



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Pensamiento filosófico en Portugal, de Luis António Vernei a Silvestre Pinheiro Ferreira (1746-1813)

Autor: Esteves Pereyra, José

Forma sugerida de citar: Esteves, J. (1993). Pensamiento filosófico en Portugal, de Luis António Vernei a Silvestre Pinheiro Ferreira (1746-1813). *Cuadernos Americanos*, 5(41), 101-108.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año VII, núm. 41, (septiembre-octubre de 1993).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN PORTUGAL
DE LUIS ANTÓNIO VERNEI
A SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA
(1746-1813)

Por José ESTEVES PEREIRA
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA, PORTUGAL

I

LA BREVE COMUNICACIÓN QUE PRESENTO debe entenderse desde Luna doble perspectiva. Pretendo exponer el nexo teórico entre experiencia y razón, que abarca cerca de siete décadas de textualidad filosófica y su problematización, y señalar una realidad de ruptura de un discurso relativamente homogéneo hacia matrices contrapuestas que se presentan por integración o tensión.

La cultura portuguesa del siglo XVIII está marcada por profundos y significativos cambios derivados de un deshielo interno en la escolástica (incluso anterior a su supresión en las escuelas en época del marqués de Pombal) y de la creciente permeabilidad al racionalismo cartesiano y al empirismo lockeano y newtoniano. A partir de la década de los cuarenta tenemos ya también algunos indicadores de lo que serán nuestras Luces, a los que es posible descubrir a través del análisis del discurso filosófico y que queremos acompañar hasta 1813, fecha de la edición en Río de Janeiro de las *Preleções filosóficas* de Silvestre Pinheiro Ferreira. El año 1746 es decisivo para el pensamiento portugués. Se publica sin nombre de autor, en dos volúmenes, *Verdadeiro método de estudar para ser útil à República, e à Igreja proporcionado ao estilo e necessidade de Portugal*. Esta obra, de Luis António Vernei (1718-1792), desencadenaría una intensa y variada polémica y corresponde a un desafío frontal a la escolástica y también al innatismo cartesiano. Supone, además, la apertura al nuevo sentido de la experiencia y conocimiento y pone en tela de juicio la "autenticidad" del Aristóteles fijado por los Conimbricenses.

La cuestión es visible sobre todo en el terreno de la física, en el contexto mismo, por lo tanto, de las discusiones en torno a la acepción moderna de lo "real" y sus límites y del tránsito de la fundamentación metafísica de la física hacia una fundamentación naturalista, como ya se dejaba ver en la *Philosophia Aristotelica restituta et illustrata qua experimentis qua ratiotiniis nuper inventis* del oratoriano padre João Baptista. Este filósofo, sin prejuicio de un aprovechamiento escolástico en el campo de la lógica, aligerada entretanto, dará importancia, por sobre todo, a los problemas de la física al poner a Aristóteles en el contexto de cuestiones que van de los presocráticos a Newton.

Mientras tanto, la atención prestada a Newton hacía presentir el sentido empirista que veremos claramente asumido en Vernei, y que queda claro en los reparos, a veces contundentes, que dirige a la pedagogía ignaciana: la necesidad de apelar a una reflexión más crítica de aquello que se piensa y se dice saber. Se dirige menos al pensamiento construido dentro de la exuberancia discursiva del barroco filosófico que a la "luz natural", a la facultad operativa de la razón. Pero esta emergencia de un sentido crítico sólo alcanzará un cuestionamiento sistemático con Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), más de cincuenta años después, mediante una reflexión de origen sensualista, en la línea de Condillac.

Luis António Vernei, al igual que Feijóo en España, hará un balance crítico de las convenciones y concepciones del saber, junto con un proyecto de reforma mental y pedagógica, y de apartamiento definitivo del universo escolástico, recogiendo el empirismo de Locke. Debe entenderse que Vernei escribe desde Italia dando cuenta de lecturas y medidas pedagógicas innovadoras, que superan inclusive el cartesianismo que en Portugal, en una lectura acorde a Port Royal, vemos en una *Lógica racional, geométrica e analítica* (1744) de Manuel de Azevedo Fortes. Pero tal vez sea de interés mencionar, sólo a manera de ejemplo, y dentro de la filiación ilustrada prevalectante, que es para nosotros la italiana (especialmente la romana y la napolitana) que, el mismo año de la publicación del *Verdadeiro método*, Jacquier inicia sus lecciones sobre Física Moderna en la Universidad de Roma.¹

¹ De Andrade, *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966, p. 95.

ME permito abrir aquí un pequeño paréntesis, con el objeto de tipificar algunas líneas sobre la vida cultural y mental que transcurre desde la segunda mitad del siglo XVI hasta el momento en que se pretenden recuperar, justamente, referentes humanistas, dedicándose sobre todo a las bellas letras, y que preparan la transición hacia los cánones neoclásicos.

Además de la opción integrista en la línea de la reforma católica debemos también ver, remitiéndonos a nuestro *setecentismo* cultural, cómo se fue acentuando el sentimiento de *finis terrae*, un volverse hacia uno mismo que personificaron la exuberancia del barroco y la figura típica del cortesano discreto. Universo de infinito análisis de distinciones, subdistinciones y paráfrasis, de un arbitrio conceptuoso; la realidad cultural y mental se expresa con cierto alejamiento y distanciamiento de confrontaciones polémicas de naturaleza filosófica y teológica (como es el caso del jansenismo y del cartesianismo). La solidez reflexiva en el interior del propio universo escolástico se advierte en un jesuita: António Cordeiro.

Ahora, esta situación de manifiesta introversión que justifican los propios temores de la restauración de la independencia, a partir de 1640, y que produjeron, junto a una defensa armada, la defensa teórica de un Estado (en el momento, también, en que éste se va personalizando por sí mismo), se verá confrontada ya sea por la llegada de algunos extranjeros o por la influencia de algunos portugueses extranjerizados que toman contacto con las corrientes de pensamiento europeo transpirenaico. Es el caso de Azevedo Fortes, ingeniero mayor del reino, de Ribeiro Sanches, de Jacob de Castro Sarmiento y de muchos otros, entre los cuales se encuentra Luis António Vernei. Pero será siempre discutible atribuir sólo a tal influencia extranjera la apertura a la modernidad.

Mientras tanto, el reinado de D. João V (época de florecimiento del Barroco) con su política de absolutismo respaldado por el oro de Brasil, conoce un cierto desafío de la hegemonía jesuítica y podemos constatar, entonces, los favores reales concedidos a la Congregación del Oratorio que, en su fase final, será uno de los focos del experimentalismo y de una cierta sociabilidad del saber, como se comprueba en la *Recreação filosófica* del padre Teodoro de Almeida, intelectual paradigmático de la ilustración católica. Tampoco tuvo menor importancia la creación de academias cuyo germen encontramos en los diálogos eruditos ofrecidos por el cuarto

conde de Ericeira, en los cuales el debate sobre Antiguos y Modernos es un indicador muy significativo.

Inversamente al ensimismamiento y aislamiento reflexivo y defensivo del siglo xvii —que pasa por la afirmación interventora y edificadora del Estado *joanino*—, seguirá, con la llegada al poder del extranjerizado Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro marqués de Pombal, una apertura a las corrientes europeas en el terreno del derecho y de la filosofía natural, junto con una teorización juspolítica y juscanónica regalista. Pero es también en el contexto de tal institucionalismo político que se prohíbe todo el naturalismo que pueda resultar en cuestiones de naturaleza moral (y política). Podemos decir, inclusive, que hay un sensible estrechamiento de la reflexión, en la articulación de saber y poder durante el pasaje del reinado de João V al de José I en todo lo que no respete el enciclopedismo de tenor cientista y la fundamentación regalista del absolutismo.

En el terreno de la pedagogía filosófica, la reforma de la Universidad (de Coimbra) en 1772 permitirá, pues, la hegemonía de la filosofía natural respecto de la filosofía racional y moral, de la cual derivan consecuencias que perduran, ya sea que nos fijemos en una línea que viene a desembocar en el positivismo, ya sea porque tal configuración cientista viene a generar afirmaciones contrapuestas de corte espiritualista en el siglo xix. José Marinho diría que “por encima del escolasticismo en nombre de Dios y del cielo, o en nombre del hombre y de la tierra, acabaría por perdurar una sospecha contra la auténtica libertad del espíritu y del pensamiento”. Y recordando a un filósofo e historiador de las ideas, Newton de Macedo, diría que: “la reforma del marqués de Pombal, relegando la metafísica aristotélica o aristotélico-tomista, relegaba, al mismo tiempo, la enseñanza esencial de la filosofía y el cultivo de sus auténticos problemas, sustituidos por la ciencia considerada en su forma más empírica y utilitaria”.²

III

Es tiempo de cerrar el paréntesis y dirigirnos a Vernei que está, justamente, en la génesis de la desvalorización de la metafísica sin prejuicio de una fundamentación trascendente que siempre lo

² José Marinho, *Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão, 1976, p. 145.

acompaña y recoge, a mi juicio, los dos aspectos fundamentales de la problemática filosófica de la segunda mitad del siglo XVIII: en primer lugar, la emergencia de una problematización gnoseológica en detrimento de los problemas ontológicos; en segundo lugar, la centralidad antropológica de los problemas éticos que acompañan una tendencia desteologizadora (tema de la moral casuística y de la moral del filósofo, por ejemplo, o de la reflexión de la nobleza). Desteologización ésta que se verificará, también, en el campo de las concepciones del derecho, y permitirá la emergencia del jusnaturalismo moderno (de Grocio a Burlamaqui). La desfundamentación ontológica y la reivindicación del espacio propio del *filósofo* frente al *teólogo* crea, así, un nuevo registro del discurso que, al exaltar implícitamente el ejercicio de la reflexión por la luz natural (la razón) tardará todavía en buscar su legitimación teórica.

A medida que nos acercamos al final del siglo, el cientismo también se asume a través de una lectura moralizante. En la defensa contra el filosofismo, el deísmo y el ateísmo, podemos constatar una lectura teológica, de sentido teleológico, que ve en la perfección del mundo y en la lectura de la naturaleza ofrecida por Newton y por Linneo, y problematizada por Niewentyt y otros, la expresión de un newtonismo moral armonizador del hombre tanto en su aspecto inmanente como en relación con su destino de criatura. Ese sentido de armonización recurrirá de manera creciente a Leibniz e, incidentalmente, al platonismo de Cambridge. Nos encontramos, en cualquiera de los casos, ante mediaciones del empirismo, en que el peso de la matriz teológica aparece condicionando o mitigando una toma de posición crítica efectiva que, entretanto, interesaba ya la meditación de Kant.

La primera referencia sobre el trascendentalismo kantiano llegará, como en otros espacios, a la vuelta del siglo, a partir de la lectura de la obra de Villers (*La déduction transcendentale en Kant*, Metz, 1801). Joaquim José Rodrigues de Brito se refiere, negativamente, a los "cancianos" para, justamente, ensalzar la fundamentación del conocimiento en la línea de Condillac, recogida en el *Traité des systhèmes*.³ El contacto más directo con el idealismo alemán sólo se dará entre 1801 y 1807 gracias a la estadía berlinese de Silvestre Pinheiro Ferreira, que escuchará a Fichte y a Schelling

³ Cf. José Esteves Pereira, "Introdução" a la edición crítica de *Memórias políticas sobre as verdadeiras bases da grandeza das nações* (1803-1805), Lisboa, Banco de Portugal, 1992, pp. xvii-xxxv.

junto a los "filósofos naturales" como Werner y Karsten. La apreciación será negativa, como en Rodrigues de Brito, pero ya en el ámbito de una fundamentación bastante coherente del empirismo que irrumpió a mediados del siglo XVIII.

Con las *Preleções filosóficas sobre a teórica do discurso e da linguagem, a estética a diceósina e a cosmologia*, resultado de un curso de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) impartido en el Colegio de S. Joaquim, en Río de Janeiro, en 1813, se logra superar lo que en Vernei es pretensión de una libertad constitutiva de conocimiento, acompañada de un tenor operativo. Se verifica, entonces, en este pensador la estructuración de una teoría del conocimiento que va de los hechos a la nomenclatura, de ésta al sistema, a la teoría y al método como instancias de reflexión y discurso.

El punto de partida sensualista (y de sentido común, como será reiterado en *Noções elementares de philosophia geral e applicada às ciencias moraes e políticas*, París, 1839), se afirma, de hecho, a través de un análisis del lenguaje. En la misma línea de Condillac, a quien nadie sigue fielmente, a cada sensación corresponde una palabra y la teoría del discurso es inseparable de la teoría del lenguaje (no hay sensación sin idea, no hay idea sin palabra). Estos presupuestos, que son minuciosamente analizados a lo largo de la obra de S. Pinheiro Ferreira, se reencuentran, no obstante, con las *Categorías* de Aristóteles que el pensador solicita (y ejemplarmente traduce) no por espíritu de conciliación con el pensamiento tradicional sino por la lectura que el texto del estagirita le permite en cuanto "distribución sistemática de palabras, que sirve de base a todas las ciencias en general, pero particularmente a la gramática filosófica de cualquier lengua y a los principios elementales del arte de pensar".⁴ De hecho, las cuestiones son planteadas en el nivel ontológico, al que se coloca paralelamente al plano lógico del pensamiento y al plano lingüístico de las palabras, y en sentido diverso de una consideración metafísica. Reduciendo el uso de las categorías a las de sustancia y relación, la sustancia no aparece como soporte de las cualidades de las cosas sino, antes bien, como un complejo de cualidades captadas por la experiencia sensible.

La matriz sensualista de la reflexión de Silvestre Pinheiro Ferreira se constata también en la distinción entre el ejercicio de la

⁴ Cit. en María Luisa Couto Soares, "A linguagem como método nas *Preleções Filosóficas* de Silvestre Pinheiro Ferreira", en *Cultura, História e Filosofia*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984, vol. III, p. 309.

sensibilidad, en que el alma es meramente pasiva, y la espontaneidad, la “fuerza motriz” que el alma ejerce sobre el cuerpo.⁵ Esta distinción, que permitirá abrir espacio para una facultad de acción moral sin perjudicar la fundamentación coherente de su sensualismo, nos permite ver cómo en el autor se recupera una matriz que subraya la primacía de la personalidad y hace prever el enfrentamiento con la trascendencia. En cuanto a este último aspecto, siguiendo al autor, de las ciencias que tienen por objeto las facultades del espíritu, accedemos a aquéllas que nos permiten entender un *sistema general del mundo*. Nos encontramos, en este caso, con una nítida inspiración liebniziana (el presente está preñado de futuro) que también lo motiva para una *mathesis* universal (pasigrafía), en la cual la meditación sobre el mundo constituye el enfrentamiento con la creación y la necesidad de una Teología Natural o Teodicea que coronará la relación entre la realidad física y espiritual del hombre abriéndose al misterio y la revelación.⁶

Pero esta apertura a la trascendencia, que pasa por la aceptación de una moral fundada en el Decálogo, no por eso deja de admitir también el principio utilitarista, como en Bentham, del mayor bien para el mayor número a través de una consideración de los móviles de acción y de los resultados de la experiencia del placer y el dolor. Es cierto, por ende, que el tenor empirista del utilitarismo de Silvestre Pinheiro Ferreira tiene un alcance espiritual innegable. Se trataba de promover una pedagogía dirigida, en una época de definición teórica del liberalismo, a devolver la palabra a una precisión sintáctica y pragmática para el perfeccionamiento individual,

⁵ Cf. Nady Moreira Domingues da Silva, *O sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Biblioteca Breve, 1990, pp. 61-62.

⁶ “Distinguiendo, así, en su concepto ampliado de teodicea, la parte que se funda en la simple razón natural —que apenas alcanza un conocimiento muy imperfecto de la divinidad y sus atributos (religión natural)— de la que se ocupa de las doctrinas reveladas por Dios (religión revelada), el pensamiento de Pinheiro Ferreira intenta demostrar la compatibilidad y complementariedad de ambas, cuestión muy controvertida en la filosofía portuguesa posterior, ya que son posiciones especulativas análogas a las suyas las que van a servir de punto de partida a actitudes críticas posteriores como las de Amorim Viana y Cunha Seixas, o sea, las referentes a la conciliación entre la razón y la fe, la incomprendibilidad de los misterios, la caída y el pecado original, la posibilidad de la profecía y del milagro y el valor y sentido de la oración”, A. Braz Teixeira y A. Paim, “Silvestre Pinheiro Ferreira”, en *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Verbo, 1990, t. II, col. 516-517.

social y político, conciliando la comprensión de la perennidad y de la trascendencia de los valores con las posibilidades de una sociedad que se buscaba más allá del puro formalismo de los derechos individuales y del amor propio excesivo o egoísta. En este sentido, tal vez se perciba el reconocimiento, no necesariamente conflictivo, entre la esfera moral de matriz trascendente y una ética de acción liberal, de base solidarista, que sus reflexiones sociales señalan como aproximada al krausismo (no obstante, su empirismo y sensualismo de base parecían dificultar tal aproximación).

En el breve trazado de este recorrido de un pensador que nos permite recuperar toda la emergencia empirista de la segunda mitad del siglo XVIII (y de un cientismo acumulativo) desde Vernei, pero que ahora es manifiestamente repensada en forma sistemática, podemos concluir, como caracterización de un pensamiento, en su relación con las Luces que nos llegaron, que junto a un desafío de la razón persiste, también, la permanente tensión entre *razón* y *fe* que llegaría a profundizarse en el siglo XIX, pese al desarrollo de la matriz de la filosofía natural a través del nexo teórico positivista. Huelga decir que una percepción clara de nuestra identidad de portugueses pasa por la atención prestada a aquella realidad tensional.

Termino esperando que esta intervención mía sirva como una voz en el diálogo multiforme y en el compromiso necesario del pensamiento latinoamericano, en la afirmación de problemas al mismo tiempo diferentes y comunes, que atraviesan su historia.

Traducción de Hernán G. H. Taboada