquer personalidade. Ocupavam-se dos trabalhos mais ignóbeis e acalentavam a esperança de se emanciparem desta servidão ultrajante. A situação era favorável à união de esforços que congregasse os ímpetus de revolta e fizesse nascer entre as populações um elo de fraternidade.

Neste movimento teria sido decisivo o contacto com os povos helénicos que, desde o período de Alexandre, como referem Reinach e Ernest Havet, haviam abandonado o politeísmo religioso e apelaram à subjetividade como fonte da verdade. Simultaneamente, desenvolveram o sentimento moral do dever para com os outros e a sociedade, como forma de tornar os homens mais felizes, livres e fortes. Associando-se à mundividência do helenismo, os judeus e, em geral, os povos da Ásia Menor trazem o entusiasmo da imaginação, favorável à criação consoladora do divino e a provocar um estado emocional que «nas naturezas rudes leva às miragens fantásticas, aos sincretismos entre a aparência e a realidade, à alucinação e à credulidade confiante»⁵⁴. Assim,

⁵² Cf. Teófilo Braga, *As Lendas Cristãs*, pp. 266-267.

⁵³ *Ibidem*, p. 271.

⁵⁴ Teófilo Braga, *A Igreja e a Civilização Moderna*, p. 16.

o Cristianismo refletia todas estas influências que juntavam o helenismo e o misticismo oriental, em especial o mitraísmo de origem persa⁵⁵. Como Teófilo escreveu no prefácio à obra do Prof. Almeida Paiva *O Mitraísmo*, nos seus começos, o êxito da expansão do Cristianismo deveu-se à ligação que estabeleceu com os meios culturais mitraístas, apropriando-se das suas ideias religiosas e «revocando a mente vulgar à subordinação dos símbolos e dos mitos já decaídos das religiões politeicas»⁵⁶. Teria utilizado, portanto, os mitos populares existentes e as tradições suscetíveis de provocar estados de exaltação subjetiva, que destruíam a sapiência dos sábios e aniquilavam a inteligência dos entendidos, como escrevia S. Paulo aos Coríntios⁵⁷.

O Cristianismo abandona esta fase predominantemente poética, mística e sentimental, ou seja, separa-se da ignorância popular, enveredando pelo caminho da especulação teológica e da sistematização doutrinal que o elevaram ao estatuto duma religião de Estado. É a fase da *catolicidade* ou da constituição da Igreja. No dizer de Alfred Maury, foi a necessidade de responder aos ataques desferidos pelos representantes da cultura greco-romana que o teria conduzido a organizar uma argumentação que tivesse em linha de conta as exigências que um discurso racional conseqüente impõe. Este reconhecimento de que a razão carece de uma resposta consistente para as questões que ela própria levanta levou à formação da ortodoxia que afastou a Igreja da sua origem popular, «fruto de emoções poéticas que a vivificavam na alma do povo»⁵⁸. A Igreja tornou-se cada vez mais doutrinária e, simultaneamente, menos poética, salvo algumas episódicas exceções, em que Teófilo destaca «a renascença poética dos franciscanos», com o *Hino ao Sol* a as «fantasias do *Evangelho Eterno*»⁵⁹. Progressivamente assiste-se à preocupação de desvalorizar os sentimentos e enaltecer o discurso racional que, a partir do século II, se baseou no pensamento metafísico de Platão e, posteriormente, de Aristóteles, que foi o filósofo estruturante da escolástica. Ao mesmo tempo, a Igreja reforça o seu poder centralizado numa hierarquia sacerdotal que se encarregou de definir o dogma, disciplinar e dirigir o culto religioso, assim como investir na propagação e doutrinação, o que lhe conferiu um carácter religioso tipicamente militante.

O espírito moderno da Renascença trouxe à Igreja uma outra fase, em que a Companhia de Jesus constituiu a guarda avançada dum novo combate.

⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 91.

⁵⁶ Teófilo Braga, «O problema cristológico», p. VI.

⁵⁷ Cf. Teófilo Braga, *As Lendas Cristãs*, p. 272.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 279.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 282.

A sua estratégia centrava-se no reforço do poder espiritual e temporal do Papa, na defesa da sua infalibilidade e na hegemonia da Igreja de Roma sobre as demais, conforme veio a ser defendido pelo ultramontanismo. O Concílio de Trento marcou a ascendência do domínio dos jesuítas na Igreja e na sociedade, que haviam substituído a velha fórmula do isolamento monástico pelo contacto direto com as forças vivas da sociedade ativa. A irradiação da Companhia fez-se por intermédio da ação pedagógica, exercida nos seus colégios, da atividade missionária que acompanhou o colonialismo, na Ásia e na América, do exercício da diplomacia para a resolução pacífica dos conflitos, da direção espiritual em todas as cortes europeias, que influenciava a consciência dos reis e da nobreza. Ao nível da população, em geral, a sua influência fazia ainda sentir-se na orientação moral e cultural das famílias, por intermédio das mulheres e da educação dos jovens, o que fez Teófilo vaticinar que os jesuítas, que entretanto já tinham regressado ao país, «ao cabo de duas gerações serão outra vez senhores da sociedade portuguesa»⁶⁰.

Não admira, pois, que a aliança que Teófilo insistentemente denunciava existir entre o poder temporal do absolutismo monárquico, mal dissimulado na proclamada liberdade política que a outorga da Carta Constitucional pretendia consagrar, e o poder espiritual da Igreja, que atuava na educação da juventude e na direção das consciências, se tivesse transformado num alvo de ataque que os seus compromissos doutrinários e políticos procuravam abater. Teófilo acusa o poder temporal do regime monárquico de ter assumido o monopólio da instrução pública, como forma de impedir a divulgação dos conhecimentos que o progresso das ciências ia produzindo. E responsabiliza o poder espiritual da Igreja de fomentar as superstições e manter as populações na ignorância, para as dominar pela obscuridade da doutrina e a emotividade do culto. Ambos os poderes cooperam para o mesmo fim: «a Igreja entregou ao arbítrio dos governos temporais as multidões ignoras, submissas, passivas, sem resistência diante dos sanguinários arbítrios das guerras e dos impostos; as monarquias garantiram ao poder espiritual a estabilidade dos dogmas teológicos pelo amordaçamento do sábio e da sua ciência oficial»⁶¹.

Para impedir que as ciências continuassem a ser desacreditadas pela religião, que, nomeadamente, não aceitava a nova mundividência aberta pela explicação dos fenómenos espirituais da inteligência e da vontade a partir do determinismo do sistema nervoso, haveria que neutralizar os poderes constituídos e substituí-los pelos novos poderes, da Ciência e da Indústria, que a civilização moderna fez emergir. Os novos poderes, espiritual e tempo-

⁶⁰ Teófilo Braga, *A Igreja e a Civilização Moderna*, p. 85.

⁶¹ *Ibidem*, p. 93.

ral, deveriam ser edificados numa base que valorizasse os contributos do que as grandes personalidades científicas realizavam, de forma isolada e à margem das academias oficiais. Cabia-lhes estimular a cooperação de forma institucionalizada, dando assim «coesão aos pensadores isolados para que outras formas que não sejam o personalismo da realeza e o conluio das igrejas se definam, e exerçam uma ação mais fecunda na marcha da Europa»⁶². Só desta forma seria possível que a vida social fosse orientada segundo concepções positivas, ou seja, valorizasse os contributos das ciências e desacreditasse a especulação e a arbitrariedade da religião.

5. Regeneração da humanidade: as grandes individualidades, a Ciência e a Indústria

A religião, pela partilha que o grupo social faz da crença, é uma das energias que asseguram a coesão social, manifestando-se de forma espontânea nos costumes e nos comportamentos tutelados pelas instituições, as quais se compreendem, por sua vez, no prolongamento dos automatismos dos instintos de conservação animal. Esta linha de abordagem procura restabelecer os antecedentes que estão na sua origem e, ao mesmo tempo, afasta a necessidade de fazer intervir recursos exteriores à natureza, como entidades sobrenaturais, enquanto agentes transcendentais da manifestação do fenómeno religioso. As sociedades encontram nas instituições o princípio da *ordem* que lhes assegura firmeza e solidez, mas, para que esta estabilidade não degenera em rotina sem inovação, as permanentes exigências de adaptação ao meio obrigam a uma imparável dinâmica de *progresso*. Foi a harmonia entre estas duas forças que permitiu a Augusto Comte compreender a vida das sociedades, de modo a evitar as situações extremas dum *ordem* social, que estagne na apatia, e dum *progresso* social, que seja simples agitação sem rumo⁶³. Pela iniciativa de certas personalidades dirigentes, a sociedade ganha uma expressão dinâmica que rompe com a inércia instituída e introduz a renovação nas suas estruturas estabilizadas: «As sociedades, dirigidas por um instinto de conservação animal são regressivas, as que sofrem a influência da ação do indivíduo utópico (visionário) apresentam uma perspectiva de futuro, de renovação»⁶⁴. Será, portanto, a iniciativa da vontade individual que poderá quebrar a sequência dos acontecimentos, conferindo-lhes novos rumos, ditados por intencionalidades diferentes.

O ritmo do progresso social, em qualquer estado da evolução da humanidade, é marcado pelas capacidades individuais de elites capazes de

⁶² *Ibidem*, p. 101.

⁶³ Cf. Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, p. 75.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 72-73.

promoverem o seu desenvolvimento, pelo que o estudo psicológico do indivíduo clarifica a evolução histórica da sociedade. Se, por um lado, existem «criações intelectuais, que nunca o cérebro humano poderia descobrir separado da corrente social, tais como a linguagem, a representação artística, o estabelecimento do direito, o consenso moral, a divisão do trabalho, enfim, os meios e as instituições que dão ao indivíduo as condições para a plena expansão das suas capacidades; por outro lado, existem ideias que impulsionam imediatamente as sociedades, que só poderiam ser concebidas por um indivíduo»⁶⁵. É desta forma que se poderá compreender a complementaridade da psicologia e da sociologia na clarificação dos fenómenos culturais e sociais, nomeadamente da religião, e o carácter cívico da evocação nacional dos grandes vultos da Pátria, nas festividades dos centenários. A comemoração coletiva das grandes individualidades e efemérides constitui uma forma de despertar e congregar os sentimentos adormecidos e dispersos no íntimo de cada indivíduo. Mas representa, acima de tudo, uma chamada à mobilização geral de um povo em redor do que o pode regenerar, ou seja, daquilo que interpreta ou sintetiza os seus mais elevados desígnios de felicidade e progresso, que a Ciência e a Indústria prometem realizar.

O papel decisivo da ação dos «Grandes Homens» na evolução da sociedade, não se poderá entender à maneira de Kant nem, muito menos, de Hegel, como instrumento dum destino providencial, que acaba por conduzir ao seu endeusamento e conseqüente abuso de poder, capaz de submeter o povo às exigências de um destino que poderá até resultar no sacrifício da própria vida⁶⁶. Estas conceções, que, no entender de Teófilo, têm em vista justificar o poder familiar das monarquias, pertencem ao período teológico e metafísico da humanidade, em que os grandes dirigentes sociais e políticos se tornavam objeto de veneração e de culto. Teófilo tem a preocupação de advertir para os limites da ação do indivíduo e para os requisitos que lhe conferem legitimidade ou, pelo menos, credibilidade: «é preciso reconhecer a necessidade de intervenção do individualismo, mas é mais preciso estabelecer a sua disciplina»⁶⁷. E esta é ditada pelas luzes da ciência, sem as quais a sociedade se deixa conduzir, sem critério, por poderes individuais que a escravizam, com o único intuito de perpetuar o seu poder dinástico ao longo de gerações. O protagonismo de grandes personalidades aparece em todas as fases da história humana como motor principal da sua evolução. Mas, enquanto, no estado teológico, estes líderes são tidos como encarnação ou mensageiros divinos, e, no estado

⁶⁵ *Ibidem*, p. 439.

⁶⁶ Cf. *ibidem*, pp. 145-151.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 81.

metafísico, como intérpretes dos princípios absolutos e eternos, somente no estado positivo eles aparecem como protagonistas duma nova síntese social, fundada no poder espiritual da Ciência. Por esta razão, a evocação coletiva das grandes individualidades representa uma chamada à mobilização geral de um povo em redor do que o pode regenerar, ou seja, daquilo que interpreta ou sintetiza os seus mais elevados desígnios de felicidade e progresso, que a Ciência e a Indústria prometem realizar⁶⁸.

No argumento de Teófilo, a evocação festiva das personalidades da história nacional, em lugar de, como acontecia no passado, «desvairar a mente do povo com a repetição de velhos mitos», procura antes promover «a admiração e a simpatia naqueles vultos que pela sua ação nos fazem sentir a solidariedade humana, que contribuíram para o bem-estar social por uma ideia, por uma invenção, por uma intervenção oportuna, por qualquer sacrifício enfim!»⁶⁹. No período definitivo do poder espiritual da Ciência, a celebração dos *Centenários* constitui, assim, a resposta racional que a humanidade emancipada é capaz de dar aos sentimentos individuais e às necessidades coletivas que eram satisfeitos pela religião.

*

Teófilo situa a origem do fenómeno religioso nas fases mais sombrias da humanidade, onde tem origem o endeusamento de elementos do mundo natural ou ideal que respondem aos mais variados anseios e perplexidades, individuais e coletivos. A religião surge, assim, contaminada por um ambiente propício à efabulação, que deixa de lado qualquer tentativa de abordagem racional das questões que a afligem, segundo as exigências que a construção do conhecimento científico impõe. Certamente que a crença religiosa, com todo o universo de entidades sobrenaturais que a compõem e o ritualismo que a envolve, reveste uma função apreciável como fator de coesão social, suscetível de unir os indivíduos e os grupos a partir dos créditos que lhes podem trazer resposta confortadora. Todavia, este tipo de dependência é próprio de sociedades que vivem ainda imersas nas fantasias que a imaginação, sem suporte racional, é levada a conceber. No período em que predomina o poder espiritual da Ciência, será nas luzes clarificadoras da razão que os sentimentos individuais e as necessidades coletivas encontram resposta racional, diferente

⁶⁸ Para Teófilo Braga, na sequência de Augusto Comte, a indústria e a ciência representam os novos poderes dos tempos modernos. Servem ambas de modelo à nova ordem política da sociedade, tradicionalmente dominada pela autoridade dos poderes do Estado e da Igreja.

⁶⁹ Teófilo Braga, *Os Centenários como Síntese Afetiva nas Sociedades Modernas*, pp. 199-200.

da que era dada pela religião, mas que não deixa de satisfazer o mesmo tipo de solicitações. A mobilização que a velha religião fomentava, em redor de um código de conduta e da preeminência de forças e poderes sobrenaturais ou abstratos, assim como das mais diversas práticas cultuais, responde agora, presume Teófilo, a outro tipo de estimulações, que se alinham em redor das denominadas «grandes festas da Civilização».

As sociedades dirigidas pelas conquistas da ciência e os desafios da indústria não aceitam inclinar-se perante a obscuridade e arbitrariedade das antigas soluções, que só levantam obstáculos ao progresso social. Pelo contrário, na era da razão esclarecida, o que estimula a sociedade são as grandes *Exposições*, industriais e agrícolas, que, ao mostrarem o progresso social realizado por fins pacíficos pela Indústria, representam a afirmação do poder do trabalho, considerado como sendo a nova «síntese ativa». É também a celebração dos *Centenários* que, ao promoverem a evocação de grandes personalidades e acontecimentos, enaltecem os valores morais da solidariedade e do altruísmo, considerados como sendo a nova «síntese afetiva». É, finalmente, a realização de *Congressos* que, ao reconhecerem o poder espiritual da Ciência, elevam a sociedade ao nível da Humanidade, considerada como sendo a expressão da nova «síntese especulativa», contra a «pedantocracia» dos sábios, universitários, jornalistas e políticos que, adormecidos pelos benefícios que o sistema lhes concede, teimam em não reconhecer os progressos da civilização⁷⁰.

A síntese especulativa permite ultrapassar a imobilidade provocada pelo automatismo dos costumes que impede a inovação, dando origem a um processo de modelação dos sentimentos, de acordo com as ideias que a razão justifica e não segundo as criações que a imaginação insubordinada produz. A sociedade entra na rota da civilização, que deverá culminar no estabelecimento do poder temporal da Indústria e do poder espiritual da Ciência, as únicas concepções mentais definitivas e verdadeiras porque «dependem de uma justa relação entre a subjetividade, ou elaboração da ideia, com a objetividade, ou os dados da realidade do mundo exterior»⁷¹. À medida que o domínio da subjetividade vai dependendo da influência positiva da objetividade que as ciências proporcionam, decresce a influência das sínteses ou concepções gerais baseadas nos sistemas teológicos e metafísicos, fontes de permanentes discórdias, e a humanidade encontrará, finalmente, a sua “redenção”, na harmonia que as luzes da razão científica anunciam e na prosperidade que a produção industrial promete.

⁷⁰ Cf. Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, p. 17.

⁷¹ *Ibidem*, p. 310.