

Iluminismo e cristianismo em Portugal. Uma abordagem histórica

Adélio Fernando Abreu*

O movimento europeu das luzes encontra as suas raízes no século XVII e desenvolve-se progressivamente ao longo do século XVIII. É caracterizado pela ênfase colocada na razão e na experiência, por uma conceção materialista do homem, pela rejeição das autoridades tradicionais, pela desconfiança e hostilidade em relação à religião, pelo otimismo assente nas capacidades da razão humana em construir a própria felicidade e fazer progredir o mundo, pelo reformismo em todos os sectores da sociedade e pela emergência gradual do ideal das sociedades liberais, seculares e democráticas, contestando o absolutismo anteriormente vigente.

Apesar de ser possível identificar um conjunto de características que permitem falar de um mesmo movimento, as especificidades de ideário e os diferentes tempos de difusão fazem com que seja definido simultaneamente como um fenómeno histórico complexo e pluridimensional. Atinge os campos mais variados da vida em sociedade, assim como as demais áreas do saber. Não se trata apenas de um sistema filosófico, porquanto se manifesta também

* Faculdade de Teologia e Centro de Estudos de História Religiosa – UCP.

na pedagogia, na literatura, na história, na política... Adquire especificidades consoante a caracterização cultural e espiritual das diversas áreas geográficas, fazendo com que numas privilegie o racionalismo e noutras o empirismo, ou que numas se oponha à fé e noutras queira precisamente reformá-la.

O movimento pode já discernir-se na Inglaterra seiscentista nos textos de Bacon e de Hobbes, que apontam a via experimental, e em França no pensamento de Descartes, que enfatiza a autonomia da razão. Contudo, só no século XVIII se deu o pleno florescimento, especialmente em França com Montesquieu, Voltaire, Rousseau e com a *Encyclopédie*. Foi também notório no ambiente britânico com Hume e Smith; na Alemanha com Wolff e Reimarius e depois com Kant; na Itália com Muratori e Genovesi; e na Espanha sobretudo durante o reinado de Carlos III. O iluminismo chegou a Portugal já em pleno século XVIII, com algum atraso relativamente à sua difusão no espaço centro-europeu. O despertar das luzes portuguesas na década de 40 surge pouco antes do apogeu do iluminismo francês manifestado na *Encyclopédie*, começada a publicar no início da década seguinte.

Sinais peculiares ofereceu o iluminismo das zonas marcadamente católicas, como a Itália, a Espanha e Portugal. Também a eles chegou o racionalismo e a filosofia moderna, a renovação das ciências, as novas pedagogias e a reforma das instituições sociais e políticas. O reformismo e o pedagogismo não tiveram, porém, uma atitude anti-histórica e irreligiosa idêntica à apresentada em França, onde a recusa de toda a tradição era condição para a construção da sociedade nova.

Este trabalho quer corresponder a um duplo objetivo. Pretendemos apresentar uma visão de conjunto das luzes portuguesas – habitualmente esquecidas no panorama europeu ou então reduzidas à figura de Pombal e à expulsão dos jesuítas –, relacionando-as com as dos outros Estados da Europa, de que receberam influxo e a que se assemelham nas características. Desejamos ainda mostrar o modo como este movimento, noutras paragens incompatível com a revelação e a fé cristãs, pôde em Portugal conviver com elas, apesar de não isento de tensões com alguns âmbitos institucionais da Igreja.

Desenvolveremos o nosso estudo em três etapas. Na primeira tratamos da fisionomia do iluminismo lusitano, considerando o seu enquadramento político-cultural no Portugal restaurado, as suas influências externas e as suas características dominantes. Na segunda consideramos as fases e os expoentes principais. Nas fases optámos pela divisão política entre o reinado de D. João V e o de D. José, se bem que fosse possível também uma divisão cultural, tendo Verney como ponto de viragem. Quanto aos expoentes, não é possível nos limites deste estudo um desenvolvimento geral e aprofundado. Escolhemos, por isso, apenas os mais salientes, fazendo-os acompanhar de breve síntese.

Outros nomes, porém, vão sendo referidos ao longo do trabalho, permitindo perceber que o fenómeno não se restringe aos poucos selecionados. Na segunda fase, paralelamente aos teóricos mais destacados, concentrar-nos-emos ainda na própria reforma pombalina, também ela forjada no espírito das luzes. Para o terceiro momento deixamos a relação entre iluminismo e cristianismo, considerando primeiramente a sua recíproca aceitação e depois os pontos de discórdia, materializados nas polémicas antijesuítica e antirromana da governação pombalina.

1. Fisionomia do iluminismo em Portugal

O espaço cultural europeu do século XVIII não foi homogéneo. O iluminismo não filia em exclusividade todos os intelectuais do tempo e nele não se afere uma uniformidade que exclua a diferença. Este movimento europeu das ideias apresenta uma pluralidade de matizes e tendências, segundo os diversos países, a ponto de haver quem prefira falar de vários iluminismos que não de um só¹. Reconhecendo-o diverso, ao estudá-lo em Portugal, precisamos de conhecer o seu enquadramento histórico, individualizar as suas influências e olhar as suas características.

1.1. O enquadramento político-cultural

O movimento das luzes em Portugal situa-se e percebe-se dentro de um panorama histórico mais vasto, que vai pelo menos desde o fim do processo da restauração em 1668 – data do tratado de paz com a Espanha, na sequência da restauração da independência em 1640 – até à revolução liberal em 1820. Neste sentido se pronuncia António Coimbra Martins: «O Portugal esclarecido sai do Portugal restaurado e anuncia o Portugal liberal»².

Há, de facto, um conjunto de fatores propriamente portugueses que, situados no pós-restauração, favorecem a recetividade dos ideais iluministas. A vontade de rutura com um passado de 60 anos de submissão e a necessidade de recuperar o tempo perdido, assim como a carência de reorganização depois de um tempo de crise, abrem as portas à consciência crítica e ao zelo reformador dos iluministas. Acrescente-se ainda que a necessidade de

¹ Cf. L. CABRAL DE MONCADA, *Filosofia do direito e do Estado*, I: *Parte histórica* (= Studium 57), Coimbra: Arménio Amado, ²1955, 197.

² António COIMBRA MARTINS, *Luzes*, in *Dicionário de história de Portugal*, dir. por Joel Serrão, IV, s.l.: Iniciativas Editoriais, [1979], 87.

alianças que protegessem o país da Espanha fez Portugal interessar-se por outras paragens europeias, mormente a Inglaterra.

Após a restauração, foi na aliança com a França e a Inglaterra que Portugal procurou encontrar as desejadas condições de segurança³. Durante as duas décadas seguintes, a França constituiu-se como um apoio decisivo. Foi, todavia, com a Inglaterra que as ligações se tornaram mais fortes. A mediação inglesa foi, aliás, importante para que a Espanha reconhecesse a independência portuguesa em 1668, pondo fim às tensões entre os dois países. A guerra de sucessão espanhola veio intensificar esta aliança. Entre os interesses continentais da França e o fortalecimento da aliança com Inglaterra, o monarca português entendeu ser a segunda a melhor solução para Portugal, em razão das históricas relações privilegiadas com os ingleses e do seu poderio marítimo. O tratado de Methuen de 1703, sob a capa de um tratado económico comumente julgado benéfico para os dois países, colocou Portugal ainda mais marcadamente sob o influxo da potência norte-europeia.

Depois da Paz de Utrech deram-se novas tentativas de proximidade à França, nomeadamente com o restabelecimento de relações diplomáticas. A oposição da França à participação portuguesa na paz de Cambrai e a difícil aceitação das relações privilegiadas de Portugal com a Inglaterra originaram em 1724 um novo corte de relações que se manteve até 1837.

Com a Espanha foi diminuindo o medo e crescendo o apaziguamento, obra sobretudo do embaixador português Luís da Cunha. Além disso, a proximidade geográfica e a desproporção de forças entre os dois países aconselhavam esforços de boa vizinhança. As uniões matrimoniais entre as duas coroas selaram esta aproximação. Todavia, a ligação entre a Espanha e a França em 1833, em resposta à aproximação entre a Inglaterra e a Áustria, e a hostilidade de Isabel Farnese, segunda mulher de Filipe V de Espanha, para com Maria Bárbara de Bragança, que casara com o futuro Fernando VI de Espanha, criaram também tensões entre os dois países. Estas quase ativaram a guerra a partir do conflito diplomático ocorrido em Madrid em 1735, quando a casa do embaixador de Portugal foi invadida por soldados espanhóis, que prenderam os servidores por eles pretensamente terem participado num motim.

Os diferentes tipos de relacionamento político de Portugal com os outros países europeus na segunda metade de seiscentos e na primeira de setecentos ajudam a perceber também os influxos culturais e as filiações do iluminismo português. Convém, todavia, alertar que, se há uma ligação entre as relações políticas e as culturais, ela não é, todavia, linear e absoluta. As

³ Sobre a política de alianças, veja-se Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO, *História de Portugal, V: A restauração e a monarquia absoluta*, s.l.: Verbo, 1980, 193-275.

melhores relações políticas com um país podem deixar uma marca forte, mas não significam uma absorção total das suas ideias.

Passando da política à cultura, o século XVII e praticamente ainda a primeira metade do século XVIII foram acusados pelos expoentes portugueses das luzes de decadência. Diziam que então se desenvolveu um paralelismo entre as formas da cultura literária e da cultura filosófica que desembocou, ao nível literário, no conceptismo evasivo e no cultivo de um estilo rebuscado e, ao nível filosófico, na afirmação da escolástica, nomeadamente em ambiente conimbricense, onde teve um florescimento tardio, sobretudo com Pedro da Fonseca (1528-1599), Francisco Suárez (1548-1617) e Luís de Molina (1535-1600), a que se seguiu a suspeição pelo que vinha do estrangeiro e o declínio. Hemâni Cidade declara que se dava «a preferência dos libérrimos jogos da forma, porque se compensava o tolhimento da crítica e especulação»⁴. Era precisamente esta que os homens das luzes se esforçavam por promover.

Interessante será interrogar se foi real tal decadência do ponto de vista histórico-cultural. Tão interessante quanto difícil é responder. Seria injusto fechar o século XVII na palavra *decadência*. Sob um prisma nacional, foi o século da restauração da independência e do esforço na sua consolidação; do empenho por manter os domínios ultramarinos anteriormente conquistados, mesmo se agora o fulgor não era o mesmo e as potências do norte da Europa faziam valer os seus interesses; da reorientação de Portugal do oriente para o Brasil, sobretudo no fim do século, quando o ouro entretanto descoberto começou a falar mais alto; da eloquência bem talhada e crítica que o jesuíta António Vieira (1608-1697) lançava do púlpito; do carácter polígrafo de Francisco Manuel de Melo (1608-1666), que sobressaiu na literatura, na pedagogia e na história.

Não podemos, contudo, deixar de concordar que, em parte, tal decadência se deu. Recuperada a independência, gorou-se o poderio quatrocentista e quinhentista. No domínio dos mares pontificavam agora os holandeses e os ingleses e no Portugal da metrópole o absolutismo monárquico ia-se esgotando no fausto da corte, acentuado com a descoberta do ouro do Brasil e com a sua chegada intensa durante o reinado de D. João V (1706-1750). Os reflexos na cultura já atrás os nomeámos. A especulação filosófica e as construções

⁴ Hemâni CIDADE, *Portugal histórico-cultural* (= Biblioteca Arcádia de Bolso 102-104), Lisboa: Arcádia, ²1968, 222. Cf. Domingos MAURÍCIO, *Os jesuítas na filosofia portuguesa dos séc. XVI a XVIII*, in *Brotéria* 21 (1935) 257-266, 310-329; José Sebastião DA SILVA DIAS, *Portugal e a cultura europeia*, in *Biblos* 28 (1952) 297-298; MONCADA, *Estudos filosóficos e históricos* (= Ata Universitatis Conimbricensis), I, Coimbra: [Universidade de Coimbra], 1958, 221. Sobre o antagonismo entre o pensamento das luzes e a escolástica, veja-se A. A. BANHA DE ANDRADE, *O iluminismo filosófico em Portugal*, in *Revista portuguesa de filosofia* 52/II (1982) 642-645.

literárias cederam ao formalismo, enquanto o progresso científico, outrora essencial para o domínio dos mares, havia estagnado.

1.2. As influências

O relance deixado sobre vínculos políticos anteriores e simultâneos levaria a concluir sobre um grande ascendente inglês sobre o nosso iluminismo, comparativamente ao influxo francês ou espanhol. Coimbra Martins afirma que «o movimento europeizante de Portugal de então tende a destacar-nos da Ibéria»⁵ e reconhece também que entre nós Descartes (1596-1650) teve menor projeção comparativamente com Locke (1632-1704) e Newton (1642-1727). A ascendência inglesa não foi, todavia, absoluta. Na verdade, se o empirismo teve lugar de destaque no despontar das nossas luzes, já o deísmo esteve longe de desempenhar o mesmo influxo, mormente por ser outro o contexto religioso.

Do empirismo chegou-nos uma nova visão da ciência, a que correspondia um novo método que exigia a observação dos fenómenos da natureza. Foi particularmente através de Newton que se começou a divulgar em Portugal a indução como fundamento de toda a filosofia. Este método indutivo e experimental fora aliás já antes defendido por Francis Bacon (1561-1626) como mais válido que a dedução escolástica. Paralelamente ao novo método emergiu uma nova teoria do conhecimento, segundo a qual as ideias deviam resultar da experiência e não duma elaboração intelectual que a dispensasse. Segundo os empiristas, «as "ideias" e as "sensações", base de todo o conhecimento, chegam ao reservatório da inteligência pela via dos sentidos»⁶. As sensações constituem a condição necessária e a base de toda a vida do espírito, ao qual é reservado um papel puramente passivo, pois é de uma associação mecânica das sensações que nascem as ideias. Ainda que de modo fragmentário e descontínuo, o empirismo foi chegando a Portugal.

Dos ilustrados espanhóis apenas se reconhece habitualmente o influxo de Benito Feijóo y Montenegro (1676-1764), cujas ideias ultrapassaram as fronteiras espanholas e, sendo traduzido em várias línguas europeias, foi-o também em português. O seu *Theatro crítico universal* (1726-1739) chegou, aliás, às

⁵ MARTINS, *Luzes*, 87. Cf. Domingos MAURÍCIO, *A primeira alusão a Descartes em Portugal*, in *Brotéria* 25 (1937) 177-187; António Alberto DE ANDRADE, *Descartes em Portugal nos séculos XVII e XVIII*, in *Brotéria* 51 (1950) 450-451; Joaquim FERREIRA GOMES, *Martinho de Mendonça e a sua obra pedagógica com a edição crítica dos "Apointamentos para a educação de hum menino nobre"*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964, 131-147; DIAS, *Portugal*, 279-280.

⁶ Adolpho CRIPPA, *Conceito de filosofia na época pombalina*, in *Revista portuguesa de filosofia* 38/II (1982) 437.

mãos de Martinho de Mendonça (1693-1743), quando em 1727 se deslocou a Madrid. Tal contacto fê-lo escrever apressadamente o *Discurso filológico-crítico*, sob o pseudónimo de Ernesto Frayer, comentando um capítulo de Feijóo⁷. Contudo, este ilustrado espanhol nem sempre foi apreciado, como mostra Luís António Verney (1713-1792), o principal expoente do iluminismo português⁸. Mas o facto de ser criticado e o conteúdo dessa crítica mostram já que foi considerado e estudado por Verney e pelos seus contemporâneos. Notamos ainda que, mesmo que a bibliografia não mencione um significativo influxo espanhol para além de Feijóo, há muitas semelhanças na mentalidade reformista e não hostil ao cristianismo entre os dois iluminismos ibéricos.

Relativamente à França, mesmo que as relações não tenham sido sempre convergentes, do ponto de vista cultural o fim do século XVII e o início do século XVIII trouxeram elementos preponderantes, nomeadamente com a presença em Portugal do P. Le Grand, embaixador francês, e do teatino Rafael Bluteau (1638-1734), nascido em Londres, mas filho de pais franceses e de formação francesa e italiana. Chegando através de elementos do clero, não carregavam o afrontamento à Igreja e os fermentos de descristianização que se apoderaram do iluminismo francês. O iluminismo francês chegou até nós predominantemente na sua matriz galicana e jansenista e não na sua vertente deísta ou ateia.

Considera-se, contudo, em moldes consensuais, que o iluminismo luso foi mais dado ao influxo italiano de Ludovico Muratori (1672-1750) e de Antonio Genovesi (1712-1769), devido às proximidades culturais conferidas pelo catolicismo e às consequentes resistências ao deísmo e ao materialismo que triunfavam na cultura inglesa e francesa. Junte-se-lhes o facto de alguns intelectuais portugueses terem viajado e residido naquelas paragens.

1.3. As características

Tal como os vários iluminismos europeus, também o português, mesmo se mais tardio e marginal, se revestiu de semelhante complexidade. Também ele tocou os aspetos mais diversos, da filosofia à pedagogia, da religião à política. Podemos, por isso, dizê-lo omnicomprensivo e multidisciplinar. Não se restringindo a uma área do saber, procurou que o seu espírito em muitas marcasse influxo.

⁷ Cf. António Alberto de ANDRADE, *Um português que falou com Wolf*, in *Brotéria* 52 (1951) 402-403; DIAS, *Portugal*, 331-332.

⁸ Cf. Luís António VERNEY, *O verdadeiro método de estudar* (= Clássicos Sá da Costa), org. por António Salgado Júnior, III, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1950, 158-165.

Consolidou-se essencialmente pelo recurso à polémica, sustentada através de um confronto sistemático entre épocas de *luz* e *trevas*, avalizadas pela razão. Batia-se, por isso, sincronicamente em duas direções, qual atitude mental de controvérsia e afirmação: sobre o passado com o seu sistema de ensino e investigação fazia incidir o criticismo; ao presente aplicava o reformismo, que propunha novos métodos e ciência nova. Subjacente estava uma vontade civilizadora que tudo queria fazer passar pelo crivo da razão, temperada pela sua autolimitação ao domínio da experiência.

O iluminismo tomou, por isso, uma dinâmica essencialmente crítica, que admirava as nações ilustradas da Europa, e elegeu para seu alvo o designado formalismo seiscentista e os seus protagonistas, assim como depois a Companhia de Jesus, no contexto pombalino. Diante da renovação do pensamento, provocada pela ciência positiva, a escolástica era acusada de se esgotar em questões inúteis, como a dos universais e das distinções formais dos termos, e o seu repúdio incidia essencialmente sobre a lógica, a metafísica e a filosofia da natureza. A reação crítica dos iluministas ao pensamento tradicional anunciou a crise e a decadência da cultura e das instituições, para proclamar o carácter excepcional do novo movimento, através de um ideal de salvação da nação. Diante do caos recebido impunha-se a novidade acreditada pelo novo ideário.

O movimento das luzes orientou-se, portanto, em terras lusas por um ideal de reforma da vida do homem em sociedade. Sendo esta multiforme, o movimento encontrou no ecletismo a forma do seu ideário global, e na pedagogia e na política os canais privilegiados da sua ideia de reforma. O ecletismo verificou-se na abrangência do pensamento dos seus principais expoentes, extensivo às diferentes disciplinas; a pedagogia materializou-se na reforma dos estudos menores e da Universidade de Coimbra; a política, no despotismo iluminado do marquês de Pombal.

Foi nessa atmosfera de reformismo e mudança que vingou, com a mesma intensidade, o otimismo dos modernos, expresso em palavras-chave como *progresso*, *razão* e *natureza*. Para tal elegeu como suporte teórico o sensismo de Locke e a epistemologia newtoniana, de matriz inglesa, com a conseqüente oposição crítica ao designado cartesianismo, excetuando o compromisso tentado por Azevedo Fortes, um dos expoentes portugueses que à frente tocaremos, na sua *Lógica racional, geométrica e analítica*⁹.

⁹ Cf. Maria Cândida MONTEIRO PACHECO, *Filosofia e ciência no pensamento português dos séculos XVII e XVIII*, in *Revista portuguesa de filosofia* 38/II (1982) 480-481; Pedro CALAFATE, *Iluminismo em Portugal* [online]: <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/ilu0.html>> [Consulta em 22 de junho de 2012].

2. Fases e expoentes do iluminismo em Portugal

A periodização, estando ao serviço duma melhor compreensão, é, no entanto, sempre algo artificial e diferente segundo os critérios de que se parte. Se se valorizar o contexto histórico-político e as condições criadas por Pombal para o alastrar do movimento, poderemos distinguir, com Coimbra Martins, as luzes joaninas das luzes pombalinas¹⁰. Se nos ativermos ao próprio movimento das ideias, o ponto de viragem pode dar-se com o lançamento do *Verdadeiro método de estudar*, de Verney, em 1746, segundo a periodização de Banha de Andrade¹¹. Tendo em conta que Pombal foi chamado ao poder quatro anos depois, verifica-se que os dois critérios são relativamente convergentes do ponto de vista cronológico. Esta dupla referência ajuda, porém, a não considerar apenas Pombal como o único centro do iluminismo português. Com ele desenvolve-se o despotismo iluminado, empreendedor de diversas reformas. O essencial do pensamento reformista não se deve, todavia, exclusivamente à chegada de Pombal, embora tenha sido com ele que os ilustrados portugueses aumentaram a projeção, ao verem criadas as condições políticas que aceleraram as reformas. Por uma questão de maior clareza na sistematização e porque, dum ponto de vista histórico, a vertente política do reformismo pombalino foi certamente mais relevante que o movimento cultural representado por Verney, optámos pela distinção entre a fase joanina e a pombalina.

2.1. As luzes joaninas

Mais marcadamente a partir dos anos 40, as primeiras expressões de participação da cultura nacional na dinâmica do pensamento das luzes remontam ao labor intelectual e académico do teatino Rafael Bluteau e do 4.º Conde da Ericeira, Francisco Xavier de Meneses¹².

Bluteau (1638-1734) corporiza o saber enciclopédico reunido nas suas permanentes deslocações aos centros culturais europeus. A sua própria formação ajuda já a perceber a síntese de diversas tendências nele operada. Nasceu em Londres, de ascendência francesa, e estudou em Paris no colégio de La Flèche e com os jesuítas de Clermont, e depois nas universidades de Verona, Roma e Paris. Viveu em Portugal de 1668 a 1687 e de 1702 a 1734. Sem

¹⁰ Cf. MARTINS, *Luzes*, 86.

¹¹ Cf. ANDRADE, *Iluminismo*, 645-647.

¹² Cf. António Alberto DE ANDRADE, *A Posição filosófica de D. Rafael Bluteau*, in *Brotéria* 41 (1945), 540-553; Hemâni CIDADE, *Lições de cultura e literatura portuguesas*, II: *Da reacção contra o formalismo seiscentista ao advento do romantismo*, Coimbra: Coimbra Editora, 1959, 27-45; DIAS, *Portugal*, 307-314; PACHECO, *Filosofia*, 480.

deixar propriamente um sistema de pensamento, defendeu uma epistemologia de base experimental, reuniu um saber enciclopédico nos oito volumes do seu *Vocabulário português e latino* (1712-1721), criticou a escolástica, considerada especulativa, formalista e inútil, e interessou-se pelo fomento de uma verdadeira indústria nacional, assim como por vários ramos do saber, como a astronomia e a literatura. É, pela sua erudição, um precursor das luzes em Portugal.

Precursor, pela sua vasta cultura, foi também Francisco Xavier de Meneses (1673-1743). Fundou em sua casa uma Academia Filosófica (1718/19), o nosso primeiro cenáculo esclarecido, de que fizeram parte Bluteau, Manuel Pimentel e Azevedo Fortes e por onde passaram vários estrangeiros. Foi um dos primeiros membros da Academia de História, reuniu à sua volta variada bibliografia, vinda do estrangeiro, e manteve contactos epistolares com diversos expoentes da cultura europeia da época. Interessou-se particularmente pela filosofia inglesa da experiência, de Bacon, Hobbes, Locke e Newton.

Outros marcos importantes foram consolidando o movimento. Sublinhe-se a instituição da Academia Real de História (1720), do estudo da física e da matemática na Universidade de Évora e no Colégio jesuítico de Santo Antão, das aulas de ciência experimental no Palácio das Necessidades, lecionadas pelos oratorianos, assim como das lições de filosofia proferidas, no seio da referida Congregação, pelo P. João Baptista (1705-1761) e mais tarde impressas na sua obra *Philosophia aristotelica restituta* (1748). Também se assinala o enriquecimento em número e qualidade da Biblioteca Real, assim como a publicação de algumas obras, que foram engrossando esta corrente das ideias: *Apontamentos para a educação de um menino nobre* (1734) de Martinho de Mendonça (1693-1743); *Elementos da geometria plana e sólida* (1735), do jesuíta Manuel de Campos (1681-1758); *Teoria verdadeira dos mares, conforme a filosofia do incomparável cavalheiro Isaac Newton* (1737), do médico judeu Jacob de Castro Sarmiento (1691-1762), que, desde 1721, viveu em Londres e ajudou a chegar a Portugal o ideário inglês. Nesta fase, a erudição das luzes foi essencialmente aristocrata e religiosa, aspetos que, em parte, mudarão com a ascensão de Pombal¹³.

Os anos 40 ficaram, todavia, marcados pela edição de duas obras significativas das luzes portuguesas: *Lógica racional geométrica e analítica* (1744), de Manuel de Azevedo Fortes, e *Verdadeiro método de estudar* (1746), de Luís António Verney. A controvérsia que esta última desencadeou transformou-se num momento significativo de afirmação do iluminismo, pois gerou uma

¹³ Cf. ANDRADE, *Português*, 402-412; DIAS, *Portugal*, 326-328, 331-333, 345-367; GOMES, *Martinho; SERRÃO, História*, V, 416.

dinâmica de oposição e defesa que, transbordando para a imprensa, irradiou as ideias principais do movimento.

2.1.1. Manuel de Azevedo Fortes

Manuel de Azevedo Fortes (1660-1741), depois de ter estudado no estrangeiro e inclusivamente lecionado em Siena, foi engenheiro do exército do reino português. A sua formação e apreço pelas ciências exatas modelou significativamente a sua obra. Com ele surgiu a primeira abordagem da lógica em português, rompendo com o monopólio do latim, antecipando o que, pouco depois, também Verney defendeu.

Na sua obra exalta os filósofos modernos e critica a escolástica, que crê ser degeneração de Aristóteles, em razão das traduções árabes, e procura uma síntese entre o empirismo de John Locke e o racionalismo de Descartes¹⁴. Do primeiro recolhe a importância dos sentidos no processo do conhecimento, entendendo que, se não existisse certeza no conhecimento sensível, se admitiria que Deus não criou a substância corpórea, mas apenas quis que dela tivéssemos uma aparência vã.

É dos iluministas portugueses, porém, aquele que mais sintoniza com o filósofo francês, do qual aceita as teses principais e o próprio método. A dúvida é ponto de partida para a certeza e a certeza provém da adequação dos sentidos à sua função, garantida pela veracidade de Deus. O processo de conhecimento está subordinado a um método primeiramente analítico, para a aquisição da certeza, e depois sintético, para a sua comunicação aos outros.

Depois de afirmar a importância do conhecimento que vem dos sentidos, não admite, todavia, que a alma esteja limitada ao tratamento passivo do que lhe chega das sensações. Acolhe, por isso, também as ideias inatas da alma, nomeadamente as da perfeição e da regularidade das formas geométricas. Admitida a irreduzível dualidade entre pensamento e extensão, as ideias inatas são as que a alma teria, mesmo que não estivesse unida ao corpo.

Em Azevedo Fortes, temos «a tentativa de conciliação entre o catolicismo, o pensamento moderno (com destaque para Descartes) e uma assumida atitude científica face ao real»¹⁵. À sua *Lógica* teve bom acolhimento ao tempo

¹⁴ Cf. Pedro CALAFATE, *A crítica ao inatismo actual e ao inatismo virtual*, in *História do pensamento filosófico português*, dir. Pedro Calafate, III: *As Luzes*, Lisboa: Caminho, 2001, 197-201; Pedro CALAFATE, *Manuel de Azevedo Fortes* [online]: <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/flu3.html>> [Consulta em 22 de junho de 2012]; CIDADE, *Lições*, 45-47; DIAS, *Portugal*, 334-337.

¹⁵ Maria Celeste NATÁRIO, *Itinerários do pensamento filosófico português* (= Nova Águia), Sintra: Zéfiro, 2010, 135-136.

da sua publicação, gerando curiosidade em torno do novo ideário das luzes e preparando o acolhimento da obra de Verney.

2.1.2. Luís António Verney

O outro representante, que se destaca já nesta fase e se repercutirá depois no tempo de Pombal, é Luís António Verney¹⁶. Nasceu em Portugal em 1713, se bem que de ascendência francesa, ao menos da parte paterna, e morreu em Roma em 1792. A sua formação foi feita com os jesuítas no Colégio de Santo Antão e na Universidade de Évora, onde se graduou em teologia e artes. Pelo meio ainda estudou filosofia com os oratorianos. Com 23 anos viajou para Itália, onde cursou jurisprudência e teologia, recebeu influência de Muratori e Genovesi e se veio a fixar para desenvolver intensa atividade. O confronto entre a instrução recebida em Portugal e aquela com que conviveu no estrangeiro fê-lo constatar o isolamento cultural do país e maturar o seu contributo para a reforma do ensino e da cultura.

A sua obra de maior repercussão foi, como já dissemos, o *Verdadeiro método de estudar*, publicado em 1746 e 1747. São 16 longas cartas de erudição enciclopédica e de estilo combativo, com que o autor pretende reformar a pedagogia ligada às diversas matérias então ministradas ou a ministrar nas escolas. Nela critica a filosofia peripatética, valoriza o experimentalismo, prefere a razão à autoridade e proclama o progresso como realidade primordial do espírito humano. Verney está, portanto, em plena comunhão com as ideias mestras do iluminismo e impressiona pela fidelidade com que faz eco das posições novas e polémicas que atravessavam a Europa. O *Verdadeiro método de estudar* «produziu o choque psicológico das massas cultas, trazendo para a liça pública, em corpo inteiro, ideias e questões anteriormente confinadas ao murmúrio dos cenáculos ou à meia voz dos livros»¹⁷.

Começa pelo estudo das línguas, considerando a aprendizagem do português, do latim, do grego e do hebraico. Prima pela simplificação e pela

¹⁶ Da bibliografia sobre Verney, destacamos a acurada biografia, com um longo apêndice documental, de António Alberto DE ANDRADE, *Vernei e a cultura do seu tempo* (= Ata Universitatis Conimbrigensis), Coimbra: [Universidade de Coimbra], 1965. Para uma síntese do seu pensamento, veja-se sobretudo o capítulo XV. Remetemos ainda para os seguintes estudos: Mariana A. MACHADO SANTOS, *Verney contra Genovesi. Apontamentos para o estudo do "De Re Logica"*, in *Biblos* 14 (1939) 409-419; L. CABRAL DE MONCADA, *Conceito e função da jurisprudência em Verney*, in *Boletim do Ministério da Justiça* n. 14 (1949) 5-24; Norberto CUNHA, *Luís António Verney (nótula bibliográfica)*, in *Brotéria* 141 (1995) 213-219; Pedro CALAFATE, *Luís António Vernei [online]*: <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/ilu5.html>> [Consulta em 22 de junho de 2012]; DIAS, *Portugal*, 386-425.

¹⁷ DIAS, *Portugal*, 406.

insistência no método. Critica o método tradicional, em que a gramática portuguesa estava escrita em latim e o latim obedecia às complicadas regras da gramática do jesuíta Manuel Álvares. Mais tarde, proporá ele mesmo uma gramática. Julga as línguas grega e hebraica úteis para os teólogos, que precisam de instrumentos para se aproximarem dos textos bíblicos originais. Da linguística passa aos estudos literários, abordando a retórica e a poesia. Parte da constatação duma retórica com o «péssimo estilo de buscar conceitos esquisitos»¹⁸ e defende uma retórica moderna nas figuras, nos estilos, nos ornamentos e no método de persuadir. Também no que se refere à poesia, analisa o seu estado para apresentar depois um plano reformado de estudo.

Vem depois a filosofia com acenos à sua história, à lógica, à metafísica, à física e à ética. Critica o programa escolástico e as ideias inatas de Descartes, mesmo se lhe aproveita o método, para preferir o empirismo na esteira de Bacon, de Newton e de Locke. Concebeu a filosofia como um meio geral de compreensão, de que a física experimental seria a parte mais importante.

«Nós não temos conhecimento imediato das naturezas; unicamente temos dois meios para o conseguir: observar as propriedades e ver se, mediante alguma resolução, podemos chegar a conhecer os princípios de que se compõe esta ou aquela entidade física. Este deve ser o primeiro emprego do Físico: observar e discorrer. Não devemos querer que a natureza se componha segundo as nossas ideias; mas devemos acomodar as nossas ideias aos efeitos que observamos na natureza. Este é o grande defeito do Peripato: preocupados com a sua Matéria, Forma e Privação, julgam que são capazes de disputarem em toda a matéria. Crêem que podem explicar tudo com aquelas expressões, e tudo embrulham com elas»¹⁹.

Considerando a lógica sobretudo como uma propedêutica ao operar da inteligência e reclamando o que a metafísica usurpara à física, ficam a física e a ética, emancipada da teologia, a constituir o essencial do que Verney entende por filosofia. As restantes cartas são dedicadas aos estudos médicos, jurídicos e teológicos. Verney propõe que o estudo da teologia e do direito canónico seja precedido da história destas disciplinas em relação com a história universal e reclama maior atenção à Sagrada Escritura mediante o contacto com os textos nas línguas originais.

A obra gerou grande polémica em Portugal e foi atacada em diversos panfletos porque, criticando o passado e o presente, foi tida por ofensiva para

¹⁸ VERNEY, *Verdadeiro método*, II, 53.

¹⁹ VERNEY, *Verdadeiro método*, III, 190-191.

o país. Verney tinha, todavia, pressentido que as aberturas de mudança deixadas por D. João V só seriam eficazes se apoiadas numa reforma abrangente de todo o ensino. A sua obra é de facto implacável com a tradição, a escolástica e Aristóteles. Não faz, todavia, tábua rasa do passado. A crítica à tradição tinha por objetivo alargar o campo da razão, libertando-a da asfixia da autoridade e orientando-a para a experimentação. Com a subida ao poder de Sebastião José de Carvalho e Melo, surgiram as condições políticas para que as suas reformas fossem implementadas. No âmbito pedagógico, o seu projeto frutificou verdadeiramente, quando em 1770 foi criada a Junta de Providência Literária, composta por partidários de Verney, encarregados de elaborar os novos estatutos da Universidade de Coimbra.

2.2. As luzes pombalinas

Coincidiu com a ascensão de Pombal uma clara aliança entre iluminismo e política, no quadro do despotismo iluminado do reinado de D. José. Rompeu-se, contudo, a feição aristocrática da fase precedente, em razão do despotismo pombalino, propício ao abalar das hierarquias estabelecidas e ao concentrar em si mesmo todas as decisões. Do ponto de vista religioso, o cristianismo não foi recusado, mesmo se surgiram focos de discórdia dimensionados à questão jesuítica e à oposição romana. Nesta fase, todavia, sente-se mais viva a concomitância entre a produção do pensamento e a execução da ação reformadora.

2.2.1. Alguns expoentes

Nesta fase os momentos fundamentais da afirmação das luzes passaram pela publicação das obras do teórico regalista António Pereira de Figueiredo (1725-1799) e de Frei Manuel do Cenáculo (1724-1814), das *Cartas sobre a educação da mocidade* (1760) de António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), da *Dedução Cronológica e Analítica* (1767), do *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771) e dos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772). A segunda e a terceira dessas obras optaram por um carácter panfletário e ideológico, articulado com a tese dos malefícios ocasionados pela Companhia de Jesus. Marcante foi também o influxo de Verney, com quem os outros explícita ou implicitamente sentiam afinidades.

Mesmo que politicamente depois de Pombal se tenha dado a *viradeira*, do ponto de vista do pensamento e da cultura, esta fase prolonga-se em tempos posteriores com Teodoro de Almeida (1722-1804), António Soares Barbosa (1734-1801) e Bento de Sousa Farinha (1740-1820). Neste trabalho, destacamos

apenas Pereira de Figueiredo, Manuel do Cenáculo e ainda Teodoro de Almeida, provavelmente aquele que melhor pode ombrear e suceder a Verney no contexto das luzes portuguesas.

.1. António Pereira de Figueiredo

O oratoriano António Pereira de Figueiredo (1725-1797) foi um dos elementos fundamentais do iluminismo português, sobretudo enquanto colaborador próximo de Pombal no contexto da crise das relações entre Portugal e a Santa Sé, que levaria ao rompimento de 1760²⁰. Proveniente de família humilde, nasceu na vila de Mação e fez a sua formação no colégio ducal de Vila Viçosa, onde estudou com os jesuítas latinidade e música. Foi precisamente esta que lhe valeu a entrada no Convento de Santa Cruz de Coimbra, como organista, podendo assim prosseguir os seus.

Dado à latinidade, tratou de traduzir a *Vulgata* para português e refletir sobre o método de ensino da teologia por uma via positiva ou exegética, baseada nos textos bíblicos e na tradição. A sua tradução da Bíblia foi depois muitas vezes reeditada e são conhecidos os seus estudos sobre a história da teologia, nomeadamente no que se refere aos primeiros concílios da Igreja. Aliás o seu interesse pela história não resultava exclusivamente dela, mas entendia-a como necessária para a teologia, pois «sem os estudos na história ninguém pode ser bom teólogo»²¹. Também se ocupou da retórica, ainda que sem grande novidade. De maior relevo foi a sua teorização do regalismo, no contexto dos problemas diplomáticos entre Lisboa e a Santa Sé. Aí ofereceu o substrato doutrinário para o regalismo pombalino, defendendo a autonomia dos príncipes perante o papa em matéria do foro temporal. As suas teses foram publicadas em 1765 na obra *Doctrina veteris Ecclesiae*, que teve alguma repercussão no estrangeiro. Nela defendeu a cobrança de impostos ao clero, o recurso dos seus membros à justiça secular e a submissão da hierarquia eclesiástica ao rei, acima do qual apenas o poder de Deus é reconhecido. No ano

²⁰ Cf. Cândido DOS SANTOS, *António Pereira de Figueiredo, Pombal e a "Aufklärung"*, in *Revista de história das ideias* 4 (1982) 167-205; Cândido DOS SANTOS, *Padre António Pereira de Figueiredo. Erudição e polémica na 2.ª metade do século XVIII* (= História aberta), Lisboa: Roma Editora, 2005; José Adriano de FREITAS CARVALHO, *La Bible au Portugal*, in *Le Siècle des lumières et la Bible* (= Bible de tous les temps 7), dir. Yvon Belaval – Dominique Bourel, Paris: Beauchesne, 1986, 260-262; José Pedro PAIVA, *A Igreja e o poder*, in *História Religiosa de Portugal*, dir. por Carlos Moreira Azevedo, II, s.l.: Círculo de Leitores, 2000, 174-175; Pedro CALAFATE, *António Pereira de Figueiredo* [online]: <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/ilu11.html>> [Consulta em 22 de junho de 2012].

²¹ SANTOS, *Padre António*, 76.

seguinte, publicou a *Tentativa teológica*, também traduzida fora do país, com o intuito de demonstrar que, não havendo recurso à Santa Sé, podiam os bispos resolver as dispensas matrimoniais e os demais casos habitualmente reservados ao papa. Nela defende que da essência do primado do papa não faz parte o ser o único legislador e o árbitro supremo dos bispos, mas somente a função de vigilância para que na Igreja todos cumpram as suas obrigações. Na *Demonstração teológica* de 1769 defende a confirmação e autorização para sagração dos bispos pelos metropolitas, sem recurso a Roma, mesmo que não se verificasse uma situação de rutura com a Santa Sé. O restabelecimento das relações entre Portugal e a Santa Sé no ano seguinte evitou felizmente que tais consagrações saíssem do papel. Pereira de Figueiredo coloca-se assim na esteira do episcopalismo de Van Espen (1646-1728) e de Febrônio (1701-1790), valendo-lhe tal filiação o epíteto de *Febrônio português*, mesmo se casos houve em que Febrônio plagiou Pereira de Figueiredo²².

A sua importância no contexto das luzes não vem tanto da originalidade do seu pensamento, quanto do facto de Pombal ter descoberto nele um precioso colaborador das reformas que empreendia, a ponto de o nomear deputado da Real Mesa Censória, o tribunal criado pelo marquês para substituir a Inquisição na censura livreira. O desempenho de cargos políticos levou-o, aliás, a deixar a sua família religiosa em 1767. Só regressou em 1785, como hóspede da Casa das Necessidades da sua congregação, sem nunca se ter, contudo, retratado das doutrinas que defendera.

.2. Manuel do Cenáculo

Manuel do Cenáculo (1724-1814) professou com 16 anos na ordem terceira de São Francisco, estudou teologia na Universidade de Coimbra, onde veio também a ensinar, interessou-se pelas línguas clássicas (latim, grego) e orientais (síriaco, árabe)²³. A viagem a Roma em 1750 para o capítulo geral da ordem foi ponto de viragem na sua tendência iluminista. Em 1768 foi eleito provincial da sua ordem e deputado da Real Mesa Censória, conquistado já pela política reformadora de Pombal. Dois anos depois, foi nomeado primeiro bispo

²² Cf. SANTOS, *Padre António*, 92-95.

²³ De entre a bibliografia sobre Manuel do Cenáculo, destacamos o estudo e a antologia de textos de FRANCISCO DA GAMA CAEIRO, *Frei Manuel do Cenáculo. Aspectos da sua actuação filosófica*, Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1959. Remetemos ainda para FRANCISCO DA GAMA CAEIRO, *Revivescências setecentistas do lulismo em Portugal*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 11 (1955) 607-612; PEDRO CALAFATE, *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas* [online]: <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/ilu6.html>> [Consulta em 22 de junho de 2012]; CIDADE, *Lições*, 215-230; ANDRADE, *Iluminismo*, 661-664.

de Beja, diocese então desmembrada da arquidiocese de Évora, que também viria posteriormente a pastorear. Desempenhou cargos de marcada erudição, nomeadamente na Junta da Providência Literária, criada para a reforma dos estudos. A queda de Pombal, subsequente à morte de D. José, fê-lo recolher-se à sua diocese, prosseguindo aí a sua ação civilizadora.

Figura polémica, porque muito conotada com o sistema pombalino, foi sensível aos novos ventos das ideias, mas simultaneamente conciliador com a fé que professava, procurando a harmonia entre a razão e a fé, entre a natureza e a graça. Assim se verifica, por exemplo, no passo seguinte da sua *Saudação pastoral*, publicada em 1793:

«Combate a insuficiência da Filosofia e a sua pequenez a respeito da Religião, advertindo serem os Cristãos tanto mais sábios em sua doutrina do que os filósofos, quanta é a diferença entre Platão e o Espírito Santo. Acrescenta mais que se aproveite a bondade que houver na Filosofia, contanto que não se arrime a luz de Cristo»²⁴.

Como pedagogo e reformador, destacou-se dentro da própria ordem e também na reforma da instrução encomendada por Pombal para a Universidade de Coimbra. Estendeu depois o mesmo espírito à sua diocese, insistindo no papel do clero na divulgação dos conhecimentos científicos e criando bibliotecas, museus e academias.

Filosoficamente foi um eclético. Os que mais de perto o estudaram, destacam-lhe três características: o método geométrico, o gosto pelo real e a crítica moderada à escolástica. Com a primeira queria estender a todos os ramos do saber, humanidades e teologia incluídas, a clareza e ordem dos géometras e matemáticos, para lhes conferir unanimidade e evidência. Daqui decorre a sua crítica à escolástica, todavia, sem a agudez de Verney, pois soube apreciar-lhe alguns méritos: «Pela excessiva actividade nos últimos tempos, não se há-de negar a tentativa dos anos passados, ainda que sem curso tão expedito e perfeito»²⁵. O gosto pelo real veio ao encontro do seu desprezo da especulação frívola, comungando com os intelectuais coevos o interesse pela observação e o cultivo da filosofia natural.

²⁴ Transcrevemos a passagem a partir da antologia de CAEIRO, *Frei Manuel*, 176.

²⁵ Transcrevemos a passagem dos *Cuidados literários do Prelado de Beja* (1791), a partir de ANDRADE, *Iluminismo*, 662.

.3. Teodoro de Almeida

O P. Teodoro de Almeida (1722-1804) insere-se no grupo daqueles que vivendo no estrangeiro, neste caso forçadamente, fizeram desenvolver em Portugal a corrente das luzes, sobretudo na sua vertente experimental. A sua formação está ligada à Congregação do Oratório, a que depois veio a pertencer, e nomeadamente ao P. João Baptista, o primeiro a ensinar em Portugal física experimental. Ensinou depois filosofia na Casa das Necessidades. Não gozou, todavia, como Pereira de Figueiredo e Manuel do Cenáculo, da predileção de Pombal, para quem a sujeição aos seus intentos era mais importante que a craveira intelectual. Recolhendo-se no Porto, em virtude da hostilidade pombalina, teve tempo para contactar com a comunidade inglesa da cidade e continuar a redação da sua *Recreação filosófica*, obra de ciências físico-naturais, em dez volumes, publicada entre 1715 e 1799. A perseguição de Carvalho e Melo levou-o a refugiar-se em Espanha e depois em França, onde continuou a exercer a sua atividade docente e a escrever. É deste tempo a redação do romance *O feliz independente do mundo e da fortuna* em que se misturam ficção, realidade histórica e divulgação científica, mais tarde publicado em Portugal e traduzido em Espanha e França. A queda de Pombal permitiu-lhe o regresso à pátria, onde continuou a docência da filosofia, e uma colaboração valiosa na Academia das Ciências, inaugurada em 1780.

Sendo um homem que cultivou o espírito científico, ao jeito dos demais na sua época, interessa-nos aqui determo-nos sobretudo na sua conciliação da filosofia das luzes, seduzida pela experimentação, com o cristianismo. Sobre este ponto de vista, soube coligar a profissão convicta da fé cristã com o amor pela liberdade de pensar. Com as palavras de Pedro Calafate, podemos dizer que

«Para Teodoro de Almeida, "a natureza não fala nem tem ciência" no sentido preciso de recusa do imanentismo ou do panteísmo. Encarada na sua pura materialidade, "a natureza é muda", mas vista à luz da sua dependência perante um absoluto que a criou, transforma-se num livro aberto e pleno de significado espiritual, estabelecendo uma relação "secundum originem", que abarca no seu significado mais amplo a ordem particular das criaturas, nas suas relações de lugar, tempo e dignidade»²⁶.

²⁶ Pedro CALAFATE, *Teodoro de Almeida* [online]: <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/illu13.html>> [Consulta em 22 de junho de 2012]. Cf. *Teodoro de Almeida*, in *Dicionário de história da Igreja em Portugal*, dir. por António Alberto Banha de Andrade, I, Lisboa: Resistência, s.d., 145-149; Ferdinand AZEVEDO, *Padre Teodoro de Almeida: Um oratoriano no iluminismo português*, in *Brotéria* 109 (1979) 155-167, 301-315; DIAS, *Portugal*, 431-434.

No mesmo espírito conciliador entre as luzes e a fé, toma um posicionamento crítico frente ao deísmo e ao seu menosprezo do cuidado por Deus dispensado às criaturas, e denuncia os excessos do cientismo que convergem numa exagerada naturalização do homem, aproximando-o dos animais. Em *O feliz independente* nota-se o otimismo iluminista no superar da angústia existencial coincidente com a vida urbana através da simplicidade da vida campestre. A felicidade, conceito tão caro ao iluminismo, não é para ele, porém, plena sem que Deus seja o centro de onde tudo provém e para onde tudo se dirige.

2.2.2. A reforma pombalina

Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782) deixou uma marca profunda no Portugal do seu tempo e foi o principal responsável pela feição de Estado que tomaram as luzes portuguesas. Tudo começou com a subida ao trono do rei D. José e a sucessiva chamada do futuro marquês de Pombal para a Secretaria de Estado²⁷. Oriundo de uma família da pequena nobreza, admite-se que terá cursado direito em Coimbra. Antes de ascender ao poder dedicou-se à diplomacia, fixando-se por um tempo em Londres e depois deslocando-se para Viena como enviado extraordinário. Este estágio europeu de 1739 a 1749, mesmo que ao nível diplomático não tenha sido bem-sucedido, permitiu-lhe o contacto com as ideias políticas que aí fervilhavam e a interiorização do despotismo iluminado e do reformismo global.

D. José abriu-lhe as portas do poder, se bem que não em regime de exclusiva liderança. Contudo, a sua experiência adquirida no estrangeiro e o seu espírito de liderança e pragmatismo converteram-no no centro de todas as decisões. Reforçou o poder do Estado e encetou uma ação reformadora extensiva a todos os domínios do reino. Do ponto de vista económico, incentivou as exportações, reforçou as alfândegas e os monopólios comerciais combatendo o comércio livre, criou a aula do comércio para a instrução nesta área e sistematizou a administração fiscal. Do ponto de vista social, secundarizou as classes mais influentes do passado, o clero e a nobreza, e investiu contra os grupos mais influentes e independentes, mormente a nobreza ultramarina e os

²⁷ Sobre a reforma pombalina, veja-se CIDADE, *Lições*, 181-214; SERRÃO, *História*, VI, 11-83, 237-288; MONCADA, *Estudos de história do direito* (= *Ata Universitatis Conimbricensis*), I, Coimbra: [Universidade de Coimbra] 1948, 83-126; Joaquim FERREIRA GOMES, *A reforma pombalina da universidade*, in *Revista portuguesa de pedagogia* 6 (1972) 25-63; *Marquês de Pombal (1699-1782)*, in *Dicionário de história de Portugal*, V, 113-121; Maria Júlia DE ALMEIDA COSTA, *Debate jurídico e solução pombalina*, in *Brotéria* 115 (1982) 156-166; Manuel Augusto RODRIGUES, *A Universidade de Coimbra. Marcos da sua história*, Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 1991, 41-47.

jesuítas. Relativamente à nobreza, é conhecido o processo forjado contra os Távoras e o duque de Aveiro, acusados e condenados à morte pelo atentado contra o rei de 1758. Quanto aos jesuítas, tudo encaminhou para a sua expulsão, conseguida em 1759. Reformou também a justiça, aligeirando os processos; o exército, alargando-lhe o funcionalismo; e ainda a agricultura, sobretudo ao nível da exploração vinícola do Douro com a criação da Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro. Com a força restabeleceu a ordem pública, ao tempo muito abalada. Urbanisticamente, ficou célebre pela coordenação e execução dos planos para a reconstrução de Lisboa, depois do terramoto de 1755, marcados pela geometria e pela amplitude dos espaços.

Também se distinguiu pela reforma do ensino, mais urgente quanto este regredira com a expulsão da Companhia de Jesus que até então detinha a única rede escolar orgânica e estável, contando só na metrópole com mais de 20 colégios e a Universidade de Évora. Detemo-nos um pouco mais sobre tal reforma, porquanto reflete a feição pedagógica do iluminismo lusitano já atrás veiculada. À expulsão dos jesuítas, seguiu-se a reforma dos estudos menores por lei de 1759. Foram extintas as escolas que seguiam métodos inicianos e estabelecido um novo regime de estudos. Nesse sentido foi substituída a *Arte da gramática latina* do jesuíta Manuel Álvares pelo *Novo método da gramática latina* (1752) do oratoriano Pereira de Figueiredo, com dez edições até 1797, ou pela *Arte* de António Félix Mendes. Da mesma lei resultava a proibição de outras escolas sem licença régia e a extensão do ensino a todas as vilas do país. Na prática, a implementação, revelando-se significativa, não foi, todavia, tão geral, refletindo as dificuldades financeiras que se iam acumulando. Sublinhe-se ainda o aparecimento do Colégio Real dos Nobres (1761), atento às humanidades e também à ciência experimental, e a proteção régia ao Colégio de Mafra (1772), aberto não apenas aos nobres, mas também a outros que se distinguissem em seriedade e inteligência.

Para o ensino superior foi instituída a Junta da Providência Literária (1770), onde se destacou Manuel do Cenáculo, encarregada de julgar as razões da decadência e apresentar as linhas mestras da reforma. Dessa Junta proveio a reforma da Universidade de Coimbra, consubstanciada nos seus novos estatutos de 1772. Hemâni Cidade considera mesmo que «a sua [de Pombal] reforma da Universidade foi verdadeiramente a fundação de uma *Nova Universidade*»²⁸. A universidade rompeu com o aristotelismo e questionou a autoridade apostólica, viu-se renovada segundo a nova pedagogia de toque mais científico, modificada nos currículos e matérias e enriquecida no seu corpo docente. A reforma foi notória em todas as áreas, se bem que a

²⁸ CIDADE, *Lições*, 181.

liberdade de ensino desejada pelo ideário iluminista não se tenha harmonizado bem com o restrito controlo do autoritarismo de Pombal²⁹.

Apoiado pelo funcionalismo judicial e pela burguesia agrícola e comercial, o marquês pôde levar por diante a sua política autocrática, não sem que semeasse inúmeros ventos de discórdia. Estes sopravam da nobreza abalada no seu poder e privilégios e da esfera religiosa, sobretudo jesuítica. Os processos judiciais instaurados à nobreza e aos jesuítas geraram um ambiente de perseguição e terror que marcou a quadra pombalina. A partir dos anos 70, os fermentos de contestação proliferaram, dado o insucesso da maior parte das companhias monopolistas, exceto a dos vinhos, a degradação das indústrias e o descontentamento do pequeno comércio. As dificuldades financeiras conduziram ao agravamento fiscal e este a continuadas insatisfações. A resolução da crise passava também pela abolição dos monopólios comerciais e pela colaboração da nobreza ultramarina, aspetos contrários à anterior política pombalina.

A fragilidade política e a morte do rei em 1777 levaram-no à demissão e ditaram-lhe a desgraça. Seguiu-se em Portugal o tempo da *viradeira*, nome significativo da inversão nas políticas até então executadas. Contudo, tal viragem não significou verdadeiramente um regresso ao passado, mas uma síntese que equilibrou as tendências mais agudas do reformismo de Pombal e da sua autoridade; e, se não resolveu os problemas político-económicos, ao menos convergiu para uma relativa pacificação social, só rompida pelas invasões francesas e mais tarde pelo liberalismo.

Não é fácil um juízo sobre o marquês, figura tão pouco consensual. Uns admiram-no pela renovação que quis imprimir ao país e apresentam-no quase como símbolo único da modernidade europeia num país preso ao passado. Outros destacam o clima de terror e de violência gerado pela sua sede de poder, instrumentalizadora de muitas decisões. A figura de Pombal assume, todavia, algo das duas facetas. Procurou incutir um novo rumo de modernização no país, mesmo se as suas políticas primeiramente eficazes se goraram gradualmente no insucesso que as inimizades criadas não podiam tolerar. Pautou, todavia, o seu tempo de governo pela afirmação pessoal à custa de intrigas, violências e vinganças. Paradoxal é o facto de o iluminismo, que propagava a liberdade e acenava com a bandeira da tolerância, ter na sua figura mais conhecida entre nós alguém que não olhou a meios para impor o que

²⁹ Ainda no campo universitário, um significativo retrocesso acontecera, em 1759, com a extinção da bicentenária Universidade de Évora, até à data confiada aos jesuítas. Sobre as implicações da expulsão dos inicianos na cultura e no ensino, veja-se ROQUE CABRAL, *Pombal e a incultura em Portugal*, in *Brotéria* 153 (2001) 835-839.

pensava e satisfazer o desejo de poder, nem a princípios na hora de reclamar a justiça. Contudo, também nestes paradoxos o iluminismo português não foi original, colhendo muito do despotismo iluminado que a Europa igualmente conheceu.

3. As luzes em Portugal e a fé cristã

O iluminismo português procurou fundamentalmente salvaguardar a revelação e a fé, em consonância com a razão, a ponto de corporizar uma corrente apologética que teve os seus principais representantes em Manuel do Cenáculo, Teodoro de Almeida e António Ribeiro dos Santos (1745-1818). Fruto desta síntese entre a tradição católica e o pensamento das luzes, a história das ideias tem consagrado a expressão *iluminismo católico*, entre nós veiculada por Cabral de Moncada³⁰.

O desempenho do poder político na perseguição aos jesuítas ou nas suas dissensões com a Cúria Romana não traduziu um ideal oposto ao catolicismo, mas um modo diferente de o configurar. Segundo o nosso modo de ver, não se tratou, porém, apenas de uma preocupação por delimitar esferas de ação, secularizando a sociedade e espiritualizando a ação da Igreja. Parece-nos, atendendo à filiação regalista dos teóricos das luzes e às medidas empreendidas no exercício do poder, que à delimitação de âmbitos, se juntou uma ânsia de controlo efetivo da Igreja por parte da Coroa, com as necessárias tensões decorrentes. De seguida, abordaremos a relação entre iluminismo e cristianismo, considerando a conciliação dos dois âmbitos em torno de um espírito reformista e apontando os pontos de discórdia que também se manifestaram.

3.1. Um ideário conciliante

Nenhum dos teóricos portugueses das luzes se opôs ou negou a fé cristã, como aconteceu noutros países da Europa, nomeadamente em França. Basta olhar brevemente os perfis dos expoentes portugueses para verificarmos que todos se situaram bem no seio da Igreja e em muitos casos pertenciam mesmo ao clero. A confirmar a conciliação está também o facto de este movimento das ideias ser entre nós conotado com os oratorianos e de se distinguirem também entre os maiores ilustrados figuras de prestígio da Igreja, como o bispo Manuel do Cenáculo e o teólogo Pereira de Figueiredo.

³⁰ Cf. MONCADA, *Estudos*, III, 7-8.

Se bem que crítico sobretudo dos métodos pedagógicos do passado, o iluminismo não encarnou entre nós um questionamento tão global da tradição que atingisse no essencial a fé cristã. Em Portugal, houve também crítica da tradição, nomeadamente a filosófica, com o combate ao aristotelismo e à escolástica. Não, todavia, um questionamento da tradição religiosa enquanto tal, decorrente do exacerbar da razão e conseqüente exclusão da verdade revelada e do direito divino. Notou-se certamente a tendência de separar os campos, de reclamar que a moral se emancipasse da teologia, que o direito civil adquirisse outra relevância e que em geral o conhecimento não se fundasse antecipadamente em qualquer revelação ou autoridade intocáveis, mas retivesse como essencial a observação e a experiência. Cristianismo e iluminismo não foram, todavia, rivais que se combateram, mas aliados que se uniram por um mesmo reformismo de vertente pedagógica.

O reformismo atingiu assim também o próprio cristianismo em Portugal. O programa de teologia, elaborado por Pereira de Figueiredo e Manuel do Cenáculo para a Universidade de Coimbra, endereçou-se para a teologia positiva, apoiada no estudo da Sagrada Escritura e da história eclesiástica e civil. Os escritos pastorais do segundo, enquanto provincial franciscano e depois como bispo, acentuaram-lhe a veia reformadora aplicada à sua ordem e à sua diocese respetivamente. Como exemplo apontamos as suas *Memórias históricas do ministério do púlpito*, saídas do prelo em 1776. Ainda sobre a pregação, já se alongara Verney a propósito da retórica para apontar, entre outras coisas, o seu fundamento bíblico-patristico. Daqui se intui já o caminho que a reforma dos estudos teológico precisava de tomar.

«O Pregador Evangélico deve instruir e mover; e, não se insinuando no ânimo dos ouvintes, não conseguirá persuadi-los. [...] Isto é obrigação. Quanto ao meio de o conseguir, deve, depois de bom fundamento nas letras humanas, ter grande lição da Escritura e dos Padres que apontamos, cujas homilias ensinam como se deve pregar para tirar fruto. [...] Mas, porque a maior parte destes prezados de Críticos e Retóricos, que não sabem a História Eclesiástica, nem Literária, entenderão que estes Padres só cuidavam da virtude, e não são bons para se imitarem na eloquência etc., será necessário explicar-lhes em breve quem eles eram»³¹.

Enquanto o filão deísta das luzes, nascido em Inglaterra e depois difundido pela Europa, se esmerou num projeto de religião natural, que admitia Deus como causa do mundo, mas não a sua comunicação e o seu desvelo

³¹ VERNEY, *Verdadeiro método*, II, 158-160.

para com os homens ao longo da história, o iluminismo português, na linha do italiano e do espanhol, não aceitou em absoluto esta via. No plano do religioso, segundo o que se dera com a ética, a elite intelectual portuguesa reagiu às teses da suficiência da religião natural. Admitiram-na apenas como instância preliminar e universal, no seu conteúdo essencial: o reconhecimento da existência de Deus, a imortalidade da alma, o prémio e o castigo divinos. Aceitando este patamar comum, defendiam, porém, que a religião natural era insuficiente, atendendo à corrupção da natureza humana após o pecado, necessitando esta do auxílio da graça para poder ser feliz e salvar-se. Distanciaram-se, portanto, do otimismo racionalista que professava um homem naturalmente bom, corrompido só pelos costumes e, portanto, sem necessidade de salvação.

De acordo com a tradição precedente e coeva, quis o iluminismo luso usar a investigação científica para fins apologéticos, interessando-se pela teologia natural. A atenção à natureza enquadrava-se facilmente nas convicções de fé, pois apontava para o divino que a criara. Conscientes desta relação entre a natureza e Deus, os pensadores ilustrados não entenderam a fé como um obstáculo epistemológico a uma nova aproximação mais empírica e indutiva, mas antes um incentivo à investigação e ao progresso científicos. O iluminismo de pendor católico conseguiu assim afirmar a fé cristã em parte pelos mesmos motivos que noutras bandas foi negada. Negada porque era um obstáculo à razão, ao progresso e à ciência. Afirmada entre nós enquanto esses mesmos elementos remetem para o próprio Deus.

3.2. Os principais pontos de discórdia

Apesar de o espírito das luzes não ter rejeitado em Portugal a fé cristã, houve focos de discórdia que com ela se relacionam. Decorrem não tanto do âmbito teórico da reflexão, se bem que esta lhe sirva de suporte, mas sobretudo do exercício prático da política levada a cabo por Pombal. Tais focos concretizam-se na expulsão da Companhia de Jesus e no exercício regalista do poder por parte de Sebastião José de Carvalho e Melo. As breves considerações que faremos de seguida ajudar-nos-ão a mostrar que o iluminismo português, não sendo anticatólico, foi, todavia, antijesuítico e antirromano.

3.2.1. A expulsão dos jesuítas

A expulsão dos jesuítas é tema vasto e importante não só pelas implicações que teve para os inicianos em Portugal e pelo que significou ao nível do ensino e das missões em Portugal sem eles, mas sobretudo porque, sendo

esta expulsão a primeira a antecipar a futura supressão, se pode ver no facto português a raiz e o ensaio de um fenómeno com outras proporções. Não sendo este o espaço para uma abordagem abrangente, ficamo-nos por uma síntese que transmita o que julgamos essencial³².

Alguma crítica aos jesuítas era já latente antes de Pombal, se bem que se deva ao marquês a expressão e as consequências que depois tomou. Antes havia alguma discussão, unida à crítica ao ensino escolástico que praticavam. A relação era fácil, sabendo-se que eles detinham um papel determinante na transmissão do saber, nomeadamente através dos seus colégios e das universidades de Coimbra e Évora. Legitimamente pode perguntar-se se tal identificação era justa, se os jesuítas encarnavam apenas um passado decadente, enquanto outros tomavam em mãos as novidades emergentes. Na verdade, deve reconhecer-se aos padres da Companhia o mérito do florescimento da escolástica conimbricense que, depois de oferecer ao país teólogos, filósofos e humanistas de envergadura, se acomodou também ao ambiente geral da nação.

Devemos, além disso, ter em conta que o novo ideário também penetrara na docência de alguns jesuítas portugueses, que progressivamente se abriam aos novos princípios de cunho científico. Aliás antes mesmo de o oratoriano João Baptista ter enveredado pela via experimental, já o jesuíta António Cordeiro (1640-1722) tentara uma aproximação a Descartes sem romper verdadeiramente com a escolástica. Tentou uma atualização dos conimbricenses, mexendo o menos possível no método e nas soluções adotadas. Depois, em 1754, o jesuíta Inácio Monteiro (1724-1812), professor de matemática em Coimbra, publicou o seu *Compêndio dos elementos de matemática*, refletindo também as ideias novas e o seu interesse pela ciência. No prefácio à publicação em Itália dos sete volumes da sua *Philosophia libera seu ecletica, rationalis et mechanica sensuum* (1766) – a expulsão dos jesuítas levou-o para Itália, onde lecionou na Universidade de Ferrara –, revelou o seu ecletismo e a sua filiação entre os livres-pensadores.

³² Este é dos aspetos a que os manuais de história da Igreja dedicam habitualmente algum espaço, assim como as obras de história de Portugal. Veja-se uma boa síntese em NUNO DA SILVA GONÇALVES, *Jesuítas*, in *Dicionário de história religiosa de Portugal*, dir. por Carlos Moreira Azevedo, III, s.l.: Círculo de Leitores, 2001, 30-31. Cf. Domingos MAURÍCIO, *Bloqueio e desterro dos jesuítas de Braga (1759)*, in *Brotéria* 98 (1973) 71-87; Domingos MAURÍCIO, *Como foram implicados os jesuítas no motim do Porto de 1757*, in *Brotéria* 98 (1973) 349-364; Manuel ANTUNES, *O marquês de Pombal e os jesuítas*, in *Brotéria* 115 (1982) 123-142; António S. FERRAZ, *Aversão de Pombal aos jesuítas. A propósito de um roteiro*, in *Brotéria* 122 (1986) 527-539; António LEITE, *A expulsão da Companhia de Jesus de Portugal no século XVIII*, in *Brotéria* 134 (1992) 206-211; 144 (1997) 493-500.

«Vi-me ora peripatético, ora atomista, cartesiano e newtoniano; e feita tão arriscada experiência entendi que todos eles ensinavam algumas verdades, que muitíssimas coisas eram duvidosas e falsas e que a verdade não era apatário de um só sistema... Vi que eram prudentes os filósofos que, isentos de facciosismo, não se enfeudam a nenhuma escola nem a nenhum jugo intelectual seja de quem for, antes preferem a liberdade de pensamento e cultivam uma filosofia eclética, isto é livre, como se fosse uma república da razão»³³.

Estes foram, de facto, casos mais ou menos isolados no panorama da Companhia em Portugal. Denotam, contudo, que também nela se podiam encontrar fermentos graduais de mudança e abertura aos novos métodos, sem a via de rutura empreendida por Pombal.

Os impulsos para a expulsão encontram outras razões, contradizendo aliás as boas relações que Pombal teve com alguns jesuítas antes de chegar ao governo. A aversão à Companhia provém do despotismo esclarecido por que Pombal pautou o exercício do poder. Segundo este sistema, competia ao rei, no caso influenciado pelo seu ministro, controlar todas as áreas da vida social e entre elas também o ensino, a cultura, as missões e a Igreja. A Companhia começou, por isso, a ser vista como um obstáculo para o sistema pombalino. Ela controlava o ensino na metrópole e nas colónias, tinha uma forte presença nas missões, exercia um grande influxo cultural e tinha uma especial relação com Roma. São o despotismo iluminado de Pombal e o papel que a Companhia desempenhava na sociedade portuguesa que explicam a hostilidade pombalina e a conseqüente expulsão. É o mesmo despotismo que faz com que a legislação utilize o conceito de obscurantismo contra os que vê como adversários. A Companhia de Jesus tomara-se ou foi vista como instituição emblemática da decadência da cultura e das instituições do país³⁴.

Depois existem os motivos conjunturais que Pombal usou para levar a bom porto os seus intentos e desencadear a propaganda antijesuítica. O primeiro proveio da resistência jesuítica em aceitar as novas fronteiras brasileiras estipuladas pelo tratado de Madrid entre Portugal e a Espanha (1750), bem

³³ Texto transcrito a partir de Lúcio CRAVEIRO DA SILVA, *Inácio Monteiro. Significado da sua vida e da sua obra*, in *Revista portuguesa de filosofia* 29 (1973) 241-242. Sobre as novas ideias entre os jesuítas portugueses, veja-se também ANDRADE, *Iluminismo*, 650-655; DIAS, *Portugal*, 262-264; J. PEREIRA GOMES, *A cultura científica de Inácio Monteiro*, in *Brotéria* 43 (1946) 268-287; António Alberto DE ANDRADE, *Inácio Monteiro e a evolução dos estudos nas aulas dos jesuítas de setecentos*, in *Revista portuguesa de filosofia* 29 (1973) 289-304; António MARTINS, *Para uma análise da filosofia de Inácio Monteiro*, in *Revista portuguesa de filosofia* 29 (1973) 267-288.

³⁴ Cf. Maria Adelaide SALVADOR MARQUES, *Pombalismo e cultura média. Meios para um diagnóstico através da Real Mesa Censória*, in *Brotéria* 115 (1982) 182; NATÁRIO, *Itinerários*, 131.

como da oposição às leis régias que regulamentavam os indígenas e à fundação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755), limitadora da ação da Companhia de Jesus em favor dos locais. O segundo resultou de o jesuíta Gabriel Malagrida ter interpretado o terramoto de Lisboa de 1755 em modo providencialista como um castigo divino e reclamado o apaziguamento da ira divina pela mudança dos costumes. Um terceiro concretizou-se na acusação nunca provada, levantada contra os inacianos, por terem influenciado a revolta do Porto de 1757, contra a criação da Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro, e o atentado contra o rei de 1758. A estes motivos podem associar-se ainda os contactos que Pombal teve no estrangeiro com núcleos jansenistas e o desejo de deitar mão ao património da Companhia para o carente erário régio.

Aos motivos apontados seguiu-se uma série de factos que culminam com a expulsão. Em 1757 foram expulsos da corte cinco jesuítas com funções de confesores e preceptores. Na sequência da visita, autorizada por breve, de Bento XIV a pedido de Pombal, foram proibidos de confessar e pregar no patriarcado de Lisboa e mais tarde de sair de suas casas. Chegou entretanto o ano de 1759 e com ele os factos decisivos: em janeiro, a prisão do provincial e o início do arresto patrimonial; em junho, a proibição de ensinar em todos os domínios portugueses; e em setembro, o decreto de expulsão. O único a ser julgado, e depois queimado vivo em 1761, por pretensa acusação de heresia, foi o já decrépito P. Gabriel Malagrida, associado à conjura dos Távoras. Os resultados foram, todavia, mais amplos: aproximadamente 1100 jesuítas foram acolhidos nos Estados Pontifícios; uns 70 terão morrido nas prisões e uns 40 nas viagens; cerca de 45 ainda se encontravam presos aquando da queda de Pombal.

Pombal não descansou, todavia, com a expulsão de 1759. Procurou ainda exercer influência internacional que haveria de contribuir para a supressão da Companhia em 1773. Nesta tarefa desempenhou papel de relevo a *Dedução cronológica e analítica* (1767), uma espécie de compêndio das desordens levadas a efeito pelos jesuítas em Portugal antes da sua expulsão. Ainda que tal libelo não identifique explicitamente o autor, crê-se hoje ter sido redigido ou inspirado pelo próprio Carvalho e Melo, para atingir definitivamente a reputação dos inacianos. Este escrito clarifica, além disso, que a investida iluminista não se dirige ao cristianismo em geral, mas à Companhia de Jesus, culpada pelo atraso do país durante os dois séculos anteriores³⁵. O combate empreendido por Pombal teria, no entanto, ainda outras consequências do ponto de vista religioso.

³⁵ Cf. VERÍSSIMO, *História*, VI, 260.

3.2.2. O regalismo pombalino

É sempre o despotismo iluminado a criar pontos de atrito entre o espírito das luzes, ligado à política pombalina, e a Igreja. Da mesma forma que o marquês tratou de combater a poderosa nobreza ultramarina e a forte Companhia de Jesus de estatuto supranacional, porque escapavam ao seu domínio, também procurou prevenir e obstar às ingerências romanas no catolicismo português. O paulatino processo de controlo do poder político por parte de Carvalho e Melo trouxe consigo uma intensificação das medidas afirmativas da soberania portuguesa face ao poder pontifício que se materializaram no reforço do poder da Coroa sobre o catolicismo português e no consequente controlo do exercício do ministério pastoral. Tais medidas, porém, encontram já raízes nas décadas anteriores com a reafirmação do beneplácito régio, o controlo dos núncios, a reforma das ordens religiosas, a reorganização da geografia eclesiástica e a diminuição dos tributos a pagar a Roma. O clima era, todavia, de estabilidade com ligeiras tensões de permeio³⁶.

Os suportes teóricos do regalismo português de setecentos, materializados depois em múltipla legislação, já os conhecemos, particularmente do pensamento do *Febrônio português*, Pereira de Figueiredo, a que se juntou António Ribeiro dos Santos com *De sacerdotio et imperii* (1770). No mesmo ano foi publicada a tradução portuguesa da obra de Febrônio. Sob o prisma da ação política, o regalismo foi gerador de tensões entre a Coroa lusitana e Roma, que se colocaram na continuidade da expulsão dos jesuítas e culminaram com o corte de relações diplomáticas de 1760. O desejo de superintender sobre todas as realidades da vida social e cívica orientou a política pombalina para o combate às imunidades e privilégios dos eclesiásticos, porque os colocavam fora da alçada do Estado absoluto.

Este espírito originou problemas com o núncio Filipe Acciaiuoli, aquando da sua chegada a Portugal em 1754, sujeito a um estreito controlo alfandegário, que serviu de teste ao poder do papado. As tensões intensificaram-se com o processo de expulsão dos jesuítas, até que a rutura propriamente dita resultou de nova querela com o núncio entretanto purpurado. Ressentido por o rei não ter presidido à cerimónia da imposição do barrete cardinalício e por não ter sido convidado para o casamento da princesa D. Maria – contrariamente ao que aconteceu com todas as representações diplomáticas –, decidiu não iluminar o palácio em regozijo pelo dito casamento. Foi este o pretexto para a Coroa ordenar a sua retirada e romper as relações com a Santa Sé.

³⁶ Cf. PAIVA, *Igreja*, 163-177; LUÍS DE OLIVEIRA RAMOS, *Iluminismo*, in *Dicionário de história religiosa de Portugal*, II, 418.

Daqui em diante exerceu o regime pombalino um maior controlo sobre a Inquisição e sobre a ação pastoral dos bispos, visível sobretudo na prisão de D. Miguel da Encarnação, bispo de Coimbra, por ter publicado em 1768 uma pastoral sem beneplácito régio, em que condenava a leitura de alguns textos regalistas. Foi ainda tempo de várias iniciativas legislativas que retiraram ao clero a isenção da décima, fizeram reverter para a Coroa a quase totalidade dos rendimentos da bula da cruzada, colocaram sob a alçada régia a excomunhão dos membros dos seus tribunais e ministros, estabeleceram o beneplácito régio para toda a documentação pontifícia e estenderam-no às pastorais episcopais, limitaram o direito de propriedade às instituições eclesiásticas, puseram termo ao privilégio de foro do clero e limitaram o direito canónico aos tribunais eclesiásticos. Paralelamente, foram submetidas a exame as cartas dos bispos para Roma, foi reduzido o número de eclesiásticos e admitido o recurso dos clérigos ao príncipe, quando descontentes com a justiça eclesiástica. As dispensas matrimoniais em casos reservados ao papa foram emitidas pelo patriarca de Lisboa e pelo arcebispo de Évora.

As relações restabeleceram-se em 1770. Contudo, excetuando as dispensas matrimoniais que regressaram à Santa Sé, manteve-se genericamente a restante legislação. Manteve-se, por isso, também a supremacia da Coroa sobre a Igreja e a limitação da ação dos nuncios, até que a morte de D. José e a queda de Pombal abriram caminho à *viradeira*, com uma relativa reação a algumas medidas pombalinas. A estrutura do sistema não foi, porém, abalada.

Chegou o momento de concluirmos esta visão de conjunto sobre o iluminismo em Portugal. Verificámos a sua complexidade, aferida na extensão aos diversos ramos do saber e no seu influxo sobre o pensamento, a educação e a cultura, mas também na sua relevância sobre a administração político-económica do país e sobre a própria configuração eclesial. Conceitos diferenciados como experimentalismo, racionalismo, pedagogismo, despotismo, regalismo, antijesuitismo, interpenetram-se na configuração do movimento das luzes como fenómeno complexo.

Ao traçarmos a fisionomia das luzes portuguesas, situámo-las no contexto político-cultural do Portugal setecentista e apontámos as suas influências e características fundamentais. Ao nível político, o movimento das ideias ressentiu-se do período subsequente à restauração, caracterizado ao nível da política externa pelas tensões lentamente superadas com a Espanha, e pela aliança com Inglaterra que garantisse o equilíbrio necessário à segurança do país. Pode este enquadramento justificar a difusão entre nós do experimentalismo inglês que, juntamente com o reformismo e o pedagogismo italianos,

constituíram as raízes mais sólidas das nossas luzes. São também de reter os influxos espanhóis, sobretudo através da difusão do pensamento de Feijóo. Culturalmente o período que antecedeu a expansão das luzes foi caracterizado pelo estilo rebuscado e formalista das letras e pela decadência da escolástica ao nível do pensamento filosófico e teológico. A dureza do juízo é, porém, também fruto do próprio criticismo iluminista que estrategicamente denegriu o passado para difundir as novas ideias. Sinteticamente podemos definir o iluminismo português pelo seu carácter omnicomprensivo e multidisciplinar marcado por um pendor pedagógico, pela crítica impetuosa da escolástica e do formalismo seiscentista sem renegar totalmente a tradição, pelo ideal de reforma de todos os aspetos da vida do homem em sociedade, pela aceitação da tradição política ligada ao absolutismo e pela conciliação do seu ideário racional e experimental com a fé cristã.

O estudo das suas fases e expoentes permite-nos concluir que o iluminismo português, muito marcado por influências externas, não é redutível à figura de Pombal nem tampouco ao grupo dos estrangeirados, que saíram do país e procuraram de fora fazer penetrar as novas ideias em território nacional. Pombal proporcionou as condições políticas para que as reformas se intensificassem e se estendessem aos diversos sectores da sociedade, dando ao movimento uma feição de Estado. Contudo, ao nível do pensamento, do método e da pedagogia outros expoentes houve nos tempos de D. João V e de Pombal. Registe-se ainda que, mesmo na era pombalina, nem todos os iluministas foram acolhidos pelo marquês, como mostrámos através do perseguido Teodoro de Almeida. Relativamente aos estrangeirados, é um facto que estão no centro das nossas luzes, representados sobretudo por Luís António Verney, mas também por Jacob de Castro Sarmiento e Ribeiro Sanches. Contudo, já antes deles temos de considerar Bluteau, que vindo de fora estabeleceu residência em Portugal, João Baptista, Xavier de Meneses, Manuel Álvares, Martinho de Mendonça e mesmo Azevedo Fortes, que tendo estudado e lecionado fora regressou a Portugal. Com estas afirmações não queremos reclamar a originalidade do iluminismo lusitano, nem combater o seu ascendente externo por demais evidente. Queremos apenas mostrar que a decadência e a resistência à novidade anterior ao período pombalino não era tal que só singrassem nas novas tendências os que se deslocassem para o estrangeiro. Essa deslocação foi, todavia, uma forma privilegiada de apressar e intensificar o caudal do movimento.

A matriz cristã da sociedade portuguesa fez com que, à semelhança da Espanha e da Itália, o iluminismo não excluísse a revelação e a tradição e não renegasse a fé cristã. As nossas figuras de destaque são homens de fé e com frequência provêm da hierarquia eclesiástica. Em fidelidade ao pedagogismo,

procuraram que algumas áreas do saber, como a moral e o direito, se emancipassem do estrito controlo da teologia e do direito canónico, e que os novos métodos científicos e positivos fossem mais valorizados. Também o ensino se secularizou, passando mais para as mãos do Estado, quer por opção estratégica, quer em virtude da expulsão dos jesuítas. Contudo, nenhuma destas opções questionava radicalmente a fé cristã como aconteceu noutras paragens. Pelo contrário, procurou-se que o espírito de reforma atingisse também a própria Igreja e o ensino da teologia. Não sendo o iluminismo português antirreligioso nem anticatólico, foi todavia durante o governo de Pombal claramente antijesuítico e antiromano. Estes pontos de discórdia, materializados na expulsão da Companhia em 1759, no corte de relações com Roma do ano seguinte e na legislação regalista que se seguiu, não revelam princípios teóricos antirreligiosos, mas antes as feições de um despotismo iluminado que, querendo um controlo total da vida em sociedade, combatia todos os obstáculos que se lhe erguiam. Neste sentido, a política antijesuítica e antiromana situa-se ao mesmo nível da política comercial, que estabelecia monopólios e se opunha ao comércio livre, ou da fiscalidade e da justiça, a que todos os súbditos tinham que estar sujeitos e, portanto, também os eclesiásticos.

O desenvolvimento em Portugal de princípios anticlericais e anticatólicos ficou adiado para o século seguinte, ao tempo do liberalismo e mais ainda com o aparecimento no fim do século dos ideais republicanos que haveriam de triunfar em 1910. Existe certamente uma relação entre o movimento das luzes e esses mesmos princípios, emergentes segundo ideários que se expandiram após a revolução francesa e que contestavam a fé. As invasões francesas e a oposição a elas com a ajuda de tropas inglesas contribuíram para que os ideais liberais se fossem progressivamente difundindo. A própria maçonaria, que chegou Portugal nos tempos de D. João V, ao longo de setecentos não deixou a sua marca anticatólica. Só adquiriu relevância já no início de oitocentos com a eleição do primeiro grão-mestre português em 1804. Deste modo, uma visão de conjunto do Portugal setecentista só pode concluir por um iluminismo caracterizado pelo reformismo, pelo pedagogismo multidisciplinar, pela busca de novos equilíbrios entre Estado e Igreja, pela conciliação da razão e da experiência com a revelação cristã.