

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
ÁREA CIENTÍFICA DE FILOSOFIA

## OS LONGOS CAMINHOS DO SER

Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas

ORGANIZAÇÃO      Cassiano Reimão  
E COORDENAÇÃO    Manuel Cândido Pimentel

## Teófilo Braga e a dimensão social da religião

JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ

Poucos meses antes de eclodir o movimento revolucionário que instaurou em Portugal o regime republicano, Teófilo Braga proferia, a 15 de Fevereiro de 1910, na Associação Comercial de Lojistas de Lisboa, a primeira duma série de conferências, promovidas por iniciativa da Junta Liberal, presidida pelo Prof. Miguel Bombarda, mentor da revolução republicana que não chegou a poder aclamar. Esta conferência, com o título *A Igreja e a Civilização Moderna*, foi posteriormente desenvolvida e publicada em livro, com o mesmo título, e não deixou de constituir uma ocasião singular para Teófilo expor a um público sedento de «doutrinas positivas», como diz em carta a Miguel Bombarda que serve de prólogo à publicação da pequena obra, as suas concepções sobre a ligação entre a religião e o desenvolvimento histórico da sociedade, de modo particular o papel institucional da Igreja, e vaticinar a sua transfiguração na sociedade do futuro.

A abordagem do fenómeno religioso centra-se nos contributos trazidos pela Ciências das Religiões e, embora o tema tivesse interessado a Teófilo no período anterior à sua «conversão» ao positivismo, julgamos não encontrar diferenças significativas na forma como sempre o considerou. Percebemos a incidência de um mesmo ângulo de visão do fenómeno religioso, que consiste em encerrá-lo no domínio da esfera meramente social e como resposta a motivações de natureza psicológica, em que a revelação e a experiência da manifestação do sagrado não revestem qualquer significado. Iremos procurar apresentar esta visão, de algum modo laica ou profana da religião, por a julgarmos relevante para compreender a atmosfera que

envolveu os ideais republicanos e a sua política em Portugal. Teófilo procurou percebê-la na forma como se organizou nas tradições populares, contos, costumes, lendas, descobrindo em tudo isto um fundo comum, de origem mítica e simbólica, que recebeu acolhimento espontâneo na alma inculca do povo. O Cristianismo, objecto principal das análises teofilianas, antes de revestir a configuração sistematizadora da especulação teológica e a uniformização disciplinadora do ritualismo sacerdotal, compreende-se no prolongamento directo daquele fundo cultural, favorável aos estados de exaltação psicológica e à exploração do sentimento poético, que foram desaparecendo com a institucionalização da Igreja. Toda esta análise, no entanto, que procura desenterrar as origens meramente sociais do Cristianismo, mobiliza para o efeito o que Teófilo mesmo designa o «método etnológico» ou «histórico-comparativo», que considera um requisito indispensável para o apuramento positivo do processo da criação colectiva do fenómeno religioso.

1. A religião, tal como a arte, a língua, a moral e outros vectores da coesão social, antes de ser abordada como um facto histórico e um corpo doutrinal, deverá ser submetida ao exame do «método etnológico» para desvendar as particularidades que envolvem a sua emergência, como uma criação colectiva, em geral inconsciente e anónima. Como Teófilo já havia exposto em *Sistema de Sociologia*, uma obra de 1884, este procedimento visa conhecer a filiação do fenómeno por meio da sua análise comparativa, usada inicialmente na biologia e transposta depois para a sociologia. Pretende-se, desta forma, compreender como os actos singulares e as concepções individuais se subordinam à regularidade de leis que inserem o ritmo dos movimentos sociais na ordem natural de todos os fenómenos do Universo.

A formação da língua, da arte, da moral, do direito ou duma religião não se opera por um acto deliberado da vontade, de carácter mais ou menos contratual, susceptível de ser localizado no espaço, datado ou até mesmo atribuído a protagonistas específicos. Pelo contrário, todos esses fenómenos respondem à «tendências impulsivas de um movimento que trepida em busca de mais fácil equilíbrio»<sup>1</sup>. À semelhança dos organismos vivos que,

em virtude da sua complexa composição e permanente relação com o meio, revelam uma instabilidade em equilíbrio permanente que os faz evoluir gradualmente sob a acção do tempo, também nas «sociedades humanas o tempo é a condição fatal do desenvolvimento, e a sua acção só pode ser compreendida como uma continuação do *determinismo biológico*»<sup>2</sup>. Nenhuma transformação social, política, moral ou económica, surge por decreto, isto é, cada momento actual relaciona-se com o passado e este enraizamento na sociedade só ganha sentido quando se descobre a consonância com o seu substrato étnico.

Este relativismo sociológico, ao mesmo tempo que recusa compreender isoladamente todos os acontecimentos sociais e concepções culturais, procura a sua filiação num mesmo núcleo de energias, que a nível biológico assegura a transformação evolutiva dos organismos e a nível social dirige a transformação progressiva das instituições. Costumes, hábitos, tradições, superstições e, até mesmo, a religião são a expressão modificada do determinismo das energias biológicas, fazendo assim sobreviver «as forças conservadoras que persistem de um modo espontâneo nas sociedades mais elevadas»<sup>3</sup>. Da mesma forma que os fenómenos psíquicos, que representam os estados mais elaborados do espírito, se compreendem a partir da transformação a que o córtex cerebral submete os movimentos orgânicos da estimulação sensorial, conforme a análise psico-fisiológica tem estudado, também as concepções, instituições e movimentos sociais apresentam uma dependência análoga, que é preciso conhecer. O seu desenvolvimento é homólogo aos fenómenos psicológicos, e todos se explicam exclusivamente por decomposição nas energias anteriores que os produzem, as quais são de ordem orgânica e de natureza inconsciente.

Na sua origem, os movimentos sociais são actos 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

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>1</sup> Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, Lisboa, Tipografia Castro Irmão, 1984, p. 83.

de aparentarem a sistematização doutrinal que a elaboração teológica tece, fizeram parte das experiências espontaneamente vividas pelas populações. Teófilo sintetiza assim o seu reducionismo sociológico, ao afirmar que «as instituições tiraram do automatismo orgânico as condições de conservação, e nelas se desenvolveram as forças racionais que as vão tornando conscientes»<sup>4</sup>. Todas as instituições têm, portanto, uma matriz originária comum que as faz participar como agentes dinâmicos de um mesmo destino.

A religião representa um elemento relevante de unificação, através da partilha que o grupo social faz da crença, embora este importante desígnio tivesse ficado irremediavelmente comprometido nos conflitos violentos que os inúmeros confrontos provocaram. Como as demais instituições sociais, a religião é uma das energias que asseguram a coesão social, manifestando-se de forma espontânea nos costumes e nos comportamentos tutelados pelas instituições, as quais, por sua vez, se compreendem no prolongamento dos automatismos dos instintos de conservação animal. Daí nasce a exigência da abordagem genética dos fenómenos sociais, nomeadamente a religião, em virtude da qual se restabelecem os antecedentes que estão na sua origem e, ao mesmo tempo, se afasta a necessidade de fazer intervir recursos exteriores à natureza ou entidades sobrenaturais, como agentes transcendentais da manifestação do fenómeno. O relativismo sociológico, segundo o qual todos os factos se compreendem na sequência das energias antecedentes, que conferem coesão à sociedade, e como elos numa cadeia que irão influenciar o futuro, integra a abordagem do fenómeno religioso no âmbito do monismo metodológico que a filosofia positivista impõe ao tratamento objectivo de todos os seus problemas. Os fenómenos naturais, assim como os sociais e humanos, caem nos parâmetros de um mesmo ângulo de abordagem, que têm na demonstração argumentativa e na experiência as balizas metodológicas que permitem à filosofia positivista, por um lado, abolir as questões absolutas que alimentavam a especulação metafísica e, por outro lado, firmar a objectividade das explicações e a unanimidade das concepções. A filiação histórica, que Teófilo não concebe em termos dum mero repositório de factos, tal como os procedimentos indutivos, permitem formular os princípios que asseguram a sua continuidade e encadeamento, com

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 70.

vista a «discriminar a intervenção individual na marcha das sociedades, sobretudo para chegar à determinação de um elemento consciente na realização da liberdade»<sup>5</sup>.

Todavia, a sociedade não é apenas um resultado de forças de ordem conservadora, que a tornariam estagnada ou mesmo regressiva. Haverá que considerar os factores que dirigem a sua transformação, onde sobressai a influência da acção renovadora de certas personalidades que, conforme desenvolve a teoria do «Grande Homem», rompem com o predomínio absoluto dos costumes e das tradições, dirigindo-a na perspectiva do futuro. A tendência conservadora da sociedade, que a faz resistir às investidas das ideias perturbadoras da ordem estabelecida, é contrariada pela força que a arrasta para o progresso e congrega a todos na cooperação de um fim comum, apesar da divergência dos interesses individuais ou de grupos, da discrepância de opiniões, dos desencontros de gerações, dos desníveis de instrução e educação, dos retrocessos inesperados.

Teófilo apoia-se em Kant, que reconheceu a importância desta força renovadora na história, para integrar os propósitos específicos de cada indivíduo ou de um povo no seu todo nos desígnios da natureza. Em *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*, Kant harmoniza as acções humanas, fruto duma vontade livre, com a influência que as leis gerais da natureza exercem na sua determinação. Esta dependência é revelada pela história que tem a capacidade de reconhecer, no conjunto da espécie, para além dos agentes singulares, «um curso regular», que traduz um desenvolvimento contínuo das disposições que a natureza, no seu todo, projecta dar cumprimento. Porque à escala global, argumenta Kant, os homens, ao contrário dos animais, não procedem de modo puramente instintivo, nem de acordo com um plano racional concertado de actuação, não resta senão admitir que a acção humana, na sua escala global, responde a «uma *intenção da natureza* no absurdo trajecto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas, no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza»<sup>6</sup>. Porém, se, para Kant, o fio condutor que permite interpretar o sentido das

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, «*Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*», em *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1989, p. 22.

incessantes oscilações que marcam o ritmo do percurso da história dos povos nos remete para um futuro em que o destino da humanidade se poderá cumprir plenamente conforme os planos insondáveis da *Providência*<sup>7</sup>, para Teófilo, esta força que sustenta a transformação da história é a mesma que assegura a evolução que conduz ao progressivo aperfeiçoamento dos seres do mundo vivo.

Por acção desta força, cada época da história apresenta profundas diferenças que causam perturbações nos momentos de crise ou de transição. É neste contexto que surge a teoria do «Grande Homem», destinada a compreender a liderança dessa transição, ou seja, a integrar os elementos perturbadores da marcha histórica da humanidade, removendo o que constitui obstáculo à afirmação dos planos mais elevados da evolução natural da sociedade. Esta ideia, de que as forças progressivas da sociedade dependem do protagonismo de individualidades particularmente dotadas, remonta a Saint-Simon e encontra-se na base da concepção positivista, para quem o papel do indivíduo se compreende, não pela sua ligação a um grupo restrito ou a interesses particulares, mas pela sua integração na lógica do projecto universal da Humanidade, mobilizando em seu favor as luzes que as ciências e as técnicas trazem em seu apoio.

O papel das grandes individualidades da história não é ser, à maneira de Hegel, instrumentos dum destino que os arrasta e projecta acima da humanidade e os isenta do julgamento moral segundo os padrões comuns. A acção do «Grande Homem» destaca-se da colectividade pela sua capacidade de discernimento para intervir com oportunidade na complexidade do meio social e assumir a sua coordenação por meio duma «acção consciente da vontade sobre o automatismo tradicional e consuetudinário»<sup>8</sup>. Atender à acção desenvolvida por personalidades proeminentes que modificam a linha de rumo do progresso humano constitui o meio para perceber como se exerce ou actua essa força desconhecida que conduz o progresso das sociedades, ou seja, como é que essa força espontânea e inconsciente, perturbadora da ordem estabelecida, nos organismos vivos e nos grupos sociais, se põe ao serviço «de uma transformação voluntária e de um progresso consciente capaz de ser previsto»<sup>9</sup>.

As grandes personalidades aparecem em todas as fases da história humana como motor principal da sua evolução: no estado teológico, como encarnação ou mensageiros divinos; no estado metafísico, como intérpretes dos princípios absolutos e eternos; no estado positivo, como protagonistas duma nova síntese social fundada no poder espiritual da Ciência. Em qualquer estado, o ritmo do progresso social é marcado pelas capacidades individuais das elites para promoverem o seu desenvolvimento, pelo que o estudo psicológico do indivíduo projecta uma clarificação da 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, 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»<sup>10</sup>. 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 colectiva das grandes individualidade e efemérides, de que voltaremos a falar mais à frente, 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 dum 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.

Porque nenhum acontecimento se compreende isoladamente, haverá que estabelecer a sua conexão com as condições impostas pelo meio social e com as motivações conscientes que o determinam. Estas operam por intermédio de três instâncias centradas no sistema nervoso, que dirigem os movimentos, elaboram as sensações e as relacionam intelectualmente, estando assim na origem do que Comte designou pelas sínteses activa, afectiva e especulativa, que põem em movimento a evolução histórica conduzida pelo

<sup>7</sup> Cf. *ibidem*, p. 37.

<sup>8</sup> Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, p. 146.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 439.

protagonismo de grandes individualidades <sup>11</sup>. Ao nível do desenvolvimento histórico, as necessidades, anseios e convicções sociais obtêm, assim, segundo Augusto Comte, três formas características de resposta que traduzem o seu maior ou menor grau de emancipação ou desenvolvimento intelectual. Na *síntese activa*, a unificação social opera-se de forma espontânea na defesa contra as adversidades naturais e as ameaças externas. A estabilidade social trazida pela constituição das famílias e a definição das fronteiras territoriais deu origem à *síntese afectiva*, em que predomina os sentimentos de simpatia que são considerados as primeiras manifestações do altruísmo. A unidade social faz-se na base das emoções religiosas, que o culto doméstico e nacional propicia, e a exaltação das virtudes cívicas. Finalmente, a *síntese especulativa* resulta do predomínio da nossa capacidade racional, em que a cooperação social se organiza pelo domínio das ideias e da argumentação.

Torna-se assim possível uma reacção organizada contra a imobilidade provocada pelo automatismo dos costumes, que impede a inovação, e um processo de modelação dos sentimentos de acordo com as ideias. As lutas políticas e religiosas estão na origem da manifestação desta nova síntese «que procura realizar a unidade social pela unanimidade das convicções» <sup>12</sup>. A nível político, permite a discussão dos vícios e dos abusos da organização social, a nível religioso, dá consistência ao debate das concepções e dogmas teológicos, dando assim origem às convulsões sociais e às heresias que visam pôr a vida social e as vivências individuais de acordo com as ideias. Pela síntese especulativa 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 subjectividade, ou elaboração da ideia, com a objectividade, ou os dados da realidade do mundo exterior» <sup>13</sup>. À medida que o domínio da subjectividade vai dependendo da influência positiva da objectividade que as ciências proporcionam, decresce a influência das sínteses ou concepções gerais baseadas nos sistemas teológicos e metafísicos, que são fonte de permanentes discórdias.

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*, pp. 152-153.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 309.

2. Por intermédio da *crença*, a religião representa, escreve Teófilo, «o primeiro agente de unificação social [...], tanto mais fácil de radicar-se quanto ele se funda na unanimidade dos ignorantes» <sup>14</sup>. Em *Poesia do Direito*, uma obra de 1865, quando se encontrava profundamente influenciado por Vico, Teófilo expõe a ideia de que a humanidade foi essencialmente dominada pelo sentimento e pela imaginação, na fase inicial em que deu forma às mais primitivas realizações do espírito, como a religião, o direito, o Estado, a arte, que tornaram visíveis e compreensíveis os sentimentos do verdadeiro, do belo e do justo. As imagens em que traduzia esses sentimentos transformaram-se em símbolos que manifestavam a capacidade para exprimirem de forma visível as vivências mais íntimas de cada um <sup>15</sup>.

A instância psicológica que domina esta produção dos «factos do espírito do homem» não é a inteligência, mas a vontade, em que a fé, o direito e a arte se apresentam, respectivamente, como um produto à margem do conhecimento racional, um acordo de decisões individuais e uma harmonia de sentimentos. O direito constitui o domínio em que esta dependência se torna mais evidente, confundindo-se em muitas das suas manifestações com a religião. Porque reveste um carácter teocrático, em que o legislador convive intimamente com o divino, ele detém uma força superior para submeter todos os homens. Por isso a lei é imutável e severa na sua aplicação, revestindo a pena a expressão dum castigo ou suplício, como nos casos extremos de expiação da culpa por meio da morte por estrangulamento, lapidação e fogo.

O mesmo se passa com as formas materiais de representação da justiça, em que são divinizados diversos fenómenos da natureza, como a luz, o fogo, a terra, a água, a árvore, à sombra da qual se reunia o tribunal e se executavam as sentenças. Toda a simbólica referente à esfera jurídica apresenta uma estreita dependência da religião, revestindo um carácter naturalista evidente, em que se representa, de forma espontânea e antitética, o abstracto pelo concreto, o que é vivo pelo que é inanimado, o todo pela parte, a forma pela matéria, o indeterminado pelo determinado. Talvez por causa

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>15</sup> Cf. Teófilo Braga, *Poesia do Direito*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 27.

do carácter enigmático que a indefinição do símbolo aparenta, ele absorve toda a acção humana, tendo por isso «o poder de associar princípios que se repugnam»<sup>16</sup>.

Na medida em que se alarga o círculo de relações, a simbólica religiosa torna-se mais plástica, variando conforme o esquema de Vico das idades da humanidade, em divina, heróica e humana. O período divino, onde tudo era ordenado pelos auspícios e oráculos dos deuses, dá lugar à fase heróica, que exalta e diviniza a beleza e a robustez, conforme foi particularmente assumido pelo herói da Grécia Antiga, que era simultaneamente combatente, vingativo e impetuoso. Em contraste, a idade humana é a da descoberta da consciência estruturada pelas regras da razão lógica, em que o direito se liberta da tutela religiosa e dos arbítrios voluntariosos e começa a codificar todos os acontecimentos da vida social. Simultaneamente, desprende-se do simbolismo e do ritualismo que anteriormente o caracterizavam, traduzindo-se em fórmulas legais, contratos e pactos consuetudinários, como se assiste a partir do Direito Romano. Em contrapartida, a «religião, por si, não progride, porque se julga sempre fundada na suma perfeição»<sup>17</sup>, permanecendo, por conseguinte, sempre simbólica.

A inteligência humana, no período divino da humanidade, foi dominada pelo sentimento, e o seu poder criativo manifestou-se no simbolismo e na poesia, que com ele estão relacionados. O fascínio pelo conhecimento da verdade liga-se ao sentimento do belo que se manifestou no homem no contacto e na admiração pela natureza, entendida como uma reminiscência do mundo ideal, a que aspirava. Desta forma, o sentimento do verdadeiro nasce da preocupação de encontrar uma razão de ser dos fenómenos, por via da sua causalidade. A dificuldade ou a incapacidade de encontrar uma razão suficiente que definisse as leis da existência abre caminho às explicações por meio das causas finais ou da intervenção de forças superiores e exteriores ao mundo dos factos e da consciência: «é pois o *verdadeiro* a primeira religião, a religião no estado de sentimento puro; o culto ou a forma de determinação foi completada pelo *belo*, que apresentava para a adoração as características que mais falavam do mundo donde o seu espírito trazia a

saudade indelével. O maravilhoso, os produtos da imaginação reconhecidos pela *vontade*, são a fé; essa virtude teologal, como hoje se chama a esse facto do espírito, é um mero produto da vontade»<sup>18</sup>.

As causas finais ganharam progressivamente o estatuto duma harmonia que era assegurada por uma instância estranha e superior ao homem. E o vazio duma necessidade explicativa foi sendo assim preenchido por uma convicção que foi ganhando robustez e se tornou absoluta, a ponto de o homem se lhe submeter, pela adoração, como responsável última pela ordem do Universo. O sentimento da verdade teve um carácter divino e conheceu uma expressão estética na poesia e nos símbolos, que representaram e personificaram as divindades antes da discursividade operativa da razão humana as ter disciplinado. O símbolo começou por ser um produto da idade divina da humanidade e decaiu com a idade lógica ou humana, que o esvazia de sentido. Ele foi a voz das profecias dos oráculos e codificou as leis em provérbios. O terror que o sagrado despertava fez nascer o culto religioso, que contém todos os símbolos religiosos que culminam na verdade inexplicável do abismo da causalidade final. No período divino da humanidade, as necessidades são de ordem material e exprimem-se nos limites desta fronteira. A poesia é constituída pelas imagens, que se descrevem por impressões de teor subjectivo, e pelos sentimentos que elas despertam. Reveste, por isso, nas suas origens inacessíveis à história, um cunho panteísta onde o sagrado se revela e em que o «homem criou Deus na sua mente; separou o infinito de si, e lançou-se em terra, finito, a adorar a sua obra»<sup>19</sup>. É também neste período que o direito se grava no espírito dos povos e permanece imóvel a administrar a justiça com a severidade que caracteriza a força da religião. É o sentimento do fascinante e do tremendo religioso que venceu o individualismo das personalidades influentes e poderosas, fazendo-as convergir num desígnio social.

A ligação entre o génio poético popular e a religião foi também apresentada na introdução da 2ª edição da *Visão dos Tempos*, em 1869, como forma de construção das principais tradições do cristianismo primitivo. E esta ligação foi depois reafirmada em *As Lendas Cristãs*, de 1892, e na pequena obra a que nos referimos no início, *A Igreja e a Civilização*

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 42.

*Moderna*, para sublinhar o carácter incoerente e espontâneo da credulidade popular, antes de se sistematizar numa doutrina<sup>20</sup>.

Em *Origens Poéticas do Cristianismo*, obra de 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. É uma obra que responde aos quesitos orientadores da filosofia positivista, a que Teófilo já havia aderido, e em que o fenómeno religioso é considerado a partir de «manifestações do sentimento anteriores ao Cristianismo e aproveitadas por ele»<sup>21</sup>. O rigor do método impõe que a abordagem do fenómeno religioso se faça antes dele se ter constituído sob o controlo racional da teologia e os ditames da consciência moral, onde confluíram um conjunto complexo de influências, como 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. Teófilo pensa que 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 a 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, que se atribuía, primeiramente, à acção perturbadora do Anti-Cristo e depois aos terrores do milenarismo, aos poderes do Diabo e da feitiçaria, que contribuíram para tornar a Igreja no refúgio protector 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»<sup>22</sup>. O tratamento científico do fenómeno religioso do Cristianismo procura desligá-lo da sistematização metafísico-teológica de que se revestiu, sob a acção unificadora e disciplinadora da Igreja, e encará-lo como um facto social que sofreu alterações, determinadas pelos condicionamentos que o envolveram, nomeadamente, a forma como foram assimiladas as influências recebidas de diversas proveniências.

Nas obras pertencentes à fase positivista do autor, a origem da religião liga-se à influência dos mitos e não propriamente dos símbolos, como acontecia na obra de juventude *Poesia do Direito*. As religiões têm início num período *mítico*, difundindo-se depois por meio das práticas cultuais 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 perspectiva dessacralizada, ou seja, como um movimento meramente social, desligado de «uma revelação privilegiada a um indivíduo ou a um povo»<sup>23</sup>. 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 consiste em investigar as origens do Cristianismo por meio dos contributos da etnologia. Mas, ao contrário destes autores, que interpretavam a analogia do Cristianismo com certas concepções religiosas primitivas como 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.

<sup>20</sup> Cf. Teófilo Braga, *A Igreja e a Civilização Moderna*, Lisboa, Publicação da Junta Liberal, 1910, pp. 75-76.

<sup>21</sup> Teófilo Braga, *Origens Poéticas do Cristianismo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 130.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 133.

Teófilo estava convencido de que o grau de desenvolvimento alcançado pela Ciência das Religiões, que procurava as raízes longínquas dos sentimentos e crenças religiosas, ao mesmo tempo que despojava o Cristianismo da dimensão sobrenatural, fonte da sua originalidade, também o reduzia a um fenómeno social, que assistiu à usurpação da sua autoridade pela Ciência, o novo poder espiritual do estado positivo da humanidade. Apesar deste 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 «vão ficando sem destino, e decaindo como acontece no fenómeno fisiológico da atrofia dos órgãos cujo exercício já não é preciso»<sup>24</sup>. Como corolário desta evolução assimétrica, em que o crescente poder da ciência faz decrescer a influência da religião, compete à acção política promover a erradicação da vida social de todas as subordinações à esfera da religião, não permitindo, nomeadamente, que os actos civis continuem dependentes da administração eclesiástica dos sacramentos e 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 ritos do politeísmo romano, irradiando posteriormente por toda a Europa, onde assimilou a si os cultos locais e as superstições que respondiam às novas necessidades individuais e colectivas. 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»<sup>25</sup>. A evolução que conheceu através dos tempos tornou-o refém do contexto histórico de cada sociedade e de cada época, e quando sofreu a

acção 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»<sup>26</sup>, os seus mais autênticos elementos constitutivos.

A expansão da Grécia Antiga para Oriente trouxe influências importantes à sua religião, aos seus mitos e formas cultuais, que se transferiram depois para Roma, antes mesmo desta cidade constituir uma potência dominante do mundo. Os gregos tornaram-se no centro da elaboração duma nova religião que, se traduziu, entre outras formas, em «uma 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»<sup>27</sup>. O sincretismo que os cultos helénicos deram expressão desfazem assim a pretensa originalidade do Cristianismo<sup>28</sup>, que se propagou 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 actos essenciais da vida pela dependência dos sacramentos»<sup>29</sup>. 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»<sup>30</sup>.

3. Em *As Lendas Cristãs*, Teófilo apresenta o *Cristianismo* como sendo a fase primitiva da religião, que posteriormente se transformou no *Catolicismo* e, finalmente, no *Jesuitismo*. Esta concepção 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 e, 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 aspecto

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>28</sup> Cf. *ibidem*, p. 193.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 167.

tinha já sido denunciado no *Sistema de Sociologia*, que responsabilizava os jesuítas por 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»<sup>31</sup>.

A fase cristã é de natureza espontânea e de âmbito eminentemente popular, reflectindo de forma sincrética todo um conjunto de elementos míticos e cultuais provenientes de religiões em que predominava o *Ctonismo* ou o culto 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 acção 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 argumentação.<sup>32</sup>

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 actividade 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»<sup>33</sup>. 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

<sup>31</sup> Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, p. 405.

<sup>32</sup> Cf. Teófilo Braga, *As Lendas Cristãs*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp. 266-267.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 271.

favorável à união de esforços que congregasse os ímpetos de revolta e fizesse nascer entre as populações um elo de fraternidade.

A este movimento teria sido decisivo o contacto com os povos helénicos que, desde o período de Alexandre, como refere Reinach e Ernest Havet, haviam abandonado o politeísmo religioso e acentuado o apelo à subjectividade como fonte da verdade, do sentimento moral do dever para com os outros e a sociedade, tendo em vista 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»<sup>34</sup>. O Cristianismo reflecte todas estas influências que resultaram do encontro do helenismo com povos de diversas raças, mas bastante influenciados pelo misticismo oriental e pelo mitraísmo de origem persa<sup>35</sup>. Como escreveu no prefácio à obra do Prof. Almeida Paiva *O Mitraísmo*, nos seus começos, o êxito da expansão Cristianismo deveu-se à ligação que estabeleceu com os meios cultuais mitraístas, apropriando-se das suas ideias religiosas e «revocando a mente vulgar à subordinação dos símbolos e dos mitos já decaídos das religiões politeicas»<sup>36</sup>. Teria utilizado, portanto, os mitos populares existentes e as tradições susceptíveis de provocar estados de exaltação subjectiva, que destruíssem a sapiência dos sábios e aniquilavam a inteligência dos entendidos, como escrevia S. Paulo aos Coríntios<sup>37</sup>.

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 consequente

<sup>34</sup> Teófilo Braga, *A Igreja e a Civilização Moderna*, p. 16.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, p. 91.

<sup>36</sup> Teófilo Braga, «O problema cristológico», em Almeida Paiva, *O Mitraísmo. Notas Históricas e Críticas sobre o Cristo Persa e o Cristo Judeu*, Porto, Empresa Literária e Tipográfica, 1916, p. VI.

<sup>37</sup> Cf. Teófilo Braga, *As Lendas Cristãs*, p. 272.

impõe. Este reconhecimento de que a razão carece duma 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»<sup>38</sup>. A Igreja tornou-se cada vez mais doutrinária e, simultaneamente, menos poética, salvo algumas episódicas excepções, em que Teófilo destaca «a renascença poética dos franciscanos», com o *Hino ao Sol* a as «fantasias do *Evangelho Eterno*»<sup>39</sup>. 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 com uma hierarquia sacerdotal, que se encarregou de definir o dogma, assim como de disciplinar e dirigir o culto religioso. É a fase da catolicidade ou do proselitismo, em que o cristianismo se difunde por «doutrinação e propaganda»<sup>40</sup>, o que lhe confere, conforme Tocqueville já havia notado, um carácter militantante tipicamente religioso.

O espírito moderno da Renascença trouxe à Igreja uma outra fase em que a Companhia de Jesus constituiu a guarda avançada dum novo combate, centrado 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 substituíram a velha fórmula do isolamento monástico pelo contacto directo com as forças vivas da sociedade activa, através da acção pedagógica exercida nos seus colégios, da actividade missionária que acompanhou o colonialismo na Ásia e na América, do exercício da diplomacia para a resolução pacífica dos conflitos, da direcção espiritual em todas as cortes europeias, que influenciava a consciência dos reis e da nobreza e, ao nível da população em geral, da orientação moral e cultural das famílias, por intermédio das mulheres e da educação dos jovens, o que fez Teófilo vaticinar que os jesuítas «ao cabo de duas gerações serão outra vez senhores da sociedade portuguesa»<sup>41</sup>.

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 actuava na educação da juventude e na direcção das consciências, se tivesse transformado num alvo de ataque que os compromissos doutrinários e políticos do autor 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 de manter as populações na ignorância, para as dominar pela obscuridade da doutrina e a emotividade do culto. Ambos os poderes cooperaram para o mesmo fim: «a Igreja entregou ao arbítrio dos governos temporais as multidões ignaras submissas, passivas, sem resistência diante dos sanguinários arbitrios das guerras e dos impostos; as monarquias garantiram ao poder espiritual a estabilidade dos dogmas teológicos pelo amordamento do sábio e da sua ciência oficial»<sup>42</sup>.

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, haverá que neutralizar os poderes constituídos e substituí-los pelos novos poderes que a civilização moderna faz emergir, que são a Ciência e a Indústria. Os novos poderes, espiritual e temporal, deverão ser edificados numa nova base, que, valorizando os contributos do que as grandes personalidades científicas realizam, de forma isolada e à margem das academias oficiais, estimule a sua cooperação, 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 acção mais fecunda na marcha da Europa»<sup>43</sup>. Só desta forma será possível que a vida social seja orientada segundo concepções positivas, que valorizem os contributos das ciências e desacreditem a especulação e a arbitrariedade da religião.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>40</sup> Alexis Tocqueville, *O Antigo Regime e a Revolução*, trad. de Laurinda Bom, Lisboa, Editorial Fragmentos, 1989, p. 28.

<sup>41</sup> Teófilo Braga, *A Igreja e a Civilização Moderna*, p. 85.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 101.

4. Sobressai desta análise, na sequência do que já tinham percebido Saint-Simon e Augusto Comte, que a religião contém as raízes sociais do homem. Ela constitui mesmo o principal factor de coesão social, ao permitir fixar, em objectos exteriores ou num mundo ideal, os sentimentos colectivos que não poderiam, sozinhos, tomar consciência de si próprios. No entanto, como salientou Emile Durkheim, que, nesta mesma época, deu continuidade à orientação positivista dos autores anteriores, será no campo da subjectividade que encontramos os elementos essenciais da religiosidade. Mesmo os procedimentos mais ritualizados do culto escondem operações que se destinam a actuar na consciência, fortalecendo-a e disciplinando-a, com vista a provocar a «exaltação da vida moral». A intensidade de certas situações e acontecimentos da colectividade reflecte-se na vida interior das pessoas, traduzindo-se numa sobre-excitação da actividade psíquica que torna o homem irreconhecível perante si mesmo. Será para explicar esta transformação interior que ele cria então um mundo ideal, com propriedades e poderes superiores e mais dignos do que o mundo em que decorre o seu dia-a-dia. A experiência directa da vida religiosa eleva o homem acima da sua condição, tornando-o mais capaz, não tanto de decifrar os enigmas da natureza que a ciência procura explicar, mas de vencer as dificuldades da existência e salvá-lo do mal. Compreende-se, por isso, que a religião apareça como resposta, não às interrogações da razão, mas às fragilidades existenciais da natureza humana, tendo por função «fazer-nos agir, ajudar-nos a viver»<sup>44</sup>.

Esta concepção de que a religião resulta dum certo consenso que a sociedade confere às crenças de que necessita encontra-se muito claramente na análise a que Teófilo Braga submete o fenómeno religioso, como resposta consoladora aos sentimentos e às necessidades dos grupos sociais. Considerando a orientação religiosa de Comte, na última fase da sua obra, um reflexo da conjuntura social da Europa saída da Revolução Francesa, «profundamente perturbada pela dissolução do regime católico-feudal»<sup>45</sup>, Teófilo chama a atenção para o que nas sociedades modernas responde às novas necessidades e provoca a substituição da velha religião. Segundo ele,

os sentimentos que outrora obtinham resposta na religião e no culto, passaram a ser satisfeitos pelas «grandes festas da Civilização», ou seja, pelas grandes *Exposições*, industriais e agrícolas, que, ao mostrarem o progresso social realizado por fins pacíficos pela Indústria, são a afirmação do poder do trabalho, como a nova «síntese activa», apesar da instabilidade provocada pela agitação laboral e pelas políticas governativas de protecção às indústrias; pela celebração dos *Centenários* evocativos de grandes personalidades e acontecimentos, que enaltecem os valores morais da solidariedade e do altruísmo, como a realização da nova «síntese afectiva», apesar dos esforços da Igreja de controlar a sociedade, pela família, o ensino e a condenação, pelo *Syllabus*, do progresso das ciências; finalmente, pelos *Congressos*, em que se reconhece o poder espiritual da Ciência que eleva a sociedade ao nível da Humanidade, como a expressão da nova «síntese especulativa», contra a «pedantocracia» dos sábios, universitários, jornalistas e políticos que, adormecidos pelos benefícios que o sistema lhe concede, teimam em não reconhecer os progressos da civilização<sup>46</sup>.

No período definitivo do poder espiritual da Ciência, os sentimentos individuais e a satisfação das necessidades colectivas encontram na celebração dos *Centenários* uma resposta diferente da que era dada pela religião, mas que não deixa de satisfazer o mesmo tipo de solicitações. Entre todas as celebrações, o 3.º centenário da morte de Camões é para Portugal «a síntese do seu carácter nacional»<sup>47</sup> e a afirmação do seu valor no conspecto das nações. A evocação do nome e da obra de Camões faz reacender na sociedade portuguesa a consciência da sua identidade como povo e do seu lugar na história da humanidade, pois, ao ter aberto o caminho marítimo para Oriente, permitiu às «nações da Europa a conhecerem as suas origens étnicas, e a saberem explicar o seu passado» pelo maior aprofundamento das suas concepções religiosas, costumes e da própria língua<sup>48</sup>. A epopeia de *Os Lusíadas*, como Teófilo escreve no prólogo da obra *Camões e o Sentimento Nacional*, constitui a expressão estética mais sublime da gesta de um povo que, em Aljubarrota e pelos Descobrimentos, forjou um

<sup>44</sup> Cf. *ibidem*, p. 17.

<sup>45</sup> Cf. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, trad. castelhana de Ramon Ramos, Madrid, Ediciones Akal, 1992, pp. 388-394.

<sup>46</sup> Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, p. 16.

<sup>47</sup> Teófilo Braga, *Os Centenários como Síntese Afectiva nas Sociedades Modernas*, Porto, Tip. de A. J. da Silva Teixeira, 1884, p. 5.

<sup>48</sup> Cf. *ibidem*, pp. 18-19.

ideal colectivo e empreendeu uma acção comum, que «transformou uma Pátria numa Nacionalidade histórica». É aliás bem elucidativa, no discurso inaugural que Teófilo proferiu na abertura solene do Congresso das Associações Portuguesas, realizado por ocasião do centenário de Camões<sup>49</sup>, a ênfase dada ao acontecimento como «manifestação do sentimento nacional», da «vitalidade de um povo» e da sua «força orgânica» para se levantar da decadência económica, intelectual e social em que vive.

Nesse mesmo discurso, a autoridade de Saint-Simon e de Comte é invocada para fazer ver a urgência de implementar uma profunda reorganização da sociedade, fazendo substituir a força militar pela técnica ao serviço da indústria, o poder das divindades pela exaltação dos sábios, que trouxeram o progresso da sociedade e uma nova concepção de verdade. É este o sentido mais profundo que animou também a celebração do Centenário do Marquês de Pombal, em 1882. Pondo de parte o modo, «muitas vezes repugnante, criminoso e com uma certa monstruosidade moral»<sup>50</sup>, como empreendeu a sua acção reformadora, este centenário pretendeu pôr em evidência o seu importante papel na abertura do país ao desenvolvimento das ciências e à clarividência do pensamento dos Enciclopedistas, que contribuíram para renovar as mentalidades e libertar a Europa do *Ratio Studiorum* dos jesuítas<sup>51</sup>. A acção renovadora de Pombal, que se traduziu na secularização do ensino, na reforma da Universidade, na abolição da escravatura, no desenvolvimento da indústria, na defesa do interesse nacional, contra a influência inglesa, tornou-se por isso um pilar da coesão nacional e «um impulso para novos destinos»<sup>52</sup>.

A celebração dos centenários, como festas da «regeneração nacional»<sup>53</sup>, representam a forma de satisfazer hoje os sentimentos de amor e admiração aos vultos da história. Após a decadência do catolicismo, é o renascer da festa, na sua plena autenticidade, agora sob os auspícios do positivismo. Trata-se, como Comte havia previsto da forma actual de manifestar os sentimentos

colectivos da nova «religião *demonstrada*», a qual, argumenta Teófilo, em lugar de, como acontecia no passado, «désvairar a mente do povo com a repetição de velhos mitos, acomodados pelas alegorias às paixões de cada época e aos interesses duma classe, hoje procura-se localizar a admiração e a simpatia naqueles vultos que pela sua acção 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!»<sup>54</sup>

Ao compreender a religião como libertação dos povos escravizados ou salvação dos males existenciais que os afligem, Teófilo integra-se na linha positivista de explicação do fenómeno religioso pela sua dimensão afectiva psico-social, não deixando mesmo qualquer lugar para a experiência da revelação e da fé, que são para o Cristianismo, que ele submete a análise, elementos essenciais para a sua caracterização. Desprovida duma ligação à manifestação do sagrado, a religião para Teófilo perde todas as referências ao transcendente, circunscrevendo-se totalmente ao domínio dos sentimentos humanos e revestindo por isso um carácter completamente profano, que evolui com o tempo consoante a satisfação dos sentimentos se faz pelos mitos, pelos símbolos ou pelos imperativos de solidariedade e de altruísmo que as luzes das ciências impõem às relações sociais entre os homens.

<sup>49</sup> Cf. Teófilo Braga, *Camões e o Sentimento Nacional*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1891, pp. 305-311.

<sup>50</sup> Teófilo Braga, *Os Centenários como Síntese Afectiva nas Sociedades Modernas*, p. 187.

<sup>51</sup> Cf. *ibidem*, p. 206.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 199-200.